

Verso una cosmologia

I.

La lotta interiore

L'idea di genesi è diventata al giorno d'oggi un'autentica ossessione. Si ritiene di poter spiegare per filo e per segno un fenomeno scoprendone la causa. Ma il principio di causalità non è che una delle tante espressioni della nostra tendenza a sfuggire il presente, sostituendogli il carattere meccanico del passato. Finiamo così per sacrificare il fenomeno studiato sull'altare del nostro assoluto bisogno di causalità, prima ancora di averne isolato i caratteri essenziali. Questo libro ha lo scopo di mostrare, anzitutto, che cosa ci può insegnare un fenomeno quando, evitando di oltrepassarne i limiti, fissiamo il nostro sguardo sulla sua specifica natura.

Il punto di partenza sarà dato dall'ossessione, appunto; ma non sono né la sua eziologia né il suo contenuto ideo-affettivo, in relazione al passato del soggetto, che dovranno interessarci qui, quanto la sua struttura e le sue proprietà intrinseche. Ed anche per quanto concerne tali proprietà, il nostro discorso andrà circoscritto. Ci limiteremo, cioè, ad affrontare il problema dal punto di vista della formula «è più forte di me», che spesso viene utilizzata dagli ossessivi per descrivere la loro vana lotta contro l'idea ossessiva.

Potremmo semplicemente sostenere, senza cercare di saperne di più, che questa formula sia la trasposizione fedele di uno stato di cose *reale* e che essa rifletta, dunque, un dato primo e immediato della coscienza ossessiva. In altri termini, esisterebbe davvero qualcosa che si chiama idea e che finisce per imporsi all'individuo, nonostante gli sforzi che egli compie per disfarsene. L'ossessione, ricalcata così sul mo-

dello della lotta o del conflitto interiore, apparirebbe allora come una brutta copia di questo conflitto. E potrebbe anche essere considerata soltanto una malattia della volontà.

Ecco, potremmo fermarci qui. Ma il nostro spirito critico è in realtà soddisfatto solo a metà da questa spiegazione. L'ossessione stessa ci induce ancora a riflettere. L'ossessivo ci parla di una lotta interiore, ma questa lotta sembra del tutto artificiale o, se vogliamo, altrettanto ossessiva dell'idea contro la quale è diretta. Incapace di cacciare l'idea che si impone contro la sua volontà, l'ossessivo si mostra, insomma, altrettanto incapace di rinunciare alla lotta che ingaggia contro di essa. Egli *non può* accettare l'idea senza combattere – un'accettazione, la sua, che non condurrebbe all'affermazione o alla realizzazione dell'idea, come si sarebbe tentati di credere, ma alla sua completa estinzione. La straordinaria tenacia dell'idea ossessiva, che si contrappone al dinamismo naturale della vita, si basa quindi, a ben vedere, proprio sulla lotta che l'individuo pretende di ingaggiare contro di essa. Lotta e idea sono qui la stessa cosa. L'ossessione non appare, in tal senso, una brutta copia del conflitto o della lotta interiore, ma una sua caricatura, senza più alcuna eco diretta nel nostro spirito. Quando siamo in presenza di una lotta reale, possiamo sempre cercare di influenzare i nostri simili con una parola, un consiglio, un richiamo alla ragione o ai sentimenti; al cospetto di un ossessivo ci sentiamo invece completamente disarmati, poiché l'ossessivo fa già *a priori*, e continua a fare, *tutto quanto può* per lottare (*senza speranza*) contro l'idea ossessiva. La lotta dell'ossessivo è, quasi per definizione, una lotta senza via di scampo, mentre la vera lotta interiore tende virtualmente verso l'una o l'altra delle soluzioni possibili. La prima forma di lotta sembra così, rispetto alla seconda, una forma artificiale e fittizia di lotta.

Lo scarto tra queste due forme di lotta interiore diventa a questo punto tale da rendere difficile, malgrado ciò che sostiene l'ossessivo, l'assimilazione diretta dell'ossessione a un

dato primo della coscienza. In altri termini, diventa difficile credere che il disturbo consista davvero in un'idea insolita che si impone all'individuo e che questi fa fatica a cacciare. Maggiormente plausibile diventa semmai l'ipotesi di un disordine più profondo della vita mentale che, ancor prima di manifestarsi esteriormente nel lamento, nei gesti o nella descrizione verbale di un certo stato d'animo, trova per l'individuo un'*espressione* interiore nelle immagini di lotta, di sforzo, di resistenza e di scacco ripetuto – immagini che sono tratte da altre situazioni, ben note, della vita e che vengono qui sovrapposte bene o male, più male che bene, a quanto accade nell'animo dell'ossessivo.

Questa constatazione ovviamente impedisce di fermarsi qui, sollevando subito una miriade di interrogativi. Se l'ossessione, per esprimersi, deve ricorrere a nozioni che di solito servono per descrivere i fatti della vita psichica, a nozioni cioè come volontà, lotta, conflitto, ecc., essa si potrebbe esprimere nello stesso modo qualora, per caso, tali nozioni non fossero più utilizzate come lo sono adesso, o se ci abituassimo ad attribuire ai fatti che esse descrivono assai meno importanza di quanta ne attribuiamo attualmente? La domanda sembra paradossale, ma non lo è poi tanto, a pensarci bene. È vero che le nozioni di conflitto e di lotta ci sembrano così scontate e naturali, ci sembrano talmente importanti nella nostra vita interiore, per non parlare poi della vita sociale e politica, che non verrebbe mai in mente a nessuno di non scorgere in esse, soprattutto per quanto attiene alla vita psichica, i dati primi ed essenziali della coscienza, oppure di sottoporle a un'analisi critica per cercare di guardare al di là. Quanto abbiamo detto poc'anzi dovrebbe tuttavia renderci più sospettosi. Se l'ossessivo riesce a indossare così facilmente i panni della lotta interiore, applicando alla propria vita psichica nozioni di solito impiegate in altre situazioni, bisogna che tali nozioni siano dotate all'origine di una certa *imprecisione*, che sia in grado di spiegare questa estensione della loro applicazione; bisogna che i fatti descritti

originariamente da tali nozioni, lungi dall'essere perfettamente univoci come dovrebbero essere i dati primi della coscienza, contengano in sé, per come sono fatti, una certa oscurità che consenta di accavallare i diversi elementi in gioco e di confondere il loro contenuto, grazie a un'analogia o a un qualsiasi altro procedimento. Detto altrimenti, ogni caricatura deve presentare una qualche rassomiglianza con l'originale o, se vogliamo, l'originale deve sempre contenere virtualmente quei tratti che la caricatura non fa che esasperare. E ciò significa che la lotta interiore, o quantomeno l'immagine che noi ce ne facciamo abitualmente, contiene già una sorta di screziatura che l'ossessione non fa poi che accentuare a dismisura. Ma, se così stanno le cose, non possiamo più considerare la lotta come una pietra miliare della nostra vita interiore.

Tutto questo ci riporta alla formula «è più forte di me», costringendoci ad esaminarla più da vicino.

La formula, come si sarà capito ormai, non viene utilizzata solo nel caso dell'ossessione; noi tutti ricorriamo ad essa, ed è questo forse il suo uso principale, quando ci sentiamo travolti, nonostante la nostra resistenza, da desideri, tentazioni o passioni. Ma che cosa vogliamo dire, in fondo, con questa formula?

Se ci atteniamo al suo aspetto grammaticale, la formula sembra semplice. La impieghiamo ogni qual volta ci sentiamo al cospetto di una forza superiore alla nostra. In tal senso possiamo dire, ad esempio, che uno dei nostri simili è più forte di noi dopo che ci siamo misurati con lui e ci siamo resi conto della nostra inferiorità fisica, o quando è in grado di esercitare su di noi una tale pressione morale da renderci incapaci di reagire. Parimenti, possiamo dire che un certo compito è superiore alle nostre forze.

Queste situazioni, tuttavia, non possono essere identificate con la lotta interiore che pensiamo di ingaggiare ogni tanto nel corso della vita. In questo caso, il soggetto e l'oggetto si confondono. Quel qualcosa che si presume più for-

te di noi non è esterno all'io, ma ne fa parte. Su ciò non vi possono essere dubbi. Quando, in seguito a una lotta più o meno aspra e più o meno prolungata, finiamo per soccombere, ci sentiamo sempre responsabili dell'atto compiuto, anche se al momento di compiere quell'atto ci sono sfuggite le parole «è più forte di me». Questa formula, dunque, non ci dispenserà dal rimorso e non ci impedirà di trovare giusta la sanzione eventualmente inflittaci. Al massimo, potremo invocarla come scusa, senza comunque dimenticare che la scusa stessa è un'ulteriore manifestazione del nostro senso di responsabilità.

«È più forte di me» contiene quindi in sé una sorta di contraddizione, e non è certo lo schema di due forze opposte o l'immagine di due lottatori che si fronteggiano nell'arena di un circo che potrà consentirci di risolvere questa contraddizione. Al contrario, semmai, sono proprio gli schemi o le immagini di questo tipo a far nascere, e ad alimentare in seguito, la contraddizione di cui parliamo. Immagini e schemi di questo tipo sono di carattere puramente quantitativo e si rivelano impropri a descrivere la natura specifica del fenomeno che stiamo studiando; tutt'al più possono offrircene un quadro deformato.

Le situazioni che descriviamo in termini di «è più forte di me» hanno sempre qualcosa di particolarmente drammatico. Non si tratta soltanto di un più e di un meno: no, in questo caso ad affrontarsi sono dei valori positivi e dei valori negativi. Ci sentiamo spinti verso ciò che è male, ciò che può nuocere o quantomeno infastidire, senza che l'insieme delle forze positive sia capace di arrestare la nostra discesa per questa china. È a quest'insieme di forze positive che l'io si trova associato nella formula in questione. Io posso resistere con tutte le mie forze alla tentazione in virtù di quanto vi è di positivo in me, ma questa resistenza si dimostra insufficiente, appare vana, ed io, ormai sul punto di cedere, col respiro corto, mi lascio andare alla constatazione: «è più forte di me».

Il nostro spirito di geometria non può fare a meno, poi, di porsi un'ulteriore domanda: se davvero la lotta interiore non rivela altro che la presenza di due forze contrapposte, com'è che l'io si identifica solo con le forze positive? Perché non mi capita mai di descrivere la situazione in cui mi trovo con un «è più debole di me», definendo con «più debole» le forze positive? Da un punto di vista logico, le due formule sono altrettanto legittime, e la scelta dell'una o dell'altra sembra solo convenzionale. Stando ai fatti, inoltre, la seconda sembra addirittura più giustificata, a prima vista almeno, poiché le passioni che ci travolgono provengono direttamente da noi, mentre le forze che contrapponiamo ad esse, sotto forma di vincolo sociale, di comandamento religioso o di senso del dovere, hanno sempre un carattere sovra-individuale. Eppure, senza esitare e in modo del tutto spontaneo, diamo sempre la preferenza alla formula «è più forte di me», che sembra l'unica ad avere un senso per noi. E oltretutto – anche questo va sottolineato – quando la lotta interiore si conclude con un risultato opposto a quello espresso da «è più forte di me», vale a dire quando mi sembra di uscire vittorioso dalla lotta, la formula «sono io il più forte, sono io il trionfatore» non mi sembra mai perfettamente adatta alla situazione, per cui la uso solo di rado. Il fatto è che l'affermazione dell'io e la punta d'orgoglio contenuta nella formula suonano piuttosto false in quel caso. Il sentimento di trionfo è proprio di colui che esce vittorioso da un combattimento di pugilato, da un certame oratorio, da un confronto politico, o magari da un concorso, ma non sembra calzare molto bene nel caso di un'autentica e profonda lotta interiore. Piuttosto, là dove si ottenga la vittoria, l'intera situazione diventa impalpabile, sfuma come per incanto, si riduce, per così dire, a una polvere fine e luminosa, e il presunto vincitore sente il bisogno di farsi da parte per rivolgere uno sguardo riconoscente a ciò che lo oltrepassa, oppure, qualora si tratti di uno spirito «positivo», si domanda, ripensando a ciò che ha appena vissuto, se le forze negative

fossero veramente tanto attive quanto sembrava e se la lotta interiore non sia stata per caso un semplice simulacro o un volgare *trompe-l'œil*.

Tutto ciò induce a riflettere. Anzi, per gettare subito sul tavolo le nostre carte, tutto ciò sarebbe affatto impossibile se la lotta interiore non fosse altro che una semplice lotta, rivelando solo la presenza di due forze contrapposte nell'arena dell'io, e se la sconfitta al termine di questa lotta non fosse invece un autentico cadere e decadere, o un'autentica *caduta*, in senso stretto e non solo metaforico, e la vittoria non implicasse dal canto proprio, non una sensazione di superiorità, bensì di *elevazione*. Allora sí, visto che ogni caduta è contraria all'io e al suo slancio, la formula «è piú forte di me» viene spontaneamente alle labbra per connotare la sconfitta, mentre al contrario, in caso di vittoria, l'io, senza assumersene la responsabilità e senza affermare se stesso, finisce per confondersi con l'inafferrabile sovra-individuale.

Nella mia opera su *Il tempo vissuto*, ho già avuto modo di insistere sull'asimmetria tra il bene e il male, sullo scarto di livello tra i due. Parlavo in tal senso della spiritualità del bene e della materialità del male, sottolineando come la spiritualità del bene fosse altrettanto concreta della materialità del male. Da una parte, andando in cerca del bene, io mi elevo al di sopra di me; dall'altra, cedendo al male, io scivolo come su una china, scendendo al di sotto di me. La contrapposizione, così essenziale per la nostra vita, tra il bene e il male implica quindi un certo movimento dell'animo umano, che oscilla tra l'alto e il basso; e non è neppure il caso di ripetere che questa giustapposizione dell'alto e del basso non ha nulla di metaforico, ma rivela al contrario il senso profondo che l'alto e il basso assumono nella nostra vita. La lotta interiore non si può risolvere, dunque, nel gioco di due forze di pari finezza e pari qualità, l'una delle quali esaurirebbe prima dell'altra le proprie risorse, accumulate in modo a dir poco misterioso nell'io. E del resto, nella lotta interiore, noi proviamo anche, a prescindere dalla presenza di due for-

ze antagoniste che sembrano lottare per il possesso del nostro io, un certo movimento del nostro animo, appunto il movimento oscillatorio tra l'alto e il basso di cui abbiamo appena parlato e di cui è intrisa tutta la lotta interiore, un movimento dal quale essa trae il suo senso profondo. La lotta interiore si situa così – mi si passi l'immagine spaziale e statica – tra due sfere impersonali, l'una al di sopra e l'altra al di sotto, con le quali d'altronde forma un tutto indivisibile. Separare la lotta interiore da questa cornice di vita che la circonda e la anima, istante dopo istante, significherebbe tradire i dati stessi dell'osservazione. E la povertà, la sterilità, l'aspetto caricaturale dell'ossessione sono forse dovuti al fatto che essa non trattiene che lo schema razionale della lotta, guarnendolo in seguito, alla meno peggio, con alcune briciole di vita psichica.

Lo spirito di geometria non mancherà comunque di avanzare un'altra obiezione. Introducendo nella raffigurazione della lotta interiore un movimento oscillatorio tra l'alto e il basso, a prescindere dal carattere grossolanamente metaforico di questa immagine, non riduciamo anche noi per l'ennesima volta la lotta interiore a un gioco di forze di senso contrario? Evitiamo di rispondere alla prima parte dell'obiezione, poiché abbiamo già sottolineato a più riprese la natura non-metaforica dell'elevazione e della caduta che noi proviamo interiormente. Passiamo invece alla seconda parte dell'obiezione.

Parlando di un'opposizione dell'alto e del basso, non volevamo certo dire che lotta interiore si riduce a una insensata altalena tra l'alto e il basso. Non volevamo dir questo, poiché non si tratta di un'altalena del genere proprio come non si tratta di un gioco tra due forze che si contrappongono ciecamente l'una all'altra. L'errore, in questo caso, sarebbe di offrire un'interpretazione troppo razionale dei termini impiegati.

Per prima cosa, nell'immagine che abbiamo delineato poc'anzi, l'alto e il basso non si lasciano affatto separare

dall'insieme dell'immagine, non intervengono mai come elementi disgiunti e indipendenti. Non ci sono un alto e un basso, e poi un movimento oscillatorio da un polo all'altro. Esiste solo la possibilità di una *elevazione* e il pericolo di una *caduta*, entrambi inerenti alla lotta interiore, entrambi parti integranti di essa, ed entrambi esistenti solo in virtù di essa. In altri termini, la nostra immagine ha un senso solo a patto di porre l'accento sul suo aspetto dinamico, escludendo ogni interpretazione statica. L'alto mi è dato solo se mi metto in cammino verso l'alto, e non se resto fermo sul posto, così come il basso mi è dato solo se scivolo verso il basso. E né l'uno né l'altro possono essere isolati dall'insieme di cui formano uno dei tratti essenziali.

Ma non è tutto. Noi stiamo parlando qui di lotta *interiore*, ossia di una lotta che va ad integrarsi alla vita interiore, che ne fa parte, che vi lascia un «segno». Senza approfondire troppo l'analisi della nozione di vita interiore, diciamo soltanto che essa ha a che fare con la progressione costante dell'individuo ed ingloba quindi necessariamente il divenire e il tempo, come architravi di questa progressione. Ogni lotta interiore si svolge, allora, nel tempo vissuto. E questo fa sì che l'alto e il basso della lotta interiore, di cui abbiamo parlato, vengano a incorniciare la trama della progressione individuale, senza poterne essere staccati e senza perciò implicare l'idea di un movimento puramente meccanico dall'alto verso il basso e dal basso verso l'alto, come si è precisato. Il che però ci induce a esaminare ancor meglio l'aspetto *temporale* della lotta interiore.

Anche in questo caso, bisogna stare attenti a non fraintendere, razionalizzando troppo. Solitamente, consideriamo la *lunghezza* della lotta interiore come il criterio più esatto per valutare la sua asprezza. Ciò vale senz'altro per le lotte esteriori. In un incontro di pugilato, la vittoria è stata davvero incerta se è stata ottenuta solo alla decima ripresa, mentre è stata assai facile se uno dei pugili ha steso l'altro alla prima. Una guerra di quattro anni mette alla prova la resi-

stenza dei belligeranti ben piú di una guerra di un giorno; in quest'ultimo caso, la superiorità di una delle parti avverse è talmente schiacciante da indurre l'altra a non reagire nemmeno; nel primo caso, invece, vincenti e perdenti, allo stremo delle forze, rischiano fino all'ultimo di soccombere.

Ma è così anche nel caso della lotta interiore? A prima vista, sí. Quante volte sentiamo dire o diciamo noi stessi: «Ho lottato, ho lottato a lungo, piú a lungo che potevo, ma ho finito per cedere, dopo un combattimento aspro e vemente». Ma le cose stanno davvero così? Non si tratta forse di un inganno, forgiato apposta dalla nostra coscienza per giustificare la sconfitta finale? Non è già indicativo in proposito il fatto che noi parliamo della lunghezza della lotta soprattutto in caso di sconfitta?

Vi sono, nella vita, situazioni drammatiche e sorprendenti, in cui la lotta non può, non deve durare piú di un istante, giusto il tempo necessario all'individuo per prendere coscienza di sé e afferrare a colpo d'occhio la gravità del momento. Tragico e rapido come un fulmine a ciel sereno, questo istante percorre e scuote da cima a fondo l'essere umano; come un lampo, esso infiamma nelle tenebre il cuore ardente dell'animo umano, lo illumina, e decide il destino di una vita interiore. Non è che un istante, non c'è ancora traccia di volontà, di sforzo; è già tanto che la parola «lotta» sembri ancora appropriata. E tuttavia, in quell'istante, i due grandi principî della vita, il bene e il male, l'elevazione e la decadenza, si affrontano dispiegando tutta la loro potenza. Lì si nasconde la fonte prima dell'autocoscienza, di una coscienza che si risveglia alla vita nel bagliore di una fiamma istantanea, attizzata dalla lacerazione, dall'improvviso confronto tra l'orizzonte dell'elevazione e il pericolo della caduta. Nel profondo silenzio che si crea tutt'intorno, il dramma ha luogo: o l'essere umano farà tutt'uno con l'eternità, anche a costo di sacrificare la vita, oppure cadrà, immolando la sua vita sull'altare di una vita conservata. Il tutto non dura che un istante, non può durare di piú; un istante

di piú sarebbe un istante di troppo. E tuttavia, è questo il primo *evento* reale della vita, il solo capace di emergere come *un* evento dal flusso mobile del divenire. Di per sé eccezionale, questo evento non può avere luogo nella vita quotidiana, ma ciò non toglie che esso appaia all'orizzonte come un miraggio piú reale della realtà stessa, dando per noi un senso all'evento che potremmo un giorno incontrare nella nostra vita.

Chi parla di *un* evento, però, ne presuppone sempre altri, chi parla di *un* istante non può non pensare anche a quelli che lo hanno preceduto o seguito. Nondimeno, nella lotta interiore, *a partire dal secondo istante*, l'aspetto delle cose è già completamente mutato. La molteplicità degli istanti successivi pervade certo la nostra vita, ma impoverendola. Tutto ciò che pensiamo di guadagnare in estensione, lo perdiamo in profondità. La vigorosa contrapposizione tra il bene e il male cede il passo a una pallida contrapposizione tra il sí e il no, e l'uomo, come sviato dalla sua rotta precedente, viene così sballottato, alla stregua di un pendolo dal movimento monotono, tra le diverse immagini razionalizzate del bene e del male, che si succedono nella coscienza. Per il solo fatto di dilatarsi nella durata, la lotta interiore perde ogni vigore. La porta è aperta adesso alle esitazioni, ai dubbi, alle tergiversazioni, al gioco a nascondino con se stessi. La lotta si prolunga, rischiando di perpetuarsi per l'eternità e di finire in un nulla di fatto. Si degrada e degenera. La sua risoluzione dipende ormai, checché ne dica la coscienza giustificatrice, da circostanze esterne del tutto contingenti, piú che dalla determinazione interiore dell'individuo. Giunge a concludersi perché bisogna mettersi fine in un modo o nell'altro, perché non si può *passare il proprio tempo* a rimuovere i pro e i contro. Ma spesso si prolunga, perché si vuole ritardare ciò che si sarebbe dovuto evitare subito; si tenta di guadagnare tempo; si offre lo spettacolo di una lotta per poter dire in seguito che si è ceduto soltanto dopo una lotta prolungata, laddove in realtà si è ceduto sin dall'inizio. E

uno spirito smaliziato dubiterà, da quel momento innanzi, dell'effettiva realtà della lotta interiore, afflitto da più di un sospetto, in caso di trionfo, sulla reale intensità delle forze negative e sulla propria capacità di resistenza. Certo, nel corso di questa lotta destinata a dilatarsi nel tempo, l'uomo può talvolta riprendersi, ossia rivivere il conflitto iniziale nella sua originaria potenza, ma anche in questo caso tutto si svolge nell'arco di un istante. Il resto non conta.

Così, nel momento in cui il conflitto iniziale si apre una breccia nella coscienza dell'uomo, potremmo dire che si produce una sorta di biforcazione. L'evento, la sola cosa che possa aprire una breccia del genere, allunga la sua ombra oscura, come una sorta di scoglio inaggirabile, assumendo però progressivamente la forma di una scolorita serie di alternative e finendo per perdersi, non importa dove e non importa come, nel deserto del tempo che scorre in maniera uniforme e distrugge. L'evento iniziale si trova allora come sospeso ad altezze irraggiungibili, al di sopra della vita quotidiana.

È questa ossatura morta della lotta interiore, ormai del tutto slegata dall'evento iniziale, a costituire lo sfondo dell'ossessione. Lo pseudo-conflitto si prolunga in questo caso all'infinito e si profila, malgrado ciò o forse proprio a causa di ciò, come un penoso movimento sul posto.

Ciononostante, l'idea che la lunghezza della lotta sia un criterio della sua asprezza è ormai sorta nello spirito umano. Quest'idea, bisogna ammetterlo, appare addirittura plausibile, in una certa misura. Vorrà dire dunque che va ancora messo in luce un terzo aspetto della lotta interiore, che si va ad insinuare tra i due precedenti?

L'idea in questione, la ritroviamo soprattutto nell'arte drammatica. Ciò è dovuto sicuramente, almeno in parte, ai mezzi materiali cui deve far ricorso, volente o nolente, la produzione letteraria. Per rendere la vita di un eroe avvincente e vibrante, bisogna scrivere un libro intero, o magari una tragedia in cinque atti. Ma questo non è che un lato del problema. Le opere d'arte, quelle vere voglio dire, sono artisti-

che e nient'affatto artificiali, contengono sovente piú «verità» di tutti i trattati di psicologia nel loro insieme, ragion per cui, anche da un punto di vista strettamente scientifico, faremmo male a non tenerne conto.

Nell'opera letteraria non vi possono essere falsi movimenti, monotonia, sterilità, degradazione del conflitto. Vi è sempre dinamismo. L'opera tratteggia *l'evoluzione* di un conflitto, la sua progressione, in vista del momento culminante. Ciò significa che il conflitto viene a integrarsi qui con una vita umana in cammino. Non si riproducono mai daccapo le stesse situazioni; l'eroe trae, da sé o dall'ambiente circostante, spunti sempre nuovi che vanno ad alimentare una lotta in crescendo, sempre piú ardente, spunti che infondono nuova vita all'opposizione del sí e del no, che lasciata a se stessa sbiadirebbe fino alla morte. La «lunghezza» interviene qui nel senso qualitativo della parola, vale a dire come una compenetrazione di fasi successive, che non va commisurata alla durata quantitativa della lotta interiore, ma allo sviluppo e all'affermazione della personalità che si attuano attraverso la lotta. Anche in questo caso, stenteremmo ad adottare la formula: piú la lotta è lunga, piú essa è aspra e vigorosa. La lunghezza non è qui il frutto di un esaurimento progressivo delle forze contrapposte, ma è semmai il frutto di una progressiva creazione, che va ad abbracciare l'intero svolgimento dei momenti successivi, senza prendere coscienza di ciascuno di essi singolarmente, senza diventare l'espressione della loro quantità, bensí della tensione interiore che li attraversa tutti. Si direbbe quasi che l'evento iniziale non sia riposto dietro, ma davanti all'essere umano, nell'avvenire, e che l'uomo si protenda verso di esso, affrontando ostacoli e peripezie, in una fioritura complessiva del suo essere. In tal senso, una lotta ardente non può che essere una lotta trionfale, a meno che l'eroe non perisca sotto i colpi del destino. E ai margini di questa lotta si profilano sempre la possibilità dell'elevazione e il pericolo della caduta.

II.

La volontà

Il senso comune considera la volontà come un fatto primordiale: è in chiave di volontà che esso interpreta in maniera del tutto spontanea le diverse manifestazioni della vita umana. Anche là dove la volontà, a ben vedere, non sembra contare nulla, come negli stati patologici, il senso comune non trova nessun modo di spiegarsi le cose, se non facendo ricorso alla volontà altrui. Per questo, l'entourage di un depresso, ad esempio, lo invita di continuo a reagire con forza per avere la meglio sul disturbo, o a fare uno sforzo per uscire da questa situazione. E il malato stesso non lesina risposte dello stesso tenore, sia rivendicando la propria buona volontà, che si andrebbe a scontrare con qualcosa di più forte, sia accusando se stesso di viltà o di insufficiente volontà. Del resto, perfino noialtri medici non sfuggiamo alla regola, nelle nostre quotidiane comunicazioni coi malati, tanto la volontà ci sembra inerente alla nozione stessa di personalità. Talvolta, capita addirittura che, pur *sapendo* di non poter parlare di volontà, preferiamo comunque comportarci *come se* di questo si trattasse, domandando al malato di reagire e impiegando un linguaggio a lui accessibile per ottenerne qualcosa.

La psicologia invece, basandosi sui dati della fisiologia e dell'atomismo, pone la volontà in secondo piano. Frazionando lo psichismo nel tempo, essa si ritrova piuttosto imbarazzata di fronte a una volontà che si dispiega nel tempo, in maniera sintetica. Preferisce sostituirla con le volizioni, che pone sullo stesso piano degli altri presunti elementi del-

la vita psichica, quali sono ad esempio le sensazioni o i sentimenti. Per certi versi, procedendo così, la psicologia pensa di restare fedele a una certa concezione della vita psichica, che ne scorge la proprietà essenziale in una contrapposizione radicale alla realtà materiale, cercando di conservarne il carattere *immateriale*, impalpabile, inafferrabile, effimero. La volontà, da questo punto di vista, sarebbe solo una risultante o un dato più o meno derivato della coscienza; si tratterebbe tutt'al più di un aspetto del carattere, utile solo a far risaltare le differenze tra i diversi individui, si tratterebbe più di questo che di un fenomeno primordiale della vita.

Tuttavia, è proprio come un fenomeno di questo tipo che la volontà sembra imporsi, ed è dunque come tale che dobbiamo studiarla. Per far questo, però, dovremo prima isolarne i tratti principali ed esaminare più da vicino il problema che essa sembra sollevare – tratti e problema che sono inestricabilmente intrecciati tra loro. Cominciamo col problema. Non affronteremo qui, è appena il caso di dirlo, quello del libero arbitrio; questo problema, infatti, sorge solo una volta che si sia ammesso, in un modo o nell'altro, il postulato della causalità, mentre sul piano fenomenologico, al livello in cui noi ci situiamo, non si può partire da nessun postulato. Il problema dunque, nel caso che si ponga davvero, deve avere un'altra origine.

Una prima occhiata alla nostra vita interiore ci pone subito al cospetto del divenire e del tempo. Tutto nella vita è movimento, cambiamento, dinamismo, quel dinamismo che non ci consente di trovare la pur minima porzione di terra ferma e sommerge coi suoi flutti ogni nostro tentativo di fermarci. La vita si presenta realmente, ai nostri occhi, come qualcosa di immateriale e inafferrabile. Non possiamo che essere d'accordo a tale proposito con quanto sostiene, spesso e volentieri, la psicologia tradizionale. Ma si tratta di un accordo più apparente che reale, poiché noi non cerchiamo affatto di dare un senso preciso ad aggettivi di significato privativo, come immateriale, inafferrabile o impalpabile, per

spogliare così la realtà psichica di ogni aspetto che connota in maniera positiva la realtà materiale. Al contrario, noi vi scorgiamo subito un tratto positivo e specifico della realtà psichica, vale a dire l'espressione fedele del suo dinamismo essenziale, ed è a partire di qui che si pone il problema fenomenologico della volontà. Quest'ultima si segnala a noi proprio per la sua *efficienza* e *consistenza* nel tempo. Grazie alla mia volontà, io riesco a prolungare nel tempo il mio sforzo, accrescendolo di continuo, e a tracciare così qualcosa di positivo e palpabile nel divenire. Il che sembra entrare in contraddizione con la natura stessa della realtà psichica, una contraddizione che bisognerà eliminare. In questa sede, tuttavia, ci allontaneremo dalle vie percorse normalmente dalla logica. Cercare di estendere il dinamismo debordante della realtà psichica ai suoi presunti elementi, cercare di sostituire la volontà con volizioni isolate ed effimere, o cercare di spiegare l'efficienza della volontà con ciò che vi può essere in essa di psicofisiologico, e in ultima analisi di psicomateriale, tutto questo serve solo a falsare la natura dei fenomeni che si svolgono sotto i nostri occhi. Poiché né le volizioni, né le sensazioni, né i sentimenti possono andare a formare quel dinamismo vivente che noi percepiamo al fondo della nostra vita, e tantomeno possono essere separati da esso, per affermarsi al suo cospetto come parti costituenti. Potremmo persino dire che il mondo materiale, nella sua fredda immobilità, non potrebbe sussistere, nonostante la sua estensione nello spazio, dinanzi a questo dinamismo se, per tenergli testa, disponesse solo della propria materialità. Sembra, al contrario, che qui sia necessario l'intervento di un fenomeno che, pur conformandosi al divenire, entra simultaneamente in contraddizione con esso, per emergerne infine e diventare afferrabile. E non è forse questo il vero senso della volontà?

La volontà non ha certo per base primitiva il movimento volontario. Conoscevamo la volontà ben prima che la scienza ci insegnasse a distinguere i movimenti riflessi e i movi-

menti volontari. Questi ultimi, tra l'altro, non sono che il frutto di pure astrazioni scientifiche e non hanno alcuna portata vitale, come ho già avuto modo di osservare più di una volta. In ogni caso, l'uomo che compie un movimento volontario non sta dando nessuna prova di volontà. E in via ancor più generale, l'«io voglio» come tale non è affatto una manifestazione della volontà. «Dettare le proprie volontà» o «essere volontari» non sono fenomeni che corrispondono ad «avere della volontà». In questo caso, si tratta di tutt'altro.

Quando si tratta di volontà, noi pensiamo in primo luogo allo sforzo. Ma lo sforzo, per certi versi almeno, non è del tutto identico alla volontà. Quando alzo un piede nel corso di un esercizio ginnico, compio uno sforzo muscolare, ma tale sforzo si svolge in armonia con l'atto che sto compiendo; senza incontrare ostacoli, si infiltra nell'atto, dandomi la misura della mia forza fisica e un sentimento di agio. Dunque, non si tratta davvero di uno sforzo di volontà. Se il peso è eccessivo, dirò che esso è al di sopra delle mie forze, e non che ho difettato di volontà. La volontà interviene solo nel momento in cui lo sforzo compiuto comincia a *pesarmi*, nel momento in cui comincio a dirmi che è meglio abbandonare l'impresa, anche se essa è forse ancora alla mia portata, o nel momento in cui incontro un *ostacolo* eseguendo un certo atto. A quel punto, diventa udibile il richiamo a uno sforzo supplementare, capace di farmi sormontare l'ostacolo che si erge di fronte a me, e parliamo, in questo caso sí, di uno sforzo di volontà.

La volontà è quindi intimamente legata alle nozioni di *ostacolo* e di *resistenza* che incontriamo sulla nostra strada. L'ostacolo va ovviamente inteso qui in senso lato. Non deve essere per forza un ostacolo di natura fisica, come nell'esempio poc'anzi riportato. Basta ricordare in proposito quanto si è detto nel capitolo precedente sulla lotta interiore e sull'«è più forte di me». Tutto ciò che si oppone al libero cammino in avanti dell'individuo e alla sua espansione costituisce un ostacolo. E la facoltà di sormontare questi osta-

coli, man mano che essi si presentano, è la caratteristica prima della volontà.

Resta ancora da evitare uno scoglio. Il pensiero ci incita di continuo a segmentare in parti distinte i dati immediati della coscienza, e tutto ciò può indurci facilmente a credere che l'individuo incontri degli ostacoli sulla sua strada, che egli impari, a forza di tentativi più o meno fruttuosi, a sormontarli, come un cavallo impara a saltare la siepe, e che la volontà si basi appunto su questo apprendimento progressivo. Per la nostra coscienza, tuttavia, le cose si profilano in tutt'altro modo. Affinché un evento sia davvero percepito come un ostacolo, non occorre tanto la nostra esperienza del passato, quanto la nostra volontà di contrastarlo e di vincerlo. Ciò è lampante soprattutto in campo morale, là dove la vittoria ci sembra sempre alla nostra portata, in modo immediato, senza alcun riferimento al passato, e là dove non esistono ostacoli fundamentalmente insormontabili o al di sopra delle nostre forze. I dati raccolti in quest'ambito sono oltretutto di interesse primario per noi, dato che stiamo prendendo in esame la volontà e l'ostacolo nel senso più lato, vale a dire più primitivo e più intenso, di queste parole.

Dunque, la volontà e l'ostacolo paiono talmente connessi e intrecciati che non sarebbe sensato dividerli. Fanno tutt'uno. La volontà si porta dietro la categoria di «ostacolo», categoria sotto la quale impariamo in seguito a rubricare certi fatti della vita, così come l'ostacolo è necessario affinché la volontà possa nascere.

Precisiamo meglio. E per farlo, facciamo di nuovo un esempio di tipo fisico. Decido di recarmi in un certo posto per la via più breve, ma cammin facendo, inaspettatamente, trovo una strada sbarrata. L'imprevisto mi obbliga ad allungare parecchio il tragitto. Che fare dunque? Dopo aver misurato le mie forze, posso giungere alla conclusione che lo sforzo fisico richiesto è al di sopra delle mie possibilità, e ritornerò allora sui miei passi dando prova di buon senso. Ma posso anche, se lo sforzo mi sembra fattibile, decidere di per-

severare, malgrado il fastidio momentaneo causato da questo contrattempo, oppure decidere di abbandonare la partita per dispetto. In tutti e tre i casi, farà comunque capolino la nozione di ostacolo – di un ostacolo esterno nel primo caso, di un ostacolo interiore negli altri due. Ed è solo in questi ultimi due casi che la personalità nel complesso prende realmente parte alla soluzione del problema. È lì che essa entra in gioco e che possiamo parlare di volontà.

Resta però aperta anche un'altra possibilità. Può capitare che la situazione appena descritta faccia svanire come per incanto il progetto che avevo in mente, sicché non resta più nulla nella mia coscienza, nella coscienza del soggetto, o – per parlare un linguaggio più prossimo al nostro – il soggetto si ritrova smarrito, senza andare incontro a nessuna delusione o sorpresa fastidiosa, aspettando solo, senza prendere coscienza della situazione, che un nuovo impulso, inviato dalla sorte come un *deus ex machina*, lo faccia uscire dal suo stato, orientando la sua attività verso un nuovo obiettivo, altrettanto effimero e impersonale, altrettanto fragile e incerto. In questo caso, si potrebbe parlare di caos. Forse. Ma dopotutto, che ne sappiamo? Ad ogni modo, la situazione descritta apparterrebbe a una vita completamente diversa dalla nostra, a una vita senza trama né sforzi prolungati nel tempo, a una vita senza ostacoli né volontà.

La volontà e l'ostacolo, dunque, fanno tutt'uno. E nella loro intima unione essi costituiscono la base indispensabile di ogni progresso, di ogni cammino in avanti dell'io. Essi formano, così, una delle «figure» caratteristiche ed essenziali della nostra vita. E come tali vanno esaminati.

La volontà è la facoltà di prolungare *in maniera affatto naturale* il nostro cammino in avanti anche *al di là* dell'ostacolo che sorge sulla nostra via e tende momentaneamente ad arrestarci. Ma l'ostacolo, a sua volta, è tale solo perché implica l'esistenza di una forza in grado di sormontarlo.

Questa facoltà di *andare al di là* sembra rappresentare davvero un tratto essenziale della nostra vita, un tratto che ci è

del resto noto da parecchio tempo, avendone già parlato nell'analisi fenomenologica della morte svolta in *Il tempo vissuto*¹. La figura mentale che analizzavamo allora è assai simile a quella che prendiamo in considerazione qui. Anche in quel caso, lo slancio vitale oltrepassava la barriera invalicabile dinanzi a cui la morte sembrava porlo, stabilendo un legame di intima solidarietà con il «dopo» la morte. La differenza consiste solo nel fatto che la morte, sotto il profilo vitale, viene a porre fine a *una* vita, dopo averne accompagnato tutto il tragitto, mentre la volontà, che di per sé esige degli ostacoli da sormontare, si situa *nella* vita, formandone la trama e condizionandone il costante cammino in avanti. Questa differenza, comunque, è meno rilevante di quanto possa sembrare a prima vista. Quando la lotta incessante e la volontà vengono meno, non parliamo infatti di decadimento e di morte interiore? L'analogia, in tal senso, sembra poter essere spinta ancora oltre.

C'è come una differenza di livello tra l'ostacolo e la volontà. L'ostacolo che viene a incrostarsi nel divenire, facendo così nascere la volontà, priva il divenire, almeno in parte, della sua stessa essenza, del suo carattere di mobilità infinita e di immaterialità. L'ostacolo che si contrappone al nostro cammino in avanti, creando tale cammino, possiede in sé qualcosa di *materiale*, anche quando si tratta di un ostacolo puramente interiore. Di qui l'efficienza della volontà. L'ostacolo ci rivela, ben prima che ce lo rivelino le nostre presunte percezioni o sensazioni, il senso della *materialità*. Ben prima di imbatterci accidentalmente in una strada sbarrata, noi sappiamo che cosa significa *imbattersi in un ostacolo* – o, se vogliamo, la strada sbarrata diventa per noi un ostacolo solo perché già sappiamo, da sempre, che cosa significa sormontare un ostacolo.

La materialità dell'ostacolo ci riporta a quanto si è detto

¹ Cfr. EUGÈNE MINKOWSKI, *Le temps vécu*, p. 121 [trad. it. *Il tempo vissuto*, Einaudi, Torino 1971 e 2004].

in precedenza sull'asimmetria tra il bene e il male, sulla spiritualità dell'uno e sulla materialità dell'altro. Va però messa in rilievo una sfumatura. Per rifarci all'esempio di prima, quando sento che uno sforzo comincia a pesarmi, posso avere la tentazione di lasciar perdere, per pigrizia o per viltà; in quel caso, svischio me stesso, arrendendomi troppo facilmente. Quando invece decido di perseverare, non prendo semplicemente la direzione opposta; raccolgo anche le forze negative, che per poco mi travolgevano, le raccolgo come in un sol blocco, che non situo più al di sotto o al di sopra di me, ma che pongo *dinanzi* a me, come un muro solido e tangibile, destinato ad essere sormontato dalla mia volontà. Non si tratta più, allora, di «elevarsi verso l'alto» o di «fare una caduta», ma di un fenomeno più duraturo, e cioè di una volontà che si protende nel tempo e che procede al di là dell'ostacolo, il quale – intimamente legato alla volontà – sembra costituire nella sua materialità un impedimento essenziale alla volontà stessa. Il tutto combacia perfettamente con quanto dicevamo prima sull'«evento iniziale» in cui si fronteggiano direttamente il bene e il male e in cui non c'è posto, come notavamo, per una volontà in senso stretto. Troppo breve, troppo rapido e troppo potente, questo evento decide della vita di un uomo senza che questi abbia avuto ancora modo di imporsi e di manifestare un reale sforzo di volontà. Del resto, quando si ha un'improvvisa visione luminosa del bene, non ha molto senso parlare di volontà. La volontà viene piuttosto a situarsi tra l'elevazione e la caduta, tra ciò che la prima ha di eterno e di sublime, e ciò che la seconda ha di «inferiore», di «oscuro», di scialbo, quale scansione di istanti successivi che non esprimono alcuna progressione. La volontà determina così *il nostro progressivo cammino in avanti*, raccogliendo dinanzi a noi le forze negative sotto forma di ostacolo. Il che ci consente di scorgere in essa alcuni valori, di importanza comunque inferiore rispetto al bene e al male.

Ma ritorniamo alla differenza di livello. La volontà non

può essere appiattita interamente sulla materialità dell'ostacolo. La sua funzione è appunto quella di *sormontare* l'ostacolo. E sormontarlo non significa né aggirarlo, né attraversarlo, né scostarlo, né comprenderlo. La volontà non è né destrezza, né forza fisica, né furbizia, né perspicacia. È volontà – punto e basta. Non è come un torrente che travolge una diga, o come un cavallo che attraversa un fosso, o come un esercito che sorprende il nemico attaccandolo ai fianchi. La volontà è semmai l'uomo che, *di fronte* all'ostacolo che si erge *dinanzi* a lui, consapevole di non poter ricorrere a nessuna astuzia e di non avere che un solo modo per avanzare ancora, cerca di sormontare quest'ostacolo con uno sforzo di volontà, per proseguire il suo cammino al di là e adempiere, con uno sforzo costante, al suo autentico compito. Tutto ciò fa sì che tale cammino in avanti, puntellato e creato da simili ostacoli, non si risolva né in una serie di vittorie successive, né tantomeno in una serie di semplici constatazioni di fatto. Esso si risolve, viceversa, in un accrescimento singolare dell'io, che non può certo essere ricondotto a un suo aumento quantitativo, ma corrisponde a una sorta di potente involata, che *eleva* l'uomo *al di sopra* degli ostacoli da lui sormontati.

Due precisazioni vanno ancora fatte in proposito. Una è di carattere perlopiù negativo. La differenza di livello ci mette in guardia dal porre sullo stesso piano la volontà e l'ostacolo – così come non possiamo porre sullo stesso piano lo slancio vitale e la morte. Mentre l'ostacolo può essere isolato dal tutto di cui fa parte, la volontà non può che sottrarsi ad ogni tentativo del genere. La natura tangibile dell'ostacolo ci offre la possibilità di toccarlo con mano; ma, situandoci a questo livello, la volontà scompare e l'uomo, sbigottito e sorpreso, finisce per essere sommerso da un dubbio: ciò che gli era apparso uno sforzo della volontà e gli aveva fatto provare, assieme allo sforzo, un senso di accrescimento dell'io, non sarà stato invece un semplice inganno, un fallace gioco di elementi che, frazionandosi nel tempo, si sarebbero scontrati ciecamente in lui, sotto forma di idee, de-

sideri, volizioni. Un dubbio del genere consente di porre in secondo piano la volontà, o addirittura di negarla, da un punto di vista scientifico. Così come consente nella vita quotidiana di trovare sempre una scusa o un pretesto in caso di fallimento: «Che ci volete fare, – si sente dire allora, – non è colpa mia, è una questione di carattere, son fatto così». Sul piano vitale, viceversa, un dubbio simile esprime solo la differenza di livello tra la volontà e l'ostacolo, differenza inerente all'immagine mentale che la volontà e l'ostacolo compongono, facendo tutt'uno. *«Volere» avrebbe ancora un senso se potessimo misurare l'efficienza della volontà a prescindere da quest'ultima, a prescindere dal frangente in cui noi la viviamo?* Non ci accontenteremmo in tal caso di una semplice misurazione, mettendo a tacere la volontà che vuole dar prova da sola, e di continuo, della propria vitalità e della propria forza? La volontà non verrebbe completamente assorbita dalla materialità dell'ostacolo? E perché, oltretutto, cercare di appurare tutto questo, dal momento che la volontà parla di per sé un linguaggio chiaro e preciso? Tutte risposte ad altrettante domande che svaniscono di colpo quando capiamo che il dubbio in questione sorge soltanto se guardiamo *all'indietro*, se guardiamo *dietro di noi*. Viceversa, se volgiamo il nostro sguardo *in avanti, verso l'avvenire*, un avvenire che la volontà stessa traccia di fronte ai nostri occhi nella sua progressione costante, non rimane più spazio per alcun dubbio.

La seconda precisazione è di carattere più positivo e concerne il richiamo alla perseveranza che si sprigiona dalla volontà stessa, assieme alla garanzia della possibilità e dell'ineluttabilità, per certi versi, di questa perseveranza. La volontà ci pone di fronte al postulato del suo accrescimento costante nel corso della vita. Possiamo parlare in proposito di perfeibilità, termine di cui abbiamo già messo in luce il significato altrove² e il cui impiego non sorprenderà troppo in questa sede, dato il nesso evidente tra l'opera e la volontà.

² *Ibid.*, p. 54.

Talvolta, si esprime in modo piú o meno felice questa perfettibilità parlando di un'educazione della volontà. Tuttavia, le prove che tentiamo di offrirne, basandoci sul presunto concatenamento dei diversi elementi della vita psichica, sembrano vane e persino meschine rispetto alla problematica in questione, e i consigli che giungiamo a formulare suonano spesso falsi e piuttosto vaghi, malgrado l'apparente precisione verbale: di tendenza troppa pragmatica, essi riducono la volontà a un esercizio ginnico, oppure la circondano di un'atmosfera ingenua e dolciastra, per salvare almeno le apparenze, senza però cogliere nel segno, senza colpire il bersaglio, senza riuscire a dare la misura della serietà della situazione in cui ci veniamo a trovare. Il fatto è che la perfettibilità o, se preferiamo, l'educabilità della volontà emanano direttamente dalla volontà stessa. E il «come» di questa educazione, dettato dalla ragione, non ha piú una grande importanza a questo punto: troppe precisazioni non fanno che degradare il fenomeno che prendono di mira, risultando persino contrarie alla sua natura. Noi sappiamo soltanto, ed è la volontà stessa a dircelo, che la nostra vita, per assumere pieno valore, deve essere un'opera di pazienza, di perseveranza, di sforzo interiore, di progressione continua. Sappiamo altresí che l'educazione della volontà non può puntare solo a renderla piú forte, nel senso meramente quantitativo e materiale della parola, non deve renderla capace di raggiungere col massimo dell'energia *un qualsiasi* obbiettivo. Al contrario, si tratta in questo caso di accrescere la forza per orientarla verso un obbiettivo superiore, oltrepassando gli ostacoli che si accumulano, nella loro materialità, sulla strada da percorrere. Tutto questo dovrebbe bastarci. E in effetti ci basta.

III.

Interiorità, esteriorità e «spezione»

Sopravvivendo alle molteplici controversie sulla natura della realtà psichica, l'espressione «vita interiore» continua a sembrarci plausibile. E continuiamo pure a usare i termini di introspezione e di estrospezione, a prescindere dalla nostra opinione sulla natura dei dati raccolti grazie a queste due «spezioni». Non possiamo che scorgere in esse, nell'*introspezione* e nell'*estro-spezione*, ancora oggi, due inclinazioni distinte, ma altrettanto reali.

È sulla base di questi dati primari che si pone il problema dell'interiorità, dell'esteriorità e della «spezione» in generale.

Che cosa vuol dire vita «interiore», rispetto a che cosa essa è tale, che cosa ci permette di contrapporre l'introspezione all'estrospezione e di parlare in entrambi i casi di «spezione»?

Cominciamo dall'ultima domanda. La risposta che si dà abitualmente si basa sul primato del sensoriale. Eccone un esempio: apro gli occhi, mi guardo intorno e vedo gli oggetti del mondo esterno che si trovano dinanzi a me; posso indirizzare il mio sguardo a destra e a sinistra, in alto e in basso, ed ogni volta, a seconda della posizione dei miei occhi, vedrò gli oggetti che si trovano nel mio campo visivo; è questa l'estrospezione o, meglio ancora, è questa la spezione *tout court*; è questo il vero senso del «guardare»; ed è solo in modo metaforico che noi parliamo poi di uno sguardo interiore, di uno sguardo che non ha bisogno di occhi per vedere.

Tuttavia, se davvero il guardare e il vedere fossero fun-

zioni specifiche dell'apparato visivo, questa specificità renderebbe vano ogni nostro tentativo di accostamento, anche solo metaforico, tra due atteggiamenti così differenti come l'introspezione e la percezione visiva. In che modo giungiamo dunque a stabilire un qualche rapporto tra i due fenomeni? E perché, se davvero siamo irresistibilmente portati a interpretare ogni nostra attività in termini sensoriali, parliamo di introspezione piuttosto che di introaudizione, visto poi che un'espressione come «la voce della coscienza» sembrerebbe conferire una sorta di precedenza al campo uditivo?

Non è tutto. «L'interno» stesso sembra un concetto abbastanza problematico. Posso vedere attraverso un vetro le persone che sono all'interno di una stanza, così come posso aprire una bottiglia o rompere un oggetto per vedere che cosa ci sia dentro. E se disponessi almeno di un fenomeno analogo, potrei forse capire perché si parli proprio di *intro-spezione* in un caso in cui sembra che la spezione non abbia più nulla a che fare col nostro apparato visivo. Ma in realtà non è attraverso un vetro trasparente o una porta aperta di nascosto o una crepa nella parete che noi scrutiamo la nostra vita interiore o osserviamo quanto accade nel nostro corpo. In questo caso, non possiamo precisare bene *dove* finisca l'esterno e *dove* cominci l'interno. L'introspezione ci mette direttamente in contatto con alcuni dati che appartengono alla nostra vita interiore, e questo «interno», non potendo essere ricondotto a ciò che definiamo «interno» ed «esterno» nel mondo dei corpi, dovrà essere considerato, *volens nolens*, come una nuova metafora. Così, più andiamo avanti, più ci imbattiamo in metafore; e più lo facciamo, più esse ci paiono infondate. Perché tutte queste metafore e perché il linguaggio – soprattutto quello scientifico – non cerca di designare ogni cosa con un termine specifico e appropriato? Alla domanda, naturalmente, non c'è risposta. Ma allora non sarebbe meglio capovolgere il problema, ossia *riporre nei fenomeni stessi* le proprietà che stiamo analizzando, senza fermarci subito al loro aspetto sensoriale e geometrico,

che ne costituirebbe, in questo caso, solo una delle molteplici forme?

Introdurre l'«io» non servirebbe a nulla qui, a meno di non considerare l'«io» come una sorta di recipiente in grado di contenere gli elementi della nostra vita mentale o come un recinto entro il quale si svolgerebbero i diversi eventi della nostra vita. Ma l'io in realtà non è né l'una né l'altra cosa. È troppo legato alla vita per esserne semplicemente il contenitore. Anche la formula cui ci conduce l'interpretazione dell'introspezione ricalcata su quella dell'estrospezione, la formula secondo la quale in pratica lo psicologo si sdoppierebbe, con uno straordinario salto mortale, per osservare ciò che sta accadendo in lui, sembra a dir poco paradossale e non conforme ai dati immediati. Infine – non è nemmeno il caso di notarlo – i dolori e le sensazioni interne non ci dicono affatto quale senso conferire alla nostra vita interiore. D'altro canto, quando, immersi nella contemplazione, noi penetriamo attraverso l'aspetto materiale degli oggetti fino al soffio vitale che li anima, ci sentiamo tutti, in fondo, assai più prossimi all'interiorità della vita che all'esteriorità degli oggetti, mentre constatiamo il contrario quando, frazionando i nostri stati d'animo, li giustapponiamo gli uni agli altri come altrettanti oggetti. Dovremo tornare a parlare di questo fenomeno, ma accontentiamoci di rilevare per il momento che, malgrado questa inquietante constatazione, continuiamo comunque a indirizzarci verso un mondo *esterno*, con lo sguardo o in qualsiasi altro modo, e a vivere la nostra vita *interiore* in modo assolutamente spontaneo e naturale. L'errore, forse, è stato proprio quello di andare a cercare nell'individuo il senso dell'interiorità, laddove si tratta in effetti di una caratteristica inerente a fenomeni più generali, che oltrepassano ampiamente i limiti della vita individuale.

Noi contrapponiamo la vita *interiore* al mondo *esterno*, di modo che la vita, assieme a ciò che essa ha di più essenziale, vale a dire l'*interiorità*, viene a contrapporsi al mondo e alla sua proprietà tipica, quella dell'*esteriorità*. Formulata così,

questa asserzione contiene però qualcosa di troppo razionale: è l'uso del termine «contrapposizione» ad essere poco attendibile. In realtà, noi ci troviamo al cospetto di due fenomeni: la *vita* e il *mondo*. Il primo si contraddistingue per la sua interiorità fondamentale e primitiva, e il secondo per la sua esteriorità, *senza però che l'interiorità tragga per forza il proprio senso da una contrapposizione all'esteriorità*. L'interiorità, viceversa, trae il proprio senso da se stessa. Ed anche la parola «due» è forse già di troppo, poiché contare i fenomeni, o attribuire loro un carattere numerico, significa sottometerli, nei loro reciproci rapporti, alle leggi della logica, contrapponendoli così gli uni agli altri. Ad ogni modo, se vogliamo farci capire, non possiamo fare a meno di parlare qui di «due» fenomeni; non insisteremo troppo su questo punto, dunque, sottolineando solo che il «due» è in fondo un ripiego per noi, se vogliamo davvero studiare i fenomeni nella loro reciproca e piena indipendenza.

Il mondo e la vita sono posti davanti a noi; l'uno rivela il senso dell'esteriorità, l'altra il senso dell'interiorità, *senza però che l'esteriorità e l'interiorità siano in un rapporto primario tra loro*. È solo grazie a un artificio della ragione che noi stabiliamo un rapporto razionale tra l'interiorità e l'esteriorità, creando al tempo stesso difficoltà insormontabili per capire poi tale rapporto contraddittorio.

Ogni oggetto che si trova nel mondo è esterno agli altri oggetti che vi si trovano. Senza dubbio, noi diciamo anche abitualmente che un oggetto è all'interno di un altro, quando ad esempio un libro si trova all'interno di un armadio. Ma è appena il caso di sottolineare che questa situazione non ci rivela affatto il senso dell'interiorità. Basta tirar fuori il libro – cosa che è sempre possibile fare – perché esso si ritrovi fuori dell'armadio. E d'altronde, anche quando è nell'armadio, esso risulta esterno agli altri volumi che gli stanno accanto, ed anche qualora non ve ne fossero altri, esso non ha comunque nulla di «interiore» in sé, poiché conserva un rapporto di esteriorità con le pareti dell'armadio. Potremmo

quasi dire che nel mondo gli oggetti possono trovarsi gli uni all'interno degli altri solo in virtù del carattere di fondamentale esteriorità del mondo e di tutto ciò che vi si trova. Anche in campo geometrico, se disegniamo una figura chiusa, ad esempio un cerchio, e parliamo in seguito dei punti che si trovano al suo interno, non cambiamo affatto le proprietà di questi punti rispetto a quelli che rimangono all'esterno; se disegniamo un cerchio un po' più in là, certi punti che prima erano all'interno del cerchio si troveranno adesso all'esterno; e un punto può del resto risultare interno a un cerchio ed esterno a un altro. In altri termini, l'interno e l'esterno hanno in questo caso un carattere del tutto contingente. Per contro, il fatto stesso di poter tracciare un cerchio su una superficie e di delimitarne così una parte, contrapponendola alle altre, è proprio l'espressione di quella che abbiamo appena definito l'esteriorità del mondo e dello spazio. È così che il mondo, dopo averci rivelato il senso dell'esteriorità che costituisce la sua proprietà essenziale, ci consente in seguito di applicare alle relazioni che vi si dispiegano, anche se in modo superficiale e convenzionale, gli attributi: esterno e interno – in una contrapposizione, non più vitale, ma solo razionale. Si direbbe che ci troviamo qui di fronte a una di quelle *contrapposizioni triangolari* di cui abbiamo già ampiamente parlato in un'opera precedente¹, contrapposizioni caratterizzate dal fatto che, dataci una certa qualità sul piano fenomenico, quest'ultima, accompagnata dal suo contrario, finisce per subordinarsi a se stessa, per così dire, sotto forma di contrapposizione logica. Sembra che accada lo stesso con l'esteriorità del mondo, e verrebbe da chiedersi come si possa ancora utilizzare in proposito l'aggettivo «interiore», il cui senso ci è dato primitivamente da tutt'altro fenomeno. Non sarà forse che in questo caso lo utilizziamo, appunto, in un senso metaforico? Forse è proprio quel qualcosa di vagamente personale che ogni oggetto e ogni

¹ *Ibid.*, p. 87.

figura *chiusa* presentano ai nostri occhi a consentirci di parlare di un suo interno. La cosa andrebbe studiata meglio, senza perdere di vista, comunque, che l'essere all'interno di qualcosa non va confuso con l'essere interno rispetto a qualche cosa.

Ma torniamo a parlare della vita. Ci allontaniamo così dall'essere, per avvicinarci al divenire. E subito ci troviamo al cospetto dell'interiorità. Nessuna giustapposizione in questo caso, ma una compenetrazione talmente intima che gli elementi della vita, se essa si compone davvero di elementi, sembrano compenetrarsi, senza mai scindersi dal tutto indivisibile che essi stessi formano. Nel silenzio, senza rumori, senza contorni, senza forma precisa, scorre il divenire, tanto ricco quanto potrebbe esserlo solo la vita, nella sua intimità, nella sua interiorità. La vita non può che essere interiore e tale interiorità è di per sé così evidente che non ci viene neppure in mente, al principio, di contrapporre un'esteriorità. È un dato primitivo, che non ha in sé nulla di soggettivo. L'interiorità oltrepassa di gran lunga i limiti della nostra persona, che ne costituisce solo un povero riflesso, e ci è rivelata ben prima che noi stessi prendiamo coscienza, in un modo o nell'altro, del nostro io.

Nella vita interiore, siamo magari portati a fare dei distinguo; parliamo allora di un foro interiore, che costituirebbe una sorta di centro ardente da cui scaturirebbe la vita stessa, e gli contrapponiamo gli elementi della vita che affiorano alla superficie; parimenti, contrapponiamo i sentimenti profondi ai sentimenti superficiali; e talora, per descrivere ciò che proviamo dinanzi a un nostro simile, diciamo che è una persona di scarsa profondità. Ma, com'è facile intuire, non si tratta qui di rapporti comparabili a quelli tipici del mondo esterno. La realtà non può essere ricondotta, in questo caso, all'immagine di parti situate più o meno vicino a un centro e tutte esterne le une alle altre. Dovremo ancora esaminare a lungo i dati di cui stiamo parlando; ci basti dire per il momento – e un'affermazione del genere non

richiede, mi pare, alcuna particolare dimostrazione – che questi dati non vanno a intaccare la fondamentale interiorità della vita; tutti, invece, affondano le proprie radici nella vita e prendono così parte alla sua interiorità. Per questo, non ci verrà mai in mente di contrapporre *due* vite l'una all'altra, basandoci sul fattore dell'esteriorità. Queste due vite avranno semmai, a seconda delle loro reciproche interazioni, un destino divergente, cercando però talvolta di compenetrarsi in un modo talmente intimo che – come abbiamo già messo in luce a proposito del contatto vitale con la realtà – finiranno per confondersi in un solo tutto, nella loro comune interiorità. Anche in questo caso sembra che ci troviamo di fronte a una contrapposizione triangolare, dato che l'interiorità fondamentale consente di distinguere un foro interiore da tutto ciò che possiede una natura più superficiale. Solo che nel caso in questione tale contrapposizione possiede caratteristiche del tutto originali, sulle quali non possiamo soffermarci adesso per non perdere il filo del discorso.

L'esteriorità e l'interiorità appaiono – dicevamo – come due qualità primitive ed essenziali, non soltanto irriducibili l'una all'altra, ma del tutto prive, almeno inizialmente, di un qualunque legame tra di loro. Così, accostando l'esteriorità del mondo all'interiorità della vita col preciso obbiettivo di chiederci se esista una qualche relazione capace di congiungerle, non possiamo certo trovarla nella contrapposizione dell'interno e dell'esterno intesi in un senso spaziale. Dobbiamo cercarla altrove. Ed è a questo punto che ci imbattiamo nel fenomeno dell'*espressione*.

Il nostro pensiero è a tal punto dominato dal principio di causalità che, con la massima spontaneità, cerchiamo di subordinare ad esso l'insieme dei fenomeni. Tuttavia, la causalità, ponendo sullo stesso piano l'antecedente e il conseguente, cancella, non soltanto le loro sfumature, ma anche le differenze profonde di natura, prosciugando tutta la ricchezza della vita in uno schema grigio e sbiadito che, nono-

stante il valore scientifico e pratico, alla lunga non può davvero bastarci. È per questo che, invece di tentare di risolvere il problema insolubile dell'interazione tra il mondo e la vita o, più concretamente, dell'interazione organo-psichica – problema che già di per sé assimila l'interno all'esterno –, sentiamo nascere in noi il bisogno di porre in evidenza, nella nostra analisi dei fenomeni vitali, quelle relazioni che si rivelano più conformi alle caratteristiche essenziali dei fenomeni stessi. Ed è allora che l'«espressione» si profila davanti ai nostri occhi.

L'espressione, come tale, implica una *differenza di natura* tra ciò che serve all'espressione stessa e ciò che viene espresso, situando così i due termini da cui è formata su due piani nettamente distinti. Guardando più dappresso, ci accorgiamo subito che la differenza consiste in questo: ciò che si esprime è interno a (e non all'interno di) ciò che esprime. Che si tratti di linguaggio, di mimica o dell'espressione di un'opera d'arte, ci troviamo sempre di fronte a una fondamentale differenza di natura tra ciò che serve a esprimere e ciò che viene espresso, differenza che implica l'interiorità di uno dei due termini rispetto all'altro. È assolutamente impossibile esprimere qualcosa tramite qualcos'altro della stessa natura. Certo, l'imperativo causale, incline a dominare tutto, cerca di avere la meglio anche sull'espressione, come fa con tutto ciò che trova sulla propria strada. E le teorie sui rapporti tra le emozioni e la mimica sono uno dei frutti di questa operazione. Ma si tratta di teorie contraddittorie, che dimostrano, proprio alla luce delle discussioni infinite e vane cui danno immancabilmente luogo, l'incommensurabilità della causalità e dell'espressione. Nell'espressione, infatti, si hanno due termini – se possiamo parlare qui di «termini» – troppo vicini tra loro per poter essere separati e giustapposti sullo stesso piano. Lo si può fare solo facendo violenza ai dati. L'espressione, come relazione, è troppo «corta», in un certo senso, per poter essere subordinata alla causalità; è troppo impregnata di differenze qualitative, è troppo dina-

mica. E al tempo stesso è troppo «lunga», troppo «dualista», per essere inghiottita interamente nell'interiorità primitiva della vita. Ciononostante, essa ne costituisce un aspetto affatto essenziale. Avremo d'altronde modo di dimostrarlo meglio nel prosieguo del libro. Per il momento, dobbiamo anzitutto trovare dei fili conduttori che ci consentano di studiare l'universo nel suo insieme.

Nell'espressione, come abbiamo appena detto, ciò che esprime e ciò che si esprime sembrano talmente prossimi che quasi non verrebbe da parlare, in questo caso, di due termini in relazione tra loro, come si potrebbe fare da un punto di vista logico. Ciò che conta in fondo, ciò che è reale, non è tanto una relazione di questo tipo, quanto l'azione che designa, non il sostantivo «espressione», ma il verbo «esprimere». Indubbiamente, il linguaggio ci obbliga a riferire sempre un verbo al suo soggetto; per il linguaggio, è l'espressione che esprime qualche cosa. Ma quando prendiamo in considerazione il dinamismo della vita, dobbiamo disfarci dei vincoli che ci impone la struttura della frase. In realtà, il fatto primitivo sembra essere costituito in questo caso dall'«esprimere». Quando riusciamo a coglierlo davvero, esso sembra restituirci il senso della relazione che stiamo analizzando, in tutta la sua vitalità, e questo ben prima che si possano discernere in modo più o meno artificiale, nei diversi casi concreti, due termini capaci di formare il soggetto e il complemento della frase con la quale descriviamo poi, in maniera intelligibile, ciò che abbiamo visto («Le sue lacrime esprimevano la sua tristezza»).

Sempre in quest'ottica, possiamo aggiungere che se taluni gesti e fatti del mondo esprimono certi eventi della vita, è perché questi stessi eventi *animano* tali gesti e tali fatti. «L'animazione» (azione di animare) è in altre parole l'espressione stessa, vista dal lato della vita – a patto di non dimenticare che anche in questo caso l'*animare* viene ben prima dell'*anima*, e che quest'ultima, distaccata da ciò che anima e ritagliata come un oggetto del mondo esterno, finisce per tra-

sformarsi facilmente in una nozione statica e contraddittoria, forgiata nel calco dell'esteriorità.

Possiamo forse addurre come prova indiretta di ciò che abbiamo appena detto la seguente osservazione: contemplando la vita, la nostra o quella dei nostri simili, non pensiamo mai, all'inizio, di dover sintetizzare due tipi di fatti differenti, che si ritrovano entrambi negli esseri viventi. Non c'è traccia di elementi psichici e di elementi materiali, o di rapporti organo-psichici. Ci imbattiamo invece in un tutto naturale e semplice, attraversato istante dopo istante da una sorta di lampo, «esprimere» o «animare», che si porta dietro come l'abbozzo di due termini irriducibili, che si escludono l'un l'altro. Un passo di più sulla via della loro separazione, però, ed ecco che imboccheremmo la strada sbagliata. Sprofonderemmo subito in un dualismo senza via di uscita. I fatti psichici isolati e giustapposti gli uni agli altri rappresentano un concetto altrettanto insoddisfacente di quello di un mondo in cui gli «elementi» avrebbero la facoltà di associarsi gli uni agli altri per dare vita, così, all'interiorità.

Dobbiamo chiaramente intendere «esprimere» e «animare» nel senso più ampio, che è anche il più primitivo, delle parole. È bene riflettere in quest'ottica sul modo in cui, nella contemplazione, ogni porzione di realtà, qualunque sia il suo profilo materiale, può animarsi davanti ai nostri occhi; è bene riflettere, ad esempio, sulla malinconia di una serata autunnale, sulla maestà del cielo stellato o sulle situazioni in cui una natura morta può diventare per noi vivente e animata.

Esprimere e animare ci appaiono così come due dati essenziali, e quasi diremmo che la facoltà dell'espressione di risalire a ciò che essa esprime oppure di passare senza soluzione di continuità dall'animazione a ciò che essa anima rappresenta per noi una facoltà ben più primitiva e naturale, ben più propria alla nostra organizzazione intima delle presunte percezioni e spezioni tramite cui noi pensiamo di poter capire tutto. Poiché, a conti fatti, nulla è più stupefacente della percezione di un oggetto che non esprime niente.

L'espressione sembra così l'autentica caratteristica della «vita nel mondo», e questo assai prima di prendere coscienza della facoltà degli individui viventi di esprimere la loro vita intima. Ciò che conta, in questa prospettiva, non sono tanto le reazioni più o meno complesse dell'essere vivente, quanto, appunto, il fenomeno essenziale dell'espressione. Noi siamo personalità viventi solo perché possiamo esprimere qualcosa e solo perché al contempo questa nostra facoltà di esprimere qualcosa trabocca da tutte le parti, eccedendo la nostra vita personale e integrandola alla vita del mondo intero.

Resta ancora da spendere qualche parola a proposito della «spezione». Proprio non possiamo, come si è detto, ridurre l'introspezione a una semplice «metafora». Viceversa, bisognerà cercare di cogliere la «spezione» nella sua portata generale, quale ci viene indicata dal linguaggio, per poi distinguere le diverse forme. Soltanto così, infatti, potremo mettere in luce la sua autentica natura e assegnarle il posto che le spetta nell'universo.

Ci limiteremo, comunque, a descrivere il problema nelle sue linee portanti. E per far questo, analizzeremo il «guardare» in rapporto alla visione, da una parte, e all'interiorizzazione vissuta, dall'altra². L'attività del vedere sarebbe monotona, grigia e indifferente se non ci fosse il «guardare» a renderla più vivace e vivente. Guardare oltrepassa i limiti del vedere: è una delle attività mediante le quali noi stabiliamo un rapporto col mondo esterno, laddove il vedere rappresenta solo il lato statico di tale attività, che ne contrassegna il punto di partenza o di arrivo. Guardare comincia sempre col vedere e si conclude con esso, ma le due attività non vanno tuttavia confuse. Con lo sguardo, io posso scoprire degli oggetti o dei dettagli inediti, che fin lì, pur rientrando nel mio campo visivo, non avevo notato; posso scrutare l'orizzonte o cercare di intravedere qualcosa nelle tenebre della

² *Ibid.*, pp. 97-99.

notte; posso seguire il movimento di un oggetto o percorrere uno spazio aperto; posso spiare una preda; e posso infine osservare. Non è questa la sede per analizzare minuziosamente questi diversi aspetti dell'azione del guardare, o per distinguere quest'azione dallo sguardo vero e proprio, dato che esistono sfumature tra i due fenomeni che non vanno sottovalutate: seguire qualcuno con lo sguardo, ad esempio, non equivale affatto a guardare qualcuno allontanarsi. Ci limiteremo a mettere in luce il carattere specifico del guardare, che consiste nello scoprire qualcosa di nuovo o nell'osservare ciò che sta accadendo oppure sta per accadere.

Veder cadere un oggetto e guardarlo cadere non sono la stessa cosa. Nel primo caso, io registro semplicemente il movimento senza pormi domande in proposito; mi comporto come mi comporterei con un oggetto immobile, tanto da pensare che il vedere avrebbe ancora una ragion d'essere anche se il mondo si immobilizzasse all'improvviso. Nel secondo caso, le cose stanno altrimenti. Questa volta, è indispensabile che qualcosa possa accadere, che qualcosa possa aggiungersi a tutto ciò che è stato percepito o possa staccarsene, possa emergere. La funzione del guardare è appunto quella di *notare* qualcosa. Posso veder camminare qualcuno, ma quando lo guardo camminare, noto per ciò stesso che si sta mettendo in marcia o si sta fermando, oppure noto il modo particolare in cui cammina.

Così, contrariamente a quanto accade con la passività propria del vedere, quando io guardo qualche cosa, assumo un certo atteggiamento e stabilisco una relazione particolare tra l'io attivo e quel qualcosa verso cui dirigo il mio sguardo. Questo atteggiamento, lo assumo quando sospendo il dinamismo della vita interiore o, se vogliamo, quando lo concentro tutto per un istante nell'azione del guardare; in un certo senso, in quell'istante, io mi immobilizzo³, notando

³ Questa immobilizzazione non ha nulla a che fare, ovviamente, con l'immobilità nel senso spaziale della parola. Essa va messa in rapporto col dinamismo vi-

all'inizio o alla fine del processo alcune caratteristiche di ciò che sto osservando. Guardare significa in tal senso stabilire un rapporto particolare tra un punto fisso in me, in cui si concentra virtualmente il mio dinamismo vitale grazie a una sorta di sua sospensione momentanea, e un certo quadro, costituito o meno da un oggetto in movimento, dal quale vengono a emergere, lasciandovi passare un soffio di vita, certi punti più o meno salienti. Inteso in tal modo, il guardare può logicamente costituire un fenomeno di portata generale, che non per forza deve svolgersi tramite gli occhi. Ed è quindi nelle peculiarità del mondo visivo che bisognerà cercare le ragioni per le quali è proprio in questo campo sensoriale, e non in altri, che il guardare trova le condizioni più appropriate alla sua realizzazione – invece di scorgere in esso il naturale e necessario prolungamento motorio della visione. L'estrospezione, in questa luce, pare solo un caso di *speziazione*, un caso in cui l'«estro» sembra determinato dalla nostra facoltà di indirizzarci a un mondo esterno, anche con lo sguardo.

Se ammettiamo che le cose stanno così, e in particolare che si può sospendere momentaneamente il dinamismo vitale, la stessa idea può essere estesa all'introspezione, che sarà solo un'altra forma assunta dalla stessa facoltà. Non dobbiamo però dimenticare che l'«oggetto» guardato sarà adesso completamente diverso, e non dobbiamo dunque accontentarci di applicare semplicemente ai nuovi dati quanto si è detto in precedenza sull'azione del guardare indirizzata al mondo esterno. «Si guarda al di dentro come si guarda al di fuori», ben inteso, ma l'idea di trovare al di dentro qualcosa di «visibile» è lungi dall'essere plausibile. La vita interiore, silenziosa e discreta, non implica affatto, nella propria intimità, l'introspezione.

Così come l'estrospezione si basa sulla visione degli og-

ggetti, tale e, di conseguenza, è del tutto compatibile con un'attività come quella del guardare, o con ciò che tale attività presenta di dinamico.

getti, vivificando singolarmente il quadro che abbiamo davanti agli occhi, l'introspezione esige un fenomeno analogo, che le indichi la strada da seguire, rendendola un reale guardare al di dentro. Da sola, sarebbe incapace di farlo. E dato che adesso abbiamo a che fare con l'interiorità stessa della vita, possiamo prevedere sin d'ora che l'introspezione sarà più povera e meno vivace del fenomeno che le serve da supporto.

È la dimensione della profondità, o l'interiorizzazione vissuta, a spiegare la nostra capacità di volgere lo sguardo verso ciò che accade in noi. L'interiorizzazione vissuta, gonfia di coscienza e di tensione interna, ci pone al cospetto di ciò che è davvero grande e potente nel nostro foro interiore, lasciandone emergere il nostro slancio verso il bene. Essa non ci fornisce, invece, alcun dato preciso sul quale fissare il nostro «sguardo». In altri termini, se noi vogliamo parlare ancora di introspezione a proposito dell'interiorizzazione, dobbiamo ammettere che quest'ultima è per definizione un'introspezione senza un oggetto «guardabile». L'introspezione, in tal modo, appare solo come un pallido riflesso dell'interiorizzazione. Pur procedendo nella direzione indicata dall'interiorizzazione, l'introspezione si ferma a metà strada, o peggio prima, si ferma alla superficie, a quella superficie composta da pensieri isolati, sentimenti, volizioni, di cui nota, grazie all'osservazione, il concatenamento e le peculiarità. Ciò che ci offre l'introspezione è perciò superficiale e banale, come ogni fatto osservabile. E vien da chiedersi addirittura se non sia l'introspezione che, per poter sussistere, ritaglia e crea a suo piacimento questi presunti elementi, mentre la vita interiore comincia a palpitare, in tutto il suo vigore, solo dietro questa cinta grigia, con cui noi crediamo invano di poterla accerchiare, nel nostro accecamento di «esperti» sempre a caccia di fatti cosiddetti scientifici.

Comunque sia, sembra davvero che la «spezione», nella sua forma generale, nasca, alla stregua dell'espressione, dal contatto tra l'esteriorità del mondo e l'interiorità della vita.

È solo così che la vita interiore ci consente di affacciarsi al di fuori di essa, indirizzando il nostro sguardo verso il mondo esterno. Assumendo *sin dall'origine* il ruolo di una sentinella posta a guardia di una frontiera, la spezione si configura allora come la facoltà di guardare su entrambi i versanti. Se essa vivifica da una parte il mondo degli oggetti, dall'altra impoverisce e segmenta in superficie la vita interiore, creandovi degli elementi che, senza di essa, neppure esisterebbero.

Una prova ulteriore della notevole affinità tra la spezione e l'espressione è data, probabilmente, dal ruolo di primo piano che viene a svolgere lo sguardo tra i diversi mezzi di espressione, ruolo che oltrepassa ampiamente i limiti di carattere fisiologico cui dovrebbe restare vincolato lo sguardo.

Un giorno, quando sarà giunto il momento di offrire un'analisi dettagliata della spezione, dovremo tenere conto anche di quella che definiamo abitualmente «retrospezione» (parliamo ad esempio di «mostra retrospettiva»). Mentre assai meno promettente sembra l'analisi della «prospezione»: compatibile con le direzioni «al di fuori», «al di dentro» e «indietro», la spezione, quando si tratta di andare «avanti», cede infatti il passo, con la massima naturalezza, allo slancio vitale verso l'avvenire.

La triade psicologica

La classificazione dei fenomeni psichici è qualcosa che mi ha sempre meravigliato.

La vita psichica è, nel suo insieme, un flusso continuo; il principio su cui essa si fonda è quello della compenetrazione. Anche ammettendo che la coscienza sia uno degli attributi essenziali della vita psichica, non possiamo dunque evitare di chiederci come si riesca a isolare in questo flusso, cosciente o meno che sia, i diversi *stati* di coscienza, differenziandoli gli uni dagli altri e raggruppandoli in classi distinte. In altri termini, quale sarebbe lo strumento, se così possiamo dire, grazie al quale noi tutti effettuiamo questi tagli e queste classificazioni? E in che modo tale «strumento», inerente alla vita psichica, invece di restare attaccato ad essa, giungerebbe a staccarsene quanto basta per permetterci di utilizzarlo come abbiamo detto? O si tratterà invece di qualcosa che proviene dal di fuori – ipotesi *a priori* piuttosto improbabile –, e che cosa vorrà dire allora in tal caso «dal di fuori»? Potremo anche formulare diversamente la stessa domanda, chiedendoci come noi tutti, pur essendo assorbiti dal flusso della vita, troviamo «il tempo» per staccarcene, per osservare i fatti psichici e raggrupparli in insiemi differenziati.

Oltre che davanti a questi interrogativi, mi sento altrettanto a disagio quando sento parlare dell'abituale triade psicologica, descritta a volte in termini di intelligenza, affettività, volontà, e a volte in tutt'altro modo. Il disagio è dovuto alla divergenza che si viene a creare tra i presunti elementi della vita psichica e la vita stessa, nel suo insieme. Non riu-

sciamo, infatti, a conciliare quest'ultima con i primi. Si direbbe che questi elementi, nel loro schematismo, restino estranei alla vita, la quale invece, nella sua inesauribile ricchezza, non è che movimento e creazione. Sembrano troppo deboli per lasciarvi un'impronta, e questo anche qualora formino tutti insieme una catena continua, succedendosi senza interruzione nel tempo. Al cospetto del flusso della vita, non sono che poca cosa, non hanno alcuna consistenza, si cancellano e svaniscono come uno strato sottile che non può opporre resistenza, neppure un solo istante, alla corrente impetuosa della vita. Per lasciare un segno nella vita ci vuole ben altro, come è noto, un evento davvero potente. Non sono le sensazioni, i sentimenti di piacere o dispiacere, i pensieri o le volizioni a poter lasciare un'impronta nella vita, ma soltanto taluni eventi, come la lotta interiore, che ci scuotono da cima a fondo. E tali eventi capitano piuttosto di rado nel corso della nostra esistenza. Sono come dei cippi posti a una certa distanza tra loro, che segnalano le svolte importanti della vita, proiettando su di esse il loro bagliore. Esistono di conseguenza ampi intervalli nella vita, intervalli che comunque, lungi dall'essere neutri e grigi, vengono a confondersi con l'incessante cammino in avanti della vita stessa.

Ad ogni modo, le nozioni cui fa ricorso la triade psicologica sembrano di solito comprensibili a tutti. Tutti parliamo di percezioni, sentimenti e volizioni. Non basta dunque dire che tali nozioni non descrivono la vita mentale nel suo insieme, o che esiste un disaccordo di fondo tra esse e la vita. Bisogna anche tener conto del fatto che tali nozioni comunque esistono, e bisogna spiegare pertanto in che modo esse siano sorte nel nostro spirito. Dicevamo prima che gli elementi descritti dalla triade psicologica vengono a formare un sottile strato di superficie dietro il quale si sente palpitare la vita¹. Ma già solo per sussistere in tal modo, bisogna che cia-

¹ Vedi le osservazioni svolte nello studio precedente sugli elementi superficiali accessibili all'introspezione.

scuno di questi elementi sia rappresentativo di un aspetto più profondo della vita, altrimenti ciascun elemento finirebbe per confondersi con tutti gli altri. Occorre quindi andare in cerca di un legame più profondo tra gli elementi della triade psicologica, percepibili solo in superficie, e certe peculiarità più essenziali della vita, che formerebbero una sorta di triade in profondità. Ma a quali esiti ci può condurre un tentativo del genere?

Stiamo parlando di «triade», e subito ci colpisce il numero tre, per il suo carattere assolutamente contingente. Perché proprio tre, né uno di più né uno di meno? Sicuramente, quando in zoologia o in botanica ammettiamo l'esistenza di un certo numero di classi nelle quali raggruppare le diverse specie del mondo vegetale e del mondo animale, nessuno si stupisce troppo del carattere contingente di tale numero; una classe in più o una classe in meno non modificherebbe certo in modo sostanziale la natura dei fatti che cerchiamo di assemblare; ci rendiamo solo conto del carattere più o meno convenzionale delle nostre classificazioni, senza porci troppi problemi. Così non è, invece, quando si tratta della nostra vita psichica; essa ci è assai più prossima, e lo è troppo forse, contrariamente ai fatti e alle cose osservabili, perché ci possiamo rassegnare ad accettare una qualsiasi contingenza delle nostre conoscenze. Tutto, al contrario, assolutamente tutto deve sembrarci profondamente ancorato alla natura stessa della vita. Il che spiega la nostra meraviglia di fronte alla triade psicologica, dato che il «tre» è considerato abitualmente, e in maniera del tutto spontanea, come un semplice elemento della serie numerica.

Ma lo si può considerare solo in questo modo?². La tria-

² Questa domanda ci riporta a quanto dicevamo nello studio precedente sull'«essere due», applicato all'esteriorità del mondo e all'interiorità della vita. E cominciamo qui a intravedere un problema di portata capitale. Siamo abituati a considerare il numero sotto il profilo razionale, come membro di una serie numerica o come risultato di una numerazione. E cadiamo così fatalmente nelle difficoltà prodotte da una simile definizione. «Essere due» stipula infatti la giustappo-

de, a ben vedere, sembra avere in sé una qualche plausibilità e, pensandoci meglio, sembra addirittura inerente alla realtà psichica. Si direbbe quasi che essa esprima un aspetto essenziale della realtà psichica. È vero che si è tentato di ricondurre l'uno all'altro i diversi elementi della triade. Ma questi tentativi hanno una portata davvero minima rispetto al carattere onnicomprensivo della triade di cui si parla abitualmente. Sembra, insomma, che essa non abbia un carattere meramente convenzionale ed empirico, che essa abbia in sé qualcosa di necessario e assoluto. Il che però è possibile solo se il «tre» della triade – senza più prendere in considerazione fenomeni non psichici, cioè senza più fare del tre il risultato di una numerazione – si rivela qualcosa che emana direttamente dalla vita psichica, o se la vita psichica stessa ci offre il senso dell'«essere in numero di tre», fornendoci così spontaneamente la base prima ed ultima della classificazione dei fenomeni psichici.

Questa base potremmo cercarla altrove, in effetti. Po-

sizione di due unità e, qualora si tratti di unità di natura sostanzialmente differente, ci porta dritti al «dualismo», un dualismo che in seguito tentiamo in tutti i modi di ricondurre a un «monismo», riportando tutto, con un *tour de force*, a una sola unità – a meno che non ci accontentiamo, soluzione altrettanto inaccettabile, di convivere con due principi inconciliabili. Allo stesso modo, «essere tre» significa solo essere uno in più di due e uno in meno di quattro; è qualcosa di assolutamente contingente, che esige per forza una spiegazione. Di fronte però ai problemi insormontabili sollevati da questo modo di vedere le cose, possiamo anche chiederci se «essere uno», «essere due» ed «essere tre» non siano per caso, prima ancora che membri di una serie numerica, caratteristiche specifiche e naturali che appartengono alla vita stessa e possono esprimere in certe situazioni tutta la sua ricchezza, in maniera primitiva. In tal caso, essi non sarebbero numeri, ma simboli viventi e non razionalizzati. E come tali non esigerebbero alcuna interpretazione, alcuna spiegazione, non porrebbero nessun problema, eccetto forse quello della loro analisi fenomenologica. Un'analisi del genere non possiamo svolgerla qui, ma possiamo nondimeno evitare a questo punto di scomporre le caratteristiche di cui stiamo parlando in unità discrete, seguendo un'analisi di tipo razionale che scatena subito molteplici contraddizioni. In quest'ottica, ricordiamo solo il metodo che abbiamo impiegato nella nostra opera sul Tempo per mettere a fuoco le caratteristiche essenziali del tempo-qualità: mostravamo in quella sede come certi fenomeni di tipo temporale paiano contenere attributi razionali, ma mostravamo anche come sorgano difficoltà insormontabili non appena si prendano in esame tali fenomeni traendo spunto da questi attributi. Questo metodo potrebbe essere tranquillamente generalizzato.

tremmo ad esempio adottare un punto di vista psico-fisiologico, considerando la sensazione dovuta all'azione di un eccitante e la volizione a monte di un movimento come i rappresentanti di due lati opposti della nostra vita psichica, tra i quali verrebbero a situarsi i sentimenti elementari. Tale ipotesi offre tuttavia il fianco a diverse obiezioni. Governata dal principio di causalità, essa formula subito il problema sul piano psico-fisiologico, o talvolta esclusivamente fisiologico, accettando in maniera acritica tutta una serie di premesse che non si possono viceversa accettare sul piano di un'analisi fenomenologica della nostra vita. Inoltre, il terzo gruppo di fenomeni psichici, i sentimenti, risulta come sospeso tra gli altri due, senza basarsi altrettanto inequivocabilmente sul principio di causalità, che dovrebbe governare l'interazione tra l'individuo organo-psichico e il suo ambiente fisico: mentre la sensazione è l'effetto di un eccitante e il movimento volontario innesca un'azione diretta verso il mondo esterno, il sentimento non può essere né l'una né l'altra cosa e pare sfuggire al principio dell'interazione causale che sta alla base dell'intera classificazione. Per manifestarsi nel mondo materiale, il sentimento dispone solo dell'espressione; e si cercherà allora di deformare a oltranza il fenomeno dell'espressione per sottomettere tutto a un identico principio causale.

Per questa strada, insomma, non si va molto lontano: non si può scoprire il principio della nostra triade tra gli stessi presunti elementi della realtà psichica. Basta accostare, come talvolta ci viene insegnato a fare, la «coscienza dell'oggetto», gli «stati d'animo» e l'«attività», per afferrare subito che queste diverse forme della realtà psichica, non solo si mescolano di continuo tra loro, ma lo fanno in un modo che rende impossibile separarle senza ricorrere a un sotterfugio. Ogni attività esterna risulta indirizzata verso un oggetto, alla stregua di quanto accade con la coscienza dell'oggetto; non solo, ma l'attività, nel senso lato della parola (durata attiva), appare poi un tratto talmente generale della vita psichica da costituire lo zoccolo di ogni fenomeno psichico. I limiti tra

i diversi gruppi sono perciò assai fluidi, e la classificazione nel suo complesso difetta di unità.

Pare già meglio rifarsi ai tre grandi valori della vita – il Vero, il Bello, il Bene – e cercare, a partire di qui, la via di accesso alla vita psichica, attraverso ciascuno di questi valori. In questo caso, basandoci su un tripode classico della filosofia – la logica, l'estetica, l'etica – già sentiamo di aver messo piede su un terreno più stabile. Ma è vero che ciascuna di queste discipline si distacca dalla fonte che ha dato nascita a tutte, e nella sua tendenza all'obiettività finisce per formare un edificio a parte, richiudendosi su se stessa, coi propri problemi specifici. Noi non possiamo proseguire dunque sulla stessa strada, anche se scorgiamo in tali discipline l'espressione della triade essenziale che ci sta a cuore, poiché esse non costituiscono una base abbastanza solida per le nostre ricerche. Questa base dovrebbe avere, a nostro avviso, un carattere assai più primitivo ed elementare. E in un certo senso il punto di vista psico-fisiologico si pone troppo al di sotto dei fenomeni della vita mentale, mentre l'altro punto di vista si pone troppo al di sopra. Oltretutto, il carattere contingente del «tre» resta così altrettanto allarmante di prima.

Il bisogno di sottolineare l'autentica profondità della triade diventa dunque sempre più urgente. E a questo punto il nostro sguardo si posa su un fenomeno che pare racchiudere in sé una triade che si rivela davvero essenziale alla sua stessa definizione. Si tratta dello spazio, con le sue tre dimensioni. Senza dubbio, nell'ambito della geometria piana, possiamo parlare di uno spazio a quattro o più dimensioni. Ciò non toglie, però, che noi possiamo vivere soltanto, nonostante le elucubrazioni e le astrazioni di cui è capace il nostro pensiero, in uno spazio a tre dimensioni. La tridimensionalità appare, infatti, una proprietà essenziale e specifica dello spazio vissuto. Uno spazio a due dimensioni è altrettanto «invivibile» di uno spazio a quattro dimensioni, e non perveniamo alla tridimensionalità aggiungendo semplice-

mente una terza dimensione alle altre due, concepite prima, e passando così dal semplice al composto. Se noi tutti in generale riusciamo a distinguere delle dimensioni nello spazio – e dicendo questo è bene sottolineare che non siamo obbligati a farlo e che possiamo analizzare l'essenza dello spazio a prescindere dalle sue dimensioni – è perché lo spazio come tale è uno spazio a tre dimensioni. In altri termini, la tridimensionalità si trova inclusa nello spazio vissuto come una sua proprietà essenziale, emergendone in maniera immediata, senza che occorra contare, in senso stretto, le sue dimensioni. I dati che abbiamo davanti agli occhi non ci portano quindi alla seguente conclusione: lo spazio ha tre dimensioni, così come potrebbe averne due o quattro. La sola affermazione possibile è la seguente: o lo spazio ha tre dimensioni, o non è affatto tale. E in questa forma, il dato che abbiamo davanti agli occhi non è più scomponibile in qualcosa di diverso. Prova ne è data, se c'è bisogno di prove per dati fenomenologici del genere, dai tanti tentativi di ricondurre la tridimensionalità dello spazio alle peculiarità della nostra organizzazione, ad esempio alla disposizione dei canali semi-circolari o delle cellule cerebrali, tentativi che sono caratterizzati tutti da una *petitio principis*, dato che tale organizzazione è già concepita a sua volta in termini di tridimensionalità. È evidente che non dobbiamo rappresentarci subito le dimensioni dello spazio in forma lineare, per farle rientrare così in un sistema di coordinate. Ciò significherebbe conferire un aspetto geometrico, astratto e unilaterale alla tridimensionalità, un aspetto che essa non presenta affatto a una prima indagine fenomenologica. In un sistema di coordinate, le tre dimensioni non hanno più personalità, se così possiamo dire; le descriviamo in maniera convenzionale tramite delle lettere, privandole subito di tutte quelle proprietà qualitative che esse potrebbero avere; diventano così intercambiabili e il risultato è lo stesso se le mettiamo l'una al posto dell'altra o se – cosa più esatta a dirsi, una volta che abbiamo privato le diverse dimensioni di ogni personalità –

invertiamo i segni convenzionali con le quali le distinguiamo. Tuttavia, primitivamente, le cose non si presentano certo in tal modo. Le tre dimensioni, profondità, altezza e larghezza, possiedono tutte un valore qualitativo, di modo che ciascuna di esse, pur rimanendo legata alle altre, conserva un suo carattere proprio, un carattere che determina il suo senso ed esclude ogni sostituzione, cancellando la possibilità stessa di mettere un qualsiasi elemento della triade al posto dell'altro. Un buco stretto e profondo è tutt'altra cosa che un buco largo e poco profondo. Ed è in quest'ottica qualitativa che occorre esaminare, nel contesto di una fenomenologia generale dello spazio vissuto, la tridimensionalità intesa come una delle caratteristiche essenziali di questo spazio. Il sistema delle coordinate non è che un'espressione particolare della tridimensionalità primitiva; ed è su di esso che si fondano poi le diverse costruzioni matematiche, relative al movimento e al mondo; ma per poterle apprezzare nella loro vera portata, non bisogna perdere di vista il problema che sorge nell'intervallo tra la prima concezione matematica e la tridimensionalità primitiva – di natura prettamente qualitativa – dello spazio.

L'idea di cercare nello spazio il fondamento della triade psicologica può sorprendere, a prima vista. Essa contraddice la concezione abituale che scorge invece nello spazio la forma propria della realtà materiale, contrapposta alla vita psichica e alle sue caratteristiche specifiche, di cui viene sottolineata la natura a-spaziale. Ma, da una parte, lo spazio geometrico non può essere, come abbiamo avuto modo di notare, la forma primitiva della spazialità; e, dall'altra, resta incontestabile il fatto, di per sé degno di interesse, che noi ci serviamo continuamente e spontaneamente, senza preoccuparci di commettere così un grave errore logico, di molti presunti attributi di natura spaziale per descrivere taluni aspetti dei fenomeni psichici. In tal senso, parliamo ad esempio della *grandezza* o dell'*altezza* di un'azione, della *profondità* di un sentimento o di un pensiero, dell'*estensione* delle nostre

conoscenze, della *larghezza* o *ristrettezza* delle nostre vedute. Possiamo anche dire che la volontà ci aiuta a innalzare la nostra vita, che i nostri sentimenti ci aiutano a renderla più profonda, o che la nostra conoscenza ci aiuta ad allargarne gli orizzonti³. E tutto questo solleva un preciso problema: come facciamo a trasporre i dati relativi allo spazio in un campo totalmente differente e addirittura opposto a quest'ultimo; o – per porre subito il problema nel modo in cui va posto, a nostro avviso – come facciamo, una volta afferrato il senso primitivo di queste qualità primordiali, a conferire loro sia un senso spaziale sia un senso spirituale.

Non esamineremo qui nel dettaglio il problema appena formulato. Per il momento, ci basta aver menzionato alcuni punti essenziali, capaci di orientare in un'altra direzione un'analisi di questo tipo, e cioè aver segnalato la possibilità che la triade psicologica si basi su qualcosa di più profondo. Se, come accennavamo poc'anzi, la suddivisione corrente dei fatti psichici in pensieri, sentimenti e volizioni è solo il riflesso di una più profonda organizzazione tripartita⁴ della realtà psichica (e dello spazio vissuto), è verso questa organizzazione che dovranno comunque convergere i nostri studi, dato che la tridimensionalità attraversa il cosmo intero. Senza dubbio, questa organizzazione non potrà essere, a prima vista almeno, sovrapposta completamente agli elementi che la rappresentano in superficie, e il fatto che noi tutti parliamo di pensieri profondi o di sentimenti profondi non potrà che turbarci, di primo acchito. Ma si tratta, probabilmente, di una divergenza più apparente che reale. Essa non dovrà quindi impedirci di approfondire lo studio delle relazioni che già ci pare di intravedere. E in questa prospettiva è utile sottolineare sin d'ora, a titolo di semplice indicazio-

³ Così dicendo, stiamo ovviamente scartando l'ipotesi, riduttiva, che si tratti di semplici metafore.

⁴ Ricordiamo ancora una volta che questa organizzazione tripartita non implica affatto che si tratti di «tre» tipi differenti di elementi.

ne, che le singole volizioni sembrano imporsi a noi come indici della nostra volontà sempre assieme al movimento di *elevazione* cui la volontà stessa ci richiama. Non sarà forse questa, allora, una delle dimensioni essenziali della vita spirituale? Torneremo ancora a parlarne.

Avremmo potuto fermarci qui, per il momento. Ma dato che in queste pagine non tentiamo di offrire un'esposizione sistematica di risultati ormai acquisiti, bensì un quadro il più possibile vivace del cammino che abbiamo seguito, affrontando i problemi che via via si stagliavano dinanzi a noi, vogliamo proporre ancora un'immagine sorta nel nostro spirito in seguito alle riflessioni sulla triade psicologica che abbiamo appena riassunto. Non si tratta in fondo, per prima cosa, di piantare dei paletti sulla strada da seguire, anche qualora essi debbano essere in seguito rimossi?

L'immagine che ho davanti agli occhi concerne i rapporti tra l'essere e il divenire. Vedo il primo come una sorta di cinta vuota, morta, e il secondo come un flusso in movimento, che sommerge tutto ciò che incontra. Sembrano escludersi, a prima vista, sembra che non abbiano nulla a che fare l'uno con l'altro. In realtà, però, l'essere e il divenire vanno più d'accordo di quanto immagini la nostra ragione. Come sappiamo, l'essere sopporta il divenire senza ridursi in cenere, e il divenire si dispiega nell'essere senza subire urti o shock particolari. Ed è riflettendo sul modo in cui tutto questo può avvenire che vedo stagliarsi dinanzi a me due possibilità: o il divenire riversa i suoi flutti potenti nella cinta dell'essere e, in virtù della sua stessa potenza, la *riempie* subito interamente, fino ai bordi, senza passare per stadi intermedi; oppure esso la contorna e, rispettando la cinta, finisce per *avvilupparla*, per *abbracciarla* da ogni parte, per *comprenderla*. Due funzioni, quella del *riempire* (fino ai bordi) e quella dell'*avviluppare* (da ogni parte), si profilano così davanti ai nostri occhi come i due fattori essenziali della vita. Ed è evidente che bisogna intendere l'una e l'altra in un sen-

so assai lato. Non diciamo forse che una melodia riempie tutto un ambiente e, facendo risuonare le corde più profonde del nostro essere, riempie noi stessi? E non diciamo la stessa cosa di un moto di simpatia che unisce due esseri in un soffio di perfetta armonia, colmando le loro persone e riversandosi al di là di esse, nell'ambiente che le circonda? Non diciamo, inoltre, che abbracciamo qualcuno con lo sguardo, o che grazie alle nostre conoscenze riusciamo ad abbracciare una parte dell'universo, se non l'universo intero? E il «riempire», ovunque esso si manifesti, non suscita forse in noi un senso di pienezza, di profondità, mentre l'«avviluppare» suscita dal canto proprio un senso di estensione, di larghezza? Non sono forse questi due fenomeni essenziali della nostra vita che, rappresentando due forme diverse di unione dell'essere e del divenire, si aggiungono al fattore dell'elevazione per spianarci la strada verso una comprensione più profonda della vita?

v.

Lo spazio primitivo

Nella mia opera sul tempo, ho parlato dei fenomeni «io esisto», «io ho» e «io appartengo a...», qualificandoli come un movimento senza spostamento. Vorrei tornare oggi sul problema, affrontandolo da un punto di vista differente.

Accompagno una persona cara fino al binario della stazione. La sua partenza mi addolora. I minuti scorrono, le porte si chiudono, e il treno parte piano piano. Istintivamente, mi metto a correre, seguo la carrozza, tendo la mano per l'ultima volta. Ma il treno corre più veloce di me e mi fermo quasi subito. Ora seguo con lo sguardo il convoglio che si allontana, cerco di intravedere un'ultima volta la mano che mi fa cenno. Poi il treno scompare dietro una curva. Non vedo più nulla a questo punto. Il treno è rincorso solo dai miei pensieri, che se ne vanno con lui, portandosi via una parte del mio essere.

Questa scena, nella descrizione che ne ho offerto, rende immaginabile di percorrere lo spazio in tre modi diversi: con lo spostamento, con lo sguardo, col pensiero.

Di solito, si ritiene che solo il primo, solo uno spostamento nello spazio sia reale. Non appena mi fermo, il movimento cessa, resto sul posto e soltanto il treno si allontana. L'organizzazione del mio apparato visivo mi permette poi di registrare il cammino del treno nelle sue fasi successive, fissandolo semplicemente con lo sguardo, senza fare un passo. E quando il treno diventa invisibile, continuo a rappresentarmi il suo cammino col pensiero, lo ricostruisco e ho l'impressione di seguirlo ancora. Dunque, in questa prospettiva,

esiste un solo spazio, che io percepisco direttamente e percorro davvero ogni volta che mi sposto. Esiste poi la facoltà di guardare un oggetto in movimento, che è soltanto una capacità dell'occhio. Ed esiste infine la facoltà di rappresentarsi lo spazio e gli oggetti che si muovono al suo interno. Ci sono insomma tre tappe distinte, tre tagli netti nella scena che abbiamo appena descritto: lo spostamento, lo sguardo, la rappresentazione.

Nondimeno, noi non viviamo affatto questi tagli; li costruiamo semmai, in modo più o meno artificiale, a cose fatte, per restare fedeli al nostro abituale modo di pensare. In realtà, la scena descritta si presenta come un tutto indiviso, un tutto dominato da un'identica caratteristica: seguire il treno che porta via la persona che mi è cara, e che porta via con lei i miei pensieri, i miei affetti e una parte del mio essere. L'attuazione materiale di un movimento da parte mia non è che un dettaglio infimo e secondario. Se fossi menomato, non mi muoverei; se fossi cieco, non vedrei il treno allontanarsi. Ma tutto questo comprometterebbe davvero la mia corsa disperata dietro il treno? Né il momento in cui mi fermo sul binario né quello in cui perdo di vista il treno sembrano attirare la mia attenzione. Non li percepisco come altrettanti passaggi netti da uno stato d'animo all'altro. Il treno si porta via una parte di me. E, quasi corressi al suo fianco, io percorro lo spazio, percorro distese in cui spira il vento glaciale della separazione, di modo che, anche dopo aver fatto marcia indietro per riguadagnare l'uscita della stazione, mi sento portato via in senso inverso dal treno che fugge verso regioni lontane, per quanto paradossale ciò possa sembrare. E forse, qualora dia inavvertitamente una spallata a un passante e sia richiamato all'improvviso alla realtà ambientale (e non alla realtà *tout court*), mi sfuggirà addirittura un'esclamazione di scusa: «Mi scusi, ero *altrove*, non c'ero con la testa».

La scena descritta pare così possedere un solo senso. Dall'inizio alla fine, essa descrive un solo movimento, sem-

pre nello stesso spazio. Abbiamo quindi l'impressione di afferrare la verità, non dando un'interpretazione teorica dei fatti, ma cercando di avvicinarci il più possibile ai fatti. E la cosa migliore da farsi, in questi casi, è seguire alla lettera il linguaggio, poiché – così facendo – è difficile sbagliarsi. Noi infatti «seguiamo» davvero il treno con lo sguardo o col pensiero quando diciamo di farlo, al pari di quando lo rincorriamo materialmente. Già abbiamo notato, parlando della «spezione», che guardare un oggetto allontanarsi e seguirlo con lo sguardo non sono la stessa cosa. Nel primo caso, io osservo lo spostamento di un oggetto in una direzione che non fa che aumentare la distanza tra me e l'oggetto stesso. Nel secondo caso invece – e qui ritorniamo alla scena del treno – io partecipo realmente al movimento dell'oggetto, mi unisco ad esso e assieme ad esso percorro lo spazio. Avviene lo stesso quando ci rappresentiamo il movimento di un oggetto nelle sue fasi successive, o quando seguiamo col pensiero una persona cara che il treno porta via. In quest'ultimo caso, c'è uno slancio reale, un effettivo movimento da parte nostra.

Così nasce l'idea di uno spazio primitivo, nel quale si muovono sia i corpi sia i nostri pensieri e i nostri desideri, nel quale si muove e si dispiega la nostra anima, uno spazio che varia soltanto d'aspetto, e non in sé, in funzione degli elementi che lo attraversano. Facendo nostra per un istante l'abituale concezione dualistica della realtà, potremmo parlare di una varietà materiale e di una varietà spirituale dello spazio, o di uno spazio interno e di uno spazio esterno. Lungi da noi l'idea di scorgere però nella varietà spirituale dello spazio – o, come sarebbe meglio dire, nello *spazio primitivo* – un semplice aspetto soggettivo o una semplice rappresentazione dello spazio. In realtà, il nostro io può davvero muoversi in questo spazio – in un modo tutto suo, ovviamente.

Questa idea sembra entrare in contraddizione con la nostra corrente visione delle cose. È difficile accettarla all'inizio e bisogna fare uno sforzo per familiarizzarsi con essa. Ma i dati più semplici e primitivi non esigono forse da parte no-

stra un grande sforzo per essere integrati alle idee che si interpongono tra noi ed essi? All'inizio, distinguiamo bene solo ciò che si trova a una certa «distanza» da noi; ciò che è vicino invece ci sfugge, a causa proprio di questa prossimità, e iniziamo a intravederlo solo grazie agli schemi che traiamo dalle cose più distanti. È prevedibile, dunque, che verranno sollevate molteplici obiezioni contro la nostra idea. Passiamone in rassegna alcune.

La prima ci è nota. È il frutto della nostra abitudine di ricondurre tutto ciò che è collegato al movimento, e che non è una semplice percezione, a un collage di rappresentazioni. Ma si ha un bell'allineare le rappresentazioni una fila all'altra: non si riuscirà comunque a ricostruire in tal modo un movimento. Eppure, nella scena descritta, il nostro animo si muove; si lancia dietro il treno, lo segue con un trasporto spontaneo e irresistibile, senza incontrare ostacoli sulla propria strada.

Ora, questo slancio può davvero essere disgiunto dall'elemento emotivo che pare percorrere l'intera scena? Non dicevamo forse che il treno conduceva via una persona a noi cara, la cui partenza ci addolorava molto? Il desiderio intenso di vederla restare non potrebbe dunque essere alla base di questo pseudo-movimento che sentiamo nascere in noi? Osserviamo meglio come stanno le cose. In quel momento, non provo alcun desiderio preciso; la mia immaginazione resta anch'essa muta: vivo solo il dolore della separazione e seguo col pensiero il treno che si allontana. Tutto ciò che vivo non può essere scomposto in fattori emotivi, fattori razionali e quant'altro. È un tutto. E questo tutto è appunto il movimento singolare del mio animo nello spazio che si apre dinanzi a lui. Liberi di scomporre in seguito questo movimento in un modo o nell'altro, ma tale scomposizione non ci consentirà di descrivere ciò che si svolge realmente dinanzi ai nostri occhi, e tantomeno ci consentirà di ricostruirlo in seguito. Poiché ciò che domina la scena è proprio il movimento che mi porta via – e nient'altro.

Ma l'idea di pensieri, di desideri, di anime che si muovono nello spazio, sembra comunque inaccettabile. In fondo, non materializziamo così la nostra vita spirituale, più di quanto si sia mai fatto? In effetti, lo facciamo solo se assumiamo, come paradigma del movimento, il movimento dei corpi nello spazio e la sua caratteristica specifica, lo spostamento, ricalcando così su di esso la nostra concezione del movimento in generale. In questo caso, cadiamo inevitabilmente nell'idea fallace di pensieri e di anime che vanno a passeggio per lo spazio. Lo sbaglio vero, però, non risiede in tutto questo. Lo sbaglio vero è che non c'è nessuna ragione di procedere come abbiamo appena detto, e cioè di concepire ogni movimento come uno spostamento di corpi nello spazio geometrico. Osserviamo piuttosto come stanno le cose, e constateremo allora che lo spostamento non è che un aspetto particolare del movimento e dello spazio. Quando seguiamo un treno col pensiero, insomma, lo seguiamo realmente, senza che per questo né il mio pensiero né il mio io debbano per forza diventare corpi, alla stregua del treno che si sta spostando. Chiaramente conosciamo tutti il movimento dei corpi, ma viviamo anche situazioni in cui tracciamo un percorso nello spazio senza che questo percorso, e chi lo traccia, abbiano in sé qualcosa di sostanziale o materiale. In questo caso, «percorrere» non ha un soggetto in senso stretto, ed è soltanto il «percorrere» che nel suo dinamismo crea, via via, lo spazio in cui si dispiega.

Ciò non toglie che l'intera scena appaia tuttavia incentrata sul treno in movimento. È su di esso che si basa tutto il resto, è questo il fondamento di tutto. Senza quel movimento, l'intera scena sfumerebbe, non avrebbe più alcuna ragion d'essere. Per prima cosa, dunque, io noto il movimento fisico, ed è attorno ad esso che vengono a raggrupparsi, in modo più o meno accidentale, le mie percezioni, i miei ricordi, le mie emozioni, la mia tristezza, i miei desideri. Non è il caso di parlare di nuovo dell'artificialità di questa scomposizione del movimento, che io vivo invece in ma-

niera immediata. Ciò che ci interessa è la tesi che tutta la scena ruoti attorno al movimento del treno e resti vincolata ad esso. Questa tesi non sembra, infatti, fondata. Osservando meglio, mi accorgo che posso fare astrazione dalla scena della partenza, dal suo investimento emotivo, dall'istante preciso in cui essa si è svolta nella mia vita, insomma da ogni suo particolare concreto e preciso. Ma la scena non per questo si dissolve. In realtà, un altro movimento viene ad aggiungersi al movimento del treno, un movimento più effimero e meno tangibile di quest'ultimo, ma altrettanto reale. Fatta astrazione dal movimento del treno, resta qualcosa come una forma: non un vuoto statico, bensì un aspetto puramente dinamico. È la *forma dinamica*, se così possiamo dire, a stagliarsi di fronte ai miei occhi. Una volta indirizzato il mio pensiero verso il lato dinamico della scena che ho appena vissuto, anche facendo astrazione dal suo contenuto, non mi trovo dinanzi al nulla. Mi ritrovo di fronte alla mia facoltà di percorrere lo spazio, uno spazio che non ha nulla di geometrico o di quantitativo in sé, ma che comunque si distende, come una massa oscura, tutt'intorno a me, e che mi sento in grado di percorrere in ogni senso, anche senza scorgervi nulla di preciso, a parte la facoltà, appunto, di percorrerlo e di costruirvi qualche cosa. Non è che nella lontananza, ben distanti dallo spazio di cui stiamo parlando, che intuiamo poi la possibilità di materializzare e distinguere questo spazio come uno spazio geometrico, uno spazio caratterizzato dallo spostamento dei corpi. La prima forma di spazio è invece quello che abbiamo definito lo *spazio spirituale* o la *spazio primitivo*. Potremmo anche parlare, per dare rilievo al fatto che tale spazio non ci è dato tutto d'un pezzo, né nel suo complesso né nelle sue diverse parti, ma si costruisce e si dischiude davanti ai nostri occhi man mano che lo percorriamo, potremmo anche parlare, dicevamo, di un *dinamismo spaziale a priori*.

Sembra utile in proposito riflettere anche sullo spazio geometrico. Pensiamo al principio di relatività. Nessuna grandezza possiede

un valore assoluto in questo spazio. E anche se le dimensioni dei diversi oggetti possono aumentare o diminuire di due o tre volte, nulla risulta cambiato nei loro reciproci rapporti. L'ipotesi appare plausibile e possiamo accettarla senza difficoltà. Resta da capire, però, non se quanto abbiamo appena detto sia vero o falso, dato che ammettiamo la verità dell'ipotesi, ma in che modo noi possiamo giungere a formulare un'ipotesi del genere. In che modo riusciamo a farci un'idea del principio di relatività nello spazio? Quale operazione svolgiamo? Se ogni grandezza nello spazio è una grandezza relativa, perché non appare subito tale, perché dobbiamo «scoprire» il principio di relatività, perché quest'ultimo non si impone come una semplice evidenza? In realtà, noi giungiamo al principio di relatività muovendo dal valore apparentemente assoluto degli oggetti che incontriamo nello spazio, per cui si parla in proposito di un'astrazione. Occorre quindi dapprima farsi un'idea astratta degli oggetti, della loro misura, della loro distanza e dello spazio in generale. Ed occorre in seguito «lavorare» col pensiero su questi prodotti d'astrazione per diminuirne o per aumentarne la grandezza. Occorre, insomma, introdurre nelle relazioni statiche dello spazio un fattore dinamico, di aumento o di diminuzione delle grandezze, per l'appunto. E ciò equivale a dire che la relatività dello spazio può essere concepita dal nostro pensiero solo in relazione a un altro spazio, uno spazio che il pensiero si dimostra capace di percorrere realmente, sul piano ideale, creandolo da sé, col suo stesso movimento. In pratica, quando noi vogliamo farci un'idea del principio di relatività, non aumentiamo col pensiero le dimensioni di *tutti* gli oggetti situati nello spazio, ma abbozziamo comunque un movimento reale d'aumento che prende simultaneamente ogni direzione, rendendo così plausibile il principio in questione, anche se quest'ultimo concerne poi esclusivamente lo spazio geometrico. Se non vado errato, dunque, lo spazio spirituale e la nostra facoltà di percorrerlo sono indispensabili affinché un principio come quello di relatività possa venirci in mente e sia comprensibile per tutti. È dal contatto tra un spazio di natura qualitativa e dinamica e uno spazio di natura quantitativa e statica che scaturisce il principio di relatività – un principio che per certi versi rappresenta una parziale negazione del valore assoluto della quantità prima.

Per ritornare al nostro esempio, è in funzione dello spazio primitivo che si pone il problema della differenziazione dello spazio nei tre livelli che abbiamo menzionato prima, parlando della nostra facoltà di percorrere lo spazio col pensiero, con lo sguardo e con lo spostamento. Ma non sarà più

a quest'ultimo livello che si dovrà la nostra conoscenza di questa facoltà e dovranno essere ricondotti i primi due livelli, poiché lo spostamento sarà invece l'ultimo livello dello spazio primitivo, il terzo e ultimo livello in cui si può percorrere lo spazio – e questo non per ragioni contingenti oltretutto, ma da un punto di vista fenomenologico, nel senso che quest'ultimo livello ci fa realmente toccare il «fondo» oltre il quale non ci è consentito andare.

Lo spazio primitivo ci aiuta, inoltre, a dare forma e a comprendere i movimenti essenziali della nostra anima: l'elevazione (dei nostri atti), la profondità (dei nostri sentimenti) e l'estensione (del nostro sapere). In tal senso, lo spazio primitivo si dispiega attorno al dinamismo vitale che, in virtù della sua natura prettamente temporale, non ci consente di distinguere nessuna forma. È come se lo spazio primitivo ci permettesse, così, di differenziare i diversi movimenti della nostra anima.

Non abbiamo fatto altro, comunque, che abbozzare alcune modeste riflessioni su questo delicato problema. Ed è sempre con lo stesso spirito che riportiamo un'ultima osservazione sullo spazio primitivo.

Quest'osservazione concerne la scena descritta prima, e in particolare il modo in cui essa si conclude. Scontrandoci inavvertitamente con un passante all'uscita della stazione, avevamo esclamato come si ricorderà: «Mi scusi, ero altrove, non c'ero con la testa». Che cosa vuol dire questo «ero altrove»? Non posso trovarmi simultaneamente in due luoghi differenti. E dato che in quel momento io mi trovo alla stazione, non posso trovarmi altrove, chiaramente. Dunque, quando dico che sono altrove non faccio che esprimere, mediante una metafora, il fatto che stavo pensando a qualcos'altro. Tuttavia, pensare a qualcos'altro ed essere altrove non sono espressioni identiche. Vi è una leggera sfumatura tra le due, una sfumatura degna del massimo interesse. E poi perché mai il linguaggio dovrebbe ricorrere qui a una me-

tafora tanto strana, fatta apposta – stando alle apparenze – per contrariare il nostro bisogno di chiarezza, laddove avrebbe potuto accontentarsi di una formula assai più limpida e precisa, quella che consiste appunto nel dire che si stava pensando a qualcos'altro? In realtà, «essere altrove» deve significare qualcosa di diverso da «pensare a qualcos'altro». Posso pensare alla persona che è appena partita, posso provare dolore per la nostra separazione, posso serbare la sua immagine dinanzi agli occhi, facendo comunque attenzione ai passanti che incrocio o, qualora non faccia abbastanza attenzione, scusandomi semplicemente con un: «pensavo a qualcos'altro». Ma in certi frangenti, sento veramente abbozzarsi in me un movimento. Sono completamente assorto nei miei pensieri e trasportato altrove. Ed è in quei casi che dirò: «ero altrove». Del resto, talvolta, anche il mio pensiero si perde nel vago, senza seguire una direzione precisa. Ed anche in quei casi darò la preferenza a questa formula, sentendomi – cosa forse ancora più importante – realmente altrove. Grado estremo di disattenzione, si dirà. D'accordo. Ma l'accusa di distrazione sembra implicare una valutazione negativa che appare fuori luogo in questo caso. E oltretutto parliamo di disattenzione in casi diversissimi da questo. Alla fine, quando le parole del passante mi riportano alla realtà, non faccio davvero alcuno sforzo di attenzione, ma è come se facessi ritorno da un lungo viaggio, è come se si producesse un riallineamento che mi fa ritrovare là dove sono e mi rimette in contatto con quel pezzo di realtà che contorna l'io-qui-adesso. In questa prospettiva, «essere qui» non mi sembra più, allora, l'asse centrale della mia vita, rispetto al quale «essere altrove» risulterebbe quasi un difetto, ma mi sembra un modo d'essere particolare, un modo d'essere tra i tanti, alla stregua dell'«essere altrove». E nella vita, in fondo, io sono altrettanto e forse più «altrove» che «qui».

Ritroviamo, mi pare, lo stesso problema in quelle situazioni in cui compio un «movimento di ripiegamento su me

stesso», ascoltando una frase spiacevole o sentendo uno dei miei simili troppo «vicino» o troppo «distante» da me.

Infine, è sempre nell'ambito dello spazio primitivo che posso provare a tratti un profondo senso di solitudine, anche se mi trovo immerso in una folla di esseri umani.

VI.

La metafora

Non facciamoci ingannare dalle apparenze: vi sono casi in cui è il linguaggio figurato a parlare in senso letterale ed è il linguaggio astratto a parlare, inconsapevolmente, in senso figurato.

HENRY BERGSON

Prendiamo una definizione corrente di metafora: «Figura retorica con la quale si trasferisce il significato di una parola ad un'altra, grazie a un paragone sottinteso» (Vocabolario *Larousse*). La definizione sembra rendere bene l'idea che di solito ci facciamo della metafora. Ma presta il fianco ad alcuni dubbi.

Per prima cosa, essa razionalizza il meccanismo della metafora: il significato di una parola sarebbe trasferito a un'altra con un'operazione speciale, un po' come si trasporta un oggetto da un posto all'altro. Ma non potremmo allora astenerci semplicemente dal fare trasposizioni del genere, adoperando un linguaggio senza metafore, di una precisione cristallina? Non potremmo limitarci a utilizzare le parole nel loro senso letterale? In molti, probabilmente, vi vedrebbero solo dei vantaggi. Mentre altri, vedendo così compromessa tutta la ricchezza e la vita del nostro linguaggio in nome di una precisione non meglio definita, comincerebbero a dubitare della definizione data in precedenza.

Non è tutto. «Trasferire il significato di una parola a un'altra grazie a un paragone sottinteso» è qualcosa che postula tacitamente l'esistenza di due domini differenti: in uno la parola avrebbe il suo senso letterale, mentre nell'altro avrebbe solo un senso metaforico. La nostra definizione della metafora si basa dunque sull'idea di un *dualismo* radicale. E dato che non prevede alcun legame tra questi due domini, essa ci costringe anche a postulare una sorta di *parallelismo*

tra i due domini – cosa che a questo punto dovrebbe inso- spettirci parecchio.

Non si tratta, comunque, di esprimere soltanto dubbi filosofici, più o meno astratti. Altri problemi vengono subito in mente.

Anche ammettendo che la metafora consista realmente nella trasposizione del significato di una parola, in base a che cosa possiamo decidere quale sia il suo significato letterale? La domanda, di primo acchito, sembra oziosa. Tra il gusto *amaro* e il sentimento di *amarezza* sappiamo bene cosa scegliere¹: è chiaramente l'amarezza del gusto a rivelarci il senso letterale della parola. Ma perché, in fondo? Pensiamoci un istante. La domanda appena formulata non è forse così insensata come pare.

Se esaminiamo attentamente i fenomeni del gusto amaro e del sentimento di amarezza, scopriamo che nulla ci consente di affermare con certezza che il significato letterale della parola «amarezza» sia rivelato dal primo di questi fenomeni. Certo, esiste un metodo assai semplice per risolvere il problema: esso consiste nel postulare che si deve dare in ogni caso la precedenza a tutto ciò che è sensoriale. Il che chiarirebbe tutto. Ma un dubbio permane. Questo postulato è davvero incontrovertibile, come crediamo, e se sí, donde trae questa incontrovertibilità?

Sul piano fenomenologico, non c'è nulla che giustifichi il primato del sensoriale. È vero che uno dei fenomeni ha un carattere sensoriale e l'altro un carattere «sentimentale», ma questo non vuol dire per forza che il primo riveli il senso letterale dell'«amarezza». L'amarezza del sentimento è forse meno amara dell'amarezza del chinino? Nulla lo prova. Si tratta soltanto di un'idea preconcepita.

¹ Non prendiamo nemmeno in considerazione le metafore poetiche, caratterizzate dal fatto di poter essere sostituite da termini non-metaforici in prosa. Vogliamo parlare soprattutto delle «metafore» del linguaggio corrente, che ne rappresentano parti specifiche e che potrebbero essere definite «metafore di base» (A. Dandieu).

Il sentimento, a ben vedere, è altrettanto amaro del gusto. Solo che lo è in un altro modo, e quest'«altro modo» non concerne affatto l'amarezza, ma deriva unicamente dal fatto che in un caso ci troviamo dinanzi a un dato sensoriale, mentre nell'altro ci troviamo di fronte a un dato sentimentale.

Indubbiamente, il sentimento di amarezza è, come ogni altro dato sentimentale dello stesso tipo, qualcosa di meno tangibile e di più sfuggente del gusto di amarezza. Ma così dicendo non stiamo facendo altro che esprimere con parole diverse la distinzione capitale che abbiamo appena ricordato: tra carattere sensoriale e carattere sentimentale. Nel sentimento di amarezza la nostra anima è affetta in maniera particolare, mentre nel gusto di amarezza noi «tocchiamo» con mano qualcosa e ci sentiamo quindi, come sempre accade coi fenomeni sensoriali, in presenza di un dato primo, di un dato primo sulle cose che ci danno quel determinato gusto. Ma da tutto ciò, ossia dal fatto che il fenomeno sensoriale ci appare immediatamente come un dato primo sulle cose, dandoci l'impressione di trovarci coi piedi ben piantati per terra, da tutto questo, dicevamo, non si può trarre la conclusione che vi sia una precisa gerarchia nei fenomeni della nostra vita, né che si debba scorgere per forza nei dati sensoriali un fenomeno più primitivo (nel senso genetico della parola) di tutti gli altri – e questo che si stia discutendo della metafora o di un qualsiasi altro problema.

Vorrei precisare ancora meglio il mio pensiero. I dati sensoriali ci appaiono in modo immediato come i dati primi offerti dalle cose; si contraddistinguono per la loro stabilità e tangibilità; danno l'idea di un punto di appoggio, o di avere i piedi ben piantati per terra. I dati sentimentali sono invece più mobili, più interiori, e appaiono situati come al di sotto dei dati sensoriali. Sarebbe tuttavia sbagliato dedurne che i dati sensoriali sono davvero più primitivi dei dati sentimentali, poiché non è detto *a priori* che il senso della parola «primitivo» debba essere associato a quello di «dato primo

sulle cose». Tornando a monte, non troviamo nulla sul piano fenomenologico che provi la legittimità di ricondurre il significato primo dell'amarezza al campo sensoriale, o di scorgerne nel significato letterale di ogni parola un riferimento alla realtà materiale. Rammentiamo anche quanto si diceva prima, nel capitolo su *La triade psicologica*, a proposito delle dimensioni della grandezza, della profondità e della larghezza.

Il sensualismo si basa per l'appunto su questo errore, un errore che si ritrova anche nell'interpretazione corrente della metafora. I due termini della metafora sarebbero, in quest'ottica, *del tutto* separati e il significato letterale della parola sarebbe, senza alcun dubbio, di natura sensoriale. Che si tratti di estrospezione o introspezione, di vita interiore, di elevazione, di profondità, o di amarezza infine, si dovrebbe procedere sempre nello stesso modo. Non soltanto questa interpretazione della metafora implica dunque un dualismo radicale, ma concede inoltre, senza discussioni, un primato assoluto al sensoriale, facendo violenza al linguaggio, che non esita viceversa a impiegare lo stesso termine per descrivere qualità che il pensiero discorsivo reputa assolutamente distinte. Questo modo di vedere solleva numerosi problemi e si tratta, a conti fatti, del solito predominio della concezione aritmetica del numero. Mentre il tutto porta in grembo, allo stato germinale, un abbozzo di differenziazione, o di «essere due», il pensiero discorsivo spacca subito in due questa dicotomia appena accennata, per ottenere così due unità che invano cercherà in seguito di riconciliare.

Ed anche in questo caso, come in altri, si cercherà di sostenere questa tesi basandosi sull'idea di evoluzione, sull'ipotesi cioè di una serie evolutiva che verrà costruita *ad hoc*, dato che non la si può certo reperire nella realtà. Pare del tutto naturale, infatti, ipotizzare che nel corso dell'evoluzione, sia ontogenetica sia filogenetica, si sia imparato prima a chiamare le cose col loro nome, per impiegare poi, là dove ciò non risultasse possibile, gli stessi termini in un senso metaforico. Prima di parlare di un sentimento di amarezza, sem-

bra che occorra dunque acquisire la conoscenza del gusto amaro. Solo che quest'ipotesi, di presunta origine empirica, è talmente plausibile, a prima vista, da diventare subito sospetta. In altri termini, i fatti che dovrebbero comprovare una filiazione del genere possono forse costituire delle prove *a posteriori*, ma nel contesto comunque di una visione delle cose che mette radici altrove. Si direbbe quasi che la mente, dopo aver scisso in due ciò che era un tutt'uno, sia come tranquillizzata dal fatto di situare questa antinomia nel tempo, per derivare così un termine dall'altro. È questo il solo modo che le resta per ricongiungere ciò che ha diviso in precedenza. Donde un impiego, piuttosto acritico, del principio di evoluzione, destinato a cancellare le artificiose discontinuità introdotte nella vita.

I fatti, però, non sempre quadrano con la tesi che si prova a formulare. E nella fattispecie, non lo fanno poiché da parecchio tempo ormai si pensa che le ricerche sui bambini e sui popoli primitivi non mirino a interpretare tutto sulla base del nostro modo di vedere le cose, ma puntino viceversa a cogliere le peculiarità dello psichismo del bambino e del primitivo – peculiarità che non ne fanno, rispettivamente, un ometto o un selvaggio rispetto a noi, bensì appunto un *bambino* e un *primitivo*, con la loro vita, differente certo dalla nostra, ma comunque ben caratterizzata e compiuta. Per quanto riguarda il linguaggio, in particolare, sappiamo che i vocaboli utilizzati dal bambino e dal primitivo hanno un senso assai più ampio e impreciso, assai più «metaforico» potremmo dire, dei vocaboli utilizzati da tutti noi. Il passaggio dalla forma di vita mentale «bambino» o «primitivo» a quella di «adulto civilizzato» sarebbe contraddistinta dunque, non tanto dalla capacità di creare metafore, quanto da un progressivo restringimento e da una crescente precisione del senso delle parole. Ma anche a tale riguardo vanno fatte alcune precisazioni. Se seguiamo mentalmente la linea evolutiva così abbozzata, dobbiamo fermarci alla nostra coscienza e al nostro linguaggio: il principio evolutivo si arresta lì.

Per le manifestazioni essenziali della nostra vita, esso giunge fino a noi, ma non va oltre. Noi non ci consideriamo affatto, in altre parole, come lo scalino intermedio di un'evoluzione *in fieri*. Ci sembra viceversa, almeno in parte, che tutto quanto vi è in noi sia qualcosa di definitivo e di compiuto. Non si tratta di orgoglio, chiaramente. Il fatto è che, percorsa l'intera trafila evolutiva e giunti fino all'uomo «adulto e civilizzato», siamo obbligati poi a fare un voltafaccia, dobbiamo cioè rinunciare ad assegnare all'uomo «adulto e civilizzato» il posto che gli spetta nella creazione, per fare invece della coscienza il criterio supremo e la fonte prima dei dati immediati e di ogni conoscenza. Il che vale anche e soprattutto per il nostro linguaggio, che ci sembra perfetto, che non ci sembra passibile di un'ulteriore evoluzione: non sentiamo nascere in noi il desiderio di giungere a una precisione ancor maggiore, e cioè, in fin dei conti, a un linguaggio perfettamente algebrico. Non sentiamo il bisogno di inventare un vocabolo nuovo per descrivere il sentimento di «amarezza». Al contrario, ci accorgiamo di tenerci davvero a questo vocabolo, che ci sembra, se non del tutto preciso, almeno conforme ai dati immediati della coscienza che esso serve a esprimere. E lo stesso dicasi per molte altre metafore che, lungi dall'essere delle «imprecisioni» o delle figure retoriche, custodiscono invece il vero carattere della vita.

Facciamo ad ogni modo un'ulteriore concessione. Ammettiamo pure, per un istante, che il gusto amaro esprima davvero il significato letterale della parola «amarezza». Non dovremmo allora chiederci che cosa rende *possibile* la trasposizione di questa parola in un campo completamente diverso, permettendoci così di assegnarle un senso «metaforico» e di parlare di un sentimento di amarezza?

Da un punto di vista strettamente sensoriale dovremmo inoltre distinguere nell'amarezza, come facciamo per gli altri dati sensoriali, l'intensità e la qualità intesa come *dato gustativo* – e nella fattispecie come «amarezza». Questa qua-

lità è una sensazione fastidiosa che si unisce all'amarezza e che, da un punto di vista biologico, potrebbe essere interpretata come un'allerta del nostro organismo per una minaccia esterna. Queste caratteristiche si ritrovano tutte sullo stesso piano, vale a dire sul piano sensoriale. E resta ancora da capire, in questa prospettiva, come l'«amarezza» possa allora descrivere qualcosa di diverso dal gusto amaro. Tra l'altro, se noi fossimo realmente portati a costruire metafore a tutto spiano, perché non parlare allora, oltre che di un sentimento di amarezza, di un sentimento di puzza, per descrivere uno stato d'animo fastidioso? In realtà, non lo facciamo, e non lo faremmo mai. E questo perché il sentimento di amarezza possiede una sfumatura particolare, che non vogliamo assolutamente confondere con qualcos'altro.

È per questo che, alla fine, siamo costretti ad ammettere che il gusto di amarezza, a prescindere dalle caratteristiche elencate prima, presenta anche un'altra peculiarità, che oltrepassa il piano prettamente sensoriale e si inoltra, come uno stiletto, negli strati più profondi della vita psichica. Si tratta del modo singolare in cui l'amarezza *colpisce l'animo umano*. È questa peculiarità a consentirci di parlare di un sentimento di amarezza. Ed è essa a costituire la nota caratteristica dell'amarezza in generale, sia del sentimento sia del gusto. Senza di essa, il gusto amaro sarebbe soltanto una sgradevole qualità gustativa, ma non avrebbe in sé niente di amaro.

Tra le tante metafore, quelle di base non rappresentano, oltretutto, autentiche metafore. Nell'esempio prescelto, noi non trasferiamo il significato di una certa parola a un'altra, ma descriviamo con la stessa parola un particolare modo di colpire l'animo umano, o una qualità unica nel suo genere, per poi scindere in due il significato della parola, a seconda dell'ambito della vita in cui fa la sua comparsa la qualità in questione. L'amarezza è sempre la stessa, come suggerisce il nostro linguaggio, sia quando parliamo del gusto amaro sia quando parliamo del sentimento di amarezza. Ciò che varia sono i dati concomitanti, che ci impongono di riferirci alla

sfera sensoriale in un caso e alla sfera sentimentale nell'altro. Ma nulla, come abbiamo appena constatato, fa pendere la bilancia da una parte piuttosto che dall'altra quando si tratta di afferrare il significato letterale della parola amarezza. La lettera è rispettata in entrambi i casi.

Talune parole sono «metaforiche» per essenza, ed è questa la «veracità» del nostro linguaggio. Il linguaggio non tende affatto a trasformare la parola in un segno algebrico, ma tenta viceversa di descrivere, grazie alla parola, talune affinità, e persino talune identità, tra i fenomeni, che il nostro pensiero, sempre intento a compiere distinzioni e accostamenti, trascura o cancella troppo in fretta.

È così che ci troviamo tutti di fronte al compito di descrivere la realtà e la vita così come esse ci vengono mostrate e presentate dal nostro linguaggio, senza dare troppo peso a quanto ci insegnano il pensiero discorsivo e la «scienza» sulle presunte metafore.

Ed è questo, senz'altro, uno degli obbiettivi della «cosmologia», per come la intendiamo noi.

Questo studio è per me intrecciato indissolubilmente al ricordo del compianto Arnaud Dandieu. Spesso parlavamo assieme dei problemi discussi in queste pagine, in particolare della metafora. Ci comunicavamo le rispettive ricerche e riflessioni, facendo progetti comuni, progetti che oggi sono il solo a poter concretizzare. Sento comunque vicinissimo a me Arnaud Dandieu. Al di là della morte, lo slancio spirituale resta imperituro. A tale slancio, e all'amico scomparso, vorrei dunque rendere omaggio in questa sede, con profonda riconoscenza.

VII.

L'attenzione

La parola è d'uso corrente. Non ci vogliono istruzioni particolari per comprenderla. I bambini si familiarizzano assai presto con essa, ascoltando le raccomandazioni materne. Può persino sorprendere che l'idea di attenzione sia maneggiata con tanta facilità, pur rappresentando uno dei gradini più alti nella gerarchia delle funzioni psichiche stabilita dalla psicologia tradizionale. Ad ogni modo, essa appartiene anche al patrimonio della psicologia quotidiana, alla stregua della volontà o del sentimento, e ben più dell'astrazione, della percezione o della sensazione.

La psicologia discute in proprio questo concetto, studiando il modo in cui l'attenzione si attiva, gli oggetti su cui si focalizza, i requisiti del suo funzionamento. Essa ci descrive l'attenzione come una funzione indispensabile all'uomo, poiché senza di essa noi precipiteremmo facilmente nell'«attenzione dispersa», ossia in una dispersione caotica dei nostri pensieri e delle nostre percezioni.

Per la fenomenologia, tuttavia, il problema si presenta in tutt'altro modo. Il problema non è più quello di capire come l'individuo eserciti la sua attenzione, a che cosa quest'ultima gli serva e quali differenze vi siano tra un individuo e l'altro da questo punto di vista. No, il problema è capire se l'attenzione non sia in effetti un *fenomeno*, più che una *funzione* indispensabile. In altri termini, per la fenomenologia si tratta di capire sino a che punto l'attenzione debba essere considerata come uno dei supporti essenziali della trama complessiva della vita, un supporto senza il quale non soltanto

l'uomo cadrebbe preda di un'attenzione dispersa, che rappresenta pur sempre una forma inferiore di vita psichica, ma la vita in quanto tale diventerebbe irriconoscibile, sfuggendo al nostro intelletto e franando sotto i nostri piedi.

Torniamo alla psicologia. Soffermiamoci un istante su quella che essa chiama l'«attenzione intellettuale». Tra i pensieri più o meno dispersi che attraversano la mia coscienza, io fisso la mia attenzione su quello che, per una ragione o per l'altra, mi attira di più. Viene in mente un'immagine del genere: in un ammasso di pensieri, tutti più o meno sfuggenti, io ne colgo uno, lo fisso e cerco di mantenerlo. È facile stabilire a questo punto un parallelo con l'atto (manuale) della presa. È un parallelo che può sembrare grossolano, ma che viene comunque in mente. E come vedremo esso ha una propria ragion d'essere. La parola «man-tenere» non costituisce già una prova indiretta di questo? Ad ogni modo, limitiamoci per il momento al quadretto che abbiamo appena offerto dell'attenzione, in cui non c'è traccia né di una mano né di un qualsiasi altro organo che possa rimpiazzarla, e in fondo non c'è traccia nemmeno di un oggetto, dato che tutto si svolge nella sfera immateriale dei fatti di coscienza. Noi riusciamo, in ogni caso, a fissare la nostra attenzione su un certo pensiero, riusciamo a isolarlo, a porlo in rilievo e a mantenerlo. Occorre allora chiedersi in che modo, o grazie a quale «strumento», noi riusciamo a effettuare quest'atto di presa interiore. E a questa domanda non c'è risposta.

Il problema è lo stesso, o quasi, se invece di un pensiero prendiamo una percezione. Senza dubbio, le percezioni sono più stabili e meno sfuggenti dei pensieri. E tuttavia, anche in questo caso, non si capisce bene in che modo l'attenzione possa sovrapporsi alla percezione per cesellarne meglio i dati, per gettare più luce su un dettaglio o sull'insieme dei dati percettivi. Così come non si capisce bene come la percezione possa prestarsi a un'operazione del genere.

Dicevamo prima che il paragone con la presa sembrava spontaneo e naturale. Ma, in effetti, non è a partire da que-

st'atto che noi possiamo capire l'attenzione: la distanza che separa i due fenomeni è ancora troppo grande in questa prospettiva. Ci chiedevamo, di conseguenza, se non fosse il caso di rovesciare il ragionamento. In altre parole, potrebbe essere l'attenzione ad offrirci il senso primitivo dell'«afferrare», che si ritrova poi nell'atto concreto del prendere in mano un oggetto. E tutto questo ci riporta all'analisi fenomenologica dell'attenzione.

Abbiamo appena parlato dell'«afferrare». Ma sarebbe stato meglio usare l'espressione «soffermarsi su...» Nell'attenzione, infatti, io mi soffermo su un oggetto o su un'idea. Non mi soffermo però su di essa come quando mi fermo per la strada dinanzi a un ostacolo invalicabile, o mi fermo per riposarmi un momento, o mi soffermo in un luogo perché sono arrivato in anticipo. Nell'attenzione, l'accento non cade più sul fatto di fermarsi, ma sul fatto di soffermarsi su qualcosa. In altre parole, non si tratta semplicemente di fermarsi in un *luogo* qualsiasi. Io mi soffermo piuttosto *su qualcosa* e, così facendo, elevo questo qualcosa al di sopra di ciò che lo circonda e avvolge; lo colgo, lo seguo e ne cesello i contorni, mettendoli in rilievo e rendendoli più presenti alla mia coscienza. È questa, a quanto pare, l'unica possibilità che noi tutti abbiamo di fermarci nella vita.

Due fattori sono dunque degni di attenzione, due fattori intimamente collegati tra loro, che sono come le due facce della stessa medaglia o dello stesso fenomeno essenziale. Visto dalla parte del soggetto, tale fenomeno ci appare come un «soffermarsi su...», e visto dalla parte dell'oggetto esso ci appare come una *delimitazione* particolare, come un cesellare, come un mettere in rilievo.

L'attenzione rientra quindi nel gruppo di fenomeni caratterizzati dai due fattori appena menzionati. E può darsi pure, ma è un problema che affronteremo più in là, che l'attenzione sia il fenomeno di base dell'intero gruppo, quello che mette maggiormente in evidenza i due fattori in questione.

Per il momento, comunque, limitiamoci a sottolineare che ritroviamo le stesse caratteristiche dell'attenzione sia nell'atto della percezione sia nell'atto del pensiero, anche se espresse meno chiaramente in quest'ultimo caso. Quando percepisco un oggetto, mi fermo, rispetto alla vita che è tutta dinamismo, movimento, compenetrazione¹; mi soffermo cioè su un certo oggetto e lo isolo da quella certa massa uniforme di cui fa parte. E possiamo dire altrettanto di ogni altro fenomeno che la psicologia rubrica sotto l'etichetta generale di «coscienza dell'oggetto».

L'attenzione si apparenta così spontaneamente ai fenomeni della percezione e del pensiero. Caratterizzata dagli stessi fattori essenziali, essa si situa sulla loro scia e ne costituisce come un prolungamento *naturale*. Il quadro che abbiamo davanti agli occhi diventa in tal modo molto più plausibile. Se la percezione non fosse altro che percezione e il pensiero non fosse altro che pensiero, se non fossero entrambi un «soffermarsi su...» che rappresenta una sorta di sosta nel dinamismo della vita, non potremmo affatto comprendere in che modo, o in virtù di quale «meccanismo», l'attenzione si viene ad aggiungere a entrambi i fenomeni, per renderli ancora più precisi. L'idea di scorgere chissà quale «strumento» nell'attenzione continuerebbe a perseguitarci. Mentre così il nesso tra tali fenomeni si chiarisce da solo.

Una volta isolato il gruppo di fenomeni contraddistinti dal fattore «soffermarsi su...», vediamo ordinarsi questi fenomeni su due piani distinti: la percezione e il pensiero da una parte, l'attenzione dall'altra – con l'attenzione che si pone *al di sopra*, in un certo senso, dei primi due fenomeni. E sono questi due piani distinti, è questa sorta di sdoppiamento che d'ora in avanti ci terrà occupati. È esso infatti, e non il fatto di avere a nostra disposizione la «funzione» dell'attenzione, a costituire il tratto caratteristico dell'intero gruppo. E questo perché il modo in cui l'attenzione si sovrappo-

¹ Cfr. quanto si diceva in precedenza a proposito della «spezione».

ne alla percezione e al pensiero sembra imporre una gradazione tra questi fenomeni piuttosto singolare e del tutto differente da quella che abbiamo avuto modo di porre in evidenza, per esempio, esaminando altrove i fenomeni proiettati verso l'avvenire². Certo, sarebbe assai più comodo se la percezione fosse sempre una percezione attenta. Ci risparmierebbero tutti una bella fatica nella vita di ogni giorno. Ma al tempo stesso i fenomeni che stiamo analizzando perderebbero gran parte della loro vitalità e vivacità.

Torniamo dunque ai due livelli di cui stavamo parlando. Si tratterà in primo luogo di capire quale di questi livelli stabilisca il senso primo del «soffermarsi su...» e presieda così alla costituzione e definizione dell'intero gruppo di fenomeni caratterizzati da questo fattore. La psicologia, parlando della ristrettezza del campo della coscienza, ci insegna che l'attenzione non fa che restringere ulteriormente questo campo. Ma non si potrebbe invertire il ragionamento? Non potrebbero essere la percezione e il pensiero ad allargare e, in un certo senso, ad allentare il campo della coscienza, rendendolo al contempo più fluido e più neutro? Da un punto di vista vitale, l'ipotesi sembra addirittura più plausibile. E in ogni caso – mi si passi l'osservazione – se la percezione e l'attenzione, così come esse vengono intese dalla psicologia empirica, non hanno in sé nulla di assoluto, non si capisce allora perché una nuova funzione, ancora più perfezionata, non dovrebbe venire a sovrastarle entrambe, situandosi al di sopra dell'attenzione così come l'attenzione si situa al di sopra della percezione. In altri termini, non si capisce perché l'attenzione dovrebbe costituire l'ultimo gradino della serie. Non sarà forse perché essa viene per prima invece che per ultima?

Tale domanda ci riporta al problema della trama generale e complessiva della vita.

Abbiamo imperniato la nostra analisi dei fenomeni vita-

² Cfr. MINKOWSKI, *Le temps vécu* cit., cap. *L'avenir*.

li sulla nozione di «tempo vissuto». In questa prospettiva, due fenomeni fondamentali venivano a contrapporsi: lo slancio personale, con la tensione singolare che lo contraddistingue, e il contatto vitale con la realtà, detto anche sincronismo vissuto³. In questa analisi, tuttavia, sembrava sussistere una lacuna. Ogni qual volta dovevamo prendere in considerazione la nozione di percezione, o qualsiasi altra ad essa riconducibile, ci trovavamo di fronte a una barriera invalicabile. La percezione di un oggetto immutabile, vale a dire la percezione che la psicologia giudica più semplice, entrava in contraddizione, almeno in apparenza, con il divenire, che è la base essenziale della vita. Troppo immobile per poter sussistere al suo cospetto, la percezione di un oggetto sembrava destinata ad essere sommersa dai potenti flutti del divenire. E per far fronte a questa contraddizione, più di una volta avevamo dovuto accennare a uno speciale fattore di *immobilizzazione*.

Le caratteristiche di tale fattore diventano adesso chiare: le troviamo realizzate nell'attenzione, per l'appunto, e in un modo oltretutto particolarmente vistoso. È l'attenzione, infatti, a mostrarci che cosa significa «soffermarsi su...» nel corso della vita, venendo così ad affiancarsi allo slancio personale e al sincronismo vissuto, in una nuova prospettiva teorica generale. Il ruolo fondamentale dell'attenzione spicca subito con nettezza. La percezione di un oggetto o un pensiero isolato apparivano prima impossibili, data la loro staticità e debolezza rispetto alla vita. Mentre l'attenzione, in virtù della sua vitalità e rilevanza, sembra adesso in grado di spiegare molte cose, completando la lista dei fenomeni fondamentali appena menzionati. È l'attenzione a consentire insomma alla vita di avviarsi verso la scoperta e la conoscenza del mondo.

In tal modo, l'attenzione ci fa intuire anche l'esistenza di altri fenomeni, che essa, per così dire, «prende sotto la pro-

³ Cfr. *ibid.*, pp. 58-71.

pria tutela», subordinandoli alla forma di vita che essa determina e rendendo possibile la loro esistenza. Ciò che sveleranno questi fenomeni non lo possiamo ancora sapere, ma ci sembra comunque certo, a questo punto, che tali fenomeni debbono esistere e svelarci qualche cosa.

A conti fatti, dunque, noi scopriamo il vero significato dell'attenzione confrontandola, non con gli oggetti su cui essa si concentra, ma coi fenomeni ai quali viene ad affiancarsi. Se prendiamo spunto dalle percezioni e dai pensieri isolati, intesi come altrettanti elementi della nostra vita, scopriamo subito uno iato profondo tra questi fenomeni e l'attenzione; non capiamo bene come essi possano entrare in relazione con l'attenzione; completamente spogli di vita, tali fenomeni sembrano sottrarsi ad ogni attività vitale. Se, invece, prendiamo spunto dai rapporti che l'attenzione intrattiene con lo slancio personale e il sincronismo vissuto, la vediamo affiancarsi ad essi, come una forma di attività vitale. Ed essa può svelarci, così, il significato profondo del «soffermarsi su...», rendendo possibile, anche se non afferriamo ancora come, l'inserimento nella vita di quegli elementi statici e morti che sono le percezioni di oggetti immobili e i pensieri corrispondenti.

Questo è il vero senso dell'attenzione, analizzata da un punto di vista fenomenologico e vitale. E il suo senso dovrebbe consentirci ora di definirne le caratteristiche essenziali. Il dato di partenza è la vita che palpita intorno a noi – una vita, una vitalità che l'attenzione deve a tutti i costi preservare e che essa preserva, in effetti, distribuendosi su più livelli, in un modo affatto singolare. Da un punto di vista razionale, l'attenzione dovrebbe concentrarsi su un solo oggetto alla volta, cosa che in realtà essa non fa mai, non a causa di un'imperfezione, ma perché ciò equivarrebbe alla sua stessa morte. Anche i dati empirici ci danno una conferma di questo. «L'oggetto del pensiero deve evolversi e trasformarsi. Basta immobilizzarlo per farlo scomparire: un colore fissato intensamente finisce per diventare invisibile, un to-

no ascoltato senza distrazione finisce per svanire progressivamente». Allo stesso modo, «se fissiamo attentamente una parola in una pagina, essa si riduce a una nuda sensazione». E ancora: «non si può concentrare l'attenzione su un certo oggetto intellettuale senza percorrerlo di continuo in tutti i sensi, esaminandone volta per volta i diversi aspetti e le diverse relazioni. Quando l'idea diventa fissa o riappare sempre nello stesso modo, in maniera pressoché ossessiva, questo prova che la mente è malata» (James). Ad ogni modo, non sembra nemmeno necessario invocare questi dati empirici per dimostrare che l'attenzione non può e non deve mai fissarsi su un oggetto solo. Già dal modo in cui abbiamo presentato il fenomeno in questa sede dovrebbe risultare chiaro che l'attenzione è incompatibile con un'idea di questo tipo. Venendo a restringere il campo della coscienza, essa deve comunque rifocillarsi alle fonti vive che la circondano e in cui è immersa, se vuole davvero progredire e risultare produttiva. Per sussistere e vivere, essa deve – mi si passi ancora questa immagine – includere sempre movimenti finissimi e oscillatori di distrazione.

Definiamo «finissimi» tali movimenti per segnalare che non si tratta tanto di rapide oscillazioni che si producono e susseguono *nel tempo* empirico, quanto di movimenti intrinseci all'attenzione, che si trovano al di fuori del tempo e precedono dunque, da un punto di vista fenomenologico, ogni osservazione empirica.

Ora, tali oscillazioni, viste dal lato dell'io, ci fanno intuire l'esistenza di un «soffermarsi su...» che, pur rientrando tra i fenomeni dell'attenzione, sembra tuttavia caratterizzato da un suo allentarsi – o l'esistenza, in pratica, di un «soffermarsi su...» disattento. L'attenzione, per restare *vivente*, deve infatti includere per forza un'attività analoga ad essa, ma non-attenta. Ed è solo grazie a ciò che essa potrà perdersi poi nel vago della distrazione o, meglio ancora, nel dinamismo primitivo della vita. Senza un simile gioco tra due piani o due livelli ben distinti, l'intero gruppo dei fenomeni

relativi all'attenzione si congelerebbe nell'immobilità assoluta, staccandosi completamente dal flusso della vita e cessando di esistere.

Per quanto riguarda invece quella che si definisce abitualmente la ristrettezza del campo della coscienza, possiamo scorgervi adesso l'espressione delle caratteristiche essenziali dell'attenzione e dei suoi rapporti con la vita, viste questa volta dal lato dell'oggetto. La vita avvolge interamente la prospettiva che l'attenzione ritaglia nel divenire e che contiene tutto ciò su cui essa può focalizzarsi. Il taglio di questa prospettiva ci sembra però sempre limitato e ristretto, poiché risulta immerso nell'immensità della vita che si estende tutt'intorno. Non è affatto necessario mettersi a contare gli elementi che può contenere il campo della coscienza per rendersi conto della sua reale ristrettezza. Al contrario, tutto ciò che si può dire in proposito, basandosi sulle proprietà empiriche di questo campo, non sarà che una conferma *a posteriori* della sua essenziale ristrettezza, destinata a preservare le sue qualità prime. Poiché ciò che davvero conta – e va sottolineato in primo luogo – è che noi parliamo subito di una «ristrettezza» della coscienza, invece di una sua larghezza o di una sua estensione più o meno ampia. Noi viviamo dunque questa ristrettezza come tale, vale a dire non come un'infermità o un'imperfezione del nostro essere, ma come qualcosa che si trova perfettamente in sintonia con la vita.

L'attenzione, restituendoci il significato primitivo del «soffermarsi su...», riesce così a convivere con il dinamismo della vita e a preservarne la vitalità, scaglionandosi subito su due livelli differenti, ossia ponendo al di sotto di se stessa un «soffermarsi su...» disattento.

La portata strutturale (cosmica) dei fenomeni psichici

Il modo in cui abbiamo impostato lo studio dei fenomeni psichici, e soprattutto dell'attenzione, merita un approfondimento. E sembra venuto anche il momento di enunciare il principio generale che guida le nostre analisi.

Siamo abituati a considerare l'attenzione come una facoltà *individuale*, che varia da individuo a individuo, e talvolta nello stesso individuo, a seconda della situazione esterna o interna in cui questi si viene a trovare. A seconda del nostro talento personale e delle circostanze esterne, noi possiamo fissare più o meno bene la nostra attenzione su qualcosa. Il bambino impara a servirsene progressivamente e l'attenzione può raggiungere in lui un grado più o meno elevato di perfezione. L'attenzione ci sembra, insomma, una funzione superiore che si viene ad aggiungere alle altre, come la percezione o il pensiero, che le servono da supporto. Per cui, trovandoci al cospetto di psichismi in apparenza inferiori, parliamo spesso di un'assenza di attenzione o di un suo debole sviluppo.

L'attenzione, però, può essere analizzata anche da tutt'altro punto di vista, come abbiamo tentato di fare nello studio precedente. In questo caso, essa si profila come uno degli elementi *costitutivi*, essenziali e imprescindibili della vita, capace di adunare attorno a sé, prendendoli «sotto la propria tutela», una serie di fenomeni analoghi e di rivelarcene il senso e il radicamento profondo nella vita. Il che non vuole affatto dire – ed è questo il punto su cui dobbiamo adesso riflettere – che l'attenzione sia una facoltà generale e

propria, minimo, di tutti gli esseri umani. Semmai, ciò che volevamo porre in evidenza è il fatto che il fenomeno dell'attenzione incide in maniera primitiva e generale sulla trama complessiva della vita, a prescindere dai singoli individui e prima ancora che essi intervengano. L'attenzione ci ha svelato, in altre parole, il senso primordiale del «soffermarsi su...», che ci consente di capire come sia possibile un'immobilizzazione nel flusso generale del divenire.

Proviamo ora a ripartire dai dati individuali: la vita psichica degli altri ci diventa subito inaccessibile. Rimaniamo inermi e sbigottiti di fronte alla richiesta di provare che i nostri simili, parlando di attenzione, volizioni e sentimenti, intendono con tali parole gli stessi fatti che intendiamo noi. Mentre le cose si profilano in modo diverso se ammettiamo, come i dati immediati della coscienza ci suggeriscono di fare, che sia noi sia i nostri simili siamo immersi tutti nella trama complessiva della vita.

Secondo l'opinione dei più, i dati primitivi possono essere messi in relazione solo ed esclusivamente con l'io. Ma questo stesso io, al quale andrebbero riferiti tutti i dati primitivi, in realtà non può essermi dato, e non può neppure essere concepito, se non in stretta connessione col non-io, o meglio con l'universo intero. In sostanza, prima di circoscrivere il mio io, io mi vedo essere o mi vedo vivere in un mondo.

Una distinzione va però compiuta a questo punto. I fenomeni riconducibili all'io non restano comunque circoscritti ad esso: si incamminano invece *verso* il mondo. Che si tratti di percezione, di attenzione, di simpatia o di slancio personale, questi fenomeni si indirizzano tutti all'ambiente circostante, trovano un punto di inserzione al di fuori dell'io – o sono *atti*, come dice la psicologia contemporanea.

E questo *incamminarsi verso il mondo* può verificarsi solo in quanto gli atti sono già *situati nel mondo e qualcosa accade in esso*. Si tratta, insomma, dell'aspetto concreto che assumono i rapporti tra l'io e il mondo. Un aspetto cui se ne

aggiunge un altro, ancor piú generale, e dunque ancora piú importante, quantomeno dal nostro punto di vista.

Noi tutti parliamo di speranze, di desideri, di inclinazioni morali che connotano una singola vita; ma questi fenomeni, per il modo in cui entrano in rapporto gli uni con gli altri, ci rivelano anche il senso di taluni aspetti essenziali della vita, come «il piú lontano» e «ciò che sta all'orizzonte», che ne determinano la forma complessiva¹. In un moto di simpatia per un mio simile, facendo mia la sua gioia o la sua pena, io sento di comunicare con lui in un modo davvero intimo; ma a questo aspetto piú concreto e tangibile del mio moto di simpatia viene a sovrapporsi un altro, vale a dire un senso di *pienezza* e di contatto vitale col divenire intero, o – come abbiamo detto in precedenza – di *sincronismo vissuto*, che riempie a questo punto l'universo intero di un'armonia profonda e serve da cornice al moto singolare che lo ha suscitato, debordandolo da ogni parte. In questa prospettiva, diventa possibile stabilire un legame strettissimo tra la triade psicologica e la tridimensionalità dello spazio. Non solo, ma diventa possibile cogliere inoltre, a prescindere dalle differenze individuali e dai requisiti del suo funzionamento, il senso davvero generale dell'attenzione, intesa come un aspetto costitutivo e imprescindibile dell'universo. Il che vale pure per ogni altro fenomeno psichico.

I fenomeni che si possono ricondurre e ricollegare all'io lo eccedono, cosí, in due direzioni: da una parte si indirizzano verso l'ambiente circostante; mentre dall'altra ci rivelano, come una sorta di ampia volta capace di includere al suo interno tanto l'io quanto l'ambiente circostante, qualcosa che va decisamente al di là di essi, ossia la trama complessiva del cosmo. Una di queste direzioni è di natura piú concreta, dunque, e tratteggia l'ambiente intorno all'io; mentre l'altra è di natura piú ideale e generale, è qualcosa che travalica l'io e disegna la trama complessiva della vita. «Idea-

¹ Cfr. *Ibid.*, cap. iv.

le», ovviamente, non significa in questo caso: composto di idee astratte, ricalcate sulla conoscenza delle cose. Significa piuttosto: qualcosa che appartiene al mondo ideale dei fenomeni puri, intesi nel loro senso più immediato e al contempo generale. Le due direzioni di cui parliamo e i due mondi che ne risultano non possono quindi essere contrapposti l'uno all'altro, come il concreto all'astratto. Sono due mondi entrambi concreti. E a conti fatti, come si evince dagli esempi sopra riportati, sono anche due mondi che si toccano e si confondono – sempre tenuta ferma la maggiore ampiezza e generalità del secondo rispetto al primo.

Ora, per quanto ci riguarda, sono proprio gli aspetti specifici del mondo dei fenomeni puri che ci interessano in questa sede e che guidano le nostre ricerche.

Nel loro caso, non si tratta più di eventi esterni o di una qualche attività riconducibile all'io, ma del piano generale di tipo dinamico che conferisce all'io e al mondo lo stesso aspetto essenziale – un io e un mondo che ormai fanno *tutt'uno*, che comunicano e si confondono in quest'aspetto. Ed è in tal senso che intendiamo parlare della *portata strutturale* dei fenomeni psichici, o della *solidarietà strutturale* tra l'io e l'universo².

² Se nel mondo scopro un fenomeno che non si trova realizzato in modo immediato dal mio io, come accade con il fenomeno dell'alienazione mentale, non si tratterà più soltanto di descrivere i sintomi mediante i quali l'alienazione mentale si esprime sul piano empirico, ma di capire inoltre come tale fenomeno si vada a integrare globalmente alla trama del mondo tratteggiata dai fenomeni psichici. Si tratterà cioè di capire come tale fenomeno riesca a trovare spazio in essa, come si ripercuota e risuoni nella trama del mondo, se così possiamo dire. Di conseguenza, per penetrare nella vita mentale dell'alienato, non basterà più enumerare i suoi sintomi, ma occorrerà anche cercare di precisare come «l'alienato» tracci un suo mondo in stretta connessione coi fenomeni che costituiscono e caratterizzano la sua vita mentale, sempre tenendo presente il principio di una solidarietà strutturale tra l'io e il mondo. È questo, se non vado errato, il fondamento della *psicopatologia strutturale* di cui abbiamo parlato in *Il tempo vissuto*. Per porre bene in evidenza il senso di questa psicopatologia strutturale, avevamo accennato in quella sede al *duplici aspetto* dei disturbi mentali. Adesso questa duplicità va estesa ai fenomeni psichici in generale, poiché questi, a prescindere dalla loro portata soggettiva e individuale, ci rivelano la loro portata strutturale o – come pure possiamo dire – la loro portata cosmica.

Risuonare (l'uditivo)

Se, fissata davanti agli occhi dello spirito la forma primitiva, ci chiediamo adesso come essa si animi e si riempia di vita, scopriamo una nuova categoria dinamica e vitale o una nuova proprietà dell'universo: *la risonanza*. È come se una fonte di suono si trovasse all'interno di un vaso chiuso e le sue onde, ripercuotendosi senza posa sulle pareti del vaso, lo riempissero della propria sonorità; o come se il suono di un corno da caccia, rimbalzando da ogni parte per l'eco, facesse tremare, in un solo movimento continuo, la più piccola foglia, il più infimo filo d'erba, riempiendo l'intera foresta e trasformandola in un mondo sonoro e vibrante. Sono soltanto banali fenomeni acustici, obietterà l'esperto di turno. Per noi, tuttavia, si tratta di qualcosa di diverso: sono immagini, tratte certo dalla sfera acustica, ma destinate a illustrare un fenomeno imprescindibile della vita, *la risonanza*. La parola «risuonare» può senz'altro essere circoscritta agli eventi acustici, che essa descrive assieme ad altre parole. Ma in tal modo la si amputerebbe intenzionalmente di una parte del suo significato, che in effetti è assai più ampio. Cercheremo dunque in questo studio di precisare meglio di che si tratta. E già possiamo intuire che, al di là degli aspetti sensoriali presenti nelle nostre immagini, il fenomeno della risonanza possiede una portata assai più vasta, che finisce per assorbire e inglobare questi stessi aspetti sensoriali in un tutto vivente. Ciò che risulta secondario in queste immagini, o ciò che le rende per noi delle semplici immagini, è la fonte sonora, il corno da caccia, l'eco, il vaso e il ripercuotersi del-

le onde sonore sulle sue pareti, insomma tutto ciò che rientra nel mondo materiale e palpabile. Ma supponiamo che all'improvviso questi elementi vengano meno. Non resterà davvero più nulla di vivente dinanzi a noi? Per quanto mi riguarda, penso semmai che è proprio a quel punto che noi vedremo animarsi il mondo e lo vedremo riempirsi, senza ricorso a strumenti o a proprietà fisiche, di onde profonde e penetranti che, pur non essendo sonore nel senso materiale del termine, risulteranno comunque armoniose, melodiche, capaci di dare un certo tono all'intera vita. E la vita stessa risuonerà, nel profondo del suo essere, a contatto con tali onde, sonore eppure silenziose, se ne farà penetrare, vibrerà all'unisono, vivrà la loro vita, confondendosi con esse in un solo tutto. Poiché è questa l'essenza stessa del «risuonare».

Cerchiamo adesso di sviscerare meglio il fenomeno. Più di una volta, a proposito delle immagini di cui ci siamo serviti e anche a prescindere da esse, siamo stati portati a dire che il mondo *si riempiva*¹ di suoni, di sonorità, di onde sonore eppure silenziose. Ed è proprio il «riempire» che ci servirà qui da filo conduttore. Sappiamo tutti in che modo un liquido riempie un vaso. Riempire ha in questo caso un carattere quantitativo. Per riempire un vaso d'acqua, dobbiamo attraversare alcune fasi intermedie; possiamo tranquillamente riempire il vaso a metà o a tre quarti soltanto; più il vaso sarà grande e più acqua ci vorrà; e se per disattenzione ne versiamo troppa, la quantità di troppo traboccherà e si verserà per terra. Su un piano più astratto, potremmo chiederci se la materia riempie interamente lo spazio, ma anche in questo caso si tratterà, come si intuisce subito, di un rapporto concepito sotto forma di contenuto e contenente, di un rapporto comunque statico, che risulterà tale anche se attribuiamo alla materia la capacità di muoversi, in un modo o nell'altro, nello spazio. Ci capita poi di dire talvolta che siamo pieni di rimorsi o di collera. Questo per far capire che i

¹ Cfr. lo studio precedente *La triade psicologica*.

nostri rimorsi sono talmente cocenti o la nostra collera è talmente violenta da assorbire tutto il nostro essere e guidare, in quel momento, ogni nostra azione – siamo completamente in preda ai nostri rimorsi o alla nostra collera. In un caso simile, senza dilungarci troppo sul senso che l'intensità può assumere quando entrano in gioco i fattori psichici, non facciamo comunque fatica ad afferrare che le espressioni utilizzate descrivono il livello massimo della collera o del rimorso. Noi tutti ammettiamo così tacitamente – il che è conforme alla nostra esperienza – che la collera e il rimorso possono risultare, in altre circostanze, meno intensi; e non diremo più allora che ci assorbono, che ci invadono, che ci riempiono da cima a fondo. Certo, se la collera diventerà troppo intensa, essa finirà per traboccare da tutte le parti, e diremo a quel punto che ci sentiamo «fuori di noi».

Torniamo adesso alle nostre immagini. Nel loro caso, il «riempire» e la «pienezza» possiedono un senso completamente diverso. Non si tratta di un oggetto materiale che va a riempirne un altro, aderendo alla forma che quest'ultimo gli impone. No, si tratta piuttosto del dinamismo stesso della vita sonora che, assorbendo tutto ciò che incontra sulla propria strada, riempie e fa vibrare una porzione dello spazio, una porzione del mondo che essa si ritaglia col suo stesso movimento, infondendole la propria vita. Il termine «porzione» non va inteso tuttavia in senso geometrico. Il problema non è quello di scomporre realmente o virtualmente il mondo in bolle sonore, né quello di tracciare i limiti della sfera investita dalla propagazione delle onde emanate da una certa fonte sonora. A ben vedere, nei nostri esempi, il vaso e la foresta, per il fatto stesso di riempirsi di suoni, formano una sorta di tutto perfettamente chiuso in sé o una sorta di *microcosmo*, tale del resto solo se paragonato all'universo infinito, poiché esso rappresenta in realtà un «cosmo» intero, caratterizzato dalla risonanza e capace di trarre vita da se stesso. Quando diciamo che la foresta si riempie del suono del corno, non intendiamo dire che il suono emesso dal cor-

no si propaga progressivamente nella foresta, per perdersi nella lontananza. Questa immagine, in talune situazioni, può essere vissuta anch'essa come un tutto fenomenico, ma non è di questo che stiamo parlando ora. Ciò che vogliamo porre in primo piano non è né la propagazione del suono, né la sua progressiva diminuzione man mano che esso si allontana dalla fonte sonora, ma semmai il fatto che il suono, a prescindere dal cacciatore che suona il corno, *riempie* la foresta, rimbalzando dappertutto e facendo così tremare, vibrare la foresta all'unisono con sé. La pienezza ha dunque in questo caso un valore puramente *qualitativo*. Non si può riempire di più o di meno, non si possono attraversare fasi intermedie, non si può far traboccare alcunché. Non è più possibile stabilire un rapporto diretto tra la pienezza e l'intensità del suono. Un mormorio appena accennato può riempire tranquillamente il silenzio della notte; laddove un suono lancinante potrà solo lacerare lo spazio, seguendo la sua linea spezzettata, potrà solo perforarlo, trapassarlo, senza fermarsi un istante. Non abbiamo che due alternative in questo caso: o il fenomeno si avvera o non si avvera; e qualora esso si avveri, lo farà subito con l'attributo di pienezza che gli è proprio e che ne costituisce uno dei tratti essenziali, senza che entri in gioco la sua intensità. Il che ci fa intuire che la pienezza, pur essendo – come detto – un attributo specifico del mondo sonoro, può essere tuttavia vissuta senza sonorità nel senso materiale della parola. Che è poi quanto intendevamo dire poc'anzi parlando, in maniera a prima vista paradossale, di onde sonore eppure silenziose.

La pienezza cui si è accennato ci fa ripensare a un fenomeno che abbiamo già descritto altrove, il fenomeno del *sincronismo vissuto*². Avevamo scelto allora questa definizione poiché si trattava in un primo momento di sottolinearne il carattere temporale, ma ci siamo poi soffermati a lungo sulle sue proprietà generali e sul fatto che la simpatia o la con-

² Cfr. MINKOWSKI, *Le temps vécu* cit., p. 59.

templazione, fenomeni rappresentativi del sincronismo vissuto o della sintonia, bastano a se stessi, sono cioè perfettamente autonomi e trovano in se stessi la propria ragion d'essere. Ora, è proprio questo a spiegare il sentimento di pienezza, puramente qualitativo, che si associa sempre a tali fenomeni. E tutto ciò ci riporta nuovamente alla risonanza, che è anch'essa uno dei pilastri su cui si basano tutti i fenomeni del sincronismo vissuto. È ormai assodato che ogni qual volta faccio mia la pena o la gioia di qualcun altro, o magari sono completamente assorto nella contemplazione di un paesaggio, il tutto non si spiega semplicemente col fatto che compatisco il dolore di un'altra persona o scruto attentamente gli oggetti che trovo innanzi a me: un moto di simpatia o di contemplazione eccede di gran lunga le persone e gli oggetti ai quali si indirizza. Si tratta invece di un movimento che riempie con le sue onde gravi e profonde sia l'ambiente circostante sia il mio io, che entrano così in comunicazione e si fondono in un solo tutto, formando un mondo perfettamente chiuso che trae da se stesso la propria ragion d'essere. E ciò, tra l'altro, non fa che confermare quanto dicevamo nello studio precedente sulla portata strutturale dei fenomeni psichici.

Se consideriamo il sincronismo vissuto o la sintonia non da un punto di vista temporale, ma dal punto di vista della loro inserzione nel mondo, ci accorgiamo subito che tali fenomeni si apparentano alla risonanza, tale quale l'abbiamo descritta sopra – esattamente come il suono del corno fa risuonare la foresta. Certo, tali fenomeni sono privi della sonorità del corno: è nel silenzio che risuonano la simpatia e la contemplazione. Ma già abbiamo espresso i nostri dubbi circa il ruolo imprescindibile svolto dalla sonorità, intesa in un senso prettamente materiale, nel fenomeno della risonanza. E questi dubbi si possono trasformare a questo punto in una certezza: la sonorità non è che un aspetto secondario o una forma particolare della risonanza, che in quanto tale costituisce invece una delle proprietà fondamentali della vita.

A proposito dei fenomeni di simpatia, parliamo tutti abi-

tualmente di armonia, di risonanza, di capacità di vibrare all'unisono con l'ambiente o di mettersi sulla stessa lunghezza d'onda. Ma per quale ragione traiamo tutte queste metafore sempre e soltanto dalla sfera acustica? In realtà, questa predilezione per le «metafore» acustiche, lungi dal sorprenderci, dovrebbe adesso apparirci del tutto naturale, come lo è d'altronde per il linguaggio che crea tali metafore. Esse ci rivelano infatti l'identità strutturale tra i fenomeni del sincronismo vissuto e il mondo dei suoni, che si basano entrambi sulla stessa proprietà fondamentale della vita: la risonanza. E in questa prospettiva cessano di costituire delle semplici metafore.

La risonanza è, insomma, qualcosa di assai più primitivo della contrapposizione tra l'io e il mondo, quale la intende di solito la psicologia. È qualcosa di comune a entrambi, che li fonde nello stesso movimento anche là dove essi paiono contrapporsi. Una melodia, una sinfonia o perfino un semplice suono, soprattutto quando è grave e profondo, si prolungano in noi, penetrano nei recessi più intimi del nostro essere, risuonano, riecheggiano realmente in noi, come accade pure in un moto di simpatia. Non si tratta chiaramente di una seconda melodia che, in un modo o nell'altro, verrebbe a «duplicare» la prima: si tratta sempre della stessa melodia, che riempie di suoni tutto l'ambiente circostante – un ambiente che essa stessa delimita e forma con la propria risonanza, penetrando al tempo stesso in noi – e ci porta via con sé, noi e l'ambiente, fondendoci in un solo tutto, melodioso e risonante.

La classificazione delle sensazioni secondo la loro modalità (colori, suoni, odori, ecc.), gli organi sensoriali e le nozioni di eccitante o eccitamento costituiscono, per la psicologia e per la fisiologia, la base di ogni analisi delle sensazioni. Su questa precisa base, la psicofisiologia d'oggi finisce per occuparsi, prevalentemente, della differenza che divide i sensi in due categorie, a seconda che essi esigano un contatto diretto tra l'organo sensoriale e la fonte d'eccitamento op-

pure consentano una percezione a distanza degli oggetti. Questa psicofisiologia trascura però di chiedersi come le diverse modalità sensoriali interessino e coinvolgano, non soltanto gli organi sensoriali, ma anche l'io vivente. Ciò non deve sorprendere, ad ogni modo, poiché per stabilire il proprio punto di partenza la psicofisiologia della percezione deve per forza accantonare, grazie a una serie di astrazioni successive, una gran mole di spunti offerti dai dati primitivi della coscienza. Per la fenomenologia, al contrario, questi spunti, lungi dall'essere soltanto «soggettivi», possiedono una notevole importanza, per cui è su di essi che va focalizzata l'attenzione. E in tal modo, per tornare al problema appena formulato, la fenomenologia finisce per scoprire talune differenze di *profondità*, rispetto all'io vivente, tra i diversi sensi.

Sembra, in effetti, che la profondità sia un tratto specifico del mondo dei suoni: solo le esperienze relative al mondo acustico sembrano in grado di penetrare tanto *a fondo* nel mio essere. Un quadro, un edificio, possono procurarmi un vivo piacere estetico, ma guardandoli la mia ammirazione si dirige verso di essi. Solo una melodia o un suono può invece penetrare dentro di me, risuonare in profondità, così come risuona al di fuori di me.

Questo penetrare in profondità, o questa risonanza, ci riporta al problema della struttura peculiare su cui si fonda ogni forma di percezione, da un punto di vista fenomenologico. Certo, leggendo un libro, noi possiamo farci penetrare dal suo contenuto, ma – come è facile capire – questo stato di cose non sarà dovuto direttamente alla lettura in quanto tale, sarà dovuto semmai a un fenomeno di simpatia e alla risonanza che gli è propria. Stessa cosa dicasi della contemplazione, sebbene questa si fondi sulle percezioni visive. D'altra parte, come abbiamo già accennato, capita pure che taluni suoni non penetrino in profondità. Ed è questo il caso di quel grido stridente che, dicevamo, fende lo spazio. Ciononostante, l'apparente smentita offerta da queste esperienze quotidiane non deve turbarci più di tanto: tali espe-

rienze, infatti, non hanno il valore di regola e non devono impedirci di continuare a indagare in un'altra direzione.

La psicofisiologia prende spunto dalle sensazioni elementari. Noi, invece, abbiamo parlato di melodie, di sinfonie, di suoni gravi e profondi. Ora, le sensazioni elementari sono soltanto il frutto di astrazioni. Laddove noi, al contrario, andiamo precisamente in cerca di tutto ciò che nella vita ci appare come immediato. In questa prospettiva, ecco allora che la melodia si impone prima del suono, poiché è essa a consentire al mondo uditivo di formarsi e integrarsi direttamente, malgrado la sua apparente exteriorità, alla nostra vita spirituale. È la melodia che consente al mondo uditivo di affermarsi, di stagliarsi, nel contesto generale della vita. Non sarebbe difficile, d'altronde, estendere il nostro discorso al suono come tale, dato che, se non fissiamo la nostra attenzione sulla fonte che lo emana, possiamo facilmente constatare che esso, a patto di possedere una certa durata, riempie della propria sonorità lo spazio, forma attorno a noi una sorta di sfera sonora e finisce per inglobarci in essa, penetrando nel fondo di noi stessi.

Dicevamo a proposito dell'amarezza, nel precedente studio sulla metafora, che occorre distinguere il modo in cui ogni qualità sensoriale impressiona l'animo umano. In altri termini, noi crediamo fermamente che ogni sfera sensoriale debba assolvere, oltre che una funzione biologica, anche una funzione fenomenologica e strutturale, configurandosi come un elemento essenziale nella trama complessiva della vita. Ed è per questo che parliamo di una *portata vitale* dei nostri sensi. Questa portata vitale, per il momento, ci siamo sforzati di metterla in luce per quanto riguarda il mondo dei suoni o – come sarebbe forse meglio dire in questo caso – per quanto riguarda l'uditivo. E lo abbiamo fatto prendendo spunto dall'affinità essenziale tra l'uditivo e il sincronismo vissuto, che rientrano entrambi nella categoria vitale della risonanza. Per completezza, tenteremo di fare altrettanto, in seguito, per ogni altra modalità sensoriale.

Fin da adesso comunque, anche se abbiamo dovuto ripercorrere rapidamente il problema, appare chiaro che l'uditivo si profila solo come un esempio o un caso di una proprietà assai più generale: esso non costituisce dunque il punto di partenza o la base imprescindibile a partire dalla quale si deve studiare tale proprietà, poiché non è che una delle forme particolari in cui essa si manifesta e si esprime nella vita. Si tratta, se vogliamo ricorrere a una definizione corrente che bisogna comunque maneggiare con estrema prudenza, della forma concreta di questa proprietà. Oltre a tale forma, sonora, esteriore, materiale, ne esiste però anche un'altra, non-sonora o silenziosa, interiore, spirituale, generale (ma attenzione: non astratta, poiché tale forma non contiene in sé nulla di astratto). E le due forme, del resto, per più versi si assomigliano e convergono, basandosi entrambe sulla stessa struttura intima – una struttura che abbiamo definito in questa sede: risonanza.

Per illustrare quanto detto, vorrei adesso citare alcuni brani del bel libro di Edouard Schneider su *Eleonora Duse*:

Aveva bisogno di cogliere, in fondo ad ogni opera, il *suono di un'anima, l'eco di una vita interiore*.

Incredibile davvero fino a che punto questa nostalgia entrasse in armonia col cielo, la luce, l'atmosfera di Venezia! Sembrava quasi che ogni movimento e ogni pensiero della calorosa creatura *entrasse in sintonia* con tutto ciò, per effetto di una *musica* i cui *accordi traevano origine tanto dai recessi più segreti della sua persona quanto dall'anima della città stessa...*

La Marangona! mormora la Duse, con commozione. Cade oggi il sesto centenario della nascita di Dante, festa nazionale e religiosa. La Marangona! I suoni di questa campana hanno sempre accompagnato la storia di Venezia. Ed è in mezzo alle campane che abbiamo lasciato la nostra Amica, tutta presa, *sonora anch'ella*, dalla grande voce divina e vagabonda¹.

¹ Sono io a sottolineare nel testo le «metafore» che mi paiono più suggestive.

x.

Spargersi (l'olfattivo)

Citiamo, per cominciare, alcuni testi raccolti a caso tra le nostre letture:

L'odorato, tra tutti i sensi, è quello che riesce a metterci in contatto più ravvicinato con l'ambiente e a fornirci un'idea o una rappresentazione abbastanza adeguata di esso.

I concetti filosofici, che sono una miscela di sensibile e di intelligibile, adoperano nozioni visive, uditive, tattili, di stasi o di mobilità, per elaborare le proprie immagini, a fini di persuasione o controversia. Non si rifanno però mai alla sfera olfattiva, a causa della sua imprecisione, della sua vaghezza, della sua estrema dispersività, che coincide con la sua straordinaria intensità. L'odorato non delimita mai, è come una porta aperta sull'ambiente. Il senso dell'odorato, così sfuggente, possiede qualcosa di bello e di sublime, ma è come se fluttuasse sempre attorno a noi, spiazzando ogni nostro tentativo di afferrarlo [...]

L'odore degli ospedali, delle prigioni, delle caserme è composto più o meno degli stessi elementi, dosati in maniera diversa – escrezioni, squallore, miseria, pigrizia, sciatteria, volgarità, noia.

(Léon Daudet, *Melancholia*, capitolo «La sfera dell'olfattivo»).

L'odore del mondo? Non è più quello di una volta. E il grande cambiamento è avvenuto, per l'esattezza, durante il 1903.

Talvolta faccio la stupidaggine di sollevare il problema con gli amici, persone istruite e raffinate, capaci di distinguere un buon sigaro o un buon vino. «Certo, l'odore del mondo... Ma bisogna pensare all'industria, all'automobile...»

L'automobile e l'industria, però, non c'entrano proprio nulla. Io abito a Ferté-Milon, una borgata agricola ancora incontaminata. E lì si respira lo stesso odore del mondo che si respira dappertutto.

Quando percorro le strade dell'altopiano, in aprile, mi piace talvolta fermarmi a un incrocio qualsiasi, per assaporare un po' la soli-

tudine. Il sole, aprendosi uno squarcio tra le nuvole, accarezza col suo calore i campi di grano, e subito ogni filo d'erba rilascia un suo profumo. Altre volte, attraversando un cantone straniero in pieno autunno, mi sento come un insetto che si aggira dentro un enorme fungo tarlato. Mi capita anche di entrare in casa di contadini che si fanno il pane, o di guardare i pastori che danno fuoco alle erbacce, o di andare a pesca, all'alba, tra i salici e gli equiseti. Tutti questi odori, mescolati nel mio ricordo, ecco che cosa rappresenta per me l'odore del mondo. Lo crediamo eterno, immutabile: e ci sbagliamo.

Non voglio dire che dal 1903 il mondo non abbia più odore. Dico solo che è cambiato, come quelle belle signore che passano da un'acqua di colonia all'altra.

Eppure il vecchio odore non è morto. Piuttosto, è come se fosse ormai in esilio. Ritorna, talvolta, in maniera furtiva e quasi impercettibile: attraversa la mia vita, come quei dolori che ci colpiscono ai fianchi e che sono già passati non appena ci accorgiamo di soffrirne.

Ieri, mi trovavo in un giardino, ai bordi dell'Ourcq. La vicina, dall'altra parte del recinto, mi ha chiamato per chiedermi: «Signor Ressiguiet, vuole sentire come profumano le mie iridi?» Mi sono avvicinato, dunque. E subito dopo essermi accostato al mazzo di fiori, la gentildonna mi ha domandato: «Che ha? Non si sente bene?» L'ho rassicurata subito: «Tutto a posto». Potevo spiegarle una cosa tanto sorprendente? Per un secondo, ho avuto l'impressione che i fiori profumassero come una volta. Il tutto, però, è durato solo un secondo. Dopodiché, i fiori hanno ripreso il loro normale profumo, quello del 1924, o – diciamo – quello del ventesimo secolo.

Anche a Parigi, città in cui mi reco sovente, ho potuto constatare che il vecchio odore non è scomparso del tutto. Talvolta emana all'improvviso da un negozio e mi accarezza il viso. Subito mi fermo, per respirarlo a fondo. Ma svanisce nel giro di un istante. Il mondo ridiventa quello che era poco prima, non resta traccia di quel profumo. Talvolta, sulle rive della Senna, mi metto a sfogliare un libro, uno di quelli posti in vendita nei chioschetti. E tra due righe cola un sottile odore, che è proprio il vecchio odore del mondo. Compro allora il libro. Me lo porto a casa. Lo annuso. Ma è inutile: odora di libro antico, e basta.

Non sono tanto testardo da perdere la ragione per questo, andando a caccia di fantasmi. Il mondo, così com'è, comunque mi piace: solo, ho nostalgia del suo vecchio odore. Il che prova, se non altro, che il mio cuore non è invecchiato.

(Georges Duhamel, *La pierre d'Horeb*).

La vita dei santi è costellata di eventi meravigliosi, dal profumo soprannaturale.

Dalla loro breve esistenza terrena emanano intensi e profumati effluvi, che di solito vengono ricondotti alla pratica religiosa dell'ascetismo e della virtù.

Mistico aroma,
Profumata fioritura!

A parte poi questi soavi odori simbolici, gli agiografi insistono anche, nelle loro descrizioni, sui profumi che si liberano talvolta, al momento della morte, dal corpo dei Beati.

(Michel Cenac, *L'odeur de Sainteté*).

Il mondo è assurdo, scialbo, noioso; emana un odore di violette appassite.

(Heinrich Heine).

[...] basta scegliere la metafora giusta perché queste nozioni comuni assumano subito una coloritura bergsoniana, esalando – per così dire – un profumo di individualità.

(Edouard Krakovski, *Henry Bergson*).

Poco noto all'estero, Karlfeldt è un poeta profondamente svedese. Certo, ha sempre evitato di cadere nella magniloquenza patriottica. Ma nella sua opera, in cui il passato nazionale si salda con forza al presente, si sente un inconfondibile profumo di terra svedese.

(«Nouvelles Littéraires», 17 ottobre 1931).

L'atmosfera tedesca è tutta impregnata in questo momento di strani odori, in cui le acri esalazioni della Russia si mescolano agli aromi civilizzati dell'Occidente.

(«Petit Parisien», maggio 1932).

Troviamo in questo libro un'osservazione sulla forza dei profumi, che preannuncia il famoso brano di Marcel Proust sulla *Madeleine*. «I ricordi – leggiamo – riconducibili alle sensazioni dell'odorato non possiedono la stessa natura delle sensazioni stesse, che sono puramente affettive. Tra gli odori e le impressioni interne, da cui si forma poi il sentimento di coesistenza, vi è un'affinità del tutto particolare».

(Edmond Jaloux, «Nouvelles Littéraires», 5 settembre 1931. *Diario di Maine de Biran*).

Possiamo lasciare da parte il gusto, l'odorato, la fame, la sete, la nausea ed ogni altra sensazione cosiddetta «comune», poiché non presentano interesse per la psicologia.

(William James, *Manuale di psicologia*).

L'odore *si sparge* nell'aria. È possibile porre così in luce una nuova proprietà. Il modo in cui l'odore entra in rapporto con l'aria, o con l'atmosfera, è davvero unico nel suo genere. L'odore ci fa capire il senso primo della proprietà descritta dalle parole: spargersi, infiltrarsi, diffondersi nell'aria, o impregnare l'aria. Non solo, ma ci rivela al contempo l'esistenza dell'*atmosfera*. L'odore è infatti l'atmosfera stessa, provvista di una delle sue proprietà fondamentali.

Anche l'acqua può spargersi a terra e formare una pozzanghera, oppure infiltrarsi in una cantina ed inondarla. Ma in questo caso si tratta ovviamente di un semplice incidente, abbastanza abituale, dovuto alla liquidità dell'acqua, che ci obbliga a familiarizzarci con una delle sue proprietà fisiche, coinvolgendo in queste precise circostanze anche altri oggetti. L'odore, invece, esiste solo in quanto si sparge nell'atmosfera, e «spargersi» designa qui, com'è facile intuire, una proprietà più generale, poiché l'odore non si sparge *su* o *in* un qualche oggetto, ma conferisce all'ambiente circostante una qualità prima, mescolandosi all'ambiente in modo particolarmente intimo e rivelandoci la sua esistenza. Potremmo quasi dire che l'odore «colora» l'atmosfera, senza però perdere di vista che il modo in cui un colore si stende sulla superficie di un oggetto (sul petalo di una rosa) è diverso dal modo in cui un profumo colora l'atmosfera: nel primo caso il colore sposa i contorni dell'oggetto, mentre nel secondo l'odore che impregna l'atmosfera non delimita nulla, a conti fatti.

Chiaramente, questa impregnazione non ha nulla a che vedere con un'interpretazione scientifica del fenomeno, che pure si potrebbe dare, dicendo ad esempio che le particelle del corpo odorante si spargono come un gas nell'aria, che è anch'essa un corpo gassoso. Si tratta di qualcosa di assai più primitivo di quanto dia a intendere un'interpretazione del genere: si tratta di qualcosa che concerne l'atmosfera in senso lato, in senso vitale, più che l'aria e le sue proprietà fisico-chimiche. Ed è questo a farci dire che l'odore ci rivela in

maniera primitiva l'esistenza dell'atmosfera – di un'atmosfera che possiamo poi giungere un giorno a concepire come aria, senza tener conto della sua qualità fondamentale.

Spargendosi nell'atmosfera, e richiamando in vita l'atmosfera stessa, l'odore ci rende partecipi o ci mette in comunicazione con l'atmosfera.

Alla stregua di un suono, e al contrario di una qualità gustativa per esempio, l'odore si separa facilmente, ancor più facilmente di un suono, dalla propria fonte. Più che l'attributo di un corpo odorante, esso è un'emanazione impersonale, una proprietà dell'atmosfera circostante, è «l'odore del mondo», per usare le parole di Duhamel. Capita a tutti di dire «c'è un cattivo odore qui» o «c'è un buon odore». Al contrario però di quanto accade nella sfera uditiva, l'odore non forma alcuna sfera sonora, non risuona. L'odore ha un modo d'essere tutto suo: si sparge, impregna e penetra. Penetra in noi delicatamente, senza scosse, senza vibrazioni. Si diffonde, al di fuori e al di dentro, come uno strato d'acqua, potremmo quasi dire, ma senza in fondo alcuna somiglianza con uno strato d'acqua: l'odore, infatti, non delimita una forma nello spazio geometrico, ma colora semmai lo spazio vissuto nel suo insieme, senza limiti o forme precise. L'odore penetra in noi delicatamente, senza urti. Non ci fa vibrare e non ci riempie; non ci avvolge da tutte le parti, come la notte fonda, l'oscurità o la nebbia. Non fa che spargersi al di fuori e penetrare al di dentro, creando l'atmosfera che contiene tutto. In tal senso, è qualcosa di assai più discreto del suono. Ed è qualcosa di più pacato, di meno irruente di un colpo di vento, che è solo un accidente atmosferico. L'odore piuttosto, intimamente legato all'atmosfera, è per noi tutti un dato strutturale della vita.

Indubbiamente, esistono anche odori nauseabondi, che ci fanno indietreggiare. Così come esistono grida stridenti e acute, che squarciano l'aria e ci fanno tremare di paura. Ma queste sono soltanto reazioni biologiche, che non hanno nulla a che vedere con le proprietà strutturali dei diversi dati

sensoriali. Non vogliamo negare, chiaramente, che esistano buoni e cattivi odori; vogliamo solo dire – rammentando ancora una volta quanto abbiamo già avuto modo di sottolineare a proposito delle opposizioni triangolari – che questi fatti biologici non possono comunque esaurire il senso dei dati primitivi, essenziali e vitali, che ci vengono offerti dagli odori e dai profumi.

«Spargersi» o «penetrare in...» sono fenomeni che stagliano dinanzi a noi l'atmosfera, nei suoi rapporti con tutto ciò che essa abbraccia. Questa atmosfera non è soltanto di natura fisica o sensoriale, e non è neppure solo di carattere morale. È anteriore a queste determinazioni, o – se vogliamo – le incarna entrambe, nel senso che le ingloba virtualmente come due possibili varietà della stessa proprietà essenziale, «spargersi» o «penetrare in...» Il che spiega perché, quando si parla di atmosfera, i fattori sensoriali e quelli morali (o affettivi) finiscano per confondersi, senza soluzione di continuità, senza barriere invalicabili tra essi – barriere che il pensiero vorrebbe erigere a tutti i costi. Per farsele un'idea, basta rileggere ciò che ha scritto Léon Daudet dell'odore degli ospedali, delle prigioni, delle caserme, o ciò che ha scritto Georges Duhamel dell'odore del mondo. Noi tutti possiamo aspirare un profumo così come possiamo aspirare il soffio spirituale della fede o un'atmosfera morale benefica. E l'atmosfera può diventare irrespirabile tanto sul piano fisico quanto sul piano morale.

Introducendo i termini «aspirare» e «irrespirabile» ci esponiamo a una probabile obiezione: non abbiamo forse dimostrato così di dovere ritornare, prima o dopo, a un'analisi di tipo fisiologico, la sola possibile secondo le dottrine oggi maggiormente in voga? Non credo, tuttavia, che tale obiezione sia davvero valida. Innanzi tutto perché abbiamo fatto intervenire qui le azioni di aspirare e respirare solo alla fine del discorso e in maniera direi quasi incidentale, senza sentire sin dall'inizio il bisogno di ricorrere ad esse. E poi per un'altra ragione: siamo, cioè, veramente costretti a conferi-

re a queste azioni un senso fisiologico? Forse, anche in questo caso, è meglio non accettare subito per buona un'interpretazione troppo unilaterale di queste presunte «metafore». «Aspirare» mi sembra, per prima cosa, l'espressione attiva di ciò che ci viene rivelato, in maniera molto generale, dai termini «spargersi» e «penetrare in...» Io posso tranquillamente lasciare che l'atmosfera penetri in me attraverso tutti i pori del mio essere, ma posso anche – per rafforzarne l'azione, per renderla più intensa e penetrante – aspirarla con tutte le mie forze, senza che questo mio «aspirare» implichi necessariamente un movimento respiratorio più accentuato. L'atmosfera non contiene dettagli, bensì una coloritura generale, per cui l'attenzione non entra in gioco nel suo caso – anche se mi è sempre possibile assumere un atteggiamento più attivo nei confronti dell'atmosfera, e proprio in questo consiste il fenomeno dell'aspirazione, inteso come un fenomeno dell'io attivo, volto a rendere più vivi taluni fenomeni fondamentali della vita. Certo, il fatto che il senso dell'odorato appartenga agli organi della respirazione non è comunque un fatto accidentale, o riducibile soltanto a fattori fisici e biologici. È semmai l'espressione inevitabile, sul piano fisiologico, delle relazioni di tipo fenomenologico che si vengono a stabilire tra i diversi dati vitali che entrano qui in gioco.

Non dobbiamo sempre pensare agli organi sensoriali come ad altrettante porte attraverso le quali la vita circostante penetra in noi. Oltre a questo, esiste anche l'atmosfera, con cui comunichiamo in maniera diretta e che aspiriamo più o meno intensamente in noi. E di tutto ciò l'odore e il profumo sono come l'illustrazione naturale. Inoltre, ciascuno di noi esala un soffio personale che penetra nell'ambiente, lo colora, lo crea; crea l'ambiente in cui vivono, agiscono e respirano gli altri esseri umani. Io mi esteriorizzo, dunque, come sostengono quasi tutti oggi, attraverso i miei movimenti, i miei gesti, la mie parole, le mie opere. Ma non è tutto. Ogni mio atto è come sorretto da qualcosa di inafferrabile,

di meno preciso, di più complessivo, che non può essere scomposto in elementi isolati. Ogni mio atto è immerso in qualcosa che emana dalla mia intera personalità, senza che quest'ultima riesca a percepirlo, a precisarlo, a prenderne coscienza con chiarezza. Ed è proprio questo qualcosa a costituire per gli altri l'aspetto spirituale della mia personalità, o la mia stessa personalità in quanto tale, non intesa come una personalità che agisce o ama, ma come una personalità che crea attorno a sé, per mezzo di fattori sfuggenti e volatili come l'odore, un'atmosfera particolare, capace di penetrare negli altri, di influenzarli direttamente, o di plasmarli a sua immagine e somiglianza. Potremmo quindi concludere che ogni personalità vivente è come circondata da una sottile nuvola che emana da essa e che, spargendosi nell'atmosfera, la riconnette a quest'ultima. È questo l'autentico aspetto spirituale e morale della personalità umana – se non di ciò che essa è, almeno di ciò che essa dovrebbe e potrebbe essere. È questa l'autentica atmosfera morale. L'aureola che circonda la testa dei santi è un simbolo, piuttosto grossolano, di questo soffio personale mediante il quale ciascuno di noi partecipa alla creazione di quell'atmosfera morale nella quale tutti viviamo.

Oggi come oggi, oggi come ieri, diciamo di voler migliorare l'umanità, di volerla salvare, di voler adempiere il nostro dovere nei suoi confronti. Ma oggi, oggi più che mai, crediamo di poterlo fare soltanto con l'accompagnamento di un'orchestra assordante: formiamo leghe, fondiamo partiti, lanciamo parole d'ordine in grado di irreggimentare, di trascinare, e perfino di ingannare. In ogni ambito sociale, redigiamo piani di battaglia, che ci sembrano tanto più perfetti quanto più sono dettagliati e preveggenti. Ma la vita non è sempre una battaglia, e tantomeno un piano. Esiste anche un lavoro che va svolto in silenzio, e che ciascuno deve svolgere in sé e su di sé. L'umanità, del resto, il più delle volte si è salvata da sola, senza l'aiuto strepitante di quanti si dichiarano suoi medici curanti. Discreta, come un profumo, è

l'atmosfera intorno a noi. E tocca a noi rispettare questo suo carattere, adempiendo il nostro dovere nei confronti degli altri e di noi stessi.

L'espressione (esprimere)

Abbiamo già avuto modo di parlare dell'espressione, nello studio su *Interiorità, esteriorità e «spezione»*. Vorremmo adesso riprendere daccapo la questione. Come si ricorderà, benché costretti a servirci spesso del sostantivo «espressione», ci accostiamo meglio al fenomeno se parliamo dell'azione di «esprimere» qualcosa, più che dell'espressione intesa come un fatto compiuto, che presenta in sé molteplici fattori indipendenti e del tutto autonomi da ciò che viene espresso.

Cominciamo col ricapitolare gli aspetti essenziali dell'espressione, in vista di un ulteriore approfondimento.

L'espressione, concepita come una relazione tra ciò che si esprime (A) e ciò che esprime (B), possiede innanzitutto la caratteristica di postulare una *differenza di natura* tra questi due termini.

L'espressione, al tempo stesso, è una relazione di tipo essenzialmente *dinamico*. Essa si richiama sempre alla vita. Ciò non vuol dire che sia semplicemente una funzione degli esseri viventi o una proprietà qualsiasi della vita intesa in un senso biologico. «Vita» ha qui una portata ben più vasta e fondamentale. Là dove appare, l'espressione fa scaturire la vita dal caos del divenire, così come la fa scaturire dai fatti insignificanti che obbediscono al principio di causalità. L'espressione è una *relazione vivente*, ed è in tal senso la vita stessa.

Nel dinamismo generale, l'espressione traccia un movimento particolare, *con una direzione ben precisa*: l'espressione procede sempre da A a B, e mai alla rovescia. Un soffio

di vita passa, andando ad animare una particella dell'universo, e questa particella trema, palpita, diventa viva, diventa tutto un mondo: essa *esprime* ciò che in questo soffio di vita si dirige verso di essa, cercando di esprimersi. Dietro B (ovviamente non in senso spaziale, ma nel senso di un movimento che proviene da una fonte interna rispetto a B) noi «intuiamo» un A, inafferrabile, sfuggente, ma altrettanto presente di B – e «intuire» non significa qui risolvere un indovinello, né formulare una supposizione, né possedere una certezza più o meno probabile. No, «intuire» implica qui il massimo grado di certezza e segnala unicamente che tale certezza ci è data da un rapporto particolare con A, conforme alla differenza che l'espressione postula tra A e B. «Intuire», come detto, ci offre spesso la massima certezza che ci è possibile raggiungere.

L'espressione postula una differenza tra i due termini che al tempo stesso unisce, tracciando un movimento singolare che va dall'uno all'altro. Essa sembra così implicare «due» termini distinti, due termini che tuttavia in seguito essa fonde in un solo tutto grazie al proprio movimento, generato dal dinamismo della vita. Si tratta dunque di un abbozzo di separazione vivente. I due termini dell'espressione, come dicevamo, non possono essere giustapposti e affiancati sullo stesso piano. L'espressione, come relazione, è troppo «corta» per poter parlare in questo caso di causalità; così come è troppo «lunga», abbozzando in sé due termini, per poter parlare di compenetrazione. Nell'espressione non vi sono antecedenti e conseguenti, e non vi è neppure successione in senso stretto, dato che la successione implica già l'identità di natura tra ciò che si succede. Al contempo, il suo singolare movimento, pur concentrando in sé all'istante, come un lampo, tutto il dinamismo della vita, è comunque troppo smorzato per confondersi col dinamismo stesso. L'espressione si trova così situata a metà strada tra la causalità e la compenetrazione, o tra l'esteriorità e l'interiorità. E proprio in virtù di questo essa connette il mondo alla vita.

Per tornare ad esempi piú concreti, le formule «piango *perché* sono triste» e «sono triste *perché* piango» sono altrettanto legittime, ma sono in fondo altrettanto inadeguate all'espressione, giacché introducono un «perché» che distanzia piú del dovuto i due termini dell'espressione, «allungandola» oltre misura. La prima formula ci sembra piú «naturale» solo poiché rispetta la direzione da A a B specifica dell'espressione, ma resta comunque anch'essa lontana dal vissuto. Se domando a un mio simile perché piange, la risposta «perché sono dispiaciuto» non mi dirà nulla di nuovo. Il dispiacere già lo avevamo intuito vedendolo in lacrime. Al limite, la risposta può presentare un interesse piú circoscritto, nel senso che anche un dolore fisico può farci piangere. Ma neppure in questo caso è davvero necessario chiedere informazioni a chi piange. Un dolore fisico ci «strappa» le lacrime, infatti, così come ci strappa delle grida; un dispiacere, invece, trova espressione nelle lacrime, si riversa in esse – laddove il dolore fisico resta sempre esterno o estrinseco alle lacrime. A nessuno verrebbe in mente che in quel caso stiamo male perché piangiamo: si tratta di una semplice reazione biologica. Mentre nel primo caso le lacrime costituiscono una manifestazione vitale, che noi tutti sappiamo distinguere a colpo d'occhio. «Piango perché sono dispiaciuto» non ci dice dunque nulla di nuovo, normalmente. Viceversa, se sentiamo qualcuno dire «Piango perché ho perso una persona cara», capiamo al volo che ci sta rivelando il motivo della sua afflizione, e questo senza avere l'impressione che abbia saltato dei passaggi perché non ci ha rivelato, ad esempio, la sua tristezza o la sua intima sofferenza. D'altronde, la stessa persona ci dirà talvolta che piange uno dei suoi cari senza che il suo pianto sia accompagnato da autentiche lacrime. Riferito allo stato d'animo, a uno stato d'animo che trova la sua espressione naturale nelle lacrime, questo pianto sarà comunque, almeno virtualmente, unito a lacrime, e rivelerà così il legame intimo e caratteristico tra ciò che esprime e ciò che si esprime.

Dicevamo prima che l'espressione è una relazione vivente e in quanto tale essa postula una differenza di natura tra A e B. Ma gli stati d'animo che noi esprimiamo sono tanti e altrettante sono le espressioni che li manifestano. Il che potrebbe far pensare a due serie distinte, tra i cui elementi andrebbe stabilita una perfetta corrispondenza biunivoca. Se l'ipotesi fosse corretta, è chiaro dove arriveremmo: a una sorta di parallelismo tra le due serie. Ma è davvero corretta questa ipotesi? In realtà, proprio in virtù della sua rigidità, essa rischia di invalidare la differenza di natura che l'espressione postula, privandola al contempo del suo soffio vitale. Troppo univoco e troppo statico, questo parallelismo, al pari di tutti gli altri parallelismi psicofisiologici, trascura l'essenziale e accentua troppo l'idea di due linee parallele, situate nello stesso spazio omogeneo. Lo schema, insomma, è inaccettabile. Infatti, a ben vedere, non si tratta di due serie distinte, i cui elementi dovrebbero entrare in relazione biunivoca, ma di due mondi. È solo in virtù del contatto tra due mondi, A e B, che possono isolarsi nel mondo A taluni elementi capaci di entrare in relazione con altrettanti elementi del mondo B, stabilendo quel rapporto particolare che si crea tra ciò che si esprime e ciò che esprime. Questi elementi non sono preformati, e neppure sono dati; vengono in vita, di volta in volta, solo nell'istante in cui il mondo A comincia a differenziarsi dal mondo B, esprimendosi in esso. È soltanto allora che la realtà psichica isola al suo interno alcuni elementi da esprimere, come i desideri, le passioni, i sentimenti, i pensieri, le volizioni. Il che spiega perché tali elementi non esauriscano tutta la vita psichica, ma ne costituiscano semmai la superficie. Ci torna in mente, in proposito, quanto dicevamo sulla triade psicologica, e più in particolare sulla necessità di approfondire le nostre ricerche fino a scoprire la radici profonde degli elementi che compongono la triade stessa. Affrontando ora il medesimo problema dal punto di vista dell'espressione, potremmo dire che dietro ogni elemento palpita sempre, viva e inscindibile, una

porzione ineffabile della vita. In altri termini, non è affatto corretto dire che gli elementi del complesso A trovano espressione, con ferrea costanza e in obbedienza a leggi prestabilite, in altrettanti elementi del complesso B. No, la verità è tutt'altra: là dove il mondo A incontra il mondo B, sorge una relazione d'espressione¹. Ma affinché A possa esprimersi in B, tale contatto deve produrre in A un certo mutamento: in A devono cioè isolarsi gli elementi da esprimere, dietro i quali deve però restare intatta la parte ineffabile della vita, l'autentica e inesauribile fonte della vita stessa. Servendoci di un'immagine più statica, potremmo dire che l'espressione si realizza, a partire dall'ineffabile, su due piani: a un primo livello troviamo gli elementi da esprimere di A, o quelli che di solito consideriamo gli autentici elementi della nostra vita psichica; a un secondo livello, troviamo invece l'espressione vera e propria, e cioè il modo in cui tali elementi si manifestano al di fuori.

Il che combacia alla perfezione col fatto che l'espressione, nel suo movimento verso l'esterno, *si rivolge* sempre a *qualcuno*. L'espressione, infatti, postula immancabilmente uno spettatore in grado di comprendere o «intuire» ciò che si esprime in essa, rivelando così la coesistenza e l'interazione tra esseri «simili». Questo spettatore posso essere io, in certi casi, così come può essere un altro. È a questa persona, comunque, che saranno rivolte le parole o le immagini mediante cui la vita si esprime in me, parole e immagini che talvolta conserverò gelosamente in me, non per non esprimerle, ma per evitare di divulgarle a spettatori indifferenti e impassibili. In un caso come nell'altro, ad ogni modo, la vita, sfuggente e inafferrabile, palpiterà sempre dietro di esse.

Le stesse idee, avevo già tentato di porle in evidenza nella mia opera sul Tempo². In quella sede, avevo parlato di una

¹ Sarebbe stato ancora meglio dire: nell'universo passa l'espressione; dinanzi a noi, essa abbozza la scissione, *in statu nascendi*, di due mondi, che subito però ricollega grazie al proprio dinamismo vivente.

² Cfr. MINKOWSKI, *Le temps vécu* cit., p. 235.

tendenza all'espressione ideo-emozionale o ideo-affettiva. E vorrei riportare qui i passi finali di quell'analisi:

Così come vi può essere una mimica più o meno espressiva, e così come noi risuliamo, da questo punto di vista, attori più o meno convincenti sulla grande scena della vita, credo che anche la nostra vita psichica possa risultare più o meno espressiva, a seconda degli individui. Intendo dire con questo che, così come la tendenza a tradurre la nostra vita psichica in parole, gesti e attività esteriori, tanto da non serbare più nulla per noi stessi e violare la nostra stessa intimità, può risultare a seconda dei casi più o meno accentuata, anche la nostra tendenza a rivelare – se non altro a noi stessi – la fonte della vita che palpita in noi attraverso fattori ideo-affettivi, di natura pressoché palpabile, può risultare più o meno accentuata. Ci sono individui che sono portati, per così dire, al conflitto. La loro vita ne risulta colma; per loro tutto, o quasi, rappresenta un utile pretesto; è come se corressero intimamente all'avventura. Tuttavia, la loro vita non appare più ricca né più profonda di quella degli altri. Si ha più che altro l'impressione che questa «disposizione ai conflitti», spinta al massimo, sia dovuta a una tendenza esasperata a esprimere la vita solo sul piano ideo-affettivo, invece di raggruppare attorno a essa e di mettere al suo servizio tutto quanto: fenomeni morali, religiosi, sociali, e via dicendo... Ci sono individui la cui vita invece, anche la vita interiore, sembra più povera di idee, di pulsioni, di problemi, di conflitti. In realtà, non è che sia più povera, ma si adegua semmai meglio alla forma stessa della vita. Questi individui vivono anch'essi la propria vita, senza però sentire costantemente il bisogno di esprimerla in un linguaggio ideo-affettivo. Vivono così senza nemmeno porsi il problema di una certa freddezza, di una certa timidezza, o magari di una presunta rimozione. Non si può parlare nel loro caso di un deficit. Questi individui vivono piuttosto senza fuggire davanti alla vita, senza maledirla, senza pendere verso gli stati mistici, senza rifugiarsi nell'ascetismo, senza neppure la pretesa di chissà quale saggezza – tutti atteggiamenti che appartengono al piano dell'espressione ideo-affettiva. Semplicemente, essi cercano di lasciarsi guidare dai fenomeni vitali essenziali e di avvicinarsi così al senso stesso della vita. E se lo fanno nel silenzio, senza troppe parole, senza neppure troppe «parole interiori», è perché trovano ripugnante esprimere i grandi fatti della vita nel linguaggio corrente e quotidiano.

Così, anche se noi tutti facciamo dei progressi ogni volta che cerchiamo di esprimere gli aspetti nuovi della vita, attingendoli all'essenza stessa della vita, anche se facciamo dei

passi avanti ogni volta che cerchiamo di scoprirli e di plasmarli, non dobbiamo comunque credere di poter riversare *tutta* la nostra vita nella sfera dell'esprimibile, come se dietro di essa non restasse più alcunché, come se tutto si risolvesse in desideri, sentimenti, idee, e dunque in conflitti, antitesi, lotte e contrapposizioni – come purtroppo insegna a fare la rissosissima cultura moderna. La vita individuale, al pari di quella collettiva, può peccare non solo per difetto, ma anche per eccesso.

Tornando a monte, è chiaro a questo punto che la relazione tra A e B, lungi dall'essere una relazione univoca, statica e prestabilita, è piuttosto una relazione vivente, come dicevamo prima. A nasce solo a contatto con B e non ha un'esistenza propria a prescindere da tale contatto: è qualcosa che si crea sempre daccapo, lasciando dietro di sé il fondo vivente e ineffabile della vita spirituale dalla quale scaturisce.

Questa peculiarità del rapporto tra A e B può gettare, a nostro avviso, nuova luce su un problema che ha a che fare con quello dell'espressione: come riusciamo a mettere in scena una porzione di vita psichica che possiamo tranquillamente definire irreali con l'aiuto dell'espressione, ossia come riusciamo a fare del teatro? L'arte drammatica è un'arte propria degli esseri umani. Questi ultimi, in maniera del tutto spontanea, creano e mettono in scena dei personaggi, dinanzi ai quali gli spettatori poi si emozionano, si affliggono, piangono, vibrano, come se si trattasse di persone in carne e ossa. Cosa che sono davvero, d'altronde. Gli spettatori cioè non si ingannano. Il teatro, infatti, quello vero intendo dire, è altrettanto reale, autentico, vivo e umano di quanto può esserlo la vita – e forse lo è di più. La differenza consiste solo nel fatto che dura assai poco e che noi stessi restiamo nella posizione di semplici spettatori, senza prendere parte attiva al dramma vivente che si svolge sotto i nostri occhi. Il che spiega, tra l'altro, perché la veracità del teatro non ci faccia dubitare un istante della realtà della vita anche quando

la scena drammatica si rivela identica, per piú versi, alla vita stessa. Ma non è di questo che vogliamo parlare. Il quesito cruciale per noi è il seguente: com'è *possibile*, in generale, una recita (drammatica)?

Va notato che lo stesso problema si potrebbe sollevare a proposito della letteratura e di ogni altra forma di messa in scena o di *rappresentazione*. Ma, di nuovo, non è di questo che vogliamo parlare per il momento. Limitiamoci qui ad alcune osservazioni elementari.

L'impressione di tutti è che l'artista si faccia completamente assorbire dal personaggio che deve incarnare, riuscendo così a renderlo il piú vivo possibile. Una spiegazione di questo tipo, tuttavia, di carattere meramente psicologico, concerne solo il modo di fare dell'artista. E non so neppure fino a che punto sia valida. Per noi, comunque, non è questo il punto: anche ammettendo infatti che questa spiegazione di carattere psicologico sia valida, bisognerebbe capire in ogni caso come sia possibile che l'artista riesca a farsi assorbire totalmente da una personalità che non è la sua; che valore o che significato possieda tale fenomeno; e quali siano infine i requisiti di una simile rappresentazione di questa personalità, di questa vita, per la quale lo spettatore finisce per nutrire lo stesso interesse che nutre per i fatti della realtà.

Se la relazione tra A e B fosse davvero univoca e statica, come la relazione tra una cosa e l'altra nello spazio o la relazione tra causa ed effetto, la rappresentazione drammatica sarebbe, a conti fatti, qualcosa di impossibile. Un'idea del genere non potrebbe neppure sfiorare la mente umana. Mentre le cose stanno in tutt'altro modo se, come abbiamo tentato di mostrare prima, l'espressione è intesa come una relazione vivente o come – si potrebbe anche dire – una relazione fluttuante, nel senso che A nasce solo a contatto con B, stagliandosi sullo sfondo vago, impreciso, ineffabile, ma sempre profondo, vivente, potente, costituito dal divenire stesso. È la presenza in ciascun essere umano di questo sfondo che sfugge all'espressione, e che in fin dei conti non cerca

neppure di esprimersi, a far sí che A sorga da B, sia a teatro sia nella vita. E c'è motivo di credere che il teatro, lungi dall'essere un'*invenzione* umana, sia dunque un fenomeno inerente all'espressione stessa, che nasce con quest'ultima.

La stessa caratteristica dell'espressione spiega poi la *possibilità* di fingere, di simulare o di mentire mediante l'espressione. Anche in questo caso, infatti, non si tratta di un'*invenzione* dell'ingegno umano, ma di una proprietà inerente al fenomeno dell'espressione. Certo, non tutti possiamo diventare bravi artisti drammatici: ci vuole una particolare predisposizione per questo. Allo stesso modo, non tutti sappiamo mentire bene, o simulare. C'è chi ci riesce meglio, c'è chi ci riesce peggio – e l'apprendimento, in un caso come questo, può rivelarsi utile solo fino a un certo punto. Si tratta, insomma, di differenze tra un individuo e l'altro. Non c'è dubbio. Ma a parte tutto questo, è vero pure che ciascuno di noi reca in sé, anche se non se ne serve mai o non è capace di servirsene per scarso allenamento, la facoltà spontanea di recitare, di simulare, di fingere. E questa facoltà, senza tener conto del suo eventuale apprendimento, va considerata comunque un aspetto imprescindibile della vita, riconducibile al fenomeno dell'espressione. Se non potessimo far uso in questo modo dell'espressione, infatti, l'espressione stessa si immobilizzerebbe, perdendo – potremmo quasi dire – il proprio senso e la propria ragion d'essere.

L'espressione può sembrare dunque, a conti fatti, un fenomeno piuttosto povero: non è possibile ricostruire nel suo caso una precisa sequenza di fatti, né si possono stabilire nessi storici o causali. Sembra risolversi tutta in un istante. Ma è proprio per questo motivo che essa si profila, infine, come una relazione «vivente», che concentra in sé, rapida come un lampo che trafigge le tenebre, la vita stessa. E poi, dopotutto, è davvero utile cercare di afferrare il senso della vita ricostruendo catene – storiche o causali – di semplici fatti?

Ci vediamo con gli occhi?

Il quesito può sembrare ozioso. Basta chiudere gli occhi per non vederci più. L'esperienza quotidiana ci mette poi a contatto con i ciechi. E se un mattino mi risvegliassi senza vederci più, privato di una fonte di orientamento tanto importante, impossibilitato a muovermi senza rischiare di sbattere contro gli oggetti o di farmi travolgere per la strada, in preda al terrore, mi chiederei subito se si tratta di una perdita definitiva della vista. Già solo la possibilità di un evento simile mi riempie di angoscia. Se esiste qualcosa di assodato, è appunto il fatto di vederci con gli occhi. E la vista non è che un esempio: lo stesso discorso si potrebbe fare per gli altri sensi.

Dunque, lungi da me un dubbio di questa portata: noi tutti ci vediamo con gli occhi. Semmai, vorrei provare a inserire questo fenomeno tra tutti gli altri fenomeni vitali.

Basta chiudere gli occhi, dicevamo, per non vederci più. Ma su che cosa si fonda questa constatazione, a prima vista naturale?

Di solito, si ha la tendenza a interpretarla in questo modo: noi confrontiamo l'esperienza fatta ad occhi chiusi (situazione B) con la situazione in cui abbiamo gli occhi aperti (A), e confrontando le due situazioni giungiamo alla conclusione che ci vediamo con gli occhi. La nostra constatazione presuppone quindi, in primo luogo, la facoltà di confrontare due situazioni differenti – facoltà del resto arcinota, dal momento che senza di essa non potremmo stabilire la benché minima relazione tra i fatti. Ma, in secondo luogo, pre-

suppone anche – ed è questo il punto cruciale – che si debba interpretare la situazione B come un *non-A*. B, in altri termini, si profila per noi come un'assenza di visione, o come un *non-vedere*. Ed è questo intervento della negazione a decidere tutto. Quando chiudo gli occhi, *non ci vedo più*. Ma come acquisto consapevolezza di questa assenza di visione?

Logicamente, si penserà subito di far ricorso alla memoria. Ma è sufficiente? Nel nostro libro sul Tempo, analizzando il problema del passato, abbiamo già avuto modo di sottolineare la funzione svolta dalla negazione. L'intervento della negazione si traduce nella constatazione: ciò che è stato *non è più* adesso. Se mi ricordo di aver fatto una passeggiata ieri, ciò significa che la passeggiata appartiene al passato e non esiste più in questo momento, se non sotto forma di ricordo. La presenza del ricordo non implica, tuttavia, che la *situazione attuale si risolva interamente* nell'assenza della passeggiata di ieri. Ora, nel caso di prima, la situazione B si impone invece *subito* come un'assenza di visione, come un *non-A*, *riducendosi interamente a questa proprietà negativa*, che viene dotata di un valore positivo, se così possiamo dire. Si direbbe quasi che, in B, la negazione riesca a penetrare intatta nella nostra vita, rendendo l'unione della negazione e dell'affermazione assai più intima di quanto capiti con i ricordi stessi (solo in talune circostanze del resto e da un certo punto di vista). Ma come si spiega tutto questo?

Per rispondere a tale domanda, occorre rifarsi, non all'osservazione che possiamo tutti compiere chiudendo gli occhi, un'osservazione svolta a mente fredda e di carattere pressoché scientifico, ma al terrore da cui siamo colti alla sola idea di una nostra eventuale cecità. Il giochetto con le palpebre non serve ad insegnarci che ci vediamo con gli occhi: è la vita, e non un'esperienza artificiale e del tutto contingente come questa, a rivelarci quale ruolo abbiano i nostri occhi. I disturbi della vista, o la sua perdita, queste sono le esperienze che contano davvero in questa prospettiva, terrorizzandoci, come dicevamo. Certo, dopo aver perso la vista, potremo an-

che provare il rammarico di non poter rivedere più un viso che ci è caro, ma questo dolore si situerà comunque ad un altro livello rispetto al terrore cui ci stiamo riferendo. Sarà solo un effetto «secondario» della cecità, che non minaccerà direttamente la nostra esistenza, che non ci ridurrà all'impotenza, e che potrà essere eventualmente compensato dal «pensiero» di quella tal persona, o da altri fattori positivi di cui la vita, nel senso lato della parola, è sempre prodiga. Sarà dunque qualcosa di completamente diverso dal terrore che ci segnerà all'istante la nostra cecità. Tipico dell'uomo, ma anche dell'animale, questo terrore ha davvero in sé qualcosa di «animale». Ed è per questo che possiamo parlarne come di un fatto «biologico», assegnando a tale fatto, così come ad ogni altra situazione presa qui in esame, una precisa funzione nel contesto generale dei fenomeni vitali. Sembra proprio, in fin dei conti, che noi tutti prendiamo coscienza della *visione come funzione del nostro organismo* solo grazie al fatto primitivo del *non-vedere*.

A questo punto, possiamo estendere il raggio delle nostre considerazioni. La non-visione, infatti, non è che un caso particolare di *vulnerabilità* del nostro organismo rispetto all'ambiente circostante. Ed è proprio questa vulnerabilità a situare il nostro organismo nel mondo e a costituire la base delle esperienze fisiologiche e psico-fisiologiche che noi tutti facciamo nel corso della vita. Si tratta, tra l'altro, della *conditio sine qua non* dell'istinto di conservazione, che la biologia considera, del tutto legittimamente dal proprio punto di vista, come una delle manifestazioni fondamentali della vita. In effetti, la nostra vita si trova esposta di continuo a innumerevoli rischi esterni, che vanno dalla semplice impotenza, che può ledere una sola funzione, all'eliminazione brutale della vita stessa – ed è questa una delle peculiarità essenziali della nostra esistenza biologica. Non è senza incontrare resistenze nell'ambiente circostante che noi tutti prendiamo coscienza dell'aspetto biologico della vita, ma al contrario subendo l'azione vulnerante di molteplici agenti

esterni che ci colgono alla sprovvista e ci privano dei nostri mezzi. In altri termini, il fatto che la nostra vita sia sempre appesa a un filo, il fatto che sia tutta o almeno in parte soggetta a incidenti, il fatto che il nostro organismo sia nel suo complesso *vulnerabile*¹, è ciò che davvero ci consente di prendere coscienza di quello che di solito chiamiamo l'io corporeo: è solo sentendoci esposti al rischio di una sua ferita o di una sua perdita che ne acquistiamo piena consapevolezza. Il che vale non soltanto per il nostro organismo inteso come un tutto, ma anche per ciascuna delle sue singole funzioni. Sia nella vita quotidiana sia sul piano scientifico, noi isoliamo una funzione particolare del nostro organismo in virtù della sua capacità di essere lesa, intaccata o persino annientata. In sostanza, la coscienza dell'assenza, ossia la negazione, è l'elemento portante di ogni esperienza relativa alle condizioni biologiche della vita. E in tal senso la negazione, nella sua intima unione con l'affermazione, e come appaiata ad essa, è ciò che ci consente di ritagliare e distinguere i diversi aspetti biologici della vita, costituendone il fondamento ultimo.

Per tornare al punto di partenza, allora, è la situazione B in tutta la sua portata catastrofica a essermi data innanzitutto come un non-vedere – ed è soltanto a partire da essa che la situazione A diventa per me un vedere. Per cui, al limite, il problema che si pone a questo punto non è più quello di capire come si riesca a scorgere nella situazione B un non-vedere, ma fino a che punto sia ancora legittimo interpretare la situazione A in se stessa, cioè senza basarsi sulla situazione B, come un vedere. Ma andiamo oltre.

Il rapporto intimo tra il sí e il no è qualcosa di talmente ovvio e naturale da rivelarsi un semplice truismo – a meno che non si riesca a dimostrare che le cose potrebbero stare

¹ Senza dubbio, anche la nostra anima è vulnerabile: i colpi inferti dal destino, i colpi che ci vengono inferti dai nostri simili, tutto questo la strazia e la tormenta. Ma l'anima non muore mai, riuscendo sempre a curare le proprie ferite. La sua vulnerabilità significa dunque certo sofferenza, ma senza che venga mai scalfita la sua essenza.

diversamente. Per far questo, però, è necessario mostrare come i fenomeni contrari che risultano intimamente connessi in campo biologico possano anche *scartarsi*, per così dire, gli uni dagli altri, acquistando ciascuno un'esistenza propria e presentandosi a noi in maniera del tutto indipendente e affermativa. La loro intima unione, che abbiamo appena esaminato, risulterebbe allora un caso particolare, e quasi un accidente, nel loro modo d'essere generale.

L'io biologico non esiste in se stesso e per se stesso: è sempre immerso nella vita. E si fa presto a interpretare in senso spaziale e pressoché meccanico questa osservazione, basandosi esclusivamente sulle caratteristiche biologiche della vita. In tal senso diremo allora che il nostro organismo è situato nello spazio, che risulta influenzato dall'ambiente circostante, che deve subire l'azione esercitata dagli altri esseri viventi, che si dimostra solidale con il proprio ambiente e che non potrebbe certo vivere senza di esso. In tal modo, tuttavia, prenderemmo in esame solo un aspetto delle cose, facendo nostra una prospettiva troppo ristretta e limitata. Il fatto che l'io biologico sia immerso nella vita ha infatti pure un altro senso: vuol dire, cioè, che io prendo parte alla vita in tutte le sue forme e che la vita stessa travalica ampiamente i limiti della vita biologica. I fatti biologici, in sostanza, sono immersi nel mare assai più vasto dei fenomeni vitali, rientrando dunque in una più vasta prospettiva che li assimila e li riconduce alla vita in quanto tale. E questo non perché l'aspetto biologico della nostra esistenza lasci fuori di sé qualcosa o non includa tutti i fenomeni in questione, rappresentandone solo una parte, nel senso spaziale della parola – poiché in tal caso saremmo solo in presenza di fenomeni che restano esclusi dall'insieme dei fenomeni biologici, e i limiti tra i due insiemi sarebbero semplicemente esteriori e statici, al pari dei limiti tra un oggetto e l'altro. No, il punto qui è tutt'altro: i fenomeni che formano l'aspetto biologico della vita e si trovano concatenati gli uni agli altri all'insegna di un'unione intima tra il sí e il no, sono in realtà ca-

pacì di emanciparsi da questa unione e di apparirci in una luce diversa, di rivelarci altre caratteristiche, altre affinità e altri contrasti, conducendo una vita differente. In altre parole, non è che al di fuori dell'insieme dei fatti biologici esistano fenomeni vitali che restano del tutto estranei ai primi. Il fatto, semmai, è che ciascuno dei fenomeni biologici si prolunga e si incammina, oltrepassando il piano biologico, verso un paese sconosciuto e meraviglioso, quello dei fenomeni vitali. Quanto si è detto in precedenza sull'«Uditivo», sull'«Olfattivo» o sulla «Portata strutturale dei fenomeni psichici» può fungere qui da esempio. E, a ben vedere, tutti i nostri studi traggono ispirazione da questa idea, che a poco a poco comincia a chiarirsi.

Torniamo adesso al punto di partenza. Se quanto abbiamo detto fin qui è giusto, bisogna allora che le due situazioni, A e B, su cui si basa la nostra definizione puramente biologica della visione, possano emanciparsi l'una dall'altra e apparirci nella loro dimensione fenomenologica, che oltrepassa di gran lunga il loro aspetto biologico; bisogna che la loro unione intima sotto forma di sí e no possa essere spezzata e che lo *scarto* tra di esse si ingrandisca al punto tale che ciascuna possa apparirci di per sé come un fenomeno vitale, in tutta la sua portata positiva. Dobbiamo dunque chiederci se la situazione B sia davvero una *non*-visione e se la situazione A, a prescindere da B, possa fornirci da sola la prova che noi tutti ci vediamo con gli occhi.

Per circoscrivere il piano biologico, abbiamo parlato prima di terrore animale, di vulnerabilità, di unione intima tra il sí e il no. Ed è quindi da questi fattori che dobbiamo prendere ora le distanze, accentuando al massimo lo scarto tra i due fenomeni, se vogliamo studiarli entrambi nei loro aspetti positivi, sul piano prettamente fenomenologico. La fenomenologia infatti, almeno inizialmente, non conosce negazione.

Mi capita di chiudere gli occhi osservando uno spettacolo terrificante, così come mi capita talvolta di chiudere me-

taforicamente gli occhi su un evento che esigerebbe una reazione da parte mia – una reazione che al momento, per un motivo o per l'altro, preferisco rimandare. La situazione prodotta in questo caso dagli «occhi chiusi» è quindi assai diversa da quella analizzata prima, che consisteva in una perdita improvvisa della vista, del tutto indipendente dalla mia volontà. Eppure essa assomiglia alla situazione di prima, nel senso che sono entrambe *reazioni di difesa* contro fattori di disturbo che provengono dall'esterno e possono molestare la mia esistenza. Come tale, anche questa situazione contiene dunque un aspetto biologico. Ed è sicuramente di natura passeggera, dato che corrisponde al tentativo di approfittare della mia facoltà di non vedere, in talune precise circostanze. Io desidero, in quel momento, che lo spettacolo terrificante si dissolva, così da poter riaprire gli occhi senza alcun pericolo.

Mi capita poi a volte di chiudere gli occhi per ascoltare meglio un brano musicale, per riflettere con maggior concentrazione, o magari per sognare. E talvolta, addirittura, chiudo gli occhi per immergermi nelle tenebre della notte, per gustare il fascino particolare dell'oscurità, senza che la mia mente si concentri su un'immagine precisa e senza che dall'esterno provenga nessun suono. In questo caso, non si tratta più di una lesione o di una reazione di difesa destinata a mettermi al riparo da uno spettacolo insostenibile; si tratta viceversa di un'intima presa di contatto con l'oscurità e con tutto ciò che essa può contenere di vivo, di misterioso, di positivo. Ed è per questo, d'altronde, che la notte fonda non costituisce per noi sempre una fonte di disturbo, poiché ci costringe ad esempio a sospendere la nostra attività per mancanza di luce: no, in realtà noi siamo anche capaci di gustarci il fascino della notte, di capirne la poesia e di prestare ascolto a ciò che essa ci insegna sulla vita. E in una situazione come questa la vita si dipana tutta nell'oscurità, nel senso più positivo della parola, risuonando di mille suoni, esalando mille profumi, animandosi di mille scintille e di mil-

le bagliori, e ponendoci anche, nel suo mistero infinito, mille problemi. Accanto alla luce compare così l'oscurità, accanto al giorno la notte – una notte altrettanto ricca, benché in modo diverso, altrettanto viva, altrettanto densa di problemi ed altrettanto indispensabile del giorno. E la fenomenologia finisce per imbattersi nel problema della notte e della specifica organizzazione della vita in essa. Non si tratta però soltanto di tutto ciò che sussiste una volta spenta la luce, come quando cerchiamo di immaginarci come facciano i ciechi a supplire alla mancanza della vista: no, la notte in realtà eccede ampiamente i limiti del giorno e ci rivela segreti che il giorno e la luce ignoreranno sempre.

Certo, nell'oscurità, potremo camminare solo a tentoni. La visione è indispensabile alla nostra locomozione: essa si pone al servizio della nostra attività. E l'idea di subordinare le nostre percezioni alla nostra psicomotricità sembra perfettamente plausibile da questo punto di vista. Ma ci capita anche di fermarci, senza che per questo le immagini visive, diventate a questo punto inutili, scompaiano. Ora, in una prospettiva biologica, non ci sarebbe alcun inconveniente a non vederci più in questa situazione. Eppure noi tutti ci teniamo, eccome, a queste immagini. Ci capita persino di fermarci e di sospendere, non soltanto i nostri movimenti e le nostre azioni, ma la nostra vita quotidiana nel suo complesso. Eppure non rinunceremmo mai ad avere dinanzi a noi il mondo, per poterlo guardare, per poterlo scrutare, per poterlo conoscere, per poterlo contemplare, per potere meditare su di esso. La nostra motricità non conta più nulla a quel punto: e tuttavia, con tutto lo slancio di cui siamo capaci ma senza muoverci di un passo, noi ci proiettiamo verso il mondo.

La relazione tra noi e il mondo, certo, non è più unidirezionale, poiché noi adesso comunichiamo alla pari con il mondo, tale quale esso si presenta a noi – e tali quali noi ci presentiamo ad esso. Si può ancora parlare di visione in questo caso? Non credo. O, se ne possiamo parlare, si tratterà comunque di qualcosa che oltrepassa di gran lunga la visione

oculare. Possiamo rimandare in proposito a quanto dicevamo prima sull'introspezione e sull'estrospezione, parlando in generale di «spezione». Chiaramente, noi facciamo esperienza di una «visione» nella vita, ma non si tratta primitivamente di una visione con gli occhi, bensì di un fenomeno più ampio, che si restringe in talune circostanze, fino a diventare una visione con gli occhi. Ed è così che ci imbattiamo nuovamente, in un ambito però completamente diverso da quello della fisiologia, nella questione: ci vediamo davvero con gli occhi? E se sí, che cosa vediamo con gli occhi?

Non tenteremo qui di rispondere a tale domanda. Ci basta aver mostrato che essa ha un senso e va posta sul piano fenomenologico. Questo piano, abbiamo tentato di definirlo meglio, precisando le caratteristiche essenziali che la configurazione biologica dell'esistenza assume per la nostra coscienza. La coscienza dell'io corporeo si basa, come detto, sulla vulnerabilità di quest'ultimo; e questa vulnerabilità, a sua volta, non è altro che l'espressione di una congiunzione del sí e del no: il nostro corpo, situandosi nello spazio, diventa così in ogni sua manifestazione, e nel suo stesso fondamento, massimamente «logico»². Ma la vita eccede di gran lunga la propria configurazione biologica. Priva di negazione, la vita presenta solo fenomeni che le appartengono e che la contengono. Il non-vedere della biologia diventa la vita dell'oscurità, la vita della notte, mentre il vedere diventa la vita alla luce e in pieno giorno. La visione dei nostri occhi ha ancora qualcosa a che fare con la vita, alla quale noi aderiamo con tanta partecipazione e immediatezza? Probabil-

² «La nostra logica è una logica di retrospezione», sostiene Bergson (*Il pensiero e il movente*). Forse, possiamo mettere in relazione quest'affermazione con quanto dicevamo prima sul ruolo svolto dalla negazione nella formazione del passato. Ma la logica, fondata sul rapporto tra l'affermazione e la negazione, può essere ricollegata ancor più facilmente alla sfera dei fenomeni di carattere biologico. Vale la pena ricordare, in questa prospettiva, che nella nostra analisi dei fenomeni costitutivi dell'avvenire (*Il tempo vissuto*) la contrapposizione tra due fenomeni situati sullo stesso piano si faceva netta e «logica» soprattutto scendendo verso il basso e approssimandosi a situazioni biologiche (di attività e di attesa).

mente sí, ma a patto allora di considerarla solo un'infima particella della vita stessa. Poiché io ci vedo coi miei occhi solo nella misura in cui la mia vita è legata alla vita corruttibile del mio corpo, che è ben poca cosa. Non è che con questo io voglia proclamare l'esistenza di un'anima immortale, fatta del resto a immagine e somiglianza della realtà corporea: no, il punto è qui soltanto che la coscienza dell'io corporeo si immerge, fino a scomparire, nell'insieme dei fenomeni vitali. In quest'ambito, essendoci delle cose visibili, risulta del tutto *naturale* che io possa vederle, senza che entrino ancora in ballo organi o chissà quali apparati. Poiché questo «io» non è certo l'io legato a un organismo particolare, ma l'io che appartiene alla vita in quanto tale e che, nella misura stessa in cui le appartiene, scopre direttamente la sua inesauribile ricchezza, da cui nulla lo separa e di cui nulla, almeno in linea di principio, può sfuggirgli. Senz'altro, nella vita, noi tutti cerchiamo di raggiungere con pena ciò che peraltro ci è già dato, in una sorta di spezione luminosa. Ma tutto questo è dovuto appunto al fatto che l'azione si situa su un altro piano rispetto alla nostra partecipazione immediata ai fenomeni della vita. E che non ci venga più obiettato, da nessuna parte, che smettiamo di vederci quando chiudiamo gli occhi, poiché l'obiezione a questo punto non è più valida. È semmai la prova di una confusione persistente tra la vita come tale e la vita biologica, tra il piano fenomenologico e il piano biologico – confusione che probabilmente sta alla base di tanti pseudo-problemi, come ad esempio quello della proiezione delle immagini sull'oggetto, che non fanno che intralciare il nostro cammino.

Ciò detto, ad ogni modo, «stiamo con gli occhi ben aperti» e cerchiamo sempre di guardare: cerchiamo sempre di vederci bene.

XIII.

L'uomo e quanto vi è di umano in lui
(biologia e antropologia)

L'uomo è un anello della catena animale. È questa una delle premesse su cui si fonda lo studio biologico dell'uomo, poiché è proprio a partire da essa che diventa possibile parlare della genesi delle diverse funzioni dell'organismo umano. Tutto quanto accade in tale organismo sembra allora analizzabile in questa prospettiva, senza – bisogna sottolinearlo sin d'ora – che se ne possano neppure intravedere gli eventuali limiti. Sempre mosso dal desiderio di adeguarsi alle più recenti acquisizioni del pensiero contemporaneo, di cui rappresenta d'altronde una delle espressioni più compiute, il metodo biologico, nel suo tentativo di scalzare il metodo psicologico, tende a sostituire nozioni statiche, come quella di percezione o immagine, con nozioni dinamiche, ossia tende a rimpiazzare cose bell'e fatte con processi dall'evoluzione progressiva, che vanno dai processi più elementari a quelli dalla massima complessità, che spiegano tutto sia sul piano della filogenesi sia sul piano dell'ontogenesi del soggetto (vedi Monakow e Morgue). Le espressioni più elevate della natura umana, come la coscienza, si trovano così abbozzate e preannunciate nella serie degli esseri animati (vedi la «Sineidesi» di Monakow). Obbedendo a principî rigorosi, questo metodo riconduce insomma ogni manifestazione umana ai processi primitivi ed elementari da cui sarebbe scaturita. E se talvolta simili ipotesi genetiche suscitano in noi un sentimento di rifiuto, dovuto alla difficoltà di ricondurre le espressioni più elevate della nostra vita alle loro origini e forme embrionarie, proiettandoci all'indietro nella se-

rie animale, il metodo ci mette comunque in guardia da ogni tentazione antropomorfa e ci invita, per sormontare appunto questo sentimento, a disfarcì dei quadri rigidi imposti dal linguaggio, concepito in realtà per esprimere solo alcune tappe dei processi biologici, colti nel loro aspetto statico e soprattutto umano. Di qui il bisogno, a questo punto ovvio, di rimpiazzare certe parole, come la parola «coscienza», alla quale siamo abituati a conferire un senso umano, con altrettanti neologismi, come la «Sineidesi» di Monakow. E di qui anche il rimprovero mosso alla fenomenologia che, facendo invece perno sul linguaggio, tende a interpretarlo come un'espressione appropriata dei singoli fenomeni della vita – fenomeni che essa tenta poi di cogliere *in vivo*, non tanto nella loro genesi, quanto nella loro stessa essenza.

Comunque sia, il metodo biologico affronta il problema dell'uomo *nel suo complesso* dal punto di vista evolutivo e genetico. Ed è per questo che, per non contraddirsi, esso deve eliminare anche la nozione di perfezionamento progressivo, sostituendovi quella di complessità crescente (Anthony). L'uomo, in altre parole, appare come lo scalino *intermedio* di una serie evolutiva che dovrebbe prolungarsi, in linea di principio, anche oltre l'uomo, all'infinito.

Tuttavia, se cerchiamo di ricostruire col pensiero questa serie evolutiva, ci riusciamo solo fino a un certo punto: il principio dell'evoluzione si applica senza difficoltà al *passato*, ma viene a urtarsi col *presente*, senza aprire di fatto alcuna prospettiva sul futuro. E non riesce a farlo poiché ciò equivarrebbe a plasmare il futuro sul modello del passato, cancellando così le differenze che nella vita li separano con nettezza. Giunti fino a noi nella linea evolutiva, giunti fino al presente vissuto, giunti al momento di creare qualcosa per l'avvenire, ci scontriamo contro una barriera: è come se la linea evolutiva si spezzasse all'improvviso.

Ma non è che naufraghiamo: non ci sentiamo precipitare nel vuoto. Al contrario, scopriamo che questo impatto è semmai l'espressione della radicale insufficienza del principio

evolutivo, della sua inferiorità rispetto alla visione nuova che si apre a questo punto – una visione che domina il nostro essere e la nostra vita, dando un tutt'altro orientamento al nostro pensiero.

Questa visione, potremmo descriverla come segue: la linea retta, simbolo più o meno indovinato della seria evolutiva in cammino verso una complessità sempre maggiore, non appena arriva a noi, si interrompe; non attraversa più il presente, per procedere verso l'avvenire, ma subisce in quel momento una radicale trasformazione. Dimentica del suo cammino precedente, essa si apre adesso a ventaglio, seguendo un movimento che non è più riconducibile a una nuova serie di linee, ma rappresenta invece l'irrompere nella vita di una dimensione inedita. È l'istante in cui compaiono nella nostra vita *la prospettiva e l'orizzonte*, un orizzonte che abbraccia a quel punto la totalità della vita, proiettando su di essa, sia dietro, sia davanti, un chiarore fin lì ignoto e abbagliante. Per quanto rigoroso sia il concatenamento dei fatti nel passato, per quanto fondata sia l'immagine con cui noi ci spieghiamo tali fatti, quell'immagine può aver presa sul presente e sul futuro solo nella misura in cui noi li assimiliamo entrambi al passato. Ma in realtà essa non spiega nulla e neppure sfiora il problema: poiché, una volta giunti al presente o al futuro partendo dal passato, noi vediamo svanire all'improvviso ogni certezza sul passato, di fronte alla ricchezza del presente e all'orizzonte infinito del futuro. Per servirci ancora di un'immagine, potremmo dire che la linea retta, simbolo del passato, si trasforma adesso, in un punto preciso che è quello del presente, non in una moltitudine di linee che ne incarnerebbero ciascuna un possibile prolungamento, ma in uno spazio infinito di cui la linea primitiva non costituisce che un'infima particella, appena percettibile¹. In altri termini, una volta ripercorso il passato fino al presente, noi

¹ È degno di nota, da questo punto di vista, che noi possiamo «percorrere con lo sguardo» il passato, ma non il presente o il futuro.

vediamo aprirsi dinanzi a noi un'ampia prospettiva, che si perde all'infinito, che inghiotte tutto ciò che incontra, compreso il passato, sommergendolo con la sua ricchezza primordiale².

Non bisogna sottovalutare la portata di questa esperienza interiore. E sarebbe vano tentare di negarla o di ridurla a un inganno, a un pregiudizio, a un frutto della nostra immaginazione. Tutti questi giudizi negativi, tesi unicamente a salvaguardare la validità universale delle nostre idee sul passato, svaniscono di colpo dinanzi a quest'esperienza originaria. Più si tenta di negarla, più essa riafferma con forza i suoi diritti. E quest'esperienza non è altro che la presa di coscienza di ciò che è realmente umano in noi.

Ciò che è davvero umano nell'uomo diventa, così, un valore assoluto e la misura di tutte le cose.

Volgare antropomorfismo, si dirà! D'accordo, ma cosa significa questa parola? La scienza relega di solito l'antropomorfismo nella sfera del pensiero magico. Vi scorge qualcosa che, per contrasto, fa risaltare ancora meglio la precisione del suo metodo. Basandosi sulla proiezione esterna di attributi specifici dell'uomo, l'antropomorfismo sembra implicare sempre la trasgressione di precisi limiti. Si tratta di un errore che viene facilmente spazzato via da una più approfondita indagine scientifica. Alle primitive spiegazioni di

² La povertà del passato rispetto al presente e la maniera in cui il presente rimodella di continuo il passato sono state messe bene in evidenza da Bergson in un libro recente, *Il pensiero e il movente*. Per spiegare la sua tesi, egli offre l'esempio seguente: «Nulla ci impedisce oggi di ricollegare il romanticismo ottocentesco agli spunti romantici già presenti nei classici. Ma l'aspetto romantico del classicismo può essere individuato solo retroattivamente, a partire dal romanticismo. Se non ci fossero stati Rousseau, Chateaubriand, Vigny, Victor Hugo, non soltanto non avremmo mai capito, ma *non sarebbe mai esistito* un romanticismo dei classici, poiché il loro romanticismo è solo il frutto di un preciso taglio interpretativo, che non esisteva prima del romanticismo – un po' come, nella nuvola che passa in cielo, il profilo divertente che l'artista vi scorge non è visibile finché questi non ha riordinato la materia informe a suo piacere. Il romanticismo opera retroattivamente sul classico, così come il disegno dell'artista ha un effetto retroattivo sulla nuvola. Retroattivamente, il romanticismo crea una propria prefigurazione nel passato, o si crea un antecedente».

tipo antropomorfo, la scienza sostituisce di conseguenza le proprie ipotesi, che tendono a precisare meglio quale sia l'ordine della natura e quale posto vi occupi l'uomo, in contrasto con gli altri esseri animati e gli altri oggetti, e in contrasto pure con le altre forze che agiscono nella natura.

Ma tutt'altra cosa è il fenomeno della presa di coscienza di ciò che è davvero umano in noi e, ancora oltre, nell'universo intero. Questo fenomeno non si presta in realtà a nessuna critica scientifica. Non c'è motivo di restringere la sua portata a beneficio della scienza. È un fenomeno troppo primitivo e aderente alla nostra vita per subire un simile destino. Con esso, una nuova irriducibile categoria fa capolino nella nostra vita, la categoria di *umano*, che non ha nulla a che vedere col nostro bisogno di spiegazioni, o con le forze della natura, o con le proprietà biologiche dell'uomo, o con la genesi e i limiti dei diversi esseri. Questa categoria illumina semplicemente col suo chiarore l'universo intero. L'umano non significa «ciò che è specifico dell'uomo», o «ciò che è specifico soltanto dell'uomo», nel senso in cui le scienze naturali intendono queste espressioni. Non ha nulla a che fare coi confini che noi tracciamo nella natura, o con le proprietà che attribuiamo unicamente all'uomo, paragonandolo a tutti gli altri esseri. La parola, ad esempio, è un attributo specifico dell'uomo, ma non per questo essa possiede automaticamente qualcosa di umano – e possiamo facilmente immaginarci una serie evolutiva che va dalle grida e dai gesti primitivi ai suoni articolati. Ciononostante, noi percepiamo talvolta delle «note umane» nel linguaggio, soprattutto quando prestiamo orecchio al linguaggio poetico.

Se vediamo un cane morire sulla tomba del suo padrone, e se parliamo in questo caso di fedeltà, di una fedeltà esemplare anche per gli uomini; e se in proposito Janet ci spiega poi che il cane si è comportato così solo perché, al contrario degli uomini, non riesce a sormontare un fenomeno come la morte, possiamo davvero parlare, per l'interpretazione del suo comportamento proposta inizialmente, di antropomor-

fismo, mettendo in dubbio la fedeltà del cane come fatto oggettivo e come motivazione reale della sua condotta. Questo da un punto di vista prettamente scientifico. Ma se prostrati dal dolore e immersi nella solitudine, sentendoci attornati da persone indifferenti, chiamiamo il nostro cane e lo guardiamo con volto desolato, scoprendo in lui uno «sguardo umano» – ebbene, in quel caso non è che abbiamo ritrovato in lui uno sguardo simile a quello degli uomini dal punto di vista organo-psichico, e non abbiamo nemmeno constatato in lui la presenza di sentimenti paragonabili a quelli umani, così come facciamo coi nostri simili. Il punto non è neppure che volevamo suscitare in lui un moto di compassione comprensiva, che non sempre ritroviamo negli altri esseri umani. No, questa situazione ha tutt'altro senso. Non può e non deve essere scomposta in molteplici fattori: non segnala un bisogno di simpatia da parte nostra e non segnala nemmeno un moto di compassione rivolto a noi, o almeno non segnala questi singoli fattori come elementi disgiunti e isolati dal tutto in cui essi si integrano in maniera indissolubile. La scena, piuttosto, si eleva al di sopra dei suoi attori, degli esseri particolari che la animano, condensandosi tutta nel suo valore presente, senza permettere di trarre alcuna «conclusione» scientifica sulle proprietà che essa sembra attribuire ai suoi diversi protagonisti. La scena si apre all'infinito, entra in risonanza con l'universo intero, e si rivela così una scena profondamente umana, piena di senso e contenuto. In nessun caso si può parlare qui di una proiezione esterna, o di antropomorfismo.

L'antropomorfismo, del resto, può anche assumere un senso diverso da quello che gli abbiamo dato prima. Il bersaglio critico è rappresentato in questo caso dall'uomo adulto e civilizzato: perché la psicologia comparata non dovrebbe disfarsi anch'essa, nelle sue ricerche sul bambino e sull'uomo primitivo, di questa particolare forma di «antropomorfismo»? Certo, una simile opera di emancipazione non ci ricondurrebbe più, come prima, a un'analisi maggiormente

dettagliata dei fatti naturali, ma ci riporterebbe invece sul piano da noi stessi definito dell'umano. E in effetti la tendenza, oggi, non è più quella che ci porta ad indagare la psicologia del bambino e del primitivo dal punto di vista dell'adulto, facendone forme inferiori e incomplete di vita psichica, bensì quella che ci porta a coglierne i tratti caratteristici e le peculiarità, riconoscendovi una forma specifica di vita mentale. La stessa tendenza è prevalente pure in psicopatologia, poiché anche in quel caso non si tratta più di prendere alla lettera il delirio dei malati e di rilevarvi soltanto la presenza di idee erranee, dovute a un disturbo del giudizio, ma si tratta piuttosto di considerare il delirio stesso come l'espressione nel linguaggio corrente di una struttura soggiacente, specifica e diversa dalla nostra³. In entrambe queste tendenze oggi all'opera potremmo facilmente scorgere un riflesso di quella singolare prospettiva che si schiude davanti a noi quando, dopo aver ripercorso col pensiero l'intera serie evolutiva, ci ritroviamo, nel presente, posti di fronte a ciò che è davvero umano in noi. Questa prospettiva inedita, che eccede di gran lunga la serie evolutiva, si traduce infatti nell'intuizione che la vita degli altri esseri – la vita individuale e la vita collettiva, a prescindere dal livello di «comparazione» con noi stessi – possieda anch'essa una propria prospettiva, o ancor meglio una propria struttura, che condiziona in seguito ogni sua manifestazione, conferendole un senso particolare e integrandola così a un sistema finito e chiuso che non prevede affatto, tra le sue caratteristiche essenziali, la tendenza a perfezionarsi a un livello superiore dell'evoluzione. L'evoluzione semmai, in quest'ottica, se proprio se ne vuole mantenere a tutti i costi il valore esplicativo, dovremmo rappresentarcela, non più come una linea continua, ma come una serie di piani o di livelli che hanno tutti un'esistenza propria e non presentano, almeno in pri-

³ Il che ci riporta a quanto dicevamo al termine dello studio su *La portata strutturale (cosmica) dei fenomeni psichici*.

ma battuta, alcun nesso plausibile e naturale con tutti gli altri.

È vero comunque che questa prospettiva resta ancora imperniata sull'uomo adulto, civilizzato e sano di mente, considerato come la fonte prima di tutti i dati della coscienza e come la base indispensabile di ogni ricerca, sia comparativa sia puramente comprensiva. Ed è vero anche che in tutte le ricerche di carattere fenomenologico si constata sempre la presenza della figura dell'uomo «adulto e civilizzato». Questi aggettivi qualificativi, assegnando preliminarmente all'uomo un posto preciso nel mondo in cui egli vive, finiscono però per restringere indebitamente il campo delle nostre ricerche, rendendole così poco attendibili. Dal canto nostro, dicevamo invece che quanto è umano in noi dovrebbe diventare la misura di tutte le cose. E la cosa ci sembra andare da sé. L'umano, in altre parole, se lo si riesce a cogliere realmente, non ha nulla a che fare col nostro grado di civiltà, con la nostra età o con la nostra salute. È qualcosa che si situa al di là di tutto questo. Ciò risulta abbastanza evidente se solo si riflette sul fatto che gli aggettivi «civilizzato, adulto e sano di mente» sono il frutto di una valutazione comparativa di fenomeni diversi della vita, analizzati da un punto vista naturalista. Essi finiscono così per sostituirsi arbitrariamente a quel senso di pienezza, di semplicità e di compiutezza che tutti proviamo ogni qual volta entriamo in contatto con l'umano. E si ha davvero l'impressione che il nostro pensiero debba compiere ancora un passo in questa direzione, liberandoci da quest'ultima forma di «antropomorfismo» imperniata sulla figura di noi stessi. «Umano» non significa «specifico dell'uomo»: è qualcosa che va ben oltre questo e finisce per confondersi con l'universo. E in questo preciso senso, esso resta sempre la misura di tutte le cose.

«Orgoglio smisurato dell'uomo – si protesterà – che non può fare a meno di considerarsi il re della creazione!» Ma non è così, in realtà. Esistono anche debolezze che definia-

mo «umane», e noi tutti definiamo inoltre «disumana» una morale troppo rigida, troppo assolutistica, troppo severa. Il nostro non è dunque orgoglio – un orgoglio che nella sua totale cecità ci fa giudicare tutto ciò che ci appartiene come l'espressione della massima perfezione – bensì un fedele attaccamento a tutto ciò che è davvero umano in noi e al di fuori di noi. L'umano, in fondo, non è qualcosa che ci appartiene: siamo noi ad appartenergli.

Ma dove trovare allora l'umano, e come riconoscerlo? È questo un vasto problema, troppo vasto e troppo difficile per il nostro pensiero, ancora impreparato ad affrontarlo seriamente. Per il momento, ad ogni modo, è già qualcosa averlo sollevato, ponendo in luce la categoria «umano». E per quanto riguarda il resto, ci limiteremo a offrire di seguito alcuni spunti di riflessione.

La produzione di un'opera personale e l'umile aspirazione a un'azione etica sono fenomeni che contengono in sé qualcosa di profondamente umano. Non sono causati dal nostro organismo e non hanno nulla a che fare con la serie animale, non perché non vi si trovino affatto, ma perché non ci potrebbe mai venire in mente di andarli a cercare lì. È come se si librasse al di sopra di tutto ciò, così come si librano, proprio allo stesso modo, al di sopra degli uomini, intesi qui come una collettività composta di unità isolate, ciascuna con le sue proprietà generiche o individuali, accessibili tutte alla ricerca empirica. Il punto non è sapere se tutti gli uomini, indistintamente, tendano in maniera spontanea a creare un'opera personale o a compiere un'azione etica, poiché – a prescindere da statistiche del genere – noi tutti sappiamo, nel profondo di noi stessi, che tali fenomeni ricongiungono l'uomo, non più a una collettività di altri uomini, ma all'umanità in quanto tale, tracciando attorno a noi una sorta di ampio cerchio che si perde all'infinito e nutre tutto quanto include al proprio interno, alle fonti stesse della vita. Lo slancio creativo e l'azione etica non sono riconducibili a una qualche peculiarità della conformazione individuale dell'uo-

mo, ma scaturiscono dal fondo del suo essere, là dove egli si confonde ed entra in una comunione intima con l'umanità, con la vita, con l'universo intero, là dove i suoi limiti sfumano ed egli sente con la massima intensità di essere se stesso e di realizzare il suo destino. Per questo motivo, lo slancio creativo e l'azione etica, pur essendo ogni volta un passo avanti, pur schiudendo l'avvenire dinanzi a noi, non implicano tuttavia l'esistenza di precedenti personali e non sono interpretabili in termini di genesi o di causa, poiché semplicemente ignorano il passato. Non ne hanno bisogno, non sanno che farsene. Né la biologia, né la biografia, né la patografia sono discorsi alla loro altezza: possono solo ingannare, cercando di dedurre logicamente dal passato ciò che resta sostanzialmente incomprensibile da questo punto di vista, poiché semplicemente non ha passato. Nemmeno si pone il problema dei conflitti in questo caso, giacché – se conflitti vi sono – essi non possono essere conflitti personali, affettivi, circoscritti all'individuo empirico, ma dovrebbero essere piuttosto conflitti che coinvolgono l'universo intero, conflitti di cui l'uomo apprende l'esistenza con costernazione. Vi sono conflitti del genere nella nostra vita? Sarebbe da verificare. Ad ogni modo, essi sono gli unici che potrebbero avere diritto di cittadinanza in questo caso. Poiché non bisogna dimenticare che il problema, qui, non è quello di sapere come l'uomo produca l'umano, ma come l'umano aderisca all'uomo. È sempre sbagliato cercare di contenere ciò che è più vasto in ciò che è più limitato.

Certo, lo slancio creativo e l'azione etica non esauriscono da soli la sfera dell'umano. E nella loro grandezza, tra l'altro, essi ci danno talvolta persino l'impressione di oltrepassare la sfera dell'umano, elevandoci al di sopra di noi stessi e avvicinandoci alla divinità. Dunque, dobbiamo cercare anche altrove. Rammentiamo, in tal senso, quanto dicevamo prima circa le debolezze umane e la morale disumana. Rammentiamo anche ciò che abbiamo tentato di porre in luce nella scena col cane dallo sguardo umano. Tutto questo ci ri-

porta daccapo al nostro studio sulla portata strutturale (cosmica) dei fenomeni psichici, e soprattutto alle precedenti osservazioni sulla risonanza profonda che la simpatia suscita in tutto l'universo. Non è forse questa la strada sulla quale ci dovremmo incamminare per cercare di cogliere il vero senso dell'umano? Senza volerlo, ci ritorna in mente quanto dicevamo nello studio precedente. L'io corporeo, scrivevamo, definito dalla congiunzione intima del sí e del no, si immerge comunque nella vita, composta degli stessi fenomeni contrari, che tuttavia si scartano gli uni dagli altri, per acquistare ciascuno un'esistenza autonoma. Oltre al non-vedere, e – per così dire – attorno ad esso, esiste anche l'oscurità, con tutto ciò che essa ha di positivo, di profondo, di misterioso. Oltre ai suoni che ci perforano i timpani, esistono anche melodie, sonore o meno, che risuonano direttamente in noi. E oltre all'assenza di suoni e alla sordità, esiste anche l'immenso silenzio della natura, che in certi istanti ci parla, ci rende partecipi della sua vita, in un profondo raccoglimento, penetrando nelle viscere del nostro essere. Chiediamoci allora: questa frangia vivente e poetica che si forma attorno alle nostre cosiddette facoltà sensoriali, traboccando da ogni parte, questa frangia impregnata per noi di un senso profondo, non fa parte anch'essa di ciò che è davvero umano in noi?

Cominciamo così a capire perché la filosofia contemporanea insista tanto sull'«antropologia», contrapponendola alla biologia. Non faremmo forse meglio a lasciare che i filosofi se la sbrighino da soli con l'antropologia, limitandoci come sempre allo studio dell'uomo svolto coi metodi scientifici della biologia, intesa nel senso più generico della parola? Sí, ma qualcuno dovrebbe spiegarci, a questo punto, dove finisca la scienza e dove inizi la filosofia quando si affronta il problema dell'essere umano! Qualcuno dovrebbe dimostrarci, in altre parole, che i fenomeni umani, o i fenomeni vitali, non fanno essenzialmente parte – come abbiamo tentato di mostrare in questa sede – della trama complessiva del-

la vita, una trama sulla quale la scienza basa tutto il suo discorso senza neppure accorgersene!

«Se ogni essere vivente nasce, si sviluppa e muore, se la vita è un'evoluzione, e se la durata è in questo caso una realtà, non esiste forse anche un'intuizione del vitale, e dunque non c'è spazio forse per una metafisica della vita, che costituisca una sorta di prolungamento naturale della scienza del vivente?» (H. Bergson).

«Accendo la lampada»

È un gesto abituale, che compio parecchie volte al giorno, macchinalmente, senza farci la minima attenzione. Quando la penombra della sera cala nel mio studio, mi alzo, accendo la lampada e continuo a scrivere. Se devo andare a cercare un oggetto in una stanza buia, premo l'interruttore, entrando, per non sbattere sui mobili e andare a prelevare l'oggetto dal cassetto in cui si trova. Per scrivere, per muovermi senza incontrare ostacoli, per compiere una qualunque azione, la luce è indispensabile o crea, quantomeno, le condizioni migliori per una pronta e rapida attuazione dei miei progetti. L'oscurità, in questo caso, dà solo fastidio. Un fastidio che elimino accendendo subito la lampada: vedo allora dinanzi a me gli oggetti che prima, tutt'al più, potevo immaginarmi, nelle loro mutue relazioni, in conformità alle conoscenze già acquisite nel passato.

Tutte queste situazioni sono di carattere schiettamente pragmatico. Tutto ruota attorno alla mia attività esterna. L'oscurità, in un caso come questo, può solo dar fastidio, come detto – senza che ciò entri minimamente in contraddizione col fatto che posso talvolta anche sfruttare il buio, per attaccare di sorpresa il nemico ad esempio, traendone così un notevole vantaggio. Ad ogni modo, nel nostro esempio, il passaggio dall'oscurità alla luce assume un segno «più», si rivela cioè un profitto, cosa del tutto naturale d'altronde, dato che non si tratta d'altro, qui, che del passaggio dal non-vedere al vedere.

A volte, tuttavia, capita che mi lascio avvolgere dalla pe-

nombra. Poso la penna e osservo la notte calare lentamente sulla terra, diffondersi tutt'intorno, avvolgermi. Il profilo degli oggetti sfuma sempre più, si dissolve progressivamente nella penombra della sera, fino a cancellarsi nel buio della notte. Ma al contempo gli oggetti sembrano uscire dalla loro immobilità, acquistando forme strane, mobili, piene di fascino e di poesia, animandosi di vita nuova, animandosi di una vita notturna. Il mondo attorno a me si popola di spettri, di immagini imprecise, viventi, misteriose. E io stesso mi confondo con questo mondo nuovo; aderisco alla sua forma e, compenetrandolo, mi abbevero alla fonte del mistero che esso cela. Divento come più leggero, meno materiale, mi stacco – si direbbe – da terra, per diventare simile alle immagini che mi circondano. Aborro, a quel punto, l'immobilità degli oggetti dai contorni precisi e del pensiero che si ricalda su di essi. Sento infiltrarsi dappertutto la vita, incredibilmente ricca, del vago e del misterioso, e mi abbandono ad essa, dolcemente, senza scosse, con tutto me stesso, profondamente convinto di realizzare così una forma singolare di vita, lambendo una delle sue fonti. Dovrei forse rinunciare, per una ragione o per l'altra, a questa forma di vita? Per nulla al mondo.

Qualora invece mi ritrovi adesso ad accendere la lampada, riportato alla realtà quotidiana da una qualsiasi circostanza, non si tratterà più per me di stabilire le condizioni ideali per lo svolgimento delle mie azioni, o di rimpiazzare delle semplici rappresentazioni con altrettante percezioni nette e chiare: non si tratterà, in sostanza, di vedere. Si tratterà piuttosto di *passare da un mondo all'altro*: uscirò dal mondo della notte, con tutte le sue caratteristiche, con tutto quanto esso contiene di positivo, per entrare nel mondo della luce, con tutto quanto esso contiene di positivo, ma anche di negativo forse, o quantomeno di restrittivo. Infatti, lungi dall'essere la misura di tutte le cose, il mondo della luce, imperniato sull'azione che devo svolgere, mi apparirà ormai solo come uno degli aspetti della vita, uno tra i tanti.

Ed è questo passaggio da un mondo all'altro che vorremo esaminare nelle prossime pagine. Per far questo, però, dovremo disfarci delle nozioni correnti che, subordinate tutte a un imperativo di chiarezza e pragmatismo, rischiano di farci sfuggire subito la specificità dei fenomeni che vogliamo analizzare. Ragion per cui non ci faremo scrupolo di utilizzare nozioni nuove, nozioni che sembrano scaturire direttamente da un confronto immediato tra i due mondi in questione.

Il problema, del resto, non ci è neppure completamente ignoto: già ci eravamo imbattuti in esso, quando in passato il mondo allucinatorio di uno dei nostri malati ci aveva indotti a contrapporre lo spazio chiaro allo spazio oscuro¹. Mi permetto di rinviare il lettore a quello studio. In questa sede, mi limiterò invece a mettere in evidenza alcuni punti essenziali.

Il passaggio dall'oscurità alla chiarezza ci rivela il senso di una categoria vitale, quella che trova espressione nelle parole «prendere corpo». Tutto attorno a noi e in noi «prende corpo», in quel momento. Ed è difficile trovare un'espressione più adeguata per descrivere le caratteristiche salienti del passaggio da un mondo all'altro che stiamo appunto analizzando.

Parlavamo prima del modo in cui, al calare della notte, il mondo si trasforma, popolandosi di immagini fantasmagoriche e misteriose. Ora, quando il chiarore si diffonde di nuovo attorno a noi, capita esattamente il contrario. Le ombre viventi, dai mille tentacoli, svaniscono progressivamente, per cedere il passo agli oggetti che emergono dallo spazio con contorni precisi e netti, occupando ciascuno un posto ben delimitato rispetto agli altri. Gli oggetti si immobilizzano così, diventando *corpi* spogli di ogni vita, senza esprimere più nulla. Destinati a orientare la nostra attività, essi si oppongono ormai al nostro bisogno di gustare l'oscurità della not-

¹ Cfr. MINKOWSKI, *Le temps vécu* cit., p. 392.

te, popolata di spettri inafferrabili. Le ombre si trasformano in oggetti immobili, si raggrinziscono davanti ai nostri occhi, sino a diventare corpi.

E questa corporeità rappresenta in effetti uno dei tratti specifici dello spazio chiaro, ne costituisce uno degli aspetti imprescindibili. Essa non è, infatti, il frutto di una qualche combinazione delle nostre percezioni, poiché queste ultime – quale che sia il loro numero e la loro natura – presuppongono sempre l'idea di corpo. Le percezioni sono incapaci di dare nascita a questa idea. Non voglio ritornare comunque su questa controversia millenaria, tanto più che essa non ha niente a che fare col modo in cui noi cerchiamo di affrontare i problemi in questa sede. Importa semmai rendersi conto che la corporeità balza agli occhi soltanto per contrasto coi principî che dominano e regolano la vita notturna. Quando l'oscurità cede il passo al chiarore, non è che la luce renda finalmente visibili gli oggetti che già si trovavano nel nostro ambiente, restando tuttavia inaccessibili al nostro sguardo. No, il punto è che il mondo intero cambia aspetto e obbedisce a leggi nuove, popolandosi tra l'altro, non più di ombre sfuggenti, ma di corpi. È soltanto alla luce di questa transizione che si capisce l'autentico significato della corporeità, propria del mondo della chiarezza. E per descrivere il modo in cui, durante questa transizione, i corpi si cristallizzano davanti ai nostri occhi, l'espressione «prendere corpo» sembra davvero la più indicata.

D'altronde, nella vita di ogni giorno, noi tutti utilizziamo l'espressione «prendere corpo», soprattutto in senso «metaforico»: diciamo, ad esempio, che le nostre idee o i nostri progetti prendono corpo. E dicendo questo, intendiamo dire che i nostri progetti diventano più chiari, più precisi – o abbastanza, in ogni caso, da poterli di lì a poco esprimere e concretizzare. Le idee che prendono corpo stanno per realizzarsi, o sono lì lì per realizzarsi. Per noi, tuttavia, non si tratta semplicemente di un'espressione metaforica. Chiediamoci infatti: quale potrebbe essere il fenomeno corri-

spondente al senso letterale dell'espressione? Non sono certo i corpi a prendere corpo, e neppure le idee a diventare simili ai corpi. Piuttosto, «prendere corpo» sembra designare un fenomeno particolare che, pur mantenendo intatte le sue caratteristiche, può assumere forme differenti. E in questo preciso senso esso connota e definisce il passaggio dall'oscurità al chiarore. Per noi, insomma, non c'è alcuna differenza sostanziale tra il modo in cui i corpi compaiono dinanzi ai nostri occhi e il modo in cui le idee prendono corpo nella nostra mente. È questo un tratto generale della nostra vita, definibile in termini di chiarezza o precisione, di limite o corporeità, che rivela la sintonia di fondo tra queste diverse manifestazioni. Non sono le idee a prendere la forma dei corpi, o i corpi ad adeguarsi alle idee, ma entrambi invece, in obbedienza allo stesso principio, diventano precisi e chiari, o prendono corpo appunto, per andare a costituire il mondo dell'azione. La chiarezza e la facoltà di prendere corpo riacquistano, in tal modo, il loro senso più ampio e primitivo – un senso assai più ampio di quello che attribuisce loro la fisica. La chiarezza primitiva eccede di gran lunga, non tanto in intensità quanto in ampiezza, la luminosità del sole o delle fonti di luce artificiale. La luminosità, in altre parole, non è che un versante o un aspetto della chiarezza in generale.

Con gli oggetti attorno a me, con le mie idee, coi miei desideri e i miei progetti, io stesso prendo corpo e mi situo nel mondo, in obbedienza al principio che in quel momento lo governa. Ed è questo a caratterizzare la relazione tra il mio io e lo spazio chiaro, come ho tentato di spiegare nel mio studio sulle allucinazioni.

Pur essendo una forma *particolare* di vita che si dimostra perfettamente funzionale all'attuazione del possibile, dato che si trova in un rapporto intimo e immediato con tutto ciò che prende corpo ed è in via di realizzazione, la chiarezza non va comunque considerata come un valore assoluto, rispetto al quale tutto il resto andrebbe sminuito. Essa rappresenta solo una forma di vita, una tra le tante. Per nulla al

mondo, in nome della chiarezza, rinunceremmo all'oscurità, alla notte, al mistero e alla vita intensa che palpita in questi fenomeni, offrendosi a noi. Certo, esporre le proprie idee in maniera oscura è un grave inconveniente. Ma dovremmo forse rinunciare, per questo, al nostro desiderio di fornire un quadro convincente e vivido dell'oscurità, per trarne il massimo insegnamento sulla vita?

Abbiamo detto prima che, analizzando il passaggio dall'oscurità alla chiarezza, ci saremmo limitati a sottolineare alcuni punti essenziali. E fin qui abbiamo concentrato tutti i nostri sforzi sulla categoria «prendere corpo». Adesso, invece, vorremmo provare a dire qualcosa sulla modificazione complessiva che subisce, in questa prospettiva, lo spazio vissuto in quanto tale. E per far questo possiamo ripartire dal paragone precedente, quello tra lo spazio chiaro e lo spazio oscuro. Capace di avvilupparci da tutte le parti e dotato di una sola dimensione, la profondità, lo spazio buio si tramuta progressivamente in spazio chiaro, capace invece di contenere tutto ciò che prende corpo in esso, estendendosi davanti a noi, vasto e infinito. Confesso, tuttavia, che non riesco a definire brevemente, in una sola parola, il passaggio dallo spazio buio allo spazio chiaro. Ciò è dovuto forse al fatto che il linguaggio quotidiano, finalizzato in primo luogo all'azione nello spazio chiaro, non dispone di termini adeguati. Nondimeno, se confrontiamo lo spazio buio e lo spazio chiaro, abbiamo tutti l'impressione che nel passaggio dall'uno all'altro accada qualcosa di semplice e di unico. Un termine specifico sarebbe dunque appropriato. Ma il termine manca. Per cui dobbiamo limitarci ancora una volta a paragonare i due fenomeni, per tentare di estrapolarne, con l'aiuto di qualche parafrasi, la differenza sostanziale. Come appena detto, lo spazio buio possiede una sola dimensione, la profondità. Ed è ovvio che questa unidimensionalità va intesa, qui, in un senso qualitativo. Lo spazio buio, cioè, non ha nulla a che vedere con una linea retta. Ci avvolge in maniera compatta, e quasi materiale, da tutte le parti, offrendo al nostro sguar-

do una sola qualità, quella della profondità appunto. Ed è proprio questa singolare compattezza che sembra scomparire nel passaggio allo spazio chiaro – per distribuirsi invece su tutto ciò che prende corpo in esso. Lo spazio diventa a quel punto più limpido, più chiaro e meno palpabile; si cancella, potremmo addirittura dire, dinanzi a ciò che prende corpo in esso, servendogli soltanto da viatico. Ma al tempo stesso abbraccia e ingloba le diverse manifestazioni della vita in tutta la loro ricchezza, si dispiega e si estende tutt'intorno, all'orizzonte, diventando ampio, vasto e dotato di una precisa prospettiva². C'è dello spazio – si direbbe – nello spazio chiaro, mentre non ce n'era affatto nello spazio buio. Il primo sembra contenere una certa qual distanza, mentre il secondo sembra ignorarla totalmente. E il fatto di avere questo spazio davanti a noi, di vedere la nostra attività dispiegarsi liberamente, di sapere che le nostre idee e i nostri progetti possono prendervi corpo in qualsiasi momento, è senz'altro qualcosa che connota nel profondo il nostro rapporto con esso: noi ci sentiamo liberi e a nostro agio nello spazio chiaro, che si apre dinanzi a noi. Il che non vuol dire che ci sentiamo per forza a disagio nello spazio buio: possiamo avere questa sensazione se vogliamo agire e svolgere qualche compito preciso nello spazio buio; ma non è sempre così, ovviamente. La notte possiede, come ormai sappiamo, un proprio contenuto, diverso da quello del giorno, ma pur sempre positivo. Possiamo tendere l'orecchio e prestare la massima attenzione a tutto quanto accade nella notte, perché amiamo penetrarne il mistero o amiamo farcene compenetrare, così come possiamo avere la sensazione di dare libero sfogo al nostro slancio vitale nello spazio chiaro, abbeverandoci alle fonti di ispirazione che esso offre. Certo, la qualità della «profondità» sarà sparita a quel punto, poiché è del tutto incompatibile con la chiarezza dello spazio chiaro. Ma sarà

² Queste qualità derivano probabilmente dal fatto che esso si associa intimamente al fenomeno del tempo, e soprattutto dell'avvenire.

scomparsa forse per fare posto a un'altra qualità, analoga ed equivalente? Non credo proprio. In quel caso, infatti, lo spazio buio e lo spazio chiaro si contrapporrebbero così come si contrappongono in fisica la luce e l'oscurità, o in fisiologia la vista e la cecità, o in genere due oggetti con etichette contrapposte; lo spazio buio e lo spazio chiaro si ritroverebbero posti sullo stesso piano, insomma, come pretende di fare il pensiero discorsivo con gli oggetti; e la vita che li anima, ciascuno con le sue caratteristiche specifiche, svanirebbe di colpo. La notte buia, col mistero profondo che essa cela nelle sue viscere, cede il passo al chiarore del giorno, che però non svela tutto ciò che la notte nascondeva, ma rivela le qualità specifiche dello spazio chiaro, che abbraccia a quel punto tutti i fenomeni che prendono corpo in esso, apparendoci in tutta la sua ampiezza e universalità. L'uniformità cede il passo alla varietà, dunque, conservando però ciascuna le proprie peculiarità. Ed è proprio questa capacità di abbracciare tutto ciò che include, è proprio questa ampiezza o questa universalità dello spazio chiaro che viene a contrapporsi alla profondità dell'oscurità – una universalità che non stabiliamo noi, passando in rassegna una dopo l'altra tutte le qualità che lo spazio chiaro contiene e manifesta, ma che si afferma da sé, senza rientrare in nessuna forma di numerazione.

Ci ritornano in mente, a questo punto, le osservazioni svolte in precedenza sulla triade psicologica, sul suo rapporto con la tridimensionalità dello spazio vissuto, e sull'«essere tre» come possibile simbolo dell'universalità – a patto che l'«essere tre» si affermi come tale, senza implicare per forza un «due» intercalato tra l'«uno» e il «tre».

Nella sua universalità, e per la sua intima vocazione pragmatica, lo spazio chiaro tende sempre ad assoggettare lo spazio buio. Ma è comunque solo in virtù del suo contrasto con lo spazio buio che lo spazio chiaro acquista tutto il suo rilievo. Ed esso non può farci dimenticare la ricchezza, la poesia, la vita, il mistero infinito dell'oscurità.

Una sera, rannicchiato in santa pace sotto un albero di fichi, mi ero messo a guardare una stella con quella curiosa passione da cui talvolta i bambini sono colti e a cui la mia precoce melanconia aggiungeva un tocco di intelligenza sentimentale... Lei (la governante), fingendo di cercarmi, mi chiamò, ed io risposi. Mi raggiunse subito sotto l'albero, dove già sapeva di trovarmi.

- Allora, che sta facendo qui? - mi disse.

- Stavo guardando una stella.

- Non sta guardando una stella, - intervenne subito mia madre dal balcone. - Si conosce forse l'astronomia alla vostra età?

(Balzac, *Le Lys dans la vallée*).

Certo, a sei anni non si può conoscere l'astronomia, ma ciò non toglie che si possa guardare una stella con «quella curiosa passione da cui talvolta i bambini sono colti» e alla quale una «precoce melanconia» può anche aggiungere «un tocco di intelligenza sentimentale». E del resto, non capita forse a tutti, e ad ogni età, di contemplare le stelle e di essere colpiti dal loro fascino particolare, che si esercita su tutta una parte del nostro essere?

In realtà, nella scena descritta poc'anzi, due modi di guardare vengono posti a confronto: l'uno, scientifico, rigoroso e obbiettivo, scorge solo i fatti e le cose nella loro «materialità»; l'altro, «poetico», senza erigere barriere, lascia invece andare lo sguardo, che si perde all'infinito e scopre così un mondo intero in ogni oggetto. L'errore della madre consiste nel trascurare questa seconda possibilità, rivelandoci in tal modo una lacuna del suo animo e suscitando in noi un sentimento di ripulsa. Neanche un astronomo avrebbe commesso uno sbaglio del genere: pure a lui, infatti, nelle ore di

riposo, capita di guardare le stelle come un poeta – e chissà se non è stato proprio questo slancio poetico verso l'infinito ad averlo spinto, un tempo, a studiare l'astronomia.

La scienza, ad ogni modo, si ferma alla prima possibilità: il suo campo di indagine è definito dai fatti nudi e freddi, spogli di qualsiasi sfumatura poetica, e i suoi costanti progressi non sono che la riprova dell'efficacia del suo metodo.

Neppure la scienza dell'anima si comporta diversamente. Alla stregua dell'astronomia e della fisica, anch'essa vuole limitarsi ai fatti «materiali», e solo ad essi. Perciò, senza preoccuparsi affatto dell'autentica natura della vita mentale, essa rimodella o addirittura forgia i fatti mentali prendendo spunto dai fatti del mondo esterno. In tal modo, il concetto più importante diventa quello di percezione, che è un fatto osservabile, e nella categoria del «soggettivo» finiscono tutti i residui e detriti che le cosiddette «scienze» tralasciano e accantonano per raggiungere i propri obbiettivi. Questi residui sono le sensazioni, i sentimenti elementari, le volizioni particolari, e persino gli individui isolati, ai quali si pretende di ridurre – sempre in nome della «scienza» – la vita spirituale dell'uomo e dell'universo. Il che spiega, forse, l'osservazione di Binswanger, che dà molto da pensare, secondo cui la psicologia non è ancora riuscita, sino ad oggi, a delimitare e definire con chiarezza il fatto psichico¹. Eppure, che cosa vi è di più prossimo a noi, che cosa vi è di più accessibile, almeno in linea di principio, di un fatto del genere?

Ma torniamo alla scena di Balzac. La tesi che riscuote il plauso di tutti è che la natura si componga di fatti osservabili: tutto ciò che non è un fatto osservabile, dunque, anche se abbiamo la sensazione di scorgerlo nella natura, è in realtà un «canto poetico», mediante il quale certe immagini della

¹ «Eine positive, *inhaltliche* Kennzeichnung des Psychischen zu finden, die allen psychischen Erscheinungen wesentlich wäre, ist bisher nicht gelungen» (L. BINSWANGER, *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, Springer, Berlino 1922, p. 13).

nostra anima, senza alcun valore per la scienza, vengono proiettate al di fuori di noi.

L'interrogativo è però il seguente: perché e come l'uomo giunge a cantare la natura? Già abbiamo indicato il tipo di risposta offerto dallo scienziato a questa domanda. Il poeta popola la natura di immagini da lui stesso create, così come – e non ci vuole molto a stabilire un paragone simile – il primitivo popola la natura di divinità e di creature che sono il frutto della sua immaginazione. E c'è motivo di credere, in questa prospettiva, che l'uomo, progredendo ancora, riuscirà un giorno a disfarsi completamente di questa fastidiosa inclinazione alla poesia, così come si è disfatto in passato delle superstizioni e credenze primitive, per assumere infine un atteggiamento puramente «astronomico». Ma non ricadiamo così nell'errore commesso nella scena di prima dalla madre, che riconosce solo all'astronomo il diritto di guardare le stelle? Il canto del poeta non contiene davvero nulla di positivo per la nostra «conoscenza» del mondo? C'è qualcosa che troviamo ripugnante in questa ipotesi.

Ad ogni modo, anche senza spingerci tanto in là, c'è una cosa che neppure lo scienziato potrà negare, ossia che lo slancio poetico è comunque un fatto psichico. Certo, a suo modo di vedere, questo slancio potrà rivelarci solo l'aspetto immaginativo della natura umana e non potrà quindi «insegnarci» alcunché sulla natura in quanto tale, composta invece di fatti prosaici, uniformi allo sguardo neutro della scienza. Ma chiediamoci ancora: quest'ipotesi, tanto rigorosa a prima vista, non si rivela anch'essa troppo limitata, troppo «asciutta» e contraria ai dati della vita? Lo slancio poetico non ci insegna davvero nulla circa la natura delle cose e la natura dell'universo nel suo insieme?

Eccoci daccapo alla questione sollevata prima: in che modo l'uomo giunge a cantare la natura? Ci pare arduo, diciamolo subito, ipotizzare che lo slancio poetico sia comparso a un certo punto, come per miracolo, nell'essere umano. L'uomo e la natura ci sembrano troppo solidali, troppo uni-

ti, perché simili «generazioni spontanee» possano prodursi. In che modo la natura, una natura essenzialmente prosaica, potrebbe aver partorito un essere dotato di talento poetico, come l'uomo, dando così nascita alla poesia? Ben più plausibile ci pare semmai, a questo punto, un'altra ipotesi, ossia che la natura stessa sia originariamente colma di poesia, ed in questo consista la sua stessa essenza. In quest'ottica, la scienza coglierebbe allora un solo aspetto della natura, e lo farebbe *spoetizzandola* o privandola di tutto il suo profumo, in perfetta conformità coi propri scopi del resto. Mentre l'uomo, ben più solidale con la natura, sarebbe comunque votato a restituirne la poesia, nel modo a lui più consono. Insomma, assai più dello scienziato che spoetizza la natura, il bambino e il poeta, proprio in virtù della loro «ingenuità», resterebbero in contatto intimo con la natura autentica dell'universo. E forse sarebbe utile riflettere, a partire di qui, sul senso che il linguaggio quotidiano assegna ai termini di prosa e di poesia, quando ci capita ad esempio di parlare della poesia e della prosa della vita, associandole entrambe, indifferentemente, a quest'ultima.

Siamo chiari ad ogni modo: la scienza non sa che farsene della poesia. E l'unica cosa che può fare è relegarla al poeta che abita, almeno virtualmente, in ciascuno di noi. Nondimeno, un leggero, insensibile spostamento di prospettiva si è prodotto a questo punto: una certa «conoscenza» si è intrufolata nelle nostre osservazioni. Se la tesi dalla quale eravamo partiti era che il mondo si compone esclusivamente di fatti ai quali l'uomo-poeta *aggiunge* in seguito il *proprio canto*, la tesi cui siamo giunti ora è che la natura contiene, in realtà, tutti i dati che ci sono accessibili (e che non possono non esserci accessibili), mentre la scienza è costretta a *spoetizzare* il mondo per delimitare e circoscrivere il proprio campo di indagine. Chiaramente, la scienza – o meglio, le singole scienze – continuerà a sentirsi padrona del proprio campo di indagine. Ma è vero che, a questo punto, non protesterà più con tanta ostinazione e tanto orgoglio di essere l'unica

fonte di conoscenza. E forse manifesterà pure meno disprezzo per quella sorta di «intelligenza sentimentale» che abita in ciascuno di noi. D'altronde, per difendere le propria posizione, la scienza dovrà adesso ricorrere all'idea di *forma*, ed occupandosi solo della forma prosaica (spoetizzata) del mondo non potrà fare altro che confidare alla poesia il compito di esprimere il lato poetico della vita.

Purtroppo, però, neanche queste conclusioni ci sembrano davvero esaustive e convincenti. Lungi da noi l'idea di sminuire in alcun modo il valore e la portata delle diverse scienze: l'intento era semmai quello di contestare la loro pretesa di restituirci un quadro sintetico del mondo nel suo insieme, visto che rifiutano categoricamente di prenderne in considerazione l'aspetto poetico. Quest'ultimo non ha forse qualcosa di essenziale da *insegnarci* sulla struttura generale della vita e del mondo? Il problema, però, è un altro a questo punto. Se è vero, cioè, che la forma poetica è quella più idonea ad esprimere la poesia della natura e della vita, ed è vero che noi tutti siamo, almeno virtualmente, dei poeti in fondo al nostro animo, è vero anche che non tutti riusciamo a esprimerci come dei poeti. Che fare allora? Rassegnarci al dominio incontrastato delle scienze, rinunciando al nostro desiderio di afferrare l'aspetto poetico della vita, o di afferrare la vita in quanto tale? Non è certo la soluzione più auspicabile. E per fortuna, al di là delle formule, delle asserzioni e del linguaggio dello scienziato, come pure al di là del canto del poeta, si eleva ancora lo sguardo del filosofo, che tenta, con un supremo sforzo, di abbracciare l'universo intero, la natura e l'uomo, nella loro immensità. Un tentativo simile non potrà certo restare indifferente alla *lezione* che cerca di impartirci lo slancio poetico. Ma il punto è: quale forma assumerà, e che linguaggio adopererà, la filosofia per esprimere ciò che riesce, di volta in volta, a intravedere? Canterà forse la natura, alla stregua dei poeti? No di certo, poiché non è questa la forma in cui si esprime la filosofia. La filosofia non cerca mai di tradursi in un poema. Semmai, i

dati offerti dalla poesia le possono servire da spunto, le possono fornire, e di fatto le forniscono, una precisa «materia di riflessione», ed essa si domanderà se non può trascrivere in *prosa* questi dati. Poiché è la prosa, appunto, il linguaggio della filosofia, un linguaggio che essa condivide con le scienze: solo la «materia» è differente. E si tratta allora di capire se è possibile, in effetti, afferrare in prosa la poesia profonda della nostra vita.

Non inganniamoci: il linguaggio della filosofia risente spesso del proprio contenuto, non può evitarne i contraccolpi, e talvolta assume intenzionalmente una forma più poetica di quella che può esibire, ad esempio, una semplice formula matematica. Ciò detto, però, l'opera filosofica non tende mai a trasformarsi in un poema, poiché il suo scopo è proprio quello di tradurre in prosa la poesia stessa della vita. E la formula matematica, in virtù di questo, può anche diventare il suo ideale – un ideale da cui essa, più di una volta, prenderà intenzionalmente le distanze. Ad ogni modo, a causa di queste oscillazioni, al filosofo può spesso capitare di sentirsi dare del «poeta». Ma non per questo si scoraggerà, proseguendo il suo cammino.

All'orizzonte, vediamo così fare capolino la possibilità di una *cosmologia*, di una cosmologia che al contrario dell'astronomia – tesa unicamente a mettere in luce l'aspetto prosaico di una stella, nei suoi rapporti con gli altri astri – tende invece ad abbracciare col suo sguardo il tutto che vi scorge lo sguardo del bambino, svelando in quella stella l'immagine (che non va intesa qui come una mera proiezione esterna, poiché l'immagine e l'«oggetto» fanno tutt'uno in questo caso) della propria anima, svelando in quella stella un *mondo* intero. E questa cosmologia cercherà in sostanza, come dicevamo prima, di trascrivere in prosa la poesia che si sprigiona dalla vita e da cui trae ispirazione l'uomo-poeta, in perfetta sintonia con la vita stessa.

È assolutamente legittimo chiedersi: questa prosa della poesia non è in sé contraddittoria, come pare a prima vista?

E questa cosmologia non è forse condannata alla semplice enunciazione del proprio programma? Non risulta forse incapace di offrirci una sola asserzione valida, al di là delle ambizioni che sbandiera?

Le osservazioni svolte in precedenza ci consentono però di rispondere a obiezioni del genere. Noi sappiamo, infatti, che l'uomo è *solidale* con la natura², non soltanto nel senso che ne fa parte o che ne è un frutto, un prodotto, come dicono le scienze biologiche, ma anche e soprattutto nel senso che ogni movimento della sua anima trova un sostegno profondo e naturale nel mondo, svelandoci così un attributo primordiale della struttura dell'universo. Ed è proprio questa solidarietà strutturale ad offrirci la migliore garanzia che il lato poetico della vita è qualcosa di oggettivo. Vorrei rimandare in proposito alle descrizioni che abbiamo dato in precedenza dei fenomeni del «risuonare» e dello «spargersi». E vorrei anche sottolineare il singolare attributo di realtà e di veracità che possiede ogni opera d'arte davvero degna di questo nome. Sono queste qualità dinamiche, sono questi movimenti comuni all'uomo e all'universo a costituire la base di ogni slancio poetico. E sono essi a formare l'oggetto della «cosmologia» – complemento indispensabile di quell'«antropologia» di cui abbiamo cercato già di evidenziare il significato e la portata. Su questo tipo di cosmologia e di antropologia pensiamo di aver offerto, a questo punto, alcune indicazioni importanti. Ma è forse utile precisare ancora meglio la direzione in cui ci stiamo muovendo.

Che cosa canta, in fondo, il poeta? Canta – si risponderà – la bellezza della natura, l'amore, la nostalgia, la tristezza, e tutti gli altri fenomeni che possono agitare e scuotere l'animo umano. Se ci limitiamo a questo, però, la nostra cosmologia si ridurrà allo studio scientifico dei valori estetici che sono presenti nella natura e che possono trovare espressione nelle opere umane; oppure allo studio scientifico dei conflitti,

² Cfr. lo studio precedente *La portata strutturale (cosmica) dei fenomeni psichici*.

dell'amore, dell'odio e di tutte le altre passioni che la psicologia pone da tempo al centro delle proprie indagini. Salvo che questa, a ben vedere, è solo la «materia» del canto poetico, una materia che può dare spunto tanto a un'opera letteraria quanto a una ricerca scientifica – il che dimostra che non la si può considerare l'essenza stessa dello slancio poetico (e che non può aiutarci a individuare gli elementi di quella cosmologia alla quale noi aspiriamo).

Per quanto riguarda l'estetica in particolare, la nostra cosmologia ne differisce in maniera sostanziale poiché, invece di occuparsi del valore della bellezza, essa si occupa dei dati essenziali di tipo strutturale che ci vengono rivelati dalla bellezza della vita, studiando al contempo i fatti psicologici del nostro quotidiano, per rintracciare in essi la medesima struttura di fondo. Il metodo è sempre quello che avevamo già esposto nell'opera su *Il tempo vissuto*: nello studio sull'«azione etica», ad esempio, non si trattava per noi di scrivere un trattato di morale, e tantomeno di definire gli elementi psicologici e soggettivi da cui è formato il nostro slancio etico. Si trattava, piuttosto, di mettere in luce i dati essenziali di tipo strutturale che nessun altro fenomeno, a parte questo slancio etico, è capace di esibire.

Piú di una volta abbiamo contrapposto la struttura al contenuto della vita – ed ogni volta è stata la struttura a rivelarsi l'aspetto piú dinamico e vivo della vita stessa. Piú di una volta, inoltre, abbiamo insistito sul fatto che la psicologia affettiva, ponendo al centro dei suoi interessi la nozione di *conflitto* e di tutto ciò che sembra derivarne, non poteva elaborare altro che una versione meccanicistica della vita spirituale. Mentre è a prescindere da questi movimenti, in grado solo di *agitare* l'animo umano, che vanno definiti i movimenti piú profondi, che costituiscono le proprietà fondamentali del nostro animo. Il poeta, al pari dello scienziato-psicologo, può trovare «materia» per le proprie riflessioni solo nelle nozioni che la vita quotidiana mette a sua disposizione, come quella di conflitto appunto. Ma il suo sforzo è alimentato da qual-

cosa di completamente diverso dalla materia di cui egli stesso è impastato e che costituisce il contenuto della sua opera. Dietro tutto questo, egli sente palpitare note più gravi e più profonde, sente di comunicare con l'universo intero, sospinto dallo stesso movimento, un movimento che non conosce data, contenuto o materia in senso stretto. La favola, i personaggi non contano nulla a conti fatti: ciò che davvero conta è l'atmosfera in cui sono immersi. In quest'atmosfera l'uomo si rivela come tale, confondendosi col cosmo intero. E il filosofo, restio alla frammentazione e alle astrazioni delle scienze speciali, e assetato piuttosto di antropologia e cosmologia, seguirà allora il canto del poeta e lo sguardo del bambino, cercando di trascrivere in prosa il movimento che li anima entrambi e si propaga, senza soluzione di continuità, nell'universo circostante.

Il principio di solidarietà strutturale è, per sua stessa natura, un principio di portata universale: l'universalità, in altri termini, è un suo tratto specifico e si estende ad ogni cosa. La stella, al pari di noi stessi, si integra dunque al mondo in due maniere differenti. Da un lato, essa occupa un luogo nello spazio ed esercita la sua attrazione, o agisce in qualsiasi altro modo, sui corpi che si trovano anch'essi nello spazio – costituendo con essi un *mondo* (astronomico). Dall'altro, essa emana una nuvola sottile, e quasi impercettibile, di vita e di poesia, che riflette l'universo intero e la integra immediatamente al tutto, senza intervento della distanza o dello spazio. Questo accade in un'atmosfera di grande intimità: la stella, a quel punto, contiene il tutto e lo esprime a modo suo. Ed essa si integra così al *cosmo*, di cui ci rivela l'esistenza, aderendo alla sua intima ricchezza, alla sua poesia ancestrale. Il bambino allora, guardando la stella, vi scopre davvero un mondo intero. Non si inganna. E noi non dobbiamo fare altro che seguirlo, cercando di esprimere a parole quale sia il fondamento della sua scoperta, quale sia il movimento singolare che abbraccia in un solo tutto il cosmo, la stella e l'anima che la contempla.

La scienza scompone, contrappone, procede per astrazioni, generalizza. Se solo sfiora la vita, la immobilizza subito, facendocela sfuggire di mano. La scienza non può concepire, in fondo, che un solo movimento: lo spostamento dei corpi nello spazio – e questo movimento tende oltretutto a frazionarlo in posizioni successive, trascrivendolo in curve o altre immagini statiche. Tutto ciò che tocca, la scienza lo riduce all'immobilità, lo trasforma in una natura morta.

Mentre attorno a noi il mondo risuona di mille melodie, esala mille profumi, è animato da mille movimenti, che fanno vibrare e palpitare tutto il nostro essere. E noi prendiamo parte a questa vita, così intensa, impalpabile e sfumata. È la vita dunque – la vita dalla quale noi traiamo le nostre forze e la nostra stessa ragion d'essere – che noi vorremmo conoscere, cercando di coglierne e distinguerne i diversi movimenti, le diverse *qualità dinamiche*, per studiarne poi le particolari affinità e i molteplici legami. Ed è questo, appunto, l'intento della *cosmologia*. Concentrandosi sui movimenti comuni all'animo umano e all'universo, o su quelle che abbiamo appena definito le qualità dinamiche, essa non può che animare tutto ciò che sfiora: anche una «natura morta» diventa viva a questo punto, rivelandoci il senso della vita, dell'uomo, del cosmo tutto intero.

Ma questa cosmologia è in grado di offrirci la chiave di una *cosmogonia*, oppure è destinata a contemplare fissamente il presente, a contemplare staticamente i fenomeni che si situano al di fuori del tempo e dello spazio, potendo solo affiancare l'una all'altra le qualità dinamiche, senza riuscire a ripercorrere un divenire reale, con un presumibile inizio e un cammino costante verso l'infinito? La domanda contiene in sé qualcosa di angosciante. Ma quest'angoscia deriva dal fatto che, ossessionati come siamo dalla nozione di genesi, ci sentiamo subito smarriti non appena si presenta la necessità di sottoporla a critica? Oppure deriva dal fatto che noi realmente non possiamo farne a meno, per cui ogni no-

stro tentativo di prescindere ci sembra destinato allo scacco, rivelandosi una semplice aberrazione dello spirito? Per il momento, non possiamo rispondere a questi interrogativi, ma neppure possiamo tacerli. Sono quesiti davvero importanti, che devono stimolarci ad approfondire le nostre riflessioni.

Il silenzio e l'oscurità (differenziazione del negativo)

Per la scienza, la situazione non si presta a equivoci: il silenzio e l'oscurità si risolvono nell'assenza di fattori eccitanti, uditivi nel primo caso, visivi nel secondo.

Ma l'assenza di eccitanti non è altro che il nulla, e il nulla non può che essere uno: non ammette alcuna distinzione, tutto si perde e si confonde in esso. E non si capisce, a questo punto, come si possa distinguere il silenzio dall'oscurità.

È un ragionamento troppo semplicistico; ci verrà obiettato. Poiché, a prescindere dalle sensazioni uditive o visive, bisogna tener conto delle funzioni – o delle attitudini – sensoriali, come l'udire, il vedere, o il guardare. È ad esse che occorre ricondurre la distinzione tra il silenzio e l'oscurità. Nel primo caso, infatti, noi concentriamo tutti i nostri sforzi sul senso dell'udito, cerchiamo in tutti i modi di udire qualcosa, ma non udiamo alcunché. Mentre, nel secondo, facciamo lo stesso col senso della vista, senza riuscire a scorgere il minimo bagliore di luce nell'oscurità.

L'obiezione non è del tutto infondata e rende conto, in effetti, di talune situazioni in cui ci veniamo a trovare. Che angoscia quando ci smarriamo in una foresta e non udiamo risposta ai nostri appelli! E come cresce l'angoscia quando cala la notte. Che sollievo, invece, quando udiamo finalmente una voce in lontananza, o intravediamo la fievole luce di una baita!

In altre circostanze, poi, possiamo andare volontariamente in cerca del silenzio e dell'oscurità, magari per riflettere meglio.

Ma qual è il punto? Il punto è che entrambi questi esempi, soprattutto il primo, rivelano il lato biologico (vulnerabile) del mio essere. Ed entrambi, oltretutto, sono subordinati all'idea di un fine o di uno scopo. Nel primo caso, infatti, sentendomi in pericolo, cerco di ritrovare la via di casa; mentre nel secondo evito i rumori e la luce *per* riflettere meglio. Ma non sempre i fenomeni del silenzio e dell'oscurità acquistano un significato simile nella nostra vita.

E del resto, quando ci troviamo in situazioni del genere, dicendo «non ci vedo nulla» o «non ci sento nulla», tendiamo a esprimere qualcosa di completamente diverso da quanto esprimiamo in situazioni che ci mettono invece in contatto diretto col silenzio o con l'oscurità, facendoci toccare con mano la vita che scorre in ciascuno di questi fenomeni.

Si ripensi a quanto dicevamo in precedenza sullo scarto che la fenomenologia riesce a mantenere tra due fenomeni (come vedere e non-vedere o sentire e non-sentire) che l'io biologico, nella sua vulnerabilità, tende invece a ricongiungere e saldare nell'indissolubile unione della negazione e dell'affermazione.

O si rifletta sulla seguente evidenza: il fatto stesso che il silenzio e l'oscurità rivendichino la loro indipendenza e autonomia in virtù delle rispettive prerogative che prescindono da ogni atto di audizione o di visione, o il fatto che ciascuno di essi possieda la propria poesia, questo fatto – dicevamo – non basta forse a dimostrare che i fenomeni in questione eccedono di gran lunga le facoltà sensoriali alle quali vogliamo ricondurli? Le facoltà sensoriali, se ci pensiamo bene, non possono spiegare le caratteristiche di tali fenomeni, poiché – incarnando solo le funzioni di un soggetto – non possono rivelarci nulla, o possono rivelare unicamente il nulla, del mondo esterno. Mentre i due fenomeni in esame presentano comunque un aspetto positivo, dotati come sono di oggettività ed esistenza reale.

Dato che abbiamo già avuto modo di parlare a più riprese dell'oscurità e della vita nello spazio buio, soffermiamoci

un istante sul silenzio. Non intendiamo entrare nei dettagli della questione, per cui non prenderemo in considerazione le differenze, pur interessanti e significative, che si possono stabilire, ad esempio, tra il silenzio delle cattedrali, dei campi o della natura, e il silenzio della morte o dell'oblio. Così come non analizzeremo le differenze tra il silenzio comprensivo, il silenzio ostile, il silenzio benevolo, il silenzio offensivo, o il silenzio «eloquente». Si tratta infatti, perlomeno in quest'ultimo caso, di fenomeni che hanno a che fare più che altro con l'espressione e che avrebbe senso prendere in esame solo se intraprendessimo un'analisi approfondita del silenzio. Si tratta, in altre parole, di manifestazioni secondarie del silenzio, che non hanno alcun peso là dove si tratta di porre a confronto il silenzio e l'oscurità, nella loro poesia, nella loro primitiva oggettività. E a noi è questo che preme: ci preme porre a confronto il silenzio e l'oscurità per mettere così in evidenza la differenziazione primitiva e «naturale» che si può stabilire sul piano fenomenologico tra ciò che, sul piano psico-fisiologico, appare invece caratterizzato da un'indifferenziata negatività, riducendosi sempre a un'assenza di fattori eccitanti. Se attribuiamo un grande peso a questa dimostrazione, è appunto perché essa può indicarci fino a che punto la prospettiva psico-fisiologica sia riduttiva e unilaterale, mentre quella fenomenologica si rivela capace di arricchire le nostre conoscenze sulla struttura dell'universo e della nostra anima.

Anche da un punto di vista fenomenologico, il silenzio si contrappone al rumore, ma non al rumore nel senso fisico della parola, bensì al rumore della vita, al frastuono della vita nel suo aspetto chiassoso e assordante, e dunque meschino, quotidiano, prosaico, stancante. Il «chiasso», in quest'ottica, non va quindi inteso per forza in chiave sonora: i gesti e le azioni di un adulto possono risultare altrettanto chiassosi, assordanti e fastidiosi del rumore prodotto da un bambino che percuote a più non posso un tamburo nuovo di zecca. Laddove, all'opposto del chiasso e del frastuono del-

la vita, si scava il silenzio, in tutta la sua profondità e solennità. La nostra vita interiore, al contrario di quella esteriore, si svolge infatti nel più profondo silenzio – e se lo sottolineiamo non è certo per constatare che essa è priva di proprietà sonore (constatazione che sarebbe priva di senso), ma per ricordare che la vita interiore diventa il teatro di drammi tanto sconvolgenti anche perché questi drammi si svolgono nell'immenso silenzio dell'animo umano¹.

Il silenzio ha dunque in sé qualcosa di grave, qualcosa di *solenne*. E ciò lo distingue dalla notte, che potremmo definire invece *misteriosa*. Per onorare simbolicamente i nostri morti, osserviamo di solito un minuto di silenzio; mentre ci capita spesso di parlare del mistero della notte. Ma non è tutto.

Il silenzio ha in sé qualcosa di vasto, di ampio, di grande: riempie l'universo intero della sua gravità, schiudendolo così dinanzi a noi². Mentre la notte cala sulla terra, la ricopre, ci avvolge e penetra in noi, conducendoci nel regno delle ombre.

Il silenzio e l'oscurità non hanno poi tra di loro un rapporto simmetrico: se possiamo parlare del silenzio della notte, non possiamo tuttavia parlare dell'oscurità del silenzio.

Al silenzio della natura si contrappone, come abbiamo visto, la vita chiassosa degli uomini (non dell'«uomo», che in sé non ha nulla di chiassoso). E quando siamo stufi di questo chiasso, ci capita di andare volontariamente in cerca del silenzio. Alla vita dell'oscurità, o della notte, si contrappone invece la vita del chiarore, alla luce del sole, e ognuna di esse possiede una sua configurazione, una sua attività, una sua ricchezza, una sua problematicità, un suo orizzonte e un suo valore. È in mezzo alle due, inoltre, che si situa la «zona grigia» della vita, quella «polvere» sulla strada della vita

¹ «Das Drama, das sich in der Totenstille der Seele abspielt» (BINSWANGER, *Ideenflucht* cit., p. 9).

² «Un silenzio prodigioso riempie lo spazio» (G. DUHAMEL).

che ci affatica gli occhi. Dunque, tirando le somme, le contrapposizioni cui danno vita il silenzio e l'oscurità non hanno niente in comune.

Oltretutto, la contrapposizione dell'oscurità e della chiarezza è in grado di trasformarsi, senza soluzione di continuità, nella contrapposizione del giorno e della notte, in virtù probabilmente del contenuto intrinseco dei primi due termini. Mentre il silenzio e il rumore della vita non mettono capo a un'ulteriore contrapposizione, non si accoppiano a fenomeni analoghi a quelli del giorno e della notte.

Quanto basta, mi pare, per dimostrare che il silenzio e l'oscurità si differenziano da sé, ritagliandosi ciascuno un certo spazio nella vita, senza ancora – e prima ancora di – fare intervenire considerazioni di carattere psico-fisiologico sulle loro presunte proprietà sensoriali³.

Questa differenziazione primitiva di qualcosa che dal punto psico-fisiologico resterebbe indistintamente negativo mi pare di un'importanza capitale. Essa prova infatti, lo ripeto per l'ennesima volta, che i fenomeni non possono essere colti in tutta la loro ricchezza dalla biologia o dalla psico-fisiologia, ma esigono viceversa di essere approfonditi e «conosciuti» per se stessi. E può anche darsi che, a partire di qui, si possano comprendere meglio le distinzioni e classificazioni che introduciamo in campo sensoriale da un punto di vista psico-fisiologico. In altre parole, il numero stesso delle forme sensoriali (vista, udito, ecc.) ci sembrerà del tutto contingente fino a quando non avremo dimostrato che a ciascuna di esse spetta un ruolo molto più importante di quello che consiste nel farci conoscere il mondo esterno tramite le sensazioni – o fino a quando non avremo dimostrato che ciascuna di esse si basa su un fenomeno vitale primordiale.

³ È per questa ragione, e tenendo conto del fatto che non esistono fenomeni equivalenti al silenzio e l'oscurità per i sensi cosiddetti inferiori, che finiamo per chiederci se non siano proprio tali fenomeni a determinare la superiorità di questi *due* sensi. Questa superiorità non deriva loro dal fatto che ci fanno conoscere fenomeni come il silenzio e l'oscurità, invece di farci scontrare con il nulla?

Ed è sempre piuttosto inquietante scorgere qualcosa di contingente nell'essere umano, inteso in un senso «antropologico». Per questa ragione, dunque, ci sembra perfettamente giustificata la tendenza a fare di ogni senso la manifestazione di un fenomeno vitale essenziale. Ed è questo che intendiamo porre in evidenza parlando della differenza tra il silenzio e l'oscurità.

Toccare (il tattile)

In uno dei suoi libri, Léon Daudet definisce «infermo» il senso del tatto, spiegando che questo senso si basa sul contatto *immediato*. Le scienze naturali non la pensano diversamente: giudicano il tatto come il senso più primitivo, al quale si sarebbero aggiunti nel corso dell'evoluzione gli altri sensi, fino ai cosiddetti sensi «superiori», in grado di percepire *a distanza* un oggetto. Il contatto immediato e meccanico tra la superficie dell'organismo e la fonte di eccitamento sarebbe dunque servito da base per un'ulteriore differenziazione e gerarchizzazione delle diverse funzioni sensoriali. Questa ipotesi non sembra del tutto scorretta, a dire il vero: diversi fatti della vita quotidiana paiono confermarla. Quando, ad esempio, privati per un motivo o per l'altro della vista, siamo obbligati a camminare a tentoni, ci sentiamo davvero «infermi» e incapaci di avanzare, se non a fatica. Prima e più lontano viene percepito un pericolo, e meglio è per l'individuo.

Tutto ciò non è sbagliato, ripetiamolo. Ma ci fa vedere un solo lato del problema. L'ipotesi in questione concerne, in altre parole, l'essere sensorio-motorio situato nello spazio. E in effetti, in questo caso, il raggio del campo di azione, vale a dire la distanza nello spazio geometrico, diventa un valore rispetto al quale commisurare il grado di perfezionamento di un organismo, e soprattutto dei suoi organi sensoriali. In quest'ottica, allora, possiamo veramente definire «infermo» il senso del tatto.

Ma torniamo al problema di partenza. Prendiamo il mon-

do nella sua immensità, nella sua inconsistenza, nel suo flusso incessante: non è un miracolo che si possa «toccare» qualcosa, stabilire un contatto immediato con gli esseri e le cose?

L'universo, questa nebulosa in cui tutto sembra destinato a disciogliersi in una polvere fine e inafferrabile, si arricchisce allora di una nuova qualità, il tatto appunto. Non è soltanto una nuova forma sensoriale a fare ingresso nella nostra vita. È il volto del mondo a cambiare nel suo insieme. L'elemento di consistenza e di coesione (e forse pure di coerenza) penetra cioè nel mondo, e le cose cominciano a «stare in piedi». Noi stessi possiamo ora «trovare un sostegno» nel mondo, possiamo «toccar terra».

In questa luce, però, giudicare «infermo» il senso del tatto sembra un paradosso, poiché è solo grazie al tatto che nasce tutto ciò che è palpabile e consistente in questo mondo – non prima e non a prescindere dal tatto. Ed è sempre il tatto a rivelarci il senso del contatto immediato, di quel contatto immediato di cui ci serviamo in seguito per svalutare il tatto, subordinando le sue qualità specifiche alla distanza geometrica. Per questo parlavamo di paradosso: perché, come detto, se non ci fosse il tatto, il volto del mondo, e il complesso dei dati sensoriali, cambierebbe nel suo insieme. Privato internamente di ogni punto di appoggio e di ogni coesione, il mondo evaporerebbe, per così dire, o si polverizzerebbe.

Il tatto si rivela dunque una qualità essenziale, almeno equivalente alle altre, se non addirittura più importante e fondamentale delle altre. Esso serve infatti da *base* a tutte le altre qualità sensoriali, e questo non perché – come sostiene la biologia – sia un senso inferiore agli altri, che dà origine agli altri sensi, i quali acquistano poi una maggiore efficacia nello spazio, ma perché – come sostiene la fenomenologia – il tatto ha davvero in sé qualcosa di «basale», è capace di introdurre la consistenza nel mondo e di rendere così «compiuta» ogni altra qualità sensoriale. Potremmo percepire un oggetto, e soffermarci su di esso, «sfiorarlo con lo sguardo»,

se il tatto non ci rivelasse il senso profondo del tattile in quanto tale? A ben vedere, c'è qualcosa di tattile in ogni percezione, poiché ciò che distingue la percezione dalle altre facoltà mentali, come il pensiero, l'astrazione, l'immaginazione, è appunto il fatto che essa ci fa «toccare terra», ci fa «toccare con mano» ciò che il mondo ha di consistente e percepibile, facendoci subito capire quali siano i limiti della nostra «prensione» diretta e immediata delle cose.

In questa prospettiva, il «toccare» finisce allora per oltrepassare di gran lunga il senso del tatto. Il che non ci sorprende, visto che per noi ogni forma sensoriale è in realtà la manifestazione di una qualità ben più generale, di carattere cosmologico. Che cosa ci insegna oltretutto il linguaggio? Non parliamo forse, oltre che del senso del tatto, di una qualità ben più vasta e generica, che ci consente di «toccare il fondo», oppure di «sfiorare il sublime o l'assoluto», oppure ancora di «toccare il cuore» di una persona, con una lettera magari, o di «toccare ed essere toccati nel profondo»?

Come già per il silenzio, non scenderemo nei dettagli della questione: non analizzeremo dunque le mille sfumature del tatto e del toccare, che vanno dal contatto ruvido con una superficie all'estrema morbidezza di un accarezzamento. Ciò che davvero conta ai nostri occhi è, infatti, la qualità generale del toccare, su cui si basa – tra le tante manifestazioni della vita – anche il senso del tatto.

Tutto ciò che è, tutto ciò che nella vita afferma il proprio *essere*, può toccare ed essere toccato, o meglio: afferma il proprio essere grazie a questa qualità. È questa una delle proprietà generali che caratterizzano il modo *d'essere* delle cose, degli esseri viventi, degli individui. Indubbiamente, la forma del toccare non è sempre la stessa: talvolta si tratterà del contatto tra due corpi, talvolta si tratterà magari della facoltà di essere toccati nel profondo. Ma si tratterà, in ogni caso, delle diverse forme assunte dalla stessa qualità fondamentale, nessuna delle quali potrà essere considerata come l'unica e autentica forma del toccare. È logico che, quando

due corpi si toccano, possiamo sempre esaminare la situazione dal punto di vista delle sue proprietà spaziali e concludere che ci troviamo di fronte a un caso limite, in cui la distanza è ridotta pressoché a zero – attribuendo così, almeno implicitamente, una qualche superiorità all'azione a distanza. Ma, così facendo, ci limiteremo comunque all'aspetto spaziale del toccare. E anche in questo caso, tra l'altro, ciò che risulterà davvero determinante, per il modo d'essere dei corpi nello spazio, sarà la loro facoltà essenziale di potersi toccare. Oltre a questa possibilità, però, esiste anche la possibilità di toccare qualcuno o di essere toccati, nel senso sentimentale del termine. Il che prova che la facoltà del toccare è nella sua forma primitiva, intesa cioè come una qualità cosmologica, *aspaziale* e solo in seguito essa acquista la forma di un contatto immediato nello spazio. L'anima individuale, ad esempio, afferma la propria esistenza innanzitutto come anima sensibile, capace di toccare ed essere toccata nel profondo. E da questo punto di vista essa obbedisce a un principio generale, il toccare, che determina il modo *d'essere* di tutto ciò che è.

Il toccare implica poi sempre la *reciprocità* ed è questa proprietà che, assieme all'affermazione dell'essere, lo distingue e differenzia da ogni altra qualità fondamentale. Tutto ciò che tocca, può a sua volta essere toccato. Ed è questo che intendiamo in fondo con la parola «contatto» – senza stare a ripetere che non si deve assolutamente fare del contatto tra due corpi il paradigma del contatto stesso. Grazie alla reciprocità del toccare, ci rendiamo conto, allora, che la dualità (o la pluralità) è qualcosa di assai più primitivo della singola individualità¹. «Essere due» (o «essere in due») è cioè un fenomeno più «basale» e fondamentale dell'«essere solo», destinato invece a perdersi, a «volatilizzarsi» nell'infinità, nell'immensità, nella nebulosità dell'universo. L'esistenza di una cosa diventa davvero consistente solo nell'istante in cui

¹ Torneremo a parlare di questo nello studio sul *Gustativo*.

si affianca a una seconda cosa. «L'io e l'altro nella loro reciprocità» vengono assai prima dell'«io da solo», che in fondo non vuol dire proprio nulla. E questa reciprocità, inerente al toccare, determina così il particolare modo d'essere di tutto ciò che è – proiettando, ancora oltre, la sua ombra su tutto l'universo, per renderlo consistente e palpabile.

Il principio di reciprocità è poi talmente potente che, quando l'uomo tocca con mano l'assoluto, quest'ultimo finisce per sembrargli meno assoluto e assai più umano. È come se si producesse una sorta di livellamento, ma non nel senso che venga eliminata ogni differenza e tutto venga fuso in una massa grigia e monotona, bensì nel senso di un «diventare a portata di mano», che dal caos e dalla dispersione fa scaturire la coerenza.

In alcune opere precedenti, abbiamo parlato a lungo del contatto vitale con la realtà. E dobbiamo quindi distinguere con chiarezza, a questo punto, il contatto vitale dal contatto del toccare. Mi limiterò a dire per ora che il contatto vitale con la realtà, al pari dei fenomeni che lo esemplificano, come la simpatia o la contemplazione, riguarda sempre il *divenire*, per cui non presenta mai quell'aspetto di consistenza tipico invece del toccare, che come visto condiziona il particolare modo *d'essere* delle cose, degli esseri, degli individui, gli uni rispetto agli altri, rendendo così coerente l'insieme del mondo. Dunque, se nel contatto vitale la fusione col divenire è tanto intima da farci addirittura presumere che esista *un solo* movimento, i cui flutti abbracciano il tutto e si ripartiscono solo secondariamente su due o più individui (simpatia) o su un individuo e una parte della natura (contemplazione), nel contatto tattile, invece, è l'essere *in due* a balzare in primo piano – un essere *in due* che conferisce al tattile una sua specifica ragion d'essere nella trama complessiva del cosmo. Il contatto vitale, inoltre, tra le tante categorie cosmologiche che abbiamo messo in evidenza, non predilige quella del toccare, bensì quella del risuonare: il contatto vitale, infatti, non coincide affatto con la capa-

cità di emozionarsi e il linguaggio stesso non si serve in proposito del termine «toccare», ma parla semmai di «vibrazioni all'unisono con l'ambiente».

Può risultare interessante, infine, confrontare le espressioni «avere tatto», «avere fiuto», «avere gusto», che fanno riferimento, ciascuna, a una certa forma sensoriale. Dettaglio curioso: né la vista né l'udito – cioè i cosiddetti sensi «superiori» – danno vita a «metafore» del genere. Quelle citate, ad ogni modo, sembrano basarsi sulla specifica portata vitale delle diverse forme sensoriali cui rinviano, e ciò fa sì che esse non siano intercambiabili e non possano confondersi.

«Avere tatto» è una qualità squisitamente umana. Sapere comportarsi con tatto, toccare senza urtare, toccare senza ferire: queste sono le sue caratteristiche. Avere tatto è in sostanza una virtù. Ed è piuttosto sorprendente che il senso del tatto, a prima vista «infermo» come si ricorderà, possa dare vita a una metafora di questo tipo, volta a sottolineare una straordinaria delicatezza nel rapporto con i propri simili. Ciò che però spiega realmente la presunta «metafora» in questione è il toccare inteso come qualità prima, che determina il modo d'essere di ogni cosa e definisce la loro reciprocità – una qualità che si manifesta in diverse forme, dall'accarezzamento appena accennato di un'anima sensibile allo shock violento tra due corpi.

Avere fiuto ci riporta invece, almeno a prima vista, a un livello più basso, a un ambito quasi zoologico, al cane che fiuta la preda. Ma avere fiuto non significa solo avere un buon odorato, o avere magari il fiuto degli affari, un fiuto talvolta rapace e bestiale. No, esiste anche un fiuto più elevato, un fiuto psicologico che ci consente di intuire prima i movimenti e le reazioni degli altri, per trarne noi stessi, il più delle volte, un beneficio. E questo fenomeno sembra basarsi su qualcosa che filtra attraverso le maglie della realtà palpabile, vale a dire sulla qualità prima dello «spargersi» e sul-

la facoltà, che ne discende, di «aspirare» – una facoltà che ci consente, ai livelli più alti, di fiutare il profilo spirituale di un essere umano, così come ci consente, ai livelli più bassi, di fiutarne l'odore prettamente materiale.

Per quanto riguarda l'«aver gusto», questa metafora ci servirà in seguito da filo conduttore nella nostra analisi del «gustativo».

Nei miei lavori di psicopatologia, ho già avuto modo di insistere sull'importanza della nozione di costituzione, e non voglio tornare su questo punto. Devo però confessare che le critiche rivoltemi, pur non avendomi fatto cambiare idea, mi hanno comunque fatto riflettere. Ed è di questo che vorrei parlare qui.

La nozione di costituzione è subordinata, come noto, al principio di identità nel tempo, secondo il quale noi dovremmo considerare le peculiarità costituzionali come qualcosa di immutabile. Si è indotti così ad assimilare la costituzione psicologica a una sorta di formula chimica e a farne una somma di attributi affiancati gli uni agli altri, come altrettanti «elementi» di una totalità fissa e rigida, che percorre la vita di un individuo dall'inizio alla fine. La progressiva fioritura di una vita individuale non ha, in questa prospettiva, la minima incidenza sui fattori costituzionali. Ma non è fastidioso un quadro del genere? Non è contrario al dinamismo della vita? E non costituisce un ostacolo per ogni intervento educativo e terapeutico, un ostacolo che frustra il nostro bisogno di soccorrere gli altri?

Non sorprende allora il successo delle tesi psicoanalitiche, a prima vista assai più seducenti – tesi che si sforzano di limitare sensibilmente l'importanza dei fattori costituzionali, riconducendoli quasi tutti a meccanismi generali che operano nel passato affettivo del singolo soggetto. In quest'ottica, infatti, la liberazione delle forze che si sono incancrenite nella formazione dei fattori costituzionali favori-

sce la loro progressiva eliminazione, con tutto ciò che essi hanno di anormale e di molesto. E in tal senso alcuni psicoanalisti possono addirittura sostenere che la psicoanalisi ha inferto un colpo mortale alla dottrina delle costituzioni.

Tuttavia, proprio in questi anni, si sono fatti enormi passi avanti nello studio delle costituzioni psicopatiche e normali. E tali passi avanti sono la migliore risposta alle critiche appena menzionate. È vero che la psicoanalisi ci ha aiutato molto a comprendere e definire meglio le nozioni che adoperiamo ancora oggi in questo campo. Ma, ciò detto, è anche vero che tali nozioni non possono venire completamente estirpate e possono aiutarci, viceversa, a superare un certo stallo che si riscontra oggi nelle spiegazioni di carattere psicoanalitico, piuttosto monotone e ripetitive.

Per quanto mi riguarda, tra l'altro, non ho mai visto una psicoanalisi modificare realmente quello che mi sembrava il profilo psicologico e costituzionale di un soggetto. Al contrario, ho avuto spesso l'impressione che la psicoanalisi, ignorando questo profilo, si ingannasse sul piano teorico e sul piano pratico, andando incontro a numerosi fallimenti. Non vorrei però attardarmi in considerazioni pratiche di questo tipo e preferirei invece svolgere alcune riflessioni di portata assai più generale. Dal mio punto di vista, una concezione oltranzista che trasforma e finisce per dissolvere la personalità umana in un gioco di pulsioni rimosse e di forze rimuoventi è altrettanto insoddisfacente di una concezione che risolve la persona umana in un insieme fisso di aspetti caratteriali. La prima entra in contraddizione con l'idea fondamentale di una identità della persona, che conferisce unità alla sua stessa vita, mentre la seconda, troppo statica, trascura il dinamismo essenziale della vita. Ciascuna di queste ipotesi ha probabilmente una sua ragion d'essere, a patto però di non esagerare troppo in un senso o nell'altro. Attitudini profonde e profilo psicologico di carattere costituzionale, da una parte, eventi traumatizzanti e conflitti personali, dall'altra, non si escludono a vicenda, ma interagiscono invece di con-

tinuo, condizionando la storia e la vita di un soggetto, con tutte le sue sfumature individuali¹. Là dove per qualcuno può sorgere un conflitto, per qualcun altro ciò non accadrà. E il modo in cui ciascuno di noi si comporta di fronte agli eventi che possono cambiare la sua vita, il modo in cui li integra, li «digerisce», li neutralizza, il modo in cui ne trae nuove energie per la propria attività, varia a seconda della costituzione. Tenere conto di entrambi i lati del problema è il solo modo di evitare discussioni inutili. Se la tesi degli psicoanalisti è che non ha alcun senso spiegare l'ossessione di un nevrotico o l'idea delirante di uno psicotico basandosi sui fattori costituzionali, noi siamo perfettamente d'accordo. Ma non stanno forse attribuendo malignamente all'idea di costituzione un ruolo che essa non pretende mai di svolgere, allo scopo di «demolirla» meglio? La psicoanalisi, da questo punto di vista, sembra ancora credere che l'idea di costituzione sia ancorata a quella di sintomo psicopatico, mentre i «costituzionalisti» hanno ormai oltrepassato da tempo la frontiera tra il normale e il patologico, per prendere in esame i tratti assai più generali che sono tipici sia della personalità sana sia di quella patologica. La schizoidia non spiega, in fondo, nessuno dei sintomi particolari della schizofrenia, ma spiega tuttavia il modo d'essere caratteristico della personalità schizofrenica, che ne fa qualcosa di diverso da ogni altra personalità patologica, mettendo in luce il comportamento generale dello schizoide. Ed è appunto questo modo d'essere a rivelarsi decisivo nel fatto di «essere uno schizofrenico» e a riflettersi in seguito nei sintomi. Dunque, benché non si possa spiegare un'ossessione o un'allucinazione basandosi sulla costituzione del soggetto, questo non significa però che non si debba tener conto del modo in cui una certa personalità umana si comporta nei confronti di un fenomeno psicopatico, o del modo in cui essa vi si esprime, at-

¹ Cfr. il mio saggio *Troubles mentaux, complexes et constitution*, in «Annales médico-psychologiques», 1925.

tribuendo a questa sfumatura personale un'importanza decisiva. Un fenomeno ossessivo può fare la sua comparsa sia in un emotivo sia in uno schizoide, ma in ciascuno di questi casi esso assumerà una «coloritura» differente. Ed è proprio perché non si accorge di questo che la psicoanalisi spesso imbocca un vicolo cieco².

Definire schizoide un individuo non significa affatto condannarlo alla schizofrenia, e tantomeno spiegare le eventuali allucinazioni o le idee deliranti che egli potrebbe sviluppare nel corso di una schizofrenia: significa solo descrivere un modo d'essere generale, che lo predispone al disturbo mentale e si constata in lui anche prima della comparsa di un sintomo specifico. In tal senso, la dottrina delle costituzioni, pur prendendo le mosse dalle classificazioni correnti delle psicosi, *affonda il suo sguardo ben al di sotto dei loro sintomi specifici*, e al di sotto pure delle nozioni psicologiche che vengono di solito usate per descrivere il comportamento di un individuo, andando in cerca di nozioni più profonde, che possano fungere da base per le classificazioni e le descrizioni abituali. Questa è l'origine di nozioni come schizoidia, gliscroidia o sintonia, ad esempio, che rappresentano le maggiori conquiste realizzate ultimamente in questo campo.

Tali nozioni sono state sottoposte a critica, soprattutto per la loro presunta staticità, e vorrei adesso svolgere alcune riflessioni in proposito, utili anche a rispondere a queste critiche. Direi che i punti da sottolineare sono grossomodo tre:

1. Il primo è il più noto ed è già stato posto in evidenza più di una volta. Quando parliamo di schizoidia, di sintonia o di gliscroidia, non ci riferiamo a certe peculiarità del carattere, quali possono essere la bontà, la socievolezza, la forza di volontà, la suscettibilità, l'emotività, la franchezza, ecc., né a specifici doni o talenti che, preformati nel singolo

² Ciò detto, va sottolineato anche che la psicopatologia affettiva e la dottrina delle costituzioni devono comunque essere integrate a un'analisi strutturale sempre più approfondita, di cui abbiamo precisato le caratteristiche in *Il tempo vissuto*.

individuo e allineati l'uno all'altro, definirebbero il suo profilo innato. Le nozioni che abbiamo citato fanno semmai riferimento alla cornice generale in cui queste diverse caratteristiche si situano, assumendo una coloritura singolare. Lo schizoide come il sintonico possono dar prova, nel loro comportamento, di bontà o di carità, ma lo faranno tuttavia in maniera differente: il primo con calore, intuitivamente, in modo «simpatico», e con un profondo senso della misura; il secondo, invece, con maggiore freddezza e distanza, obbedendo più al proprio sentimento del dovere che al proprio sentimento *tout court*. È un problema di sfumature, ma le «sfumature» sono in questo caso assai importanti. Il punto è che non si tratta, infatti, di sfumature che si sovrappongono in maniera più o meno accidentale ad alcuni tratti di fondo, ma si tratta piuttosto di una cornice complessiva che mette radici nel profondo dell'essere umano, attraversandolo da cima a fondo, per così dire – una cornice che non si esprime solo nelle peculiarità caratteriali descritte dalla psicologia banale e quotidiana. È la cornice, qui, a ritagliare i contenuti del quadro. E per mettere a fuoco le caratteristiche di tale cornice non bastano certo i giudizi volgari e «di cortile». Risulta invece necessario uno speciale lavoro di apprendistato, che la psichiatria moderna si sforza di diffondere e di promulgare. Si tratta in altre parole di conoscenze nuove che, per essere applicate correttamente, esigono da parte nostra l'uso di uno strumento singolare, vale a dire della «diagnosi per compenetrazione», utile sia in psichiatria sia in psicologia, di cui abbiamo già parlato tante volte.

La vera originalità delle nozioni di schizoidia, sintonia e gliscroidia è comunque il fatto che tutte si basano sul fenomeno del contatto vitale con la realtà: tutte si basano, cioè, sull'idea di un'interazione intima e primitiva tra l'individuo e il proprio ambiente.

Ma bisogna stare attenti a non falsare il significato del termine «ambiente». L'ambiente non deve essere confuso con quello che, parlando di percezioni, definiamo il «mon-

do esterno», e dunque non va scomposto in «elementi». Va preso semmai come un tutto immenso e vivente, nel quale solo in seguito l'uomo riesce a discernere – grazie ai procedimenti analitici di cui dispone – certi esseri viventi, certi oggetti, e magari persino dei fattori di eccitamento fisiologico. All'inizio, l'ambiente è invece una sorta di oceano in movimento. È il divenire in quanto tale. Ed è da questo divenire che la personalità umana si stacca, per emergere e affermarsi nei suoi confronti. Chiaramente, lo fa come può, modellando cioè l'ambiente a propria immagine e somiglianza, tanto nei suoi aspetti generali quanto in quelli individuali. Ma, proprio per tale ragione, lo fa quasi con rammarico, conservando nel profondo di se stessa una sorta di nostalgia per l'unione e la fusione intima col divenire dell'ambiente tale quale esso si presenta originariamente. Ed è come se la personalità umana fosse perennemente sottoposta all'azione di due forze contrastanti, il bisogno di affermarsi e il bisogno di confondersi, trovandosi in un stato di continuo deficit rispetto al tutto in divenire. È precisamente su questa antinomia che si basa, allora, la contrapposizione tra la schizoidia e la sintonia, la prima che abbiamo proposto in ordine di tempo; ed è appunto questa antinomia che ci induceva a scrivere che l'essere umano, schizoide o sintonico, si ritrova sempre in uno stato di infermità rispetto all'ambiente circostante. Nessuno di noi è in grado di abbracciare e assorbire in sé tutto l'ambiente, e ciascuno lo forgia di conseguenza a modo suo, secondo le proprie possibilità e il proprio modo d'essere, secondo un suo modello. Ma l'ambiente, nella sua immensità, resta sempre lo stesso. Sono come tante fotografie di uno stesso paesaggio, scattate da angolature diverse e capaci, ognuna, di riprodurne unicamente certi aspetti. Ed è solo sovrapponendole tutte che si potrebbe davvero ricostruire un'immagine fedele del paesaggio – compito, questo, che oltrepassa di gran lunga le forze di cui dispone l'uomo.

Ora, sono appunto le diverse forme di quest'infermità di

fondo che stanno alla base della moderna dottrina delle costituzioni. E, in questa luce, le nozioni di cui parlavamo prima non hanno più davvero nulla di «scioccante»: è chiaro, infatti, che esse non denotano «elementi» o tratti del carattere, aggregati invariabilmente gli uni agli altri, ma linee di scorrimento, percorsi imposti all'uomo dalle forze che gli dettano il suo autentico «destino», ponendolo di fronte all'universo. L'universo, in altre parole, non si erge dinanzi all'uomo come una forza ostile pronta ad annientarlo, e nemmeno come una grandezza, nel senso geometrico del termine, rispetto alla quale noi tutti possiamo misurare la nostra piccolezza. No, l'universo si presenta a noi come un mare di acciaio, nostro luogo d'origine, su cui vengono ad infrangersi tutti i nostri sforzi: fatalmente, così facendo, ciascuno di noi si rompe i denti, ma lascia comunque un'impronta profonda nell'universo stesso. Ed è a quel punto che sorge il sentimento di un conflitto di portata cosmica, di un conflitto dal quale noi traiamo la nostra autentica grandezza...

Ma non anticipiamo troppo. Parleremo ancora di questo conflitto. Per il momento limitiamoci piuttosto ad analizzare i dati «concreti» della vita.

In quest'ambito, la schizoidia e la gliscroidia ci vengono rivelate da quella speciale coloritura che contraddistingue e connota il carattere di un individuo, nonché dal modo in cui questi reagisce agli eventi e alle situazioni, agli esseri e alle cose che via via incontra. La coloritura e il modo di reagire di una persona determinano, così, il suo profilo psicologico, o la cornice entro la quale si dipanerà progressivamente la sua vita, senza per questo pregiudicarne l'esistenza, vale a dire senza eliminare i conflitti personali, gli eventi accidentali, i casi della vita. È vero, però, che l'individuo plasmerà sempre il proprio destino sulla base della sua costituzione, dando la preferenza agli eventi e alle cose che giudicherà più conformi alle sue esigenze, e scartando parallelamente tutto il resto. Senza neppure accorgersene, egli tenderà insomma a trarre dall'ambiente circostante ciò che trova più conve-

niente per se stesso, e non farà che rafforzare in tal modo, correndo spesso seri rischi, la propria infermità o il proprio deficit costituzionale. Non è detto, ad ogni modo, che non serva intervenire in questi casi: al cospetto di un individuo, infatti, noi cominciamo a far parte del suo ambiente e spetta a noi controbilanciare le sue «attitudini viziose», evitando – forti della nostra esperienza di psichiatri – di urtarci contro ciò che in lui si rivela immutabile, ma sforzandoci semmai di reintrodurre nella sua vita quei fattori essenziali che egli cerca di eliminare puntualmente. Solo così possiamo svolgere un'autentica opera di educazione, che resta di un'importanza capitale, visto il ruolo dell'educazione nella nostra vita in comune.

Spostando sull'inconscio il centro di gravità dei suoi interessi e delle sue ricerche, la psicoanalisi ha dovuto invece trascurare questo grande problema, che appartiene alla sfera conscia della nostra vita. I consigli e le indicazioni che la psicoanalisi offre in questo campo sono davvero limitati. E si capisce perché: la psicoanalisi, infatti, segue i sentieri dell'inconscio e conosce un solo metodo per farlo, quello della tecnica psicoanalitica appunto. Il suo unico suggerimento, pertanto, sarà sempre quello di sottoporre l'individuo a una psicoanalisi. Ma la vita, nel suo continuo andare avanti, si lascia fatalmente alle spalle il sofà su cui si sdraia il paziente, e dietro il quale sta seduto lo psicoanalista, così come si lascia alle spalle le sue associazioni libere, ponendoci invece di fronte al problema della nostra attitudine verticale, se così possiamo dire, dinanzi ai nostri simili. E su questo problema le nozioni di schizoidia, di sintonia e di gliscroidia ci danno indicazioni ben precise, come abbiamo mostrato più di una volta – indicazioni che hanno una portata educativa, poiché si rivolgono direttamente alla coscienza del soggetto e cercano di orientare il suo cammino.

Eccoci allora distanti anni luce da quella sterilità pratica, da quella sorta di fatalismo che si vuole attribuire ad ogni costo alla nozione di costituzione. È vero semmai il contrario.

E la cosa, in fondo, non sorprende. La nozione stessa di «diatesi» non implica tutta una serie di regole igieniche da seguire, che – pur senza eliminare la predisposizione dell'individuo per certe malattie – lo mettono comunque al riparo da un possibile aggravamento del suo stato? E la nozione di costituzione elaborata dalla psicologia e dalla patologia mentale non rientra allora, più che legittimamente, nella sfera della medicina generale?

2. Il secondo punto concerne la bipolarità delle costituzioni. È questo, a nostro avviso, uno dei maggiori contributi, e una delle note costanti, della psicopatologia contemporanea.

La bipolarità è rinvenibile sia nella schizoidia, sia nella sintonia, sia nella gliscroidia. Nel primo caso, i poli sono quelli della iperestesia e dell'indifferenza; nel secondo, quelli della depressione e dell'ipomania; nel terzo, quelli del rallentamento e dell'esplosività. I due poli possono coesistere in proporzioni variabili nello stesso individuo, malgrado la loro apparente contraddittorietà. E si assiste spesso a oscillazioni tra un polo e l'altro. La bipolarità implica in altre parole un certo *movimento*, specifico di questa o quella costituzione.

E ciò vuol dire che la costituzione non è affatto qualcosa di statico: al contrario, essa prevede e scatena sempre un certo gioco di contrasti. Indubbiamente, questo gioco di natura costituzionale tende a restare lo stesso, nel medesimo individuo. Ma va comunque notato che, lungi dal risolversi in un insieme più o meno nutrito di «elementi», la costituzione presenta un aspetto di natura più dinamica, che la apparenta alla vita in quanto tale. Benché l'individuo sia come imprigionato tra i due poli della sua costituzione, la ricchezza della vita risulta conservata, in una certa misura almeno, proprio grazie all'oscillazione tra questi poli. A riprova ancora una volta del fatto che la critica mossa di solito alla nozione di costituzione, di essere troppo statica, è piuttosto superficiale. Dal nostro punto di vista, si tratta piuttosto di capire in che modo la vita si esprima nelle diverse costituzioni.

Su un punto, in particolare, vorremmo insistere. Che si tratti della coloritura depressiva o ipomaniacale del sintonico, dell'iperestesia o dell'indifferenza dello schizoide, del rallentamento o dell'esplosività del gliscroide, ogni coppia di poli sembra distribuirsi simultaneamente al di sopra e al di sotto di un punto ideale: la *norma*. Si tratta dunque sempre di deviazioni dalla norma? E non legittimiamo così il rimprovero rivolto spesso ai medici, di vedere malati dappertutto, coinvolgendo nell'affare anche gli psichiatri? In realtà no, poiché la nostra classificazione delle costituzioni vale pure per gli individui che giudichiamo abitualmente «normali» – e la psicopatologia moderna è giustamente orgogliosa di aver sfumato molto i confini tra il normale e il patologico, riconoscendo la normalità di certi tratti patologici. Del resto, poi, il fatto che le costituzioni rivelino una particolare fragilità di carattere psicologico in ogni individuo non è forse conforme alla natura stessa dell'essere umano, che – come abbiamo visto – è per sua essenza, o almeno per certi aspetti essenziali della sua natura, fragile, vulnerabile e incompleto?³.

Nondimeno, pur non interessando solo gli individui malati, ma anche gli individui normali, i poli costituzionali sembrano comunque indicare sempre un certo scarto dalla norma. Donde una contraddizione in termini – per fortuna più apparente che reale. Il problema è solo quello di precisare meglio che cosa si intenda per norma o per normale. Questa nozione non ha sempre, nella vita, il senso medico che vorremmo attribuirle. Per quanto riguarda in particolare le specifiche attitudini imposteci dai poli costituzionali, noi siamo obbligati tutti – quasi fossimo murati vivi in esse – a *subirle*. E per il fatto stesso di subirle, esse assumono allora ai nostri occhi le sembianze di altrettante deviazioni, tra le quali siamo come sballottati. Al di là, noi aspiriamo dunque a un equilibrio ideale, la norma, che lungi tuttavia dal dimostrarsi equivalente alla salute morale, rappresenta in realtà uno stato di riposo e di pace profonda che coincide, a conti fat-

ti, con qualcosa che si trova al di là della vita stessa, vale a dire con la morte.

3. Queste ultime considerazioni ci riportano a quanto dicevamo prima, sulla nostra infermità nei confronti dell'ambiente, dovuta alla nostra costituzione, e all'idea che pare derivarne, di un fondamentale conflitto antropo-cosmico. Proviamo adesso a precisare meglio di che si tratta.

Il fatto che le costituzioni fungano da base per una classificazione oggettiva degli esseri umani non esaurisce affatto il problema. Dobbiamo infatti esaminare ancora il ruolo che la costituzione svolge ogni qual volta noi prendiamo coscienza di noi stessi. Dobbiamo, cioè, precisare meglio il rapporto che si viene a stabilire tra la nostra costituzione e la nostra vita interiore.

Abbiamo tutti contratto l'abitudine di aggiungere, come se nulla fosse, l'aggettivo «cosciente» a quelli che giudichiamo gli elementi della nostra vita psichica, vale a dire le percezioni, le decisioni, le volizioni. Noi pensiamo, così, di capire che cosa sia la coscienza. Ma in fondo, senza forse accorgercene, la banalizziamo, la abbassiamo al rango di un attributo qualsiasi, senza riuscire a metterne a fuoco l'autentica natura. Per quanto mi riguarda, il fatto cosciente mi è sempre sembrato qualcosa di assai problematico e artificiale. Non è il caso di tornare qui su questo problema, che ho già analizzato altrove. Comunque sia, oltre ai cosiddetti fatti coscienti, esiste anche il fenomeno primordiale del «prendere coscienza di se stessi», che di sicuro può gettare luce sul ruolo e sulla natura della coscienza in generale.

Precipitati nell'universo, noi prendiamo coscienza di noi stessi innanzitutto in maniera *negativa*, scontrandoci con una barriera che si erige in noi e si contrappone al nostro desiderio nostalgico di confonderci col divenire universale. Non possiamo uscire dalla nostra pelle, è come se fossimo suoi prigionieri. L'anima desidera follemente togliersi di dosso la propria «carcassa» per fondersi, come rapita e alla ricerca di una pace profonda, con l'universo circostante. Ma pur ten-

dendovi con tutte le sue forze, l'anima non ci riesce mai. E non ci riesce proprio a causa della sua «carcassa», che le impone limiti ben precisi. Sulla via che porta al cielo, l'essere umano si imbatte così nei due poli della sua costituzione. Ed è sfinendoci in questa lotta titanica ed impari, tanto potente da animare ogni nostra attività, che noi tutti prendiamo coscienza delle peculiarità individuali della nostra vita, dei limiti insuperabili con cui si scontra il nostro desiderio nostalgico di fonderci con l'universo.

Certo, nella vita quotidiana possiamo sempre affermare il nostro io e possiamo trarne pure motivo di vanto, provando talvolta un sentimento di potenza. Ma si tratterà sempre di una potenza «terrestre», poiché tutte le nostre conquiste e tutti i nostri successi, in virtù della loro stessa materialità, in virtù della loro realizzazione effettiva o del «reale» che riaffermano, si situeranno comunque al di sotto di quella lotta *ideale* che, ponendoci a confronto coi nostri limiti e con la nostra illimitata nostalgia, dà vita invece a un autentico conflitto «antropo-cosmico». E sarà sempre sullo sfondo di questa lotta che noi tutti «nasceremo alla vita» o prenderemo coscienza del fatto che abbiamo davvero una vita da vivere – una «coscienza» di ben altro valore e di ben altra portata rispetto a quella che attribuiamo a una volizione o a un pensiero «cosciente».

Ora, la nostra specifica costituzione non è affatto estranea al problema in discussione. Noi prendiamo infatti coscienza di noi stessi prendendo coscienza delle peculiarità innate della nostra costituzione, che scava un intervallo tra noi e l'ideale verso il quale ci proietta la nostra nostalgia. Attraversiamo così tutti, fatalmente, fasi di depressione e fasi di iperattività, fasi di anestesia e fasi di iperestesia, fasi di rallentamento e fasi di esplosività, che subiamo – passando da un polo all'altro – senza avere mai la sensazione di sfiorare, neppure, il punto ideale che si trova in mezzo. Poiché quel punto, in effetti, non si trova lì. Quel punto, pur essendo connesso agli stati d'animo che subiamo e che ci ancorano

nel nostro io, si eleva in realtà al di sopra: è il punto di mira del nostro desiderio irrealizzabile, della nostra nostalgia di fusione col divenire e di pace universale.

Abbiamo tuttavia l'abitudine di dire che il sintonico resta in contatto con la realtà, mentre lo schizoide se ne distacca totalmente – il che indurrebbe a credere che il sintonico, almeno, realizzi l'ideale di cui stiamo parlando. Ma le cose stanno davvero così? In realtà, corriamo qui il rischio di confondere dati che appartengono a due registri differenti. Certo, i fenomeni tipici della sintonia, come la simpatia o la contemplazione, danno un senso di pienezza e di armonia, ma noi sappiamo, ad ogni modo, che questi fenomeni non possono colmare, non possono improntare tutta la vita di una persona. Non sono che fasi, in effetti, e finiscono sempre per cedere il passo al tentativo di affermare il proprio io. L'uomo sintonico non tende dunque tanto a realizzare il proprio desiderio di fusione con l'universo, quanto a disperdersi nei fatti della vita quotidiana, senza produrre più alcunché. Ragione per cui, come abbiamo detto in passato, il dramma della vita consiste nel tentativo di oltrepassare attivamente la scissione tra l'io e il mondo, ponendoci in uno stato che il sintonico vive, è vero, ma solo in rarissimi istanti della propria vita. L'essere umano, in altre parole, deve cercare di obbedire, se può, al «conosci se stesso» con quella sincerità assoluta che è caratteristica della preghiera: è questo il conflitto originario della nostra vita.

Al contrario – ed è abbastanza ovvio che le cose stiano così –, quando la sintonia fa irruzione nel corso di una vita, lo fa sempre in modo più concreto, sotto forma di fasi depressive o ipomaniacali, e solo in rari frangenti essa riesce a darci davvero quel senso di pienezza che è una delle sue note caratteristiche.

Si capisce forse meglio, a questo punto, che cosa intendiamo qui per conflitto antropo-cosmico. Come detto, noi prendiamo coscienza di noi stessi in funzione dei limiti del nostro io rispetto all'universo, in funzione delle nostre pe-

culiarità mentali o degli stati d'animo che non possiamo fare altro che subire – stati d'animo che, proprio per la loro natura restrittiva, non coincidono mai con quel punto ideale preso invece di mira dal nostro desiderio nostalgico di pace. Due forze sembrano così fronteggiarsi, scatenando un'antinomia per noi ineluttabile: da una parte, le peculiarità individuali che ci limitano e ci imprigionano; dall'altra, un desiderio che ci deborda, che ci eccede, perdendosi nell'infinito. Entrambe queste forze sono impersonali: l'una poiché ci limita, appunto; l'altra poiché ci soverchia.

Ed è questo attributo di impersonalità a differenziare il conflitto originario della nostra vita cosciente dai diversi conflitti personali della vita corrente, nei quali una pulsione viene a scontrarsi di solito con una precisa difesa «materiale», che vi si contrappone. Ecco perché parliamo allora di un *conflitto antropo-cosmico*: poiché nel primo caso cerchiamo sempre – invano, si intende – di disfarcì dei vincoli che ci impone il nostro io, poiché aspiriamo a confonderci con l'universo intero, e poiché, attraverso questa sofferenza dilaniante, sfioriamo ogni volta il sublime.

Un solo appello ci viene rivolto dal conflitto, l'appello alla creazione, l'unico davvero degno di un conflitto antropo-cosmico. Il che spiega perché lo slancio creativo intervenga a questo punto. Dalla tristezza senza ragione che mi invade e sembra paralizzarmi nel dolore, dalla sofferenza per la distanza che vedo scavarsi tra il mio io e la vita circostante, sento nascere in me lo slancio creativo, al quale mi rimetto e mi abbandono, forse a torto, lasciandomi portare via sulle sue ali. Senza dubbio, l'opera compiuta mi sembrerà sempre inferiore a quanto desideravo nel profondo di me stesso, ma lo slancio creativo di cui l'opera è intrisa resterà comunque la sola risposta adeguata al conflitto originario che scuote la mia anima.

La psicoanalisi, invece, conosce un solo tipo di conflitto, il conflitto affettivo, frutto del contrasto tra i divieti e le pulsioni. Questo genere di conflitto resta alla base di tutte le

ipotesi psicoanalitiche sull'evolversi della vita umana. La psicoanalisi non va mai al di là. Ed in ciò consiste del resto la sua forza, ma anche la sua debolezza. Essa, infatti, da un lato riesce effettivamente a risolvere le tante complicazioni dovute ai conflitti affettivi, ma dall'altro entra immediatamente in crisi ogni qual volta, gettando sulla vita umana uno sguardo dall'alto, si ritrova al cospetto di fenomeni che, per la loro portata eccezionale, oltrepassano di gran lunga la sfera dei conflitti affettivi. È forse per questa ragione, tra l'altro, che le sue classificazioni patografiche, pur aiutandoci ad affermare taluni aspetti della vita dell'artista, risultano tuttavia grigie e monotone rispetto all'opera d'arte che intendono delucidare. Il punto è che la psicoanalisi, ferma al contenuto, finisce per cancellare ogni differenza tra il quadro di un pittore geniale e il disegno goffo di un bambino, effettuato nel corso di un'analisi. Così come finisce per cancellare ogni differenza tra un poema e il resoconto sommario di un sogno qualsiasi. La psicoanalisi, in tal modo, non si avvede neppure dell'esistenza di uno slancio creativo. E la nozione di sublimazione, in ciò, non le è d'alcun aiuto. Nessuno nega che si possa ricondurre lo slancio creativo a un semplice gioco di pulsioni, così come si può d'altronde ridurre la nostra vita spirituale a un gioco di cellule cerebrali. Ma di sicuro si traviserà così la natura stessa dei fenomeni vitali, per farli rientrare a tutti i costi in un quadro teorico prestabilito. Lo slancio creativo, al pari dello slancio morale, proprio per l'importanza e il ruolo che esso tende ad assumere nella trama complessiva della vita, non può essere spiegato solo in termini di psicologia dell'individuo.

È chiaro, dunque, che alle spalle dello slancio creativo non si cela un conflitto affettivo, ma un conflitto antropo-cosmico. E se anche talvolta un conflitto affettivo riesce a immettere energie nuove nello slancio creativo, può farlo solo perché la strada è già stata spianata dal conflitto cosmico. È sempre quest'ultimo ad aprire un varco allo slancio creativo, mentre il primo può solo riversarvi le energie vitali in

eccesso che talvolta contiene. Ragion per cui, alla resa dei conti, la patografie che si fondano sulla moderna teoria delle costituzioni ci sembrano più convincenti di quelle psicoanalitiche, e più fedeli oltretutto alla personalità dell'artista. Senza limitarsi al contenuto, esse riescono infatti a stabilire un legame preciso tra lo «stile» di una vita e lo «stile» di un'opera.

Non intendo affatto dire, con questo, che tali patografie «spieghino» meglio della psicoanalisi la genesi dell'opera d'arte. Poiché non si tratta qui di «spiegare», come vogliono le scienze naturali. Così come non credo che una società possa assegnare un ruolo preciso al genio, ma possa solo offrire protezione all'artista che sa onorarla e lusingarla, perdendo però in tal modo la sua prerogativa essenziale, che è quella di restare estraneo a ogni dinamica sociale; e così come non credo che si possa «coltivare» il genio, dato che il genio nasce in maniera spontanea, in virtù dei sussulti profondi della vita che sfuggono alla nostra conoscenza e alla nostra capacità di intervento; non credo neppure, per le stesse ragioni, in una spiegazione meramente psicologica del genio e dell'opera d'arte. Lo slancio creativo, in realtà, per le sue radici profonde e per il modo davvero «elementare» in cui esso foggia la nostra vita, sembra precedere – in senso fenomenologico ovviamente, e non cronologico – ogni forma concreta e parcellare di vita che costituisce l'oggetto delle singole scienze. E in tal senso noi siamo costretti quindi ad accettare come un semplice dato, o come un mistero se vogliamo, ma un mistero che non sentiamo alcun bisogno di svelare, il fatto che lo slancio creativo si manifesti concretamente in questo o in quell'essere umano. Il punto non è sapere, infatti, perché questo individuo piuttosto che un altro. Nella nostra prospettiva, in fondo, questo problema neppure si pone. La domanda è semmai un'altra: quale costellazione di eventi fa sì che lo slancio creativo si apra infine un varco nel reale? Ed è proprio sullo sfondo di tale domanda che il conflitto antropo-cosmico si rivela più originario e im-

portante del conflitto affettivo, circoscritto alla vita di un singolo individuo e distante anni luce dall'universalità dello slancio creativo. La nostra domanda, insomma, non è più: «quali sono i meccanismi individuali alla base della creazione?», ma quella di più ampio respiro: «in che situazioni lo slancio creativo riesce ad aprirsi un varco nell'attività di certi individui?» E dato che il conflitto cosmico è costituito, almeno in parte, da una presa di coscienza dei nostri limiti, della nostra insufficienza, del nostro imprigionamento in noi stessi, dietro cui scorgiamo la nostra infermità, quell'infermità che ci viene descritta appunto dalla teoria delle costituzioni della psichiatria moderna, la nascita del genio pare più prossima a una condizione di squilibrio piuttosto che a una condizione di equilibrio dell'universo. Il che però non significa che il genio e il malato di mente vadano posti automaticamente sullo stesso piano. Là dove inizia il genio, in realtà, cessa l'alienazione mentale. Ma lo slancio creativo trova comunque i requisiti più propizi alla sua affermazione in quelle situazioni in cui, nella vita quotidiana e in tutt'altra ottica, noi parliamo talvolta di disturbi mentali. Ad ogni modo, nessuna conclusione definitiva può essere tratta in proposito. La sola cosa che possiamo fare è riconoscere, ogni volta, quella certa affinità di stile di cui parlavamo poc'anzi tra l'opera, la vita e la psicosi di un artista geniale, come Van Gogh ad esempio.

Per quanto riguarda invece lo slancio creativo in sé, esso governa la nostra vita, ma sfugge alla nostra comprensione.

Gustare (il gustativo)

La sfera delle qualità gustative è caratterizzata dall'uso di «metafore» come: aver gusto, cose fatte con gusto o senza gusto, e altre dello stesso tipo.

In francese e in italiano possiamo parlare inoltre di gusti perversi, di un gusto per l'avventura, e via dicendo, descrivendo così talune inclinazioni o propensioni individuali¹. Capita anche di dire che due persone hanno gli stessi gusti, quando notiamo che danno la preferenza alle stesse cose. E parliamo infine di disgusto, talvolta persino di un disgusto per se stessi.

Dobbiamo adesso capire questi dati, e soprattutto le metafore che abbiamo citato inizialmente, d'uso assai comune, traendo spunto inoltre da tutte le altre applicazioni «metaforiche» del termine gusto, tipiche della lingua francese e di quella italiana.

Il punto di vista psico-fisiologico si dimostra subito insufficiente: esso non spiega, infatti, per quale ragione tendiamo a privilegiare la sfera del gusto per la formazione delle metafore in questione. Se ogni modalità sensoriale raggruppa, come un genere, diverse qualità (classi) dello stesso tipo, aggregandole solo in virtù della loro portata cognitiva, ognuna di queste modalità sensoriali sembra autorizzata allora a dar vita a «metafore» equivalenti a quella dell'«aver gusto». O meglio, la modalità gustativa non sembra auto-

¹ Notiamo *en passant* la sfumatura «spaziale», di «inclinazione» appunto, che presentano i termini di inclinazione e propensione.

rizzata a farlo in maniera piú spontanea e naturale delle altre. Il che non è certo privo di significato e solleva subito il problema della portata vitale del gustativo.

«Aver gusto» designa la facoltà di creare o apprezzare oggetti, magari raggruppati ad altri, la cui vista ci procura un piacere personale. Questo piacere è diverso da quello di natura piú animale, se cosí possiamo dire, che possiamo tutti provare quando mangiamo una mela matura o ci troviamo in un'atmosfera alla giusta temperatura. «Aver gusto» designa un valore superiore, inassimilabile ai piaceri di natura sensoriale, ma inassimilabile pure ai valori estetici veri e propri. L'«aver gusto», infatti, non ha un valore cosí alto. È qualcosa di piú quotidiano, di piú corrente, ha in sé qualcosa di «popolare». Possiamo dire di un cuscino, di un mobile o di un arredamento che sono fatti con gusto, ma lo stesso termine ci parrà del tutto inadeguato dinanzi a un vero oggetto d'arte. Cosí come non ci verrà mai in mente di descrivere lo sforzo creativo di un artista dicendo che dimostra di avere un certo gusto. Un'espressione del genere si rivelerebbe in quel caso assolutamente impropria. In fondo, la differenza tra il valore dell'«aver gusto» e i valori estetici veri e propri è la stessa che passa tra il *piacevole* e il *bello*. Un oggetto fatto con gusto è *piacevole* a vedersi e noi ci *attardiamo* volentieri su di esso. Il che, di nuovo, mette in luce la sua essenziale differenza dall'oggetto d'arte. Attardandoci su una cosa fatta con gusto, siamo coscienti di sottrarre una frazione di tempo alle nostre occupazioni quotidiane, di sospenderle per qualche istante, rilassandoci e prolungando il contatto con quella certa cosa. Non sciogliamo dunque mai completamente i nostri legami con la realtà della vita quotidiana. Quest'ultima resta sempre alla nostra portata, resta lí, giusto a fianco della cosa fatta con gusto. Nel caso dell'opera d'arte, invece, noi siamo come assorbiti da essa, ce ne facciamo compenetrare, e non ci attardiamo su di essa. L'opera d'arte ci fa dimenticare completamente la vita quotidiana, trasportandoci in un altro mondo, trascinandoci verso l'eterno. E

ciò comincia forse a chiarire il senso del verbo «gustare» e il posto preciso che gli spetta nella nostra vita, a metà strada tra la semplice ricerca dei piaceri sensoriali e l'autentica appropriazione interiore dell'opera d'arte.

Il linguaggio, va detto, fa le cose per bene e traccia una precisa differenza tra «gustare qualcosa» e «gustarsi qualcosa». Possiamo gustare, nel senso di assaggiare, un piatto sconosciuto, per renderci conto se è buono o se è cattivo – così come talvolta avviciniamo con precauzione il naso a una fiala contenente un liquido dall'odore sconosciuto. Ma se il piatto è buono, cercheremo subito di far durare questo piacere, assaporeremo il piatto e ce lo «gusteremo». E gustare acquisterà così un senso assai più esteso di quello che aveva in precedenza. Parleremo allora di: «gustarsi un profumo», «gustarsi la quiete di una notte estiva», «gustarsi un riposo meritato», e via dicendo. E si tratterà sempre, in questi casi, della stessa attitudine particolare, un'attitudine peraltro assai diffusa, del tutto indipendente dalle qualità specifiche dell'oggetto su cui si focalizza. La parola «gusto», per quanto paradossale questo possa sembrare a prima vista, finisce così per applicarsi solo secondariamente alla sfera del gusto vero e proprio. Per descrivere un uomo che sa apprezzare l'«equilibrio» di un menù studiato a puntino, non diremo infatti che dimostra un certo gusto, ma diremo piuttosto che ha un «palato fine» o è un buongustaio. Mentre diremo che ha gusto qualcuno che sa scegliere e disporre con finezza i mobili in casa propria. A conti fatti, dunque, risulta impossibile dedurre il senso lato o «metaforico» delle espressioni «gustare» ed «aver gusto» dal loro senso prettamente sensoriale. E sembra addirittura legittimo considerare il loro senso «metaforico» come quello davvero originario – sempre a patto di riuscire a dimostrare in seguito perché esso trovi espressione proprio nella sfera delle qualità gustative, e non altrove.

Ad ogni modo, la sfera gustativa a questo punto si stratifica. A un primo livello, situato verso la periferia della no-

stra vita mentale, troviamo le diverse qualità gustative, associate eventualmente a un sentimento di piacere o dispiacere. A un secondo livello, assai piú profondo e inassimilabile alla sfera delle semplici qualità sensoriali, troviamo invece la nostra personalità e il valore, inedito e specifico, che essa intravede nella vita circostante.

Di questi due livelli, è il secondo a interessarci maggiormente. Esso rappresenta infatti, a nostro avviso, il dato primitivo ed essenziale, quello che si avvicina di piú alla poesia della vita.

«Gustare» appare, in tal senso, come un'attività o un'attitudine assai generale dell'essere umano nei confronti dell'ambiente. E dobbiamo adesso completare la nostra analisi, per capire meglio quale posto esso venga a occupare tra tutti i fenomeni vitali.

«Gustare» implica una *sosta*. L'avevamo già segnalato, dicendo che tutti ci attardiamo sulle cose che vogliamo gustarci. Ci fermiamo e sospendiamo le nostre attività abituali, senza distrarcene completamente, ogni qual volta ci imbattiamo in qualcosa che ci pare degno di essere gustato. «Quando percorro le strade dell'altopiano, in aprile, mi piace talvolta *fermarmi* a un incrocio qualsiasi, per *assaporare* un po' la solitudine» (Georges Duhamel). Certo, in questo specifico esempio, si tratta di una sosta materiale, quella dell'autovettura. Ma non è affatto detto che si debba compiere una sosta di questo tipo per potersi gustare qualcosa. Quello appena citato è solo un esempio tra i tanti di un fenomeno assai piú generale, che di solito trova espressione nelle parole: mi soffermo su una cosa per potermela gustare meglio.

L'atto di «gustare» si rivela, in tal senso, piuttosto simile a un atto di attenzione. Entrambi, infatti, producono una sorta di immobilizzazione, come si era già spiegato a proposito dell'attenzione. Al pari di quest'ultima, l'atto di gustare è una sosta, un arresto, sia rispetto al dinamismo della vita sia rispetto al movimento «meccanico» degli «elementi» che, secondo il comune modo di pensare, si succedono nel

tempo, senza soluzione di continuità. Al loro centro, l'atto di gustare e l'attenzione aprono una sorta di breccia nell'interiorità della vita, attraverso cui il nostro sguardo può proiettarsi verso il mondo esterno. Alla periferia, invece, essi ci consentono di soffermarci su taluni elementi che si trovano ai «limiti» del nostro campo di coscienza, ci consentono di scrutarli meglio, di «porli in rilievo» rispetto agli altri, di attardarci più a lungo su di essi. E, come ormai sappiamo, è in questa duplice prospettiva che bisogna concepire la «sosta» in questione, come un tutto unitario.

Il parallelo che si viene a stabilire tra l'attenzione e l'atto del gustare non deve farci trascurare, ad ogni modo, una differenza sostanziale. Come abbiamo già segnalato, infatti, l'atto del gustare ci procura un piacere che si situa a metà strada tra il piacere sensoriale e quello estetico offerto dall'oggetto artistico. E proprio per questo, parlando del gusto, pensiamo subito ai piccoli piaceri della vita, accompagnati da tutte le piccole beghe, i piccoli fastidi, la monotonia e il grigiore della nostra misera quotidianità, al di sopra della quale ci permette di elevarci l'atto del gustare. Per quanto riguarda l'attenzione, viceversa, è molto più difficile farne un tratto tipico della nostra vita giornaliera.

Il che spiega, tra l'altro, alcune ulteriori discrepanze. Soffermandoci su una cosa che ci gustiamo, noi ci *attardiamo* su di essa, come abbiamo detto. Cerchiamo, cioè, di fare *durare* il nostro piacere. Dunque, in questo caso, il fattore della *durata* è un fattore essenziale. Ma non si tratta, in realtà, di prolungare il piacere, di tirarlo per le lunghe in modo pressoché meccanico o di farlo durare qualche minuto invece di qualche secondo. In altri termini, la durata specifica del «gustare» non può essere valutata secondo i rapporti quantitativi del tempo misurabile. In effetti, è il nostro atteggiamento nel suo complesso a cambiare. Esiste una profonda e sostanziale differenza tra assaporare con calma un buon piatto, correndo magari il rischio di sembrare golosi, e divorarne con voracità diverse porzioni, dando prova di una ine-

quivocabile ghiottoneria. Così come esiste una differenza profonda e sostanziale tra l'assumere una certa posa, senza volerla più cambiare, e il gustarsi in pace un riposo meritato – riposo che possiamo gustarci anche nel bel mezzo di una salita faticosa. Allo stesso modo, degustare non equivale a gustarsi qualche cosa: il bambino che degusta lentamente il dolce al termine del pasto non conosce probabilmente ancora il senso «metaforico» del «gustare». E il gusto che possiamo provare nell'accarezzare qualcuno è tutt'altra cosa dal desiderio brutale di uno sfogo sessuale. Ancora: andare in cerca della penombra per immergersi meglio nelle proprie riflessioni non equivale affatto a gustarsi la pace e il fascino particolare del crepuscolo. Insomma, gustarsi qualcosa non significa mai andare in cerca di certi piaceri sensoriali o delle condizioni più idonee al funzionamento del proprio organismo. E neppure coincide col desiderio, perfettamente naturale del resto, di prolungare o tirare per le lunghe tali piaceri. Significa piuttosto elevarsi al di sopra di tutto ciò, svincolandosi dalla materia delle nostre percezioni e preoccupazioni quotidiane. Significa, in altre parole, assumere un atteggiamento singolare nei confronti della vita e dell'ambiente. Ed è solo l'essere umano, nel senso antropologico del termine, a poter assumere un atteggiamento simile. Senza dubbio, quando mi gusto una certa cosa, mi attardo su di essa, ma al contempo l'oggetto diventa meno «oggetto» ai miei occhi, e il piacere sensoriale che esso mi procura diventa meno «sensoriale». I «contorni» dell'oggetto e il modo in cui mi investe perdono qualcosa della loro precisione, mentre cala su tutto un'atmosfera di fascino discreto, che per l'appunto io mi gusto. Ciò spiega perché ciascuno di noi possa gustarsi tanto il fascino di un arredamento quanto il fascino della solitudine o del crepuscolo. In questi due ultimi casi, tra l'altro, dato il carattere «insensoriale» dell'«oggetto», questo è anche il solo modo in cui io posso pormelo dinanzi, assegnandogli un posto più o meno paragonabile a quello di solito occupato dall'oggetto delle percezioni.

Dunque, ogni qual volta mi attardo su una cosa per gustarne il «sapore», assumo un particolare atteggiamento nei confronti della vita e del mondo circostante, stabilendo un contatto più diffuso, più vivo, più ravvicinato e intimo col mondo. Diminuisco, insomma, la «distanza» tra me e il mondo scavata dalle percezioni e dai piaceri sensoriali. E per questo la durata del «gustare» non ha nulla a che vedere, a conti fatti, con la durata degli elementi che si succedono *nel* tempo: la prima si situa fuori – o meglio, al di sopra – della seconda. È dotata di un suo specifico valore. In altri termini, io posso benissimo gustarmi una cosa senza dovere prolungare la durata oggettiva del mio contatto con l'oggetto, poiché la durata del gustare non è un attributo estrinseco, ma intrinseco all'atto del gustare. In tal senso, questa durata è per certi versi simile alla durata vissuta, anche se non può essere messa sullo stesso piano. La durata del gustare non raggiunge lo stesso grado di interiorità e di compenetrazione della durata vissuta. E non lo fa perché non riesce a eliminare completamente la distanza tra il soggetto e l'oggetto: un oggetto continua a essermi dato, sebbene i suoi contorni siano più sfumati e imprecisi di quelli ritagliati dalla percezione o dall'attenzione. L'atto del gustare, con la durata che gli è propria, si situa così a metà strada tra l'interiorità della vita e l'esteriorità del mondo – il che non fa che illustrare, una volta di più, il posto che esso viene ad occupare nell'insieme dei fenomeni vitali. Per quanto riguarda poi la scansione tra i diversi livelli del gustare, che va dall'esteriorità del mondo all'interiorità della vita, lungi da noi l'idea che l'atto del gustare sia qualcosa di meramente soggettivo, che deriva dai piaceri «elementari» di natura sensoriale e si viene ogni tanto a integrare alle percezioni. Al contrario, noi pensiamo che si tratti di un fenomeno assolutamente primordiale della vita, di un indispensabile anello di congiunzione tra l'esteriorità e l'interiorità, che ci fa soltanto intuire – se lo guardiamo dal lato della durata vissuta – l'esistenza dell'oggetto che poi le nostre percezioni isole-

ranno e individueranno, eliminandone al contempo tutto il fascino, tutta la poesia, tutta la vita, ossia spoetizzandolo completamente.

L'attenzione, pur appartenendo allo stesso registro di fenomeni e avendo alcune caratteristiche in comune con l'atto del gustare, ci pare così – a questo punto – meno «viva», più «prosaica» o più «grigia» del gustare. È vero che essa restituisce un po' di vita alla prosa degli oggetti, ma non esce comunque dal loro dominio, così come non esce dalla sfera dei fatti e gesti della vita quotidiana. L'attenzione sembra cioè immersa, assai più del gustare, in un mondo spoetizzato, il mondo dell'azione. Per cui, se volessimo stabilire una gerarchia tra i fenomeni di immobilizzazione, ponendo l'accento sul loro carattere di fenomeni «vitali», dovremmo senz'altro dare la precedenza all'atto del gustare, subordinando ad esso l'attenzione.

Resta da fare un'ultima precisazione. Quando abbiamo dovuto determinare la portata vitale dell'uditivo e dell'olfattivo, ci siamo ritrovati in mano categorie piuttosto generali e impersonali, per così dire, come il «risuonare» e lo «spargersi». Tutt'altra cosa accade col gustativo. In questo caso, ci siamo trovati di fronte a un'attitudine, a un'attività specifica dell'essere umano, quella del gustare appunto. E quest'attitudine scava sempre, perlomeno all'inizio, un intervallo tra l'individuo che gusta e la cosa che viene gustata, o – per usare termini più consueti – tra il soggetto e l'oggetto. Il fatto merita di essere sottolineato, poiché rappresenta una peculiarità del gustativo, che gli assegna un posto a parte nella trama complessiva della vita. A prima vista, certo, il tattile sembra presentare la stessa peculiarità. Non perché il toccare e il gustare siano accomunati dal fatto di esigere entrambi sul piano sensoriale un contatto immediato con l'oggetto, ma perché paiono differenziarsi entrambi, sul piano della «portata vitale», dal risuonare e dallo spargersi, stabilendo sempre una certa contrapposizione tra l'individuo che tocca o gusta e la cosa che viene toccata o gustata. Que-

st'affinità va senza dubbio rilevata. Senza però dimenticare che tra il toccare e il gustare vi è pure una profonda differenza. Il tattile infatti, proprio per l'aspetto di contatto immediato che lo caratterizza dal punto di vista fenomenologico, implica sempre una certa dose di *reciprocità*. Mentre questa dimensione è del tutto assente nel gustativo. Tutto ciò che tocca, è o può essere toccato. Il che ci faceva dire prima che «toccarsi a vicenda» esprimeva meglio del semplice «toccare» la vera particolarità del tattile, esibendone la funzione di coesione e di coesistenza universale. In campo gustativo, invece, si profila subito una certa asimmetria tra il soggetto e l'oggetto. «Gustarsi a vicenda» non ha alcun senso. Ovviamente, la relazione tra il «soggetto» e l'«oggetto» implicita nel gustare, immersa com'è in un'atmosfera singolare e vivente, è assai meno precisa di quella che si stabilisce nei fenomeni di tipo cognitivo. Ma ciò non toglie che essa venga lì come abbozzata. E quest'abbozzo – riflesso della vita che anima l'atto del gustare – ci rivela, a conti fatti, in che modo nasca la relazione stessa tra un soggetto e un oggetto e quale sia il suo autentico significato. Il gustativo si profila, in tal modo, come la più «individuale» tra le categorie sensoriali, non perché dia vita alla maggiore varietà di sensazioni sul piano empirico, ma perché esso impone subito, sul piano fenomenologico, una contrapposizione tra l'individuo vivente e l'oggetto col quale questi entra in relazione – una relazione anch'essa vivente – facendolo emergere dal divenire in un modo affatto peculiare.

In altri termini, dalla speciale relazione che l'atto del gustare stabilisce ogni volta con l'oggetto scaturisce, in maniera pressoché spontanea, la nozione di *individuale*. Una nozione che si situa a metà strada tra il soggettivo e il personale o, se vogliamo, tra il soggetto delle percezioni e la personalità che trova espressione nell'opera d'arte – un po' come il piacevole si situa a metà strada tra il bello e il sensoriale. L'atmosfera di *intimità* prodotta dal «gustare» lo allontana dall'ambito dell'oggettività disinteressata, e della

soggettività di conseguenza, così come lo allontana dall'ambito dello slancio personale, traboccante di forza, che alimenta l'opera d'arte. Il «gustare» si situa in mezzo. E ci rivela così il senso originario dell'individuale. L'«individuale», nella sua forma primitiva, non denota infatti le differenze di gusto tra un individuo e l'altro: non cambierebbe nulla se tutti gli esseri umani si assomigliassero alla perfezione da questo punto di vista. No, il «gustare» mi isola piuttosto dai miei simili nel senso che mi consente di *appropriarmi*, in qualche modo, di una particella della vita circostante, senza che io mi debba preoccupare in quel momento di quanto pensano o fanno tutti gli altri, ma senza neppure attingere alla stessa profondità e compenetrazione cui dà accesso il fenomeno della risonanza. Quando mi gusto qualche cosa, lo faccio sempre in maniera individuale. Per cui non sarei affatto sorpreso di venire a sapere in seguito che gli altri non reagiscono, sul piano empirico, nello stesso modo in cui reagisco io. Lo troverei, al contrario, perfettamente naturale e sarei semmai intristito di dovere constatare che tutti hanno reazioni uguali. Questa constatazione verrebbe come a profanare l'intimità del «gustare». Ed è forse questa la ragione per la quale definiamo *soggettive* le sensazioni e le valutazioni, *personali* il talento e le opere d'arte, mentre parliamo di inclinazioni, propensioni o «gusti» *individuali* – accettando tra l'altro, senza batter ciglio, la massima: *de gustibus non est disputandum*.

Un'ultimissima osservazione. Il problema, a questo punto, non è più quello di sapere perché e come il senso del gusto dia vita ad applicazioni metaforiche del termine «gusto», ma quello di capire invece perché e come il «gustare», inteso come fenomeno essenziale della vita, assuma – nella sfera biologica – proprio la forma sensoriale del gusto. Senza pretendere di risolvere il problema, ci limiteremo solo a offrire qualche spunto di riflessione. Quel che è importante, da questo punto di vista, non è tanto il fatto che nella sfera gustativa le preferenze individuali per i diversi piatti e le «co-

se buone» della vita siano piú variegata che altrove, quanto il modo particolare in cui il senso del gusto si configura rispetto a tutti gli altri. Due cose vanno sottolineate in proposito. In primo luogo, il senso del gusto non è, a differenza degli altri sensi (vista, udito, tatto, odorato), *direttamente* esposto agli influssi esterni; per dirla in maniera brutale, io devo mettermi in bocca il cibo per poterne apprezzare il gusto, mentre le altre sensazioni relative al mondo esterno provengono sempre dal di fuori. In secondo luogo, nessun altro senso appare tanto intimamente legato a una sfera istintiva della vita quanto lo è il gusto all'istinto di nutrizione. Questi due punti, il primo dei quali stabilisce un contatto piú intimo e selettivo tra il nostro corpo e l'oggetto gustato, il secondo dei quali associa il senso del gusto alla vita elementare degli istinti, distinguendolo cosí dagli altri sensi, di maggiore portata cognitiva e indirizzati tutti all'azione, questi due punti – dicevo – sono forse proprio l'espressione a livello biologico delle caratteristiche essenziali del fenomeno basilare del «gustare». È una semplice traccia di riflessione, comunque. E non ci soffermeremo sul problema, poiché per farlo dovremmo prendere in esame il rapporto complessivo tra la sfera fenomenica e la sfera biologica.

Avanzando, mi lascio dietro le tracce del mio passaggio

Nello studio intitolato *Costituzione e conflitto* abbiamo già parlato della «nascita alla vita». E vorremmo adesso tornare sull'argomento, per sottolinearne bene l'importanza.

Sebbene dal punto di vista biologico, o dello stato civile, la nascita segni l'inizio della nostra esistenza, questo non vuol dire che all'inizio si sia già consapevoli di avere dinanzi a sé una vita da vivere. Questa consapevolezza affiora solo in seguito, nel corso dell'esistenza biologica, e segna a tutti gli effetti un nuovo inizio, poiché è soltanto a partire da quel momento che noi tutti diventiamo ai nostri stessi occhi, e agli occhi dei nostri simili, veramente «uomini». Può darsi che questo inizio vada situato nella pubertà, o che si prolunghi per tutto il periodo della pubertà, un periodo durante il quale non assistiamo solo al risveglio impetuoso di forze fin lì sonnecchianti e al passaggio dall'infanzia all'età adulta, ma anche al risveglio dell'«uomo» che è in noi e all'apertura di un'autentica prospettiva di vita, la nostra vita. Non insisteremo comunque su questo punto: non ci preme molto, al momento, determinare con esattezza quando si produca questo cambiamento.

Influenzati da ipotesi di carattere statico, ci siamo abituati tutti a parlare di coscienza e di autocoscienza. E ho già avuto modo di esprimermi sulla questione. La coscienza di sé, o l'autocoscienza, così come del resto la coscienza dell'inconscio, sembrano assai più prossime al dinamismo della vita di quanto lo siano i cosiddetti fatti coscienti. Tuttavia, se interpretiamo entrambe queste forme di coscienza basando-

ci sul modello della coscienza di un singolo oggetto, finiamo per trasformarle facilmente in altrettanti fantocci della nostra esasperata tendenza alla razionalizzazione, finiamo per immobilizzarle, deformarle e tramutarle, infine, in qualcosa di assolutamente artificiale. Ed è a questo punto che interviene il fenomeno della nascita alla vita. Posto il problema in questa prospettiva, è l'autocoscienza, infatti, a balzare in primo piano. Invece di risolversi in una sorta di ripiegamento e di riflessione su noi stessi, essa rivela adesso la propria configurazione temporale, aprendo davanti a noi la prospettiva di una vita da vivere, di una strada da percorrere. A partire da quel momento, noi ci troviamo posti a confronto con la possibilità di forgiare la nostra vita, di fare passi avanti o passi indietro, e questi fattori essenziali, benché si manifestino con forza solo in rarissimi istanti della vita quotidiana, decidono comunque del nostro destino. La vita non consiste forse in una ricreazione continua e inevitabile di una prospettiva di vita?

È il fenomeno della morte a celare in sé l'idea di «una vita» – che la morte delimita e completa¹. E la nascita alla vita non è altro che la presa di coscienza di questi rapporti tra la vita e la morte: la vita ci appare come una strada che siamo chiamati a percorrere e che sfocia infine nella morte. Ma quanta vita in questo percorso, nonostante la presenza costante dell'idea della morte!

Senza dubbio, anche il bambino parla spesso della morte. Può averne paura, può sapere a quali circostanze essa è dovuta, e capisce alla perfezione che cosa significhi essere malato, morire, dare la morte, ammazzare. Ma in tal modo il bambino, par parlare come Gebattel, non scorge che il lato «transitivo», esteriore della morte, senza afferrarne ancora il senso profondo. Non capisce come essa delimiti naturalmente «una vita». Poiché non è ancora nato alla vita: è un bambino, non è un «uomo».

¹ Cfr. MINKOWSKI, *Le temps vécu* cit., cap. *La mort*.

Per l'uomo, invece, la vita è una *strada* da percorrere – una strada che non ha nulla di metaforico in sé. Si tratta al contrario dell'unica strada che noi dobbiamo percorrere necessariamente nella vita, tracciandola e costruendola con le nostre mani. Non ce ne sono altre. Il che ci riporta alla mente ciò che dicevamo prima, a proposito dello slancio vitale, sulla «linea personale». La strada della nostra vita – non è neppure il caso di sottolinearlo – non è una sequenza di giorni che trascorrono muti e fatali, uno in fila all'altro. Essa rappresenta piuttosto il nostro destino, che segue sempre le nostre aspirazioni e i nostri desideri, i nostri problemi e le nostre opere, la nostra ricerca appassionata di un senso della vita, la nostra ricerca nostalgica di una fusione con l'intero universo, la nostra ricerca ardente di una giusta azione. E noi costruiamo così, percorrendola, quella che sarà la nostra strada.

Per questo, parliamo tutti abitualmente delle *svolte* che incontriamo sulla nostra strada, benché questa strada si prolunghi dritta davanti a noi, o usiamo talvolta l'espressione «prendere una buona o una cattiva strada», benché la strada, una volta imboccata, possa essere soltanto quella buona. Allo stesso modo, «allontanarsi dalla retta via» significa discostarsi, più o meno a lungo, dalla nostra strada, per farvi ritorno in seguito – a meno che l'uomo non rinunci interamente al proprio ruolo «umano».

E quando l'idea del suicidio mi passa per la testa, non sono soltanto i legami affettivi o la paura della morte a frenarmi, ma pure la necessità ineluttabile di lasciarmi dietro «una vita» destinata comunque a rientrare nel divenire universale. È come una sottile pellicola, ricalcata sulla mia vita, che resta anche dopo la mia morte. Per quanto sottile sia, però, essa è la mia stessa vita. Ah, se solo potessimo sparire integralmente, volatilizzarci, senza lasciare alle nostre spalle l'immagine di una vita interrotta brutalmente! Ma non è proprio questa impossibilità, in fondo, a costituire la migliore difesa da noi stessi? Accanto agli altri doveri della vita, esi-

ste così un dovere relativo all'immagine della vita che noi tutti ci lasciamo alle spalle. E lungi dal confondersi coi giudizi che verranno dati su di noi una volta morti, questo dovere tanto impellente concerne solo noi stessi. (Il che spiega, tra l'altro, perché si possa ammettere, almeno in linea di principio, l'esistenza di situazioni in cui il suicidio sembra giustificato).

Torniamo ora a volare più basso e concentriamoci sui fatti più tangibili dell'esistenza. Che cosa incontriamo nel cammino della nostra vita? Già in parte abbiamo risposto: incontriamo ostacoli. La volontà infatti, espressione dello slancio vitale e dei suoi rapporti con la morte, si manifesta nella nostra vita erigendo ostacoli che noi dobbiamo sormontare².

Ma l'ostacolo non è tutto. Oltre ad esso, e sullo stesso piano, troviamo anche un altro fenomeno, quello che abbiamo menzionato nel titolo di questo studio: «avanzando, mi lascio dietro le tracce del mio passaggio».

È il problema della *traccia*, appunto. A prima vista, il fenomeno sembra un fenomeno composto. Non vi troviamo forse un certo numero di fattori isolati, come avanzare, lasciare tracce, dietro, passaggio, che – addizionati gli uni agli altri – vanno a costituire il fenomeno in questione? A dire il vero, è meglio non fidarsi troppo di semplici addizioni come questa: già più di una volta ci sono sembrate arbitrarie, schiave come sono del pensiero discorsivo e delle apparenze spaziali. Abbiamo preso invece l'abitudine di andare a scovare l'autentico significato di un termine nel suo senso «metaforico». E lo stesso faremo per la traccia.

Confrontiamo allora alcune situazioni in cui ci capita di parlare di tracce.

Appoggio un dito sulla creta e il mio dito vi lascia un'impronta, una traccia.

Sulla spiaggia i miei piedi lasciano delle orme, un'intera

² Cfr. lo studio precedente *La volontà*.

serie di tracce, che mi consentono di capire, voltandomi, quale direzione io abbia seguito.

Un villaggio devastato mi rivela il passaggio di un'orda di barbari.

Un'opera personale matura lentamente, si fa strada in me, come se risalisse in superficie, assume progressivamente una forma concreta, ed infine si stacca da me, diventando di dominio pubblico. Me ne libero come di un fardello, me la butto alle spalle. Lo sguardo rivolto all'avvenire, mi metto già a pensare all'opera seguente. E sono consapevole di lasciarmi così alle spalle, continuando sempre ad avanzare, alcune tracce del mio passaggio quaggiù. Mi lascio dietro un'opera, o una serie di opere, che faranno forse parte, un giorno, del patrimonio della generazione successiva. Ed è questa l'unica speranza che io possa nutrire tra me e me.

Queste situazioni ci paiono tutte diverse; ma in ognuna, a ben vedere, si parla di tracce. Qual è dunque quella che ci rivela il senso originario del «lasciare delle tracce»?

La prima situazione sembra la più semplice e ha il vantaggio, inoltre, di costituire un'esperienza quotidiana. Proprio per questo, è quella prediletta dal pensiero discorsivo. Ciò che si rivela utile al pensiero discorsivo, però, non si è mai rivelato tale ai nostri occhi. La presunta semplicità di questa situazione, in fondo, non è che l'espressione dell'aspetto statico che il pensiero discorsivo riesce a conferire ai fatti in questione. Ma si tratta, in realtà, di una situazione piuttosto complessa, che non ha nulla di assoluto ed è subordinata, viceversa, a tutta una serie di condizioni. Se immergo un dito nell'acqua, per esempio, non vi lascio alcuna traccia. Esperienze di questo tipo mi permettono, così, di acquisire alcune conoscenze sulle proprietà plastiche di certi materiali, proprietà che non concernono me personalmente, ma il rapporto tra i diversi oggetti: non sono io, in sostanza, ma è il mio dito a lasciare un'impronta nella creta. L'elemento «traccia» ci appare allora, in questa prospettiva, come un fattore estrinseco o un'interpretazione secondaria dei fatti constatati. Di-

venta qualcosa di molto problematico. Io percepisco insomma, come vogliono le dottrine oggi più in voga, prima il mio dito e poi, di seguito, la creta, il mio dito sulla creta, e infine un'impronta sulla creta. Il che lascia nell'ombra il fatto dinamico, il fatto di lasciare delle tracce, senza consentirci di capire tra l'altro come si possa subordinare questa serie di singole percezioni alla categoria «traccia», capace di sintetizzare il tutto. Certo, si risponderà, non bisogna dimenticare che, a parte le singole percezioni, esiste anche il loro paragone: poiché è solo nel momento in cui abbiamo *riconosciuto* la rassomiglianza tra la forma del mio dito e la forma dell'impronta che parliamo di una «traccia». La nozione di traccia mi pare tuttavia più primitiva di quanto dia a intendere questa interpretazione, e oltretutto mi sfugge il suo rapporto con l'idea di rassomiglianza, che non è affatto sinonimo di traccia. Esistono, come tutti sanno, tracce prive di rassomiglianza.

È vero che potremmo a questo punto basarci sul *movimento* che *noi* eseguiamo con il dito. Ma non entreremmo così in un registro già diverso, scivolando insensibilmente verso una concezione dinamica della vita? In quel caso, infatti, il movimento del dito ci apparirebbe solo come una forma, e tra l'altro una delle meno importanti, della facoltà generale e primitiva del «lasciare tracce nella vita».

Quanto si è appena detto ci consente, ad ogni modo, di mettere in luce una delle caratteristiche essenziali della traccia. La traccia, cioè, è *durevole* rispetto a ciò che la produce. Ed è questo che la differenzia da un'immagine allo specchio, per esempio. Questa durevolezza non equivale all'eternità – è ovvio. Il vento e l'alta marea cancelleranno le orme che ho lasciato sulla spiaggia. Ma è comunque vero, almeno in linea di principio, che il movimento passa, mentre la traccia resta: la traccia resta in un mondo che resta, anch'esso, e resta proprio perché è in grado di recare delle tracce – nel senso che la traccia, in fondo, è ciò che ci rivela il senso stesso delle cose durevoli, senso che a partire da essa si diffonde tutt'intorno. Ma non anticipiamo troppo.

Torniamo invece al rapporto di rassomiglianza nell'esempio precedente e chiediamoci se esso non funga in quel caso da supporto della categoria di «traccia» in virtù dell'*accostamento* particolarmente *intimo* che produce tra gli oggetti. Un legame di forte intimità, che non per forza sarà sempre di rassomiglianza, non è forse una delle caratteristiche principali del fenomeno primitivo del «lasciare tracce»?

Passiamo adesso alla seconda situazione: camminando sulla spiaggia, lascio dietro di me alcune tracce sulla sabbia. È chiaro che, se scomponiamo la situazione in passi e tracce isolate, la riduciamo alla semplice somma di elementi simili, ciascuno dei quali assumerà la stessa forma statica del dito e della relativa impronta nell'esempio precedente. Ma non c'è alcun motivo di effettuare questa scomposizione e noi, dunque, ci guarderemo bene dal farlo.

Ciò che a nostro avviso va ponderato attentamente è il fatto che, avanzando, lascio delle tracce *dietro* di me. Secondario e contingente da un punto di vista spaziale, questo fatto conferisce in realtà a tutta la situazione un carattere davvero «naturale». E per capire di che si tratta, non possiamo fare altro che pensare a una delle proprietà fondamentali della nostra vita, che è quella di «avanzare» e di lasciare delle tracce «dietro» di noi.

Lo spazio geometrico, in cui tutto è reversibile e anonimo, se così possiamo dire, non basta a spiegare la portata che ognuno di noi attribuisce nella vita, anche in quella quotidiana, al «davanti a noi» e al «dietro di noi». Lungi dal definire in modo convenzionale due direzioni opposte nello spazio, questi elementi hanno per noi un senso assoluto. In altri termini, essi possiedono un'originaria configurazione temporale e dinamica. Davanti a noi, non troviamo solo gli oggetti che si trovano nel nostro campo visivo, ma anche gli ostacoli, gli scopi che ci prefiggiamo di raggiungere, la morte, l'avvenire insomma. Ed è da questo senso generale ed assoluto del «davanti a noi» che possiamo poi dedurre il senso specifico che gli attribuiamo quando, camminando, ci di-

rigiamo verso un punto prestabilito. Il «davanti a noi» è appunto la direzione nella quale siamo chiamati ad avanzare nella vita, o meglio: è avanzando che noi creiamo la sfera dell'avanti. Così come è avanzando che lasciamo «dietro» di noi la strada già percorsa.

Certo, possiamo dire altrettanto bene che le truppe avanzano o indietreggiano, ma si tratterà in quel caso di fatti concreti, che non sono in grado di svelarci il senso profondo dell'«avanzare». Del resto, quando le truppe indietreggiano, non camminano all'indietro, ma avanzano anche allora verso un punto prescelto, dal quale tenteranno di opporre resistenza al nemico. E quel che risulta un indietreggiamento rispetto a un certo punto risulterà un avanzamento rispetto a un altro. Si tratterà cioè, daccapo, di un'opposizione triangolare, fondata sul senso assoluto dell'«avanzare».

Proprio in questo risiede allora il carattere naturale o dinamico della situazione in esame – che, come la precedente, è una situazione del tutto quotidiana. Lasciare delle tracce non è affatto una necessità imposta dal fenomeno del cammino o della marcia. Tutto dipenderà anche dalla natura del suolo. Ma si tratterà comunque di un'esperienza, di una constatazione che farò di tanto in tanto e in precise situazioni – Pollicino, ad esempio, farà un'esperienza del genere. E per compiere un'esperienza simile, io dovrò sempre *voltarmi* per ispezionare il terreno *dietro* di me.

«Voltarsi»: eccoci di nuovo di fronte al carattere naturale o dinamico della situazione. Come già si era sottolineato per il «davanti» e per il «dietro», «voltarsi» non consiste nell'assumere semplicemente una diversa posizione nello spazio e nel constatare *in seguito* che si è percorso un semicerchio. No, voltarsi – sia per guardare ciò che si trova dietro di me, sia per passare in rassegna il passato – è un fenomeno dotato di qualità specifica.

Posso benissimo camminare senza mai voltarmi, senza guardare se ho lasciato delle tracce dietro di me, così come può capitare anche che i miei passi non lascino nessuna im-

pronta sul terreno. È questo il lato empirico della situazione. Ma a partire dal momento in cui io mi volto e osservo delle tracce tutta la situazione appare intrisa di fattori dinamici che segnalano implicitamente l'esistenza al di là di essa, vale a dire in prossimità del dinamismo reale della vita, di un fenomeno primitivo di cui la situazione in questione non è che una manifestazione. Senza questo fenomeno non potremmo né ricollegare le impronte isolate dei nostri passi al nostro cammino, né farle rientrare nella categoria di «traccia», né dare un senso assoluto al «davanti» e al «dietro» di noi.

Nella terza situazione, l'aspetto davvero saliente è invece quello della distruzione. Un villaggio saccheggiato fa venire subito in mente il passaggio di un'orda di barbari. Ed è proprio a questo aspetto distruttivo che pare connessa la nozione di traccia durevole. Parliamo tutti, in maniera spontanea e naturale, delle tracce di una bruciatura, di un'operazione, di un incidente, mentre è assai più arduo – anche se non impossibile, come vedremo – applicare la nozione di traccia a fenomeni di carattere positivo. Una cura indovinata, ad esempio, «darà buoni risultati», ma «non lascerà tracce». Per quanto riguarda poi un villaggio ricostruito, non sembra molto plausibile o molto «naturale» parlare delle tracce lasciate da coloro che hanno finanziato la ricostruzione o da quanti lo hanno ricostruito con le proprie mani. Semmai, un villaggio interamente ricostruito ci ricorderà ancora l'invasione dei barbari. Allo stesso modo, gli alberi spezzati ci riporteranno alla mente l'uragano che ha devastato la foresta. Un vaso rotto, invece, costituirà la prova della sbadataggine del bambino in assenza della madre. A conti fatti, noi tendiamo così ad attribuire ogni distruzione a una forza distruttiva, a un demone, a qualcuno che è passato di lì e ha messo tutto a ferro e a fuoco, ed è questo per noi il modo caratteristico in cui il male fa la sua comparsa quaggiù: il male lascia sempre delle tracce dietro di sé, delle tracce palpabili, quasi delle «prove»³.

³ Cfr. MINKOWSKI, *Le temps vécu* cit., pp. 105-8.

La traccia implica quindi un rapporto tra ciò che passa e ciò che resta: dalla traccia *durevole* noi risaliamo all'evento che ha lasciato una traccia del suo *passaggio*. E questo rapporto sembra più primitivo, più naturale, più ricco e differenziato di quello che l'epistemologia stabilisce tra la causa e l'effetto – un rapporto in cui l'effetto è destinato prima o poi a diventare anch'esso causa, trasformandosi così nell'ennesimo anello di una sola, interminabile catena causale.

Nonostante tutto, però, negli esempi che abbiamo analizzato sinora i diversi fattori essenziali del fenomeno «traccia» paiono ancora troppo staccati, o troppo disgiunti se vogliamo. Poiché in effetti, in tutti questi casi, è solo *una volta lasciata la traccia* che possiamo risalire dalla traccia stessa a ciò che l'ha prodotta. Nel bel mezzo di un uragano, l'idea di «traccia» non ci viene ancora in mente. In quel momento, il frastuono degli alberi sradicati e lo scricchiolio sinistro del tetto di una casa si confondono con l'uragano, manifestando la stessa potenza distruttiva che sembra voler annientare tutto nel corso del suo passaggio, riempiendoci di paura. Ed è soltanto *dopo*, passata la bufera, che scopriremo, sulla soglia di casa, il paesaggio desolato che per molto tempo ancora avremo davanti agli occhi. In tal senso, noi tutti acquisiamo dunque delle *conoscenze* che ci permettono di ricollegare certe tracce ad altrettante forze distruttive, scatenate dall'uomo o dalla natura. Ma queste conoscenze sono sempre in rapporto con l'«aver lasciato» delle tracce, più che col «lasciare» delle tracce. Mentre è proprio quest'ultimo fenomeno che noi vorremmo adesso cogliere.

Per far questo, allora, proviamo a concentrarci sui fattori positivi della vita. In questo caso, non si tratterà più di forze che non fanno che *passare*, ma di tracce lasciate nel corso di un effettivo e continuo avanzamento sulla strada della vita.

Dicevamo prima che la «traccia» si ricollega innanzitutto al male, alla distruzione. Per cui occorre precisare ancora meglio il fenomeno in questione.

Senza dubbio, vedendo alcuni muratori intenti a costruire una casa, non mi verrebbe mai in mente di considerare quest'ultima come una traccia del loro lavoro. Ma mi potrebbe venire in mente ripensando all'architetto, soprattutto se riesco a intravedere il suo sforzo creativo e ad integrarlo alla sua vita in cammino. E mi potrebbe venire in mente anche ripensando ai muratori se constatassi – cosa però improbabile – che ci mettono tutto il cuore nel loro lavoro.

Eccoci allora in presenza dell'«opera», che sotto il profilo della sua adesione alla «materialità» della vita si situa, come già sappiamo, allo stesso livello del male. L'opera, tuttavia, non la cogliamo in tutta la sua pienezza quando, compiuta, la esaminiamo semplicemente dal di fuori, ma quando riusciamo invece a penetrare nella durata vissuta, seguendo la lenta maturazione, fino al momento in cui essa si distacca da noi.

Il che ci porta alla quarta delle situazioni poc'anzi citate. In questo caso, i fattori essenziali – avanzare, lasciare delle tracce, dietro di sé, passaggio – si trovano tutti intimamente legati tra loro, a formare un solo tutto indivisibile. E proprio per questo essa ci sembra la situazione più primitiva. È essa, in altre parole, a darci la chiave di tutte le altre, che sono soltanto una manifestazione della situazione originaria, ottenuta a costo di amputazioni e scomposizioni. È in questa situazione che noi vediamo affiorare in maniera immediata il fenomeno «lasciare (e non aver lasciato) delle tracce del nostro passaggio».

Questo fenomeno solleva un problema specifico, quello della nostra integrazione al nostro stesso slancio personale. È un problema di cui abbiamo parlato già a lungo nell'opera su *Il tempo vissuto* e ci accontenteremo dunque in questa sede di alcune precisazioni.

Io vivo in questo momento, nella precisa situazione in cui mi trovo adesso, una sorta di doppio movimento. Nella misura in cui *avanzo* sulla strada della vita, le mie opere si staccano da me, si inscrivono nel mondo in cammino, *restano die-*

tro di me, e si allontanano infine da me, che continuo ad avanzare. Questi due movimenti, del resto, non sono che uno solo: non possono assolutamente essere disgiunti.

Il movimento che si svolge in senso inverso al mio avanzamento vitale sembra portarsi via una parte del mio essere. Mi sento a quel punto come tirato all'indietro, come incitato da una forza invisibile a «voltare la testa» e a guardare indietro. Magari non riesco a farlo subito, a causa della potenza propulsiva dello slancio vitale, ma già intuisco comunque che, non appena lo farò, il mio sarà un «voltarmi» rispetto all'avanzamento sulla strada della vita, sarà cioè una *retrospezione*, destinata a diventare, assieme all'*estrospezione* e all'*introspezione*, una delle spezioni fondamentali e naturali della vita. E in tal modo, una porta si schiude leggermente davanti a me, una porta che dà sul mio passato.

Questo passato è formato anzitutto da fatti che «si inscrivono» nel mondo in cammino, e non da fatti iscritti nella mia memoria: il concetto di memoria e di traccia mnemonica sembra, in realtà, ricalcato sul fenomeno primitivo dell'inscrivere qualcosa, o del lasciare tracce del mio passaggio, in questo mondo.

Così, a fianco del mondo impalpabile da cui scaturisce il nostro slancio vitale, affiora adesso il mondo delle tracce palpabili e «materiali» – un mondo che è tale, del resto, solo perché lo spirito vi iscrive via via le proprie opere.

Il tutto crea una sorta di contrapposizione tra il mondo delle tracce e il mondo delle loro sorgenti spirituali, che – come un soffio ardente – animano questo mondo, dandoci l'impressione ogni volta, nel loro perenne rinnovarsi, di svanire per sempre.

Ecco allora donde proviene quel senso di distanza, di estraneità, di morte potremmo quasi dire, che ci coglie ogni qual volta, in presenza di un evento vissuto, anche recente, lo prendiamo in esame da un punto di vista prettamente storico. La storia infatti, che non concerne ciò che è stato, ma ciò che ha lasciato tracce del proprio passaggio, ci pone a con-

fronto con tracce, appunto, che non sono nulla se paragonate alla ricchezza del presente e dello slancio vitale che le genera.

Questa è la ragione per la quale guardiamo di solito con una certa diffidenza coloro che cercano di immergersi completamente nella sfera delle tracce, pretendendo a tutti i costi di farsi gli inventori della storia, così come guardiamo con un certo fastidio coloro che, senza trattenersi in alcun modo, cercano di esprimersi ed esteriorizzarsi interamente. Gli uni e gli altri, infatti, dimostrano di ignorare quale sia l'autentica natura della nostra anima, del nostro spirito. Ed è questo, forse, il male principale della nostra epoca: troppo chiassosa, e troppo superficiale, essa manca di rispetto e discrezione nei confronti dell'essere umano.

La strada della vita è ricoperta di ostacoli e di tracce. E noi dobbiamo cercare di sormontare i primi e svincolarci dalle seconde: conoscerle sarebbe poca cosa, significherebbe ammetterne il carattere definitivo.

Al di là di tutto, resta lo slancio vitale, padrone del nostro destino e della nostra elevazione.

L'appello (constituire un mondo con..., avere un mondo)

Nella metropolitana, leggo un romanzo che mi piace. Il fatto che sia un romanzo, e non un'opera di carattere scientifico o un quotidiano, ha la sua importanza. Il nostro atteggiamento cambia, infatti, in tutte queste situazioni. Io non cerco, cioè, di acquisire conoscenze nuove o di informarmi sui fatti del giorno, ma prendo invece parte alla vita che l'autore presenta nel suo libro. Bisogna però, affinché ciò possa accadere, che il romanzo mi piaccia o che mi «prenda». E «piacere» non equivale, in questo caso, all'interesse che può suscitare in me un racconto di cui sono impaziente di conoscere la fine; e neppure si tratta di un giudizio sul valore del romanzo; «piacere» è piuttosto sinonimo, qui, di quel legame particolare che si stabilisce tra il contenuto del romanzo e me stesso, un legame che mi consente di aderire in maniera tanto intima alla vita che si dipana innanzi a me. Dispiacere, di conseguenza, non significa tanto una mancanza di interesse, quanto una mancanza di «simpatia» e di attrattiva naturale, in grado di creare quell'atmosfera di intimità di cui si è detto.

Per una ragione insignificante, tanto insignificante da sfuggirmi, interrompo però la mia lettura. Non si tratta di un'interruzione improvvisa, dovuta magari a uno scossone nella metropolitana. Non sono distolto mio malgrado dalla lettura. Mi fermo da solo, senza sapere bene perché.

Tuttavia, per un istante, sono colto da uno stato d'animo sfuggente e discreto, è vero, ma capace di rivelarmi un lato essenziale del mio essere. È come un sentimento di «in-

completezza», è come un *appello* che proviene dal mio stesso io ed è diretto a qualcosa che dovrebbe completare questo io. Si potrebbe pensare a una transizione, colta al volo, da un'attività all'altra, dal leggere al guardarmi attorno nella metropolitana. Ma così non capiremmo veramente lo stato d'animo che tentiamo di porre in evidenza. Non si tratta di due attività successive l'una all'altra. Nella situazione in cui mi trovo, l'atto di lettura non conta affatto per me: me ne astraggo completamente, associandomi, al di là della lettura, al contenuto stesso del romanzo che mi attira. Ed anche in seguito, guardarmi attorno nella metropolitana sarà ben più di un semplice atto di visione. In realtà, ciascuna delle attività che stiamo descrivendo è come se dischiudesse il panorama di un *mondo* differente, quello del romanzo e quello della realtà circostante. E sono questi panorami a dover essere posti in primo piano. In tal senso, sarebbe meglio parlare del passaggio da un mondo a un altro. Ma neanche in questo caso dovremmo insistere troppo sull'esistenza di due mondi differenti, stimolati a farlo dalla staticità del pensiero discorsivo. Poiché così, daccapo, verrebbe posto in ombra il passaggio dall'uno all'altro, che diverrebbe automaticamente qualcosa di meccanico e potrebbe addirittura essere dedotto dall'esistenza dei due mondi in questione, in due momenti successivi. No, il passaggio è semmai qualcosa di vissuto: è questo il suo autentico significato. Ed è proprio questo che avevamo in mente parlando di un «appello». Per cui è di lì che dobbiamo ripartire, affrontando un'analisi fenomenologica del mondo cosiddetto reale e, soprattutto, del mondo del romanzo. «L'appello» sembra rivelarci una caratteristica essenziale della nostra vita, la seguente: *noi non possiamo esistere, neppure un istante, senza costituire un mondo – qualunque sia la sua natura – attorno a noi.*

Descrivendo la scena di prima, abbiamo volutamente sottolineato la discrezione del nostro stato d'animo, uno stato d'animo sfuggente che potevamo cogliere soltanto al volo. E vogliamo adesso tornare su questo punto, che ha una certa

importanza. In nessun momento, mi sono sentito talmente assorbito dalla lettura del romanzo da dimenticarmi che mi trovavo a bordo della metropolitana – come sarebbe potuto tranquillamente accadere. Questa situazione non è quindi assimilabile a quella da cui abbiamo preso spunto per descrivere l'«essere altrove»¹. In quel caso, immerso nelle mie fantasie o nei miei pensieri, o assorbito da una qualunque altra attività del mio spirito, ne ero poi distolto *brutalmente* da un appello alla realtà proveniente dal di fuori. In questo caso, invece, non succede nulla del genere. Il vagone della metropolitana fa parte del mio mondo sia prima che dopo, e lo stesso dicasi del libro e del suo contenuto; semmai, questi elementi si raggruppano in modo differente prima e dopo, assumono più o meno rilievo, e producono così due diverse situazioni. Ed è tra queste due situazioni che si insinua «l'appello» – fenomeno talmente indicativo e profondo da meritare uno studio a parte. Non serve parlare qui di una contrapposizione tra la vita interiore e il mondo esterno. Infatti, neanche quando sono davvero assorbito nella lettura del romanzo, il suo contenuto giunge a confondersi con la mia vita interiore. Il contenuto piuttosto, pur entrando in risonanza profonda con la mia vita interiore, si presenta come qualcosa di estraneo ed esterno, almeno nella stessa misura in cui risulta estranea ed esterna a me la vita dei miei simili. Dunque, sebbene ogni situazione comporti in linea di principio «un mondo» nel quale io vivo, il passaggio da un mondo all'altro si produce in certi casi con una tale brutalità che i due mondi si ritrovano subito separati e contrapposti. Il passaggio stesso risulta così adombrato dalle peculiarità specifiche di ciascuno dei due mondi che adesso si fronteggiano. Questa brutalità soffoca letteralmente il passaggio, soffoca «l'appello», senza lasciargli la possibilità di manifestarsi pienamente. Mentre nella situazione più discreta che abbiamo descritto prima accade il contrario. L'appello alza la sua

¹ Cfr. lo studio precedente *Lo spazio primitivo*.

voce imperiosa, per porci di fronte a un dato davvero fondamentale: noi non possiamo vivere senza costituire un mondo. Senza dubbio, questa verità potrebbe essere «dedotta» altrettanto bene da situazioni d'altro tipo; ma una «deduzione» del genere avrebbe solo un valore empirico; e non sarebbe dunque esclusa la possibilità che le cose stiano altrimenti. Il fatto, però, è che noi siamo alla ricerca di dati essenziali, o di dati cosmologici. E l'appello ci rivela appunto un dato di questo tipo: ci dice, cioè, che la nostra vita implica *necessariamente* «un mondo» – e che le cose non potrebbero stare altrimenti.

Si parla molto, al giorno d'oggi, di «essere nel mondo». Ma si tratta soltanto, a nostro avviso, di un caso particolare del nostro modo d'essere nel mondo cosiddetto reale. Al di là di esso, troviamo in realtà una categoria più generale, quella di avere un mondo, o di costituire un mondo². I mondi sono tanti: oltre al mondo reale, esistono i mondi immaginari, il nostro mondo interiore, il mondo del romanzo, il mondo del sogno. E un giorno si dovranno forse precisare le caratteristiche di tutti questi mondi. Prima ancora, tuttavia, occorre sottolineare la portata essenziale della costituzione di un mondo. Ed è quanto ci sforziamo di fare adesso.

Pensieri dettati dall'immaginazione, percezioni, volizioni: in tutti questi casi noi non constatiamo mai un'attività isolata in noi. Al contrario, noi costituiamo sempre un mondo speciale, il mondo in cui viviamo. E per quanto riguarda il mondo esterno, da cui di solito prende spunto ogni riflessione in proposito, non bisogna mai dimenticare che, a prescindere dal suo aspetto fisico-matematico, noi costituiamo sempre, mediante i nostri movimenti fisici e i nostri movi-

² È bene rammentarsi a questo punto le tre categorie, «essere», «avere» e «appartenere a...», di cui abbiamo parlato nell'opera *Il tempo vissuto*. Ciascuna di esse ha un suo specifico valore e ciascuna stabilisce un suo specifico rapporto con la nozione di mondo – donde i ruoli diversi dell'«essere nel mondo» e dell'«avere un mondo». A fini di completezza, avremmo dovuto analizzare in quella sede anche l'«appartenere a un mondo» o, detto in termini più dinamici, l'«integrarsi a un mondo».

menti spirituali indirizzati verso l'esterno, un mondo che è il *nostro* mondo. Si direbbe insomma, per rifarsi alla scena iniziale, che la peculiarità dell'uomo sia quella di costituire sempre, nel mondo, un mondo a sé. Basta pensare al nostro campo visivo, che ci troviamo di fronte ogni qual volta spalanchiamo gli occhi per guardarci intorno senza uno scopo preciso: questo campo visivo si inserisce nell'immensità del mondo, ma al contempo se ne stacca, per costituire il *nostro* campo visivo. «Avere un mondo» sembra dunque un fenomeno altrettanto, se non più, essenziale dell'«essere nel mondo».

Ma torniamo alla scena della metropolitana. Il passaggio da una situazione all'altra è talmente discreto che il più delle volte nemmeno ce ne accorgiamo. Non soltanto si produce senza scosse, ma sembra oltretutto perfettamente irrilevante da un punto di vista pratico; dopo questo breve istante di interruzione, io posso tranquillamente riprendere la lettura o rimettermi in tasca il libro, per tornare a leggerlo più tardi. Ma è appunto il carattere discreto e sfuggente del passaggio da una situazione all'altra a permetterci, come dicevamo, di coglierne davvero tutta la portata. Durante quel breve istante di interruzione, io mi sento completamente smarrito, come se non toccassi più per terra. Sollevato lo sguardo dal libro, l'ambiente grigio e indifferente del vagone fa capolino davanti a me, ma lo fa per un istante con una radicale estraneità. Benché si trovi davanti ai miei occhi, io – per così dire – non vi sono ancora *entrato*. E ho l'impressione che mi manchi una base, che mi manchi qualcosa di indispensabile per realizzare la mia stessa esistenza. Mi trovo come «a mezz'aria» rispetto alla vita. E a quel punto si alza l'appello lanciato dal mio io disperato, separato dal suo mondo. Sono come dei fili che, privati dei loro appigli naturali, restano cadenti e penzolanti. Il tutto, per fortuna, non dura che un istante. Subito i fili si tendono di nuovo – poiché è solo così che si può realizzare la mia esistenza.

L'immagine dei fili spezzati fa venire in mente mille altre situazioni. La delusione causata da un amico non lacera

forse anch'essa le fibre sensibili che ci tenevano uniti? Comunque sia, io provo subito tristezza, amarezza e un senso di grande isolamento. Nel profondo del mio essere si alza un lamento, un appello all'amico infedele, che manifesta il mio bisogno di amicizia e il desiderio, forse, di trovarmi un altro amico. Ma in questo caso si tratta di una situazione diversa da quella che abbiamo descritto prima in termini di «appello». L'amicizia spezzata rappresenta per me una *perdita du-revole*. Una perdita che può essere pure irreparabile. Io ne soffro, chiaramente, e la mia piaga può sanguinare molto a lungo. È la mia vita sentimentale ad essere colpita. È come un buco che si scava in essa. È un evento doloroso della mia vita, causato da una persona concreta. Nell'«appello», invece, non si tratta di una perdita in senso stretto. Noi possiamo soffrire tutta la vita per la mancanza di amici, di comprensione o di amore, finendo magari per compiacerci di questa stessa sofferenza. Ma essa non è affatto assimilabile al fenomeno dell'«appello». Quest'ultimo dura solo la frazione di un istante e non concerne né un certo essere vivente, né un certo oggetto, né un certo evento. L'«appello» impone, semmai, la costituzione di tutto un mondo, di un mondo nostro, di un mondo indispensabile alla nostra esistenza. E se non rientra nella categoria palpabile della sofferenza morale, né in quella, ancora più palpabile, della fame e della sete, l'«appello» ci rivela comunque, in virtù della sua stessa discrezione, una verità fondamentale. Una parola appena udita non è talvolta più convincente di un urlo a squarcia-gola, non ci rivela meglio ciò di cui è capace la voce umana? L'«appello» si eleva ogni volta che usciamo per un breve istante dalla vita – e la vita non può fare altro che reclamare immediatamente i suoi diritti. Altrimenti, accadrebbe qualcosa di peggio della peggiore sofferenza morale, del peggior terrore, della morte stessa, che dopotutto si integra anch'essa alla vita. L'«appello», non avendo la possibilità materiale di aderire alle note più stridenti della sofferenza o della paura, resta allo stato di semplice «dubbio», ci sfiora

appena. Ma questa discrezione non è affatto sinonimo di irrilevanza: è invece qualcosa che si oppone alla cruda materialità dei fatti. È questo il senso primitivo, il senso cosmologico dell'appello. E se ci capita di parlare dell'appello anche in altre situazioni, è comunque facendo riferimento a questo suo senso originario.

La fame e la sete di cui abbiamo parlato prima contengono, ad esempio, un appello concreto. E lo stesso dicasi per le situazioni di fame o sete in senso lato. Non soltanto possiamo morire di fame o di sete, ma possiamo anche essere assetati di spettacoli, di ricchezza o di amore, così come possiamo aver fame di vendetta. In tutti questi casi, però, si tratterà sempre di bisogni individuali, che si manifestano nel corso della nostra vita. Per cui la risposta all'appello assumerà sempre una forma più concreta, più palpabile, più rozza. Potremo nutrirci e saziarci, insomma. Mentre l'appello originario, leggero e inafferrabile, concerne l'essenza stessa del nostro essere e risulta come degradato una volta che lo abbiamo applicato a situazioni come queste, a situazioni concrete della nostra vita, di cui esso costituisce comunque il fondamento vitale.

Chiamo in aiuto una persona che si sta allontanando. Delle due l'una: o il mio appello è udito, o non è udito. Le due alternative si escludono, contrapponendosi come il sí e il no – per quanto riguarda quantomeno l'aspetto biologico della situazione. Passiamo adesso al punto di vista fenomenologico: la situazione si presenta in modo diverso nei due casi. Se il mio appello resta senza risposta, la mia angoscia per il pericolo imminente non farà che accrescersi. E se magari stavo facendo appello alla bontà di una persona, mi sentirò stizzito. Ma in caso contrario, non proverò soltanto sollievo o soddisfazione. Interverrà pure un altro fattore, anche se potrà restare in ombra, soprattutto quando viene messa in gioco la mia vulnerabilità biologica. Al mio appello, la persona interpellata si *volta*, viene verso di me, mi risponde. E questo «voltarsi verso...» non è un semplice cambiamento di po-

sizione nello spazio; a questo punto, io mi trovo *faccia a faccia* con un mio simile, che ha risposto al mio appello, ed *entro in comunicazione, comunico* con lui – anche se non riesco a vederlo, come talvolta può accadere. Per il solo fatto di essersi voltato verso di me, egli fa ormai parte del mio mondo. E ritroviamo qui una delle caratteristiche dell'appello poste in rilievo prima. Senza dubbio, anche quando chiamo in aiuto un uomo che scorgo da lontano e quest'ultimo non sembra udirmi, posso dire che egli fa parte del mio mondo. Ma lo fa, tuttavia, in maniera negativa, solo cioè come un possibile soccorritore. A conti fatti, però, questa persona resta «fuori portata» e, senza prestarmi ascolto, si allontana. Il tutto, tra l'altro, è appesantito dal pericolo che incombe su di me. Quando invece egli ode il mio appello, non soltanto diventa il mio salvatore – titolo che gli concedo molto volentieri –, ma mi appare inoltre come un simile che, alla portata della mia voce e dei miei appelli in senso lato, comunica con me, stabilendo tra di noi un rapporto tipicamente «umano». L'appello udito, in sostanza, non è soltanto il contrario dell'appello rimasto senza risposta – così come in precedenza sottolineavamo che la visione non è semplicemente una non-non-visione. In tal senso, di fronte a qualcuno che non ode i miei appelli e «mi volta le spalle» volontariamente, io proverò probabilmente un sentimento di indignazione, di umiliazione, di stizza, ma queste precise reazioni non saranno semplicemente l'opposto di quelle che provo quando uno dei miei simili si volta verso di me. In quest'ultimo caso, proverò chiaramente contentezza, sollievo, gratitudine, ma queste reazioni saranno anche immerse in un'atmosfera singolare, intrisa di infinite possibilità, presenti in ogni situazione positiva. Lo stesso dicasi della disperazione che ci fa voltare le spalle alla vita e della speranza che, oltre a consentirci di sperare, diventa per noi uno dei fenomeni costitutivi e portanti della trama complessiva della vita. Il sí e il no, di conseguenza, o le situazioni positive e quelle negative, non possono essere poste sullo stesso piano. Solo le se-

conde scatenano infatti reazioni dai contorni precisi, di carattere logico. Mentre le prime sfumano sempre, perdendosi nell'infinità del cosmo.

Questo spiega tra l'altro perché talvolta, quando constatiamo una carenza nei nostri simili, ci possiamo sentire subito sollecitati a posare il nostro sguardo su un oggetto o su un essere animato, riproducendo in tal modo una situazione tipicamente umana, come quella di «simpatia» – descritta prima – che si viene a creare tra noi e un cane fedele.

Infine, non bisogna confondere l'appello con la nostalgia. L'appello non è altrettanto straziante. La nostalgia è data innanzitutto dal nostro sconsolato desiderio di confonderci *col mondo* da cui ci separa la nostra attività personale, o la nostra stessa persona (conflitto antropo-cosmico). Si patisce come una separazione, un allontanamento e un bisogno di fusione con ciò da cui ci si sente separati: l'io e il mondo cercano di ricongiungersi. La nostalgia, in tal senso, non ha nulla a che fare con la costituzione di un mondo che è il nostro mondo ed è un requisito indispensabile della nostra esistenza. Con la mia attività, col mio slanciarmi e protendermi verso la giusta azione, io cerco di raggiungere e ritrovare qualcosa che mi è dato, ad esempio, nella sintonia o nella preghiera. E la nostalgia da questo punto di vista è – come testimonia anche il nome – un «ritorno» (*nostos*) e un «dolore» (*algos*), suscitati da qualcosa cui abbiamo avuto accesso altrove. La nostalgia del paese natale è un esempio concreto di tutto questo. L'appello, invece, non è una fonte di attività personale, di sogni, di sofferenze: è solo un'indicazione discreta, colta al volo, della necessità assoluta, per poter vivere, di costituire un mondo che sia il mio mondo.

Gli elementi di questo mondo, posso anche trovarli tutti in me, senza l'aiuto dei miei simili – nel qual caso allora mi gusterò da solo la mia stessa solitudine. Laddove il sentimento di isolamento consiste viceversa in un dolore lacerante, che rivela in noi un bisogno impellente di sostegno, di comprensione, di simpatia, di fusione, di coesistenza.

Il riflesso (il principio di degradazione)

Scrivo nel mio ufficio. Alcuni fogli sono sparsi sul tavolo. Un'atmosfera di lavoro pervade i luoghi. Nella stanza accanto c'è un ospite in attesa. Ed ecco che un pensiero fugace attraversa la mia mente: devo mettere in ordine i fogli prima di farlo entrare? Ho quasi voglia di lasciarli come sono. Tra un istante, così, potrò leggergli sul viso l'elogio: che lavoratore, però, questo Minkowski! Ma prendo subito coscienza della mia gretta vanità. Che faccio? Lavoro forse per ottenere il plauso del pubblico? Provo un senso di vergogna. D'altronde, evitare a tutti i costi piccole soddisfazioni del genere mi sembra un atteggiamento un po' troppo rigoroso. Nascondere gelosamente la propria attività agli altri non significa forse mostrare a tutti un volto freddo e impassibile, rinchiudendosi con orgoglio nella propria torre d'avorio? Perché farlo, dato che oltretutto l'ospite è giunto, per puro caso, proprio nel momento in cui stavo lavorando? Non sarebbe assai più naturale renderlo partecipe della mia attività, rispecchiandomi in lui? Mi pare di scoprire a questo punto nel mio atteggiamento qualcosa di diverso da un semplice impulso di vanità. Mi sento portato all'indulgenza – un'indulgenza che, lungi dall'essere una scusa, sorge in me senza alcun motivo e si configura adesso come una risposta del tutto naturale a qualcosa che in seguito, e soltanto in seguito, giudicherò forse, a causa proprio di questo primitivo moto di indulgenza, una debolezza: una debolezza perfettamente «umana».

Immaginiamo ora una scena simile alla precedente, con

una sola differenza: nella stanza accanto non c'è più nessuno ad aspettarmi. Il lavoro mi assorbe completamente. Tuttavia, di tanto in tanto, alzo il capo. L'immagine fugace dell'ambiente circostante mi ricompare davanti. Tutt'intorno, la vita continua, ma a me ne giungono solo alcuni echi. E sento subito nascere in me il desiderio di essere sorpreso nel bel mezzo del lavoro e di cogliere un'espressione di ammirazione nel volto dei miei simili.

Cerchiamo di capire meglio in che cosa consista questo desiderio. L'opera alla quale sto lavorando, una volta terminata, è destinata chiaramente a rifluire e immergersi nella vita dell'ambiente circostante. Essa si rivolge ai miei simili. Alcuni approveranno, altri disapproveranno, altri ancora diranno di non capirci nulla. Non ha alcuna importanza, del resto. Non sto cercando di accontentare tutti e, pur sensibile alle lodi, ci tengo a costruire la mia opera a modo mio. Se essa ha davvero un suo valore, troverà senz'altro un pubblico, lo creerà addirittura, con pazienza e con costanza, anche se non dovesse trovarlo subito. E forse è persino necessario che non lo trovi subito. Ma tutto ciò concerne ad ogni modo l'opera nel momento in cui, essendo terminata, si stacca da me, per condurre una vita tutta sua. La situazione che descrivevamo prima, invece, è diversa. La mia opera non è ancora terminata. Ci sto lavorando in quel momento. Ed è a quel punto che si fa strada in me il bisogno di un incoraggiamento da parte dell'ospite inatteso. Non si tratta dunque né di azione né di opera, ma del desiderio di veder riflessa la mia attività nel volto dei miei simili. Ma allora: non riesco proprio a disfarmi di quella gretta vanità di cui parlavo prima oppure sento in me un bisogno che si radica nel mio stesso essere – come ho cercato di spiegare – e che è legato all'esistenza?

Indubbiamente, esistono persone letteralmente ossessionate dall'idea di un «pubblico», persone che si fanno notare, nella vita e nei gesti di ogni giorno, per il loro singolare manierismo. Senza nemmeno accorgersene, questi individui

sottraggono sincerità alla vita e creano attorno a sé un'atmosfera che sa di artificiale. Con persone del genere gli adulatori hanno vita facile. Il «che si dirà di noi» domina la loro esistenza. Ed è gente di solito poco interessante. Ma di qua a dire che occorre eliminare ogni impulso a vedersi rispecchiati nei propri simili c'è comunque un abisso. Bisogna invece comportarsi con misura e «indulgenza», se non si vuole esercitare violenza sulla nostra stessa natura. L'indulgenza infatti, come dicevamo prima, non è in sé una debolezza: al contrario, è qualcosa che rientra a pieno titolo tra i fenomeni della vita e ci consente di scorgere in taluni di questi fenomeni, integrati alla vita concreta, un'autentica debolezza «umana». Torneremo ancora su questo punto.

Per il momento, viceversa, paragoniamo ancora le due situazioni descritte prima. Secondo il comune modo di vedere, la seconda si dovrebbe basare su un ricordo o su una rappresentazione della prima. Ripensando al piacere provato in passato per un complimento rivoltomi da un ospite che elogiava il mio impegno nel lavoro, adesso nutrirei in segreto la speranza di essere nuovamente sorpreso da qualcuno nel bel mezzo delle mie riflessioni. In altre parole, una scena vissuta nel passato susciterebbe in me il desiderio di vedere riprodotta in quest'istante una scena analoga. Tuttavia, guardando nel profondo di me stesso, non trovo nulla che confermi un'ipotesi del genere. Piuttosto, le due scene iniziano a confondersi, per apparirmi entrambe intrise dello stesso senso originario. Entrambe, nella loro forma concreta, mi sembrano percorse nel profondo da un impulso essenziale e irrefrenabile. Il modo intimo e naturale in cui l'«indulgenza» si fa strada in me, senza alcuna riflessione preliminare, il modo in cui essa sorge spontaneamente, combacia alla perfezione con questa mia impressione. Certo, un simile impulso potrà dare luogo nella vita quotidiana a una gretta vanità umana e a una sua critica severa. Ma il problema è tutto qui? Oppure ogni fenomeno generale della vita, quando si manifesta concretamente nella vita, si presta sempre a questo ti-

po di esagerazioni, dovute alla debolezza, anch'essa concreta, di *certi* individui? Non si tratta forse di uno scoglio inaggirabile della vita in quanto tale? Per quanto mi riguarda, questa seconda ipotesi mi sembra piú aderente alla realtà delle cose.

E quel che scopro, alla fine, è che una parte del mio essere tende a riflettersi nell'ambiente circostante. Una tendenza del genere sembra connessa alla mia stessa esistenza, nel corso della quale essa ricompare puntualmente. E in tal senso parlavamo prima di un bisogno di vederci rispecchiati nell'ambiente, senza dare la minima connotazione negativa all'espressione. A tale proposito, mi sembra legittimo parlare di un fenomeno di *riflesso*. Come ho già segnalato, il problema qui non è quello del giudizio, negativo o positivo, su una nostra opera o su una nostra azione che – una volta compiuta – diventa di dominio pubblico. No, il fenomeno di cui parliamo sembra meno grave e ben piú elementare: è qualcosa che si svolge e si consuma tutto sul momento, per così dire, senza suscitare tensione, senza aprire prospettive, senza produrre alcun effetto. Esso implica semplicemente la presa di coscienza della parte «riflettibile» del nostro essere, di un suo «livello» particolare, che potremmo definire appunto «il livello del riflesso».

Il riflesso è diverso dalla «simpatia» poiché non presenta le stesse note vibranti e profonde: gli manca quel certo aspetto di fusione e di partecipazione tipico della risonanza. Esso si situa tutto «in superficie». Pur essendo un fenomeno altrettanto imprescindibile della simpatia, il riflesso sembra piú «superficiale»: superficiale per me stesso, poiché la parte riflettibile del mio essere non esaurisce tutto ciò che sono, lasciando sullo sfondo gli aspetti piú gravi e profondi della vita, e superficiale per le mie relazioni con gli altri, poiché – privo della risonanza e della simpatia – il riflesso non proviene dalla profondità del loro essere. Piú che a un suono profondo e grave che fa vibrare tutta l'atmosfera, assomiglia a un raggio che viene riflesso dalla superficie di un

corpo, senza penetrarvi dentro. In tal senso, il riflesso appare un fenomeno troppo povero e troppo superficiale per poter dare vita a un presente vivente: si risolve tutto in un singolo momento. Al tempo stesso, nel riflesso i limiti tra l'io e gli altri risultano più marcati che nel fenomeno della simpatia, in cui tutto si fonde in un solo movimento. Il riflesso, insomma, presuppone l'esistenza dei miei simili, laddove il divenire rivela una indifferenziazione primitiva e vivente.

Ma per quanto «povero» e «superficiale» possa apparire, il riflesso costituisce nondimeno una categoria specifica: in un'ottica fenomenologica, che rinuncia preliminarmente ad ogni giudizio di valore, la superficie è infatti qualcosa di altrettanto vivo e altrettanto importante della profondità. Il riflesso rende accessibile una parte del mio essere allo sguardo dei miei simili e regola quindi un preciso insieme di relazioni che possiamo stabilire tra di noi. Non è che gli altri guardino e osservino il mio modo d'essere, o mi sorvegliano, per approfittare alla prima occasione dei miei errori e delle mie debolezze. Il riflesso, in realtà, non descrive tutti quei comportamenti umani che possono essermi più o meno «favorevoli». La sua espressione principale, sul piano della realtà concreta, è l'approvazione tacita, quella che abbiamo messo in luce nelle due scene precedenti, con tutto ciò che tale approvazione nasconde in sé di ambiguo e di sospetto.

La differenza tra il riflesso e l'appello dovrebbe risultare chiara a questo punto. Il riflesso non partecipa alla costituzione di un mondo: non coinvolge che i miei simili, assumendo subito una certa coloritura sociale. È una sorta di fenomeno «premonitore» della formazione di una società reale. (È vero che talvolta usiamo l'espressione «fare qualcosa *dinanzi al mondo intero*», ma il mondo, com'è facile intuire, include qui soltanto gli esseri umani). Questa coloritura sociale del riflesso – non sarebbe neppure il caso di sottolinearlo in sede fenomenologica – non possiede ai nostri occhi chissà quale valore: si tratta solo di una delle tante caratteristiche che ci consentono di mettere a fuoco il fenomeno in que-

stione. Formulando diversamente il parallelo, potremmo dire che il riflesso manifesta la sua affinità col dominio visivo, sul cui carattere sociale abbiamo già avuto modo di insistere, mentre l'appello rivela la sua parentela con l'uditivo, sempre coinvolto nella costituzione di un mondo. E a conferma di ciò potremmo anche aggiungere che non ci è nota alcuna situazione biologica che stia al riflesso come il «chiamare (in aiuto)» sta all'appello.

Per concludere, osserviamo ancora una volta in che modo il riflesso si manifesta nella vita. Abbiamo parlato poc'anzi dell'approvazione ammirativa, senza però sentirci davvero soddisfatti di questa espressione, che abbiamo usato in mancanza di meglio. L'approvazione, infatti, fa pensare subito alla disapprovazione, mettendoci così di fronte a due atteggiamenti contrapposti. Ma questa contrapposizione logica non combacia bene col fenomeno vitale che stiamo analizzando. Sembra situarsi a un livello differente e applicarsi meglio a singole reazioni, a modi di fare, a particolari decisioni, che sono di per sé «criticabili». Il riflesso, invece, non è di per sé soggetto a critica, poiché rivela solo il nostro bisogno comune di vederci specchiati, a tratti, nei nostri simili – un bisogno che concerne ogni nostra attività, e non soltanto alcune azioni, generando in noi una sorta di indulgenza naturale per noi stessi. Ovviamente, quando si manifesta, il riflesso diventa approvazione, ma anche in quel caso possiamo – credo – tracciare una precisa e netta distinzione, sul piano fenomenologico, tra l'approvazione e la disapprovazione, un po' come abbiamo fatto a proposito dell'appello che può essere accolto o trascurato. Colui che mi disapprova, infatti, *mi volta le spalle*, recidendo ogni legame tra di noi. L'approvazione, invece, non crea, non intesse certo questi legami, ma li riveste comunque di una forma concreta, innestandoli sul fenomeno del riflesso, radicandoli in esso. L'approvazione è dunque una sorta di prolungamento naturale o di manifestazione concreta del riflesso; mentre la disapprovazione, pur contrapponendosi all'approvazione, non

affonda le proprie radici nel campo dei fenomeni vitali. Ciò spiega perché l'approvazione resti nella vita, salvo rare eccezioni, l'atteggiamento più spontaneo e naturale. La disapprovazione, al contrario, appare come una sorta d'urto, come un'esperienza più o meno isolata che noi tutti compiamo nel corso della nostra esistenza. Essa concerne sempre l'io ed *uno* dei suoi simili, o un certo numero di suoi simili, che talora possono esprimere all'unanimità un giudizio su quell'io. Laddove l'approvazione è intessuta di fili più sottili e immerge subito me e colui nel quale io mi rifletto in un'atmosfera singolare. L'approvazione insomma, al di là di noi due, forma un insieme. E in certe circostanze, purché io intraveda anche un solo essere umano in lontananza, magari anonimo, capace di comprendermi e approvarmi, questo insieme diventerà per me l'intera umanità. Sono però situazioni già distanti da quelle che abbiamo preso in esame fino ad ora. Cerchiamo quindi di non perdere il filo del discorso.

La struttura che vediamo riaffiorare è quella delle opposizioni «triangolari» che in più occasioni abbiamo cercato di porre in evidenza. E uno dei corollari di tutto il mio discorso è che i fenomeni essenziali della vita, concretizzandosi, ossia situandosi al livello di queste opposizioni logiche, diventano subito «sospetti». Donde quel carattere di gretta vanità che inficiava le due scene iniziali. E donde anche – cosa che merita la massima attenzione da parte nostra – quel particolare moto di indulgenza per le debolezze umane, espressione *immediata*, diretta e immotivata, del fenomeno vitale soggiacente.

Sembra dunque che ogni fenomeno vitale, manifestandosi nella vita concreta, si complichì e svischi, venendo come macchiato da elementi capaci di renderlo «sospetto». Anche il riflesso, naturalmente, si porta dietro il sospetto e il pericolo reale di un comportamento rivolto solo al pubblico, o di un'attività tutta subordinata al livello del riflesso. Ma, come abbiamo appena constatato, questa è in realtà l'espres-

sione di una regola assai più generale, che potremmo battezzare *il principio di degradazione*.

Queste osservazioni possono assumere una portata ben più vasta. Ecco, ad esempio, uno scorcio di cura riportato tempo fa da un analista: si trattava di un malato che, pur non provando più nulla per la moglie, le restava comunque fedele, a causa di strani meccanismi infantili che gli impedivano di sperimentare soluzioni differenti. L'analisi di questi meccanismi nel corso della cura gli consentì infine di sormontare ogni ostacolo. E fu questo, secondo lo psicoanalista, uno dei risultati positivi della cura. Devo dire che questo caso mi lasciò alquanto perplesso e mi indusse a riflettere sul destino dell'uomo e sul ruolo effettivo della psicoterapia, in relazione anche alle correnti regole morali. Senza voler fare di queste regole altrettante leggi inderogabili, e senza neppure voler assumere le vesti del moralista, non posso davvero fare a meno di chiedermi se la psicoterapia moderna, e in particolare la psicoanalisi, astraendo troppo l'idea di salute mentale dall'insieme complessivo dei fatti della vita, non imbocchi la strada sbagliata e non travisi completamente la natura dell'uomo e la natura dei fenomeni vitali, e cioè in fondo il proprio stesso ruolo. Ci torna in mente, a riguardo, il principio di degradazione: forse non è poi tanto male agire con onestà nel corso della vita, anche se in virtù di strani meccanismi infantili, o per paura magari delle eventuali conseguenze di un comportamento alternativo. E non sappiamo, del resto, se dietro queste debolezze non agisca una tendenza più profonda dell'essere umano. Il fatto è, purtroppo, che la ricerca stessa di una giusta azione, cosa affatto eccezionale e più virtuale che reale, pur governando il nostro destino di uomini, si degrada anch'essa nelle sue forme concrete, diventa anch'essa sospetta e inattendibile, una volta compiuta e osservata *a posteriori*. Ma se questa degradazione è qualcosa di realmente inevitabile, noi dobbiamo comunque trarne una precisa lezione per la nostra condotta con

i nostri simili. E la psicoterapia, forse, dovrebbe mostrarsi più prudente e discreta nei confronti della vita e dell'uomo – così come la prudenza e la discrezione dovrebbero guidare sempre i nostri giudizi sugli altri.

Animare (il soffio)

Studiando il fenomeno dell'espressione, abbiamo visto che esso si svolge in due fasi e postula l'esistenza di tre sfere: la sfera dell'ineffabile, nella sua forma primitiva, la sfera di ciò che esprime e la sfera di ciò che si esprime – le due ultime sfere, ricordiamolo, nascono l'una a contatto con l'altra. Era appunto questa, per noi, l'origine dei fatti cosiddetti psichici che – pur essendo interiori – si protendono verso l'esterno e assumono contorni precisi solo nell'istante in cui vengono rivestiti dal rapporto di espressione.

Ora ci tocca esaminare le cose da un altro punto di vista, ossia partendo dall'esteriorità dell'oggetto, per tentare di risalire in seguito all'interiorità della vita. Già adusi al principio di asimmetria, non può certo sorprenderci il fatto di non poter ripercorrere alla rovescia le diverse tappe messe in luce nell'analisi dell'espressione. Infatti, per risalire dal materiale allo spirituale e per discendere dallo spirituale al materiale non bisogna prendere la stessa strada. È necessario, invece, seguire un cammino diverso.

Ed eccoci allora di fronte a una categoria nuova, quella di *animare* o di *animarsi*. A tutti è dato constatare che un certo oggetto, a prescindere dalle connessioni meccaniche in cui abitualmente lo inseriamo, può integrarsi a un divenire generale di natura spirituale e può, una volta proiettato su quest'ultimo, *animarsi* davanti ai nostri occhi e quasi luccicare, gonfio di una vita nuova, inassimilabile alle proprietà già note dell'oggetto, emergendo così senza soluzione di continuità dalla vita in quanto tale e ammantandosi di tutta la sua poe-

sia, come di un coperta tessuta di fili impercettibili. Un soffio, tanto silenzioso e discreto da risultare impercettibile a colui che non lo voglia percepire, penetra allora nel mondo e anima di una chiarezza abbagliante tutto ciò che incontra sulla propria strada.

La differenza tra questo soffio e i diversi rapporti d'espressione diventa evidente, a questo punto. Mentre per l'espressione lo scalino intermedio era dato dai fatti cosiddetti psichici, in questo caso è costituito invece da un principio generale che viene ad animare l'oggetto, integrandolo a una vita fatta tutta di spiritualità. L'oggetto si anima, o è come se ricevesse un'anima. Ci soffermeremo tra breve sul malinteso cui può dar luogo la parola «anima», ma sin d'ora dobbiamo insistere sulla divergenza tra l'anima, da una parte, e i fatti psichici, dall'altra. Pur situandosi allo stesso livello intermedio, l'anima e i fatti psichici hanno un'origine, e dischiudono una prospettiva, completamente differente. È guardando la vita dal di fuori, e non dal di dentro, che noi tutti prendiamo coscienza del fenomeno «animare» (anima), mentre è partendo sempre dall'interiorità della vita che noi vediamo nascere le diverse manifestazioni della vita mentale, a contatto con tutto ciò che è utile ad esprimerla. L'introspezione non ci pone mai al cospetto della nostra anima, né di tutto ciò che può animare la nostra vita interiore; laddove, al contrario, guardando il mondo che si estende dinanzi ai nostri occhi, noi «intuiamo» l'esistenza di ciò che lo anima. Ipotizziamo così di avere un'anima solo per analogia con l'anima degli altri, mentre per i fatti psichici l'analogia – se si può parlare ancora di un'analogia – corre in senso inverso. I fatti psichici si esprimono, mentre i fatti materiali si animano. L'anima quindi, nella sua indifferenziazione primitiva, si contrappone alla varietà dei fatti che si possono esprimere. L'anima non è la sede né l'insieme della nostra vita mentale. Ed è proprio per non aver capito questo che il pensiero umano è incappato spesso in equivoci fuorvianti.

Come dicevamo prima, dobbiamo però intenderci sul senso della parola anima. Animare e animarsi sono qualità di natura dinamica, che non possono essere descritte e nominate dal sostantivo «anima». E, a ben vedere, noi tutti finiamo in realtà per rappresentarci l'anima come una semplice ombra del corpo, sottraendo a quest'ultimo ogni proprietà materiale, ma senza mai portare a termine questa sottrazione. Conserviamo cioè sempre alcune delle sue proprietà corporee, attribuendo ad esse una durata eterna, o una forma di sopravvivenza e di «stato civile» che finisce per caratterizzare «me», l'«io», quell'«Eugène Minkowski» che deve persistere come un'ultima reliquia al di là delle sue diverse configurazioni terrestri e materiali, intimamente connesse all'io corporeo. L'anima così intesa, tuttavia, non ci è data in modo immediato, è soltanto un artificio – un artificio probabilmente indispensabile ad ogni dottrina filosofica o religiosa che, in virtù della propria tendenza alla razionalizzazione, non può limitarsi ai verbi, ma deve far ricorso ai sostantivi e agli oggetti da essi designati. Quest'artificio risponde forse pure ai bisogni della vita quotidiana e del senso comune, ma resta nondimeno un semplice artificio, che si basa sulla sostanzializzazione del fenomeno veramente primitivo – «animare» – da cui sembra scaturire. In tal modo, con l'«anima» noi finiamo per inchiodare alla croce del corporeo e del materiale l'«animare», il cui tratto specifico è viceversa la pura spiritualità. Non parliamo forse, per fare un solo esempio, di città che contano diecimila anime? Qual è il punto però? Il punto è che, a prescindere dalla risposta che noi diamo al problema dell'anima, anche nella sua accezione più alta (un'accezione di cui ovviamente bisogna tener conto), questa risposta non deve comunque impedirci di prendere in esame il fenomeno davvero originario, quello dell'«animare».

A partire di qui, possiamo prendere posizione su un problema ulteriore, che non possiamo fare a meno di citare. La scienza, o meglio *le scienze*, ci hanno insegnato a giudicare

«naturali» tutti quegli eventi che il primitivo, nella sua ignoranza e nel suo terrore dell'impotenza, ritiene invece un'espressione di forze soprannaturali e divine. E di qui non c'è che un passo per arrivare a dire che «animare», ai giorni nostri, è solo un retaggio di credenze primitive. Le scienze in altre parole – allargando progressivamente il proprio campo di indagine ed eliminando via via ogni forma di antropomorfismo – tendono a fornirci una spiegazione del tutto meccanica dell'universo, spoetizzandolo completamente. E ci si inorgoglisce addirittura, ai nostri tempi, di fare una psicologia senza più traccia di anime. La scienza, insomma, si sta trasformando anch'essa, oggi come oggi, in una specie di totem.

Ciononostante essa chiude così gli occhi su un paio di fatti rilevanti. In primo luogo, se la religione e la morale, nella veste che hanno assunto oggi, possono essere in effetti analizzate da un punto di vista storico, ciò non toglie che i loro fenomeni vitali di base, come la preghiera e la ricerca di una giusta azione, eccedano di gran lunga il presente e sfuggano pertanto a un'analisi di carattere esclusivamente storico. Ci ritroviamo qui di fronte al principio, già menzionato in precedenza, del duplice aspetto: l'aspetto ideo-affettivo e l'aspetto strutturale o vitale – un principio, questo, valido per la vita mentale nel suo insieme. Questi due aspetti non vanno mai confusi, né va sottovalutato o addirittura trascurato il peso specifico di ciascuno di essi. In secondo luogo, e questa in fondo non è che una parafrasi di quanto abbiamo appena detto, il punto di vista storico o genetico concerne l'uomo così come egli appare in natura o nel semplice concatenamento dei fatti naturali, ma non concerne affatto quanto è davvero umano, o «antropologico», in lui. È come se ci si imbattesse, a questo punto, in un limite invalicabile. Le scienze, in sostanza, si limitano allo studio dei fatti nella loro forma materiale e prosaica, soffermandosi su un aspetto unilaterale del mondo, che non esaurisce però tutti i fenomeni della vita. Non è che con questa scusa si debba scorgerci nella fede un modo di spiegare i fenomeni alternativo a

quello delle scienze. Ciò equivarrebbe infatti ad accettare l'ottica complessiva che le scienze cercano di imporci – per non dire poi che la morale e la religione, nella misura stessa in cui tentano di conferire una forma sociale ai fenomeni vitali che restano loro soggiacenti, devono per forza razionalizzarli in tutti i modi. La scienza e la religione, in altre parole, nella misura stessa in cui si scontrano e si battono l'una contro l'altra, entrano anche in contatto tra di loro. Così, tra l'atto scientifico e l'atto di fede – o meglio: al di fuori di essi – emerge infine l'atto fenomenologico, un atto che tenta invece di cogliere quanto è davvero essenziale nella trama del cosmo, prima che i diversi atti della scienza e della fede sovrappongano alla vita le loro forme tipiche. L'intento del fenomenologo, insomma, è quello di rendere nel modo più fedele e più sobrio possibile la quintessenza della vita. Ed è per questo che anche l'animismo in fin dei conti (o la «forza divina» dei primitivi) si rivela ai nostri occhi estraneo, quanto l'anima con un rigido stato civile, al fenomeno dell'«animare» o dell'«animarsi» – fenomeno del tutto sprovvisto di forza, eppure tanto forte da far gravitare attorno a sé tutto il nostro essere.

È curioso notare in proposito come questo fenomeno riesca a manifestarsi anche dietro i prodotti più astratti del pensiero umano, come il principio di identità, simbolizzato dalla formula di aspetto matematico: $A=A$. Nulla da ridire su questa equazione, ma neppure alcuna conseguenza da trarne, tanto essa – nella sua perfetta absolutezza – sembra discostarsi dalla vita. Se la consideriamo come un risultato, questa formula non ci dice nulla. E Meyerson sostiene addirittura che il principio di identità non può esprimere un'identità perfetta, poiché questa sarebbe una semplice tautologia, ossia un'affermazione inutile. Dalla sua ultima opera, citiamo alcuni brani suggestivi¹:

¹ E. MEYERSON, *Du cheminement de la Pensée*, vol. I, p. 97.

Ciò è talmente vero che quando facciamo dello stesso termine il soggetto e il predicato di una frase, quando diciamo ad esempio che *i soldi sono soldi*, il termine ripetuto non ha in realtà lo stesso significato del termine iniziale: quest'ultimo sta a indicare semplicemente un valore numerico, mentre l'altro fa allusione all'insieme di idee che vi possono essere ricondotte in un modo o nell'altro, al potere d'acquisto dei soldi per esempio, o al fatto che, accumulando soldi, si possono raggiungere somme considerevoli. «Chi proclama che *il corpo è corpo*, – spiega Trendelenburg, – enunciando il soggetto non pensa alla stessa cosa alla quale pensa enunciando il predicato; col primo si riferisce all'unità del corpo, mentre col secondo si riferisce alle sue specifiche proprietà... L'aspetto che di volta in volta la parola mette in ombra è segnalato con finezza dall'intonazione. Introducendosi *come un'anima*² nel predicato e conferendogli una precisa fisionomia espressiva, distinta da quella del soggetto, l'intonazione fa sì che il giudizio espresso non si riduca a una semplice tautologia». Come ha sottolineato anche Sigwart a proposito della locuzione tedesca *Krieg ist Krieg* (la guerra è guerra) – diventata tristemente nota nel corso del recente cataclisma mondiale – questo apoftegma significa che non dobbiamo stupirci se, in stato di guerra, andiamo incontro a determinate conseguenze. Dunque, il predicato aggiunge nuove determinazioni al significato espresso dal soggetto.

Queste parole mi riportano alla mente un passato ormai remoto. Colpito dalla sterilità del principio di identità, anch'io avevo tentato infatti, in uno dei primi saggi filosofici³, di ridare vita a tale principio, sottolineando che l'essenziale non risiedeva tanto nella formula d'aspetto matematico $A=A$ con cui di solito lo si descrive, quanto nella sua capacità di imporsi subito come «principio», ossia di oltrepassare ogni concetto specifico (A) per erigersi a regola generale e vivente del nostro pensiero, a prescindere dalle sue applicazioni specifiche.

Il pensiero umano, dopo aver raggiunto le vette dell'astrazione e dell'oggettività, espresse nella formula «asciutta» e

² Sottolineatura nostra (E.M.).

³ MINKOWSKI, *Inhalt, symbolische Darstellung und Begründung des Grundsatzes der Identität als Grundsatz unseres Vorstellens*, in *Archiv. f. systemat. Philosophie*, vol. XX, 1914.

sterile $A=A$, sente subito il bisogno di rituffarsi nel flusso della vita. Il che spiega locuzioni del tipo *i soldi sono soldi* o *Krieg ist Krieg*, in cui il soggetto, ripetendosi come predicato, assume un significato nuovo. Non si tratta però della semplice addizione di nuove determinazioni all'oggetto designato inizialmente dal soggetto, né della semplice enumerazione di rapporti statici con altri oggetti dello stesso tipo. In questo caso, infatti, il pensiero discorsivo avrebbe dato presumibilmente la preferenza all'enunciazione esplicita di una simile enumerazione (i soldi sono fatti di metallo, o hanno questo preciso potere d'acquisto, ecc.). In realtà, la locuzione *i soldi sono soldi*, che per lo spirito matematico è una mera tautologia, a uno spirito più fine appare invece densa di senso e di vita. Noi non aggiungiamo solo nuovi attributi all'oggetto designato nella sua nudità logica dal soggetto, ma lo integriamo alla realtà vivente, o *alla vita in cammino*, vedendolo così ricoprirsi di un manto, quello della vita, scintillante di mille colori. Certo, possiamo sempre dire che la locuzione *i soldi sono soldi* si riferisce al potere d'acquisto dei soldi, ma non appena cerchiamo di dare forma esplicita a questo senso della locuzione la vediamo impoverirsi e ci rendiamo conto che la locuzione iniziale conteneva ben altre possibilità, alludendo – in potenza – «all'insieme di idee che vi possono essere ricondotte in un modo o nell'altro». E questo insieme ci proietta verso l'infinito, o meglio finisce per confondersi con la vita stessa. Ragion per cui noi talvolta privilegiamo locuzioni in apparenza tautologiche, come quelle menzionate prima, che però segnalano in effetti, grazie alla «finezza dell'intonazione», tutto ciò che l'oggetto, proiettato sulla vita in cammino, contiene di impreciso (nel senso positivo del termine) sotto forma di possibilità e di potenzialità sterminate e inesauribili⁴.

⁴ Capiamo, così, fino a che punto principi tanto astratti quanto il principio di identità possano diventare istruttivi per la comprensione della vita. Non posso fare a meno, a questo punto, di confessare quanto sia stato colpito dal libro di Meyer-

L'oggetto, in tal senso, non è solo un insieme di determinazioni che si possono enumerare, e neppure rappresenta una configurazione particolare di queste determinazioni, ma *diventa* anche «portatore di qualcosa», ossia portatore di vita, integrandosi alla vita in cammino, integrandosi al cosmo e a ciò che quest'ultimo contiene di veramente dinamico. Diremo allora che è diventando «portatore di vita» che l'oggetto *si anima* davanti ai nostri occhi? Saremmo quasi tentati di farlo. Un logico della tempra di Trendelenburg non parla forse, a proposito delle locuzioni di prima, della finezza dell'intonazione che «introducendosi *come un'anima* nel predicato e conferendogli una precisa fisionomia espressiva, distinta da quella del soggetto, fa sí che il giudizio espresso non si riduca a una semplice tautologia»? È vero, però, che restiamo comunque titubanti. Gli esempi discussi in precedenza concernono fatti troppo concreti e abituali, troppo alla nostra portata e troppo stabili, per poter costituire l'autentica espressione del fenomeno «animare» – un fenomeno dall'aspetto così fine, impalpabile e spirituale, da darci sempre l'impressione di scivolarci tra le dita. Dunque, preferiamo scorgere per il momento nell'«essere portatore di...» uno scalino inferiore, una manifestazione nella vita corrente del fenomeno più originario dell'«animare». Ma ciò detto, resta in ogni caso vero che questa manifestazione è imparentata col fenomeno in questione e ci aiuta a comprenderlo meglio. Ed è vero anche che, giunti all'estremo dell'astrazione, col principio di identità, noi sentiamo subito il bisogno irresistibile di reimmergere questa formula tautologica nella vita

son, soprattutto là dove discute dei fondamenti delle scienze matematiche. Mi hanno colpito in particolare le parole di Heisenberg sulla «penetrazione attraverso il sentimento (*gefühlsmässiges Eindringen*) nell'universo concettuale della teoria dei quanti» e sulla «intellezione di questa teoria tramite il sentimento». E dire che a noi risulta tanto difficile fare capire in psicologia e in psicopatologia, cioè in discipline che studiano la personalità umana e lo sviluppo costante delle sue forze viventi, l'importanza della «diagnosi tramite il sentimento o la compenetrazione», nonché il valore dei dati concreti e al tempo stesso profondi che tale diagnosi è in grado di offrirci!

in cammino, per animarla nuovamente. Il che non significa che ricadiamo automaticamente nella divinazione delle forze naturali o nell'antropomorfismo dei primitivi, poiché seguiamo in realtà tutt'altro cammino, un cammino nettamente opposto: giunti a contatto col livello supremo di astrazione, noi prendiamo coscienza del carattere ineluttabile, essenziale, vivificante del fenomeno «animare» (o «animarsi»).

«Animare» passa, come un soffio, nella vita. Vani sono i nostri sforzi di acciuffarlo. Prima che lo si possa toccare con mano, è già svanito, è volato via. Ha dunque in sé qualcosa di inafferrabile, di impersonale, di generale. È questa la sua autentica natura. Un contatto anche fine già lo materializza troppo e lo riduce in polvere. Ed è solo con l'aiuto di qualche approssimazione che possiamo tentare di descriverlo.

Seduto davanti alla scrivania, guardo dinanzi a me e vedo – appunto – la scrivania, il sottomano, alcuni fogli ricoperti di appunti, e altri oggetti di materia, forma e impiego differenti. Posso offrire una descrizione di tutti questi oggetti, dire come sono disposti, di che cosa sono fatti e a che cosa servono. Ma è davvero tutto qui? All'improvviso un pensiero mi assale. Quante volte mi sono seduto a questa scrivania e mi sono accostato a questi fogli, quante volte vi ho riversato le mie pene e le mie fatiche, fino a fare ormai tutt'uno con essi! Ed ecco che subito questi oggetti iniziano ad animarsi davanti ai miei occhi, come se fossero attraversati da un soffio di vita: mi parlano, senza parole ovviamente, ma in modo così comprensivo e penetrante che mi sento scosso nel profondo. Questi oggetti hanno ormai qualcosa di personale in sé e a contatto con essi io stesso prendo coscienza di ciò che c'è di personale in me. Un soffio umano attraversa la quotidianità.

Sentimentalismo di un'anima sensibile e poetica? Può darsi. Ma per nulla al mondo noi rinunceremmo a questi istanti straordinari che, più che manifestare lo slancio di un'anima poetica verso mondi immaginari, ci rivelano – in

maniera sommamente scientifica e oggettiva (!) – alcuni dati essenziali sulla struttura della nostra anima e dell'universo. Chi sarebbe disposto a rinunciarvi?

Proiezione esterna dei nostri stessi stati d'animo? È chiaro che dopo aver ingabbiato i fatti psichici da qualche parte all'interno dell'io e dopo averli ridefiniti *ad hoc*, possiamo anche ipotizzare una simile proiezione. Ma nessuno di noi vive, in realtà, un'esperienza del genere⁵. Si tratta solo di una costruzione, che non combacia col quadro vivente che abbiamo appena descritto. Quest'ultimo, al contrario, sembra provare che «animarsi» non converge mai su un punto fisso, ma lo deborda sempre, irradiandosi dappertutto intorno a noi e immergendo virtualmente l'universo intero in un'atmosfera spirituale. Come la natura, che a momenti sembra alzare una lode al suo creatore.

Risultato di un'abitudine che ci ha reso familiari questi oggetti? Può darsi. Ma non può trattarsi solo di questo. Abituato ormai da anni a compiere sempre lo stesso tragitto in metropolitana, mi sento spaesato non appena constato un qualche cambiamento nei sotterranei pedonali; non mi ci raccapezzo e imbocco magari il corridoio sbagliato; e, logicamente, l'inconveniente mi infastidisce, così come mi infastidisce che qualcuno sposti gli oggetti sulla mia scrivania. Ma questo fastidio non ha nulla a che fare col soffio di vita che a tratti sembra animare questi stessi oggetti, nel modo che abbiamo descritto prima. In quei momenti, gli oggetti che mi stanno intorno mi diventano realmente «familiari». La differenza tra le due situazioni è pari a quella che si viene a creare tra la semplice ripetizione di fatti o gesti abituali e l'istante in cui intravedo invece, per un breve lasso di tempo, tutto il percorso di una vita.

In un cassetto di casa ritrovo un giorno alcuni fiori appassiti, avvolti in un pezzo di carta. Li posso facilmente ricongiungere a una fetta del mio passato. Buttarli, a suo tem-

⁵ Cfr. lo studio precedente *L'uomo e quanto vi è di umano in lui*.

po, sarebbe stato troppo doloroso. E tuttavia per molti anni non li ho guardati, senza mai pensarci. Posso dire forse, un po' stordito da questa mia reazione primitiva, che questi pochi petali appassiti simbolizzano il mio passato? In realtà, non trovo nulla di primitivo in me, e neppure posso limitarmi a vedere solo la polvere di questi fiori appassiti. Per quanto riguarda poi il concetto di simbolo, esso – al pari del concetto di metafora – scava un intervallo troppo profondo tra ciò che simbolizza e ciò che è simbolizzato, costringendoci a forzare i dati immediati che abbiamo dinanzi agli occhi. La polvere sulla carta ingiallita, in effetti, non simbolizza una fetta della mia vita e non serve nemmeno a rammentarmi il passato, come quando facciamo un nodo al fazzoletto per non scordarci qualche cosa. No, il passato aderisce a questa polvere in un modo del tutto particolare: è nella polvere stessa. E questa polvere, animandosi, diventa il passato.

Certo, tutti questi esempi sembrano comunque basarsi su un certo presupposto: la presenza dell'uomo. E il fenomeno «animare» sembra in tal senso basato sulla presenza dell'uomo e applicabile a qualcosa di diverso solo per proiezione. Tuttavia, a ben vedere, in tutti questi esempi ciò che balza in primo piano è l'atmosfera spirituale in cui risultano immersi sia l'uomo sia il mondo che lo circonda. E si direbbe quasi che l'uomo stesso si animi solo entrando in contatto con ciò che egli tocca. Ci rendiamo conto, così, che l'importante non è la presenza concreta dell'uomo, con le sue proprietà fisiche e morali, ma la presenza di un soffio di umanità, che in certi momenti esala dall'uomo, senza convergere mai su un punto preciso, come dicevamo. Questo soffio, infatti, crea un'atmosfera spirituale unica e ingloba al suo interno, al di là degli oggetti concreti e al di là degli uomini, il tutto che esso stesso descrive.

Nella vita quotidiana, al cospetto dei nostri simili, non separiamo mai il loro lato fisico dal loro lato spirituale, e tantomeno il loro corpo dalla loro anima. Non dobbiamo rispondere di continuo alla domanda «è l'aspetto fisico o quel-

lo psichico a manifestarsi in questo momento?», e nemmeno dobbiamo basare il nostro comportamento sulla risposta data di volta in volta a questa domanda – una risposta che può ovviamente variare a seconda delle situazioni. I nostri simili vivono attorno a noi, entrano in contatto con noi, nella loro unità indivisibile, e noi reagiamo con la massima spontaneità e in maniera sempre adeguata, appropriata, senza riscontrare in noi stessi alcuna perplessità sulla condotta da tenere e senza pensare mai a fatti di due o più tipi differenti. È solo in seguito, quando riflettiamo sull'interiorità della vita e sull'esteriorità del mondo, che giungiamo a distinguere ciò che esprime e ciò che si esprime. Ed è ancora più tardi, e solo in rari momenti, che riusciamo a capire come il fenomeno «animare» illumini a tratti la vita, sollevando il problema, a conti fatti fuorviante, della nostra anima. Ma questi brevi lampi sono comunque tutta la luce, tutto il chiarore della nostra vita, e noi ne restiamo ammaliati per sempre.

Un sorriso a un certo punto «anima» un volto. Ma non è un sorriso qualunque, un sorriso banale, beato, sciocco, né un sorriso d'occasione, ironico, altezzoso o magari imbarazzato. No, è un sorriso, è un'espressione singolare: è un sorriso radioso, luminoso, tanto da illuminare, al di là del volto, l'intero essere umano, rivelandoci la sua anima, rischiarando il mondo e perdendosi nell'infinito. Rari, per non dire eccezionali, sono questi istanti d'ispirazione, da cui lo slancio personale trae tutto il suo vigore. Ma questi brevi istanti bastano per l'eternità.

L'anima attraversa il mondo, come un soffio, e noi sentiamo appena il fruscio delle sue ali, così leggero e fine, da rendersi quasi impercettibile. La sua funzione non è quella di esistere, ma di passare, di animare. Questo le basta. E senza di questo la vita nemmeno esisterebbe.

È questa la sfera dello spirituale, cui risulta estranea ogni forma sociale, ogni concretizzazione, ogni fissazione – tutte manifestazioni troppo rumorose, troppe rigide, troppo pal-

pabili. Ed è solo nel raccoglimento, nella solitudine, e nel silenzio soprattutto, che noi possiamo accedervi. Anche se lo desideriamo sempre, con tutto il nostro essere.