

VETRIOLO

voci e culture d'oriente e d'occidente

giugno 2004

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

Licenza d'uso

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



Luca Ascoli:

Parmenide e la capra



hack the culture
crack the world

Luca Ascoli

Parmenide e la capra

*I met a gin-soaked barroom queen in Memphis
She tried to take me upstairs for a ride.
The lady had to heave me across her shoulder.
Now I just can't seem to drink you off my mind
(Jagger/Richards)*

L'irruzione dell'intimità

L'intimità della persona, il ricco e intricato mondo interiore che sentiamo pulsare in noi stessi – agitato a volte, o mansueto come il mare in bonaccia-, quella realtà sfuggente che quasi arriviamo a personificare con la metafora dell'«uomo interiore», si erge davanti al pensatore contemporaneo come un problema chiave, forse il problema, della filosofia odierna. Come a un nodo cruciale, si arriva a questo territorio da varie direzioni speculative, alcune legate alle prime stagioni della filosofia, altre nate dall'insufficienza del razionalismo, altre ancora elaborate in maniera originale nel nostro secolo: c'è una «scoperta» dell'intimità, non tanto nel senso che il problema viene affrontato per la prima volta, quanto nel senso che l'intimità viene oggi valutata in modo diverso e in un contesto speculativo diverso.

La tendenza prevalente nel pensiero occidentale è stata l'elaborazione di leggi e concetti universalmente validi, la ricerca del vero attraverso ragionamenti che, prescindendo dagli elementi contingenti, transitori o inessenziali, enucleasse il permanente, la stabilità, il non diveniente – caratteri sempre attribuiti all'essere. Con questa impostazione, l'interiorità umana è stata studiata, sezionata, fraintesa. In effetti, il mondo interiore sembra incompatibile con la stabilità richiesta all'essere: è il luogo per eccellenza del personale, del soggettivo, dell'individuale, insomma di una realtà non generalizzabile e diversa da persona a persona. Non è il battito cardiaco – l'apparato biologico – a differenziarmi dagli altri uomini, né sono le funzioni logiche con cui penso un teorema di geometria; piuttosto, mi differenziano il sentire, la psiche, il luogo delle emozioni e degli stati d'animo, delle passioni e del mistero personale. La ricerca sull'intimità deve accettare, con Dilthey, di occuparsi dell'individuale, della singola realtà concreta, unica, certamente simile alle altre, ma a nessuna identica, anche se questo non richiede il ricorso alla concezione ottocentesca delle «scienze dello spirito».

Dilthey vuole che le scienze umane siano appunto scienze. Posto che le scienze dello spirito debbano raggiungere il singolare e l'individuale nel contesto storico-sociale, come vuole Dilthey, si ha un compito contraddittorio con il significato tradizionale del termine «scienza», quale si era formato fin dai tempi di Aristotele: fino a Dilthey si era pensato che potesse esistere scienza soltanto per il generale, e non per il singolare. Nella *Metafisica* Aristotele chiarisce che la scienza riguarda l'universale: non

questo cavallo, ma ciò che vale concettualmente per tutti i cavalli, anche quelli che non ho mai visto concretamente: «L'arte si genera quando, da molte osservazioni concrete, si forma un giudizio generale e unico, riferibile a tutti i casi simili»; «l'esperienza è conoscenza dei particolari, mentre l'arte è conoscenza degli universali» [*Met.*, I, 1, 981a].

I caratteri particolari che distinguono un cavallo da un altro sono, per Aristotele, accidentali e non essenziali; e «dell'essere come accidente non c'è nessuna scienza», ovvero «l'accidente è quasi un puro nome», «qualcosa di vicino al non essere» [*Met.*, VI, 2, 1026b]. Ogni realtà è infatti composta di materia e forma, ma la materia di per sé è inconoscibile. In termini generali, resta inconoscibile anche quando viene vista nel composto: «La definizione, infatti, è dell'universale e della forma» [*Met.*, VII, 11, 1036a]. Nell'oggetto reale, composto (*sinolo*) di materia e forma, ci sono «parti materiali», pertanto di esso «in un certo senso c'è nozione e in un altro non c'è. In quanto esso è congiunto a materia, non c'è, perché la materia è indeterminabile; invece c'è nozione se lo si considera secondo la sua sostanza prima» [*Met.*, VII, 11, 1037a].

Si suppone che queste separazioni, o distinzioni, operate da Aristotele esistano in natura (diversamente non avrebbe ragione di prenderle in considerazione), ma questa esistenza è affermata in base a un ragionamento e non in base alla percezione sensibile. Pertanto è un'esistenza che dipende da un'interpretazione previa del valore della ragione. Il concetto logico astrae ciò che è comune alle realtà singole di una stessa specie e ottiene una nozione le cui caratteristiche rispecchiano le esigenze della logica. La conoscenza dell'individuale, logicamente irraggiungibile, viene lasciata all'esperienza e alla sensazione: con esse scopro, ad esempio, che il mio cane ha paura degli scoppi e quando li sente si nasconde sotto l'armadio; la cosa non vale per tutti i cani, e dunque non si tratta di una nota essenziale per definire scientificamente «il cane». Attraverso l'esperienza constato un processo che non ha valore universale, mentre un veterinario riconosce in qualunque cane i sintomi della rabbia e sa i rimedi del caso, perché muove da principi generali validi per tutti gli individui della specie.

Ora, per Aristotele la scienza è più perfetta dell'esperienza: il che è un'affermazione grave. Ciò che si era visto finora rimaneva sul piano della semplice definizione di termini e ambiti; ora, invece, si dà un giudizio di valore e si afferma che un ambito è superiore all'altro. Questa gerarchia, però, è astratta e avulsa dalle circostanze concrete, cioè presuppone che la scienza sia sempre superiore all'esperienza; il che equivale a trattare la questione in condizioni inesistenti. Nel concreto, scienza ed esperienza sono entrambe necessarie, e ogni circostanza singola determina la loro utilità e il loro valore contingente. D'altronde non va dimenticato che il conoscere una cosa singola significa avere esperienza dell'intera cosa, che comprende anche gli elementi che la accomunano a tutte le altre realtà individuali della sua specie: se io mi scotto con questo fuoco, non apprendo solo le

caratteristiche accidentali di questo fuoco, ma tocco direttamente la sua essenza. Può darsi che, per arrivare a un concetto formale del fuoco, sia necessario che io mi scotti altre volte, ma giunto a tanto, devo riconoscere che la prima scottatura mi aveva già dato l'essenziale; lo stesso Aristotele dice, in un'altra occasione: la causa della difficoltà della ricerca della verità non sta nelle cose ma in noi. Pertanto, l'esperienza e la sensazione non forniscono elementi falsi; semmai, forniscono troppi elementi rispetto a quelli che costituiscono l'essenza. Il che dipende, ancora una volta, da una previa definizione dell'essenza, in base alla quale certe note della realtà risultano non essenziali, ovvero accidentali, contingenti. Inoltre la formazione del concetto è una discriminazione del costante dall'occasionale, e si basa su un valore precedentemente assegnato alla costanza: il che richiede comunque l'esperienza e la sensazione, che sono appunto la materia sottoposta alla valutazione e alla discriminazione.

Parlando in modo informale, si può dire che una realtà singola è data dall'insieme delle caratteristiche specifiche comuni «più» altre caratteristiche dette accidentali; invece, un concetto non è la realtà singola «meno» quelle caratteristiche accidentali: nel primo caso si parte da una realtà veramente esistente e se ne valutano gli elementi; nel secondo, la realtà definita concettualmente non esiste, o almeno non l'abbiamo mai vista. L'albero concreto è una realtà; il concetto formale di albero (la definizione aristotelica) non è un albero diverso, ma qualcosa che non ha nulla a che fare con l'albero, una realtà totalmente eterogenea all'albero: la realtà chiamata concetto. Si ipotizza che il concetto esprima l'essenza delle cose, avendo supposto in precedenza che la cosa ha un'essenza razionale, strutturalmente corrispondente alle caratteristiche del concetto che me ne formo; si ritiene che questa supposizione trovi conferma a posteriori nel fatto che tutte le realtà singole percepite si adattano meravigliosamente al concetto formulato, con la sola operazione di togliere loro tutto ciò che non vi si adatta, in quanto accidentale. Poi, questo palese circolo vizioso ha dovuto affrontare il problema della consistenza ontologica dell'universale, astrazione di un'astrazione, che presuppone l'intera metafisica prima ancora di averne iniziato la costruzione.

Tuttavia il concetto di cavallo e l'esperienza di *questo* cavallo sono due punti di vista che vanno integrati, rivalutando l'esperienza come origine del processo che porta alla formazione del concetto. Lo schema concettuale ha un'utilità pratica, ma può darsi che non abbia valenza metafisica. La teoria metafisica riguarda l'intero universo e dunque suppone un punto di vista trascendente l'universo e tale da abbracciarlo tutto. Noi non possediamo questo punto di vista e possiamo solo simularlo; ma non sappiamo se gli strumenti intellettuali con cui lo simuliamo sono realmente validi. Se chiamiamo trascendente il punto di vista che possiamo costruire, abbiamo l'impossibilità di sapere se gli strumenti concettuali validi sul piano trascendente siano validi anche sul piano trascendente. Possiamo fare una metafisica intramondana, cioè osservando il mondo dal suo interno, quindi

in modo ipotetico.

La scienza di Aristotele non è la nostra scienza, che esclude dal suo ambito il problema della realtà ultima, irraggiungibile per i suoi metodi. Contemporaneamente non siamo più propensi ad assegnare all'universale un primato sull'individuale. Lo stesso Dilthey non accettava che le scienze dello spirito utilizzassero la logica, preferendo piuttosto l'analisi e la comparazione. Ma il metodo risulta ugualmente insufficiente. Negli uomini esistono zone dove non giungono l'analisi né l'autoanalisi, e la conoscenza della singolarità rimane esteriore e rischia di generare un altro tipo di astrazione. Di fatto, l'oggetto rimane misterioso.

Interiorità o intimità sono termini da prendere nel loro significato più immediato, anche se vago. Non vanno riferiti al «soggetto», al «pensiero», alla *res cogitans* o a singoli elementi e funzioni che integrano la persona reale, bensì a tutto ciò che l'uomo concretamente vivente trova, come si suol dire, in se stesso, comprendendo vissuti corporei, stati d'animo, emozioni e percezioni di ogni sorta. È il sentire, nel senso più ampio possibile, cui ci si riferisce dicendo frasi come: mi sento stanco, mi sento abbattuto, sento che sta per succedere qualcosa, sono triste, contento, strano...

Un nuovo percorso verso l'intimità umana è tentato da Heidegger. In *Essere e tempo* la sua indagine resta rigorosamente nell'ambito dell'ontologia ed è qui che l'uomo gli si rivela non tanto come un singolo problema, quanto come una strada per il filosofare: meno difficoltosamente di altre vie, l'indagine sull'uomo può permettere al filosofo di comprendere l'essere. L'uomo è la via di accesso al problema dell'essere, che Heidegger considera un problema vigente e centrale nella filosofia; di conseguenza, questa diventa studio fenomenologico della persona concreta ed accesso alla sua intimità.

Heidegger riconosce che all'essere non è applicabile il modo con cui la logica classica giunge alle definizioni; pertanto la portata della logica risulta limitata. Orbene, partendo da questo punto di vista si potrebbe obiettare: ma è grazie alla logica classica che abbiamo formulato la nozione di essere – distinta dalla nozione di ente-, dunque com'è che ora questa logica appare inadeguata a definirlo? Il problema dell'essere compare in un momento storico preciso, al termine di un processo (il ragionamento) che ora viene ritenuto inaffidabile per studiarlo: questo è già sufficiente per trasformare la nozione di essere in una mera ipotesi.

Quando il ragionamento astraeva dalla pluralità degli enti la singolarità e l'universalità dell'essere, si presumeva che il «dunque» del ragionamento introducesse una conclusione e in più mostrasse qualcosa di reale, qualcosa che prima non era stato visto né toccato, ma che tuttavia esisteva. È chiaro che l'essere non può venir percepito nello stesso modo in cui si percepiscono

i singoli enti, non può mostrarsi come un ente, ma il suo apparire al pensiero, in quanto è evidente, richiede un'omogeneità tra la struttura del pensiero (la logica) e la struttura del reale: senza questa, la visione intellettuale dell'essere sarebbe piuttosto un'allucinazione o un'abbaglio. Ma se la logica non è adeguata allo studio della nozione di essere, questa identità scompare, e con ciò stesso la nozione di essere si dissolve.

Heidegger nota anche che usiamo il termine essere in modo confuso, non comprendendolo bene. Se il concetto di essere fosse un vuoto nome, questa incomprendimento deriverebbe dal fatto che si parla di una cosa inesistente. Ci si può allora chiedere: fuori dall'ipotesi dell'essere, qual è la comprensione che gli uomini hanno della realtà? Le idee sul reale sono più o meno confuse dell'idea di essere? O ancora: la comprensione dell'essere è un compito che può essere assegnato a una parte, a un organo dell'uomo, o riguarda l'intera persona nella sua esperienza della vita?

L'essere è ciò che determina l'ente in quanto ente. Forse aveva ragione Unamuno ad accusare la metafisica di essere in buona parte metalogica, verbalismo, perché se il concetto di essere è oscuro, quello di ente non è da meno. In fondo, esattamente come essere, ente è una parola che si può riferire a qualunque realtà dell'universo. In tal senso è l'antecedente cronologico, se non proprio logico, del concetto di essere. La sua funzione si rivela già nell'abitudine di usare il termine al singolare.

Nel mondo troviamo tante realtà diverse, e di tutte predichiamo l'entità, operando già una separazione concettuale tra l'entità, che è unica, e le cose singole, che sono tante, molteplici, diverse, irriducibili tra loro. Quando parliamo dell'albero come di un ente, abbiamo già astratto dall'albero (che è concreto, produce mele, secca e diventa legna da ardere) qualcosa che non è albero ma: «albero a prescindere da tutte le sue caratteristiche eccetto l'esistenza». Il concetto di ente contiene già la teoria dell'essere. Però non spiega come sia possibile prescindere da tutte le caratteristiche dell'albero tranne una: quando operiamo questa astrazione, non parliamo di alberi reali, prescindiamo completamente dall'intero mondo della nostra esperienza e parliamo di un albero che non abbiamo mai percepito con i sensi. La complessa realtà dell'albero viene separata dal suo puro *essere qui* – un albero che non esiste e di cui dimostriamo l'esistenza con il ragionamento. Esser-qui, di che? Non l'esser-qui di una cosa reale, ma un esser-qui indeterminato e senza cose: un fantasma.

Ente viene da *ens*, traduzione latina del greco *on*, participio presente del verbo *essere* in una strana forma neutra. Vuol dire essente, ed è tratto da una situazione reale. Significa che dinanzi agli occhi di Parmenide seduto su una panca c'è la capra, l'erba che la capra sta brucando, poco più in là c'è Zenone, vicino la brocca del vino, e da qualche parte un ruscello di cui si sente lo scorrere dell'acqua. Tutte queste cose sono qui, presentemente, ma ciascuna così come è: la capra come capra, e andrà al ruscello a bere;

Parmenide come Parmenide, Zenone come Zenone, ed entrambi bevono il vino. Ognuna di queste realtà ha la sua consistenza. Si ipotizza che queste consistenze diverse siano modi di una consistenza unica, indifferenziata, di una consistenza in sé; cioè che primariamente le cose consistano nel consistere e che la loro differenziazione non sia la condizione costitutiva, irrinunciabile, ultima di ogni consistere concreto. Si ipotizza che esser-Parmenide ed esser-capra implicino un essere-senza-attributi, senza ciò che lo rende ora Parmenide ed ora capra. Questa appunto l'ipotesi.

L'idea che l'essere sia, sembra nascere da un ragionamento condizionato dalle strutture linguistiche. Le frasi: «Questo è Parmenide» e «Questa è la capra» contengono il verbo «è» come elemento comune. Se lo estraiamo, con una normale operazione logica, otteniamo l'essere, verbo all'infinito, come elemento comune a entrambe le asserzioni, e l'essere, nel suo significato comune, contiene la consistenza. Questa operazione è possibile sulle parole, ma ciò da cui parte Parmenide non è il verbo all'infinito bensì il participio presente: *essente*. *Essente* significa: presente qui, dinanzi a me, tangibilmente, percettibilmente, e si riferisce a un oggetto concreto; se l'oggetto concreto manca, abbiamo un «vuoto» che non si può predicare come *essente*. Usando il participio presente in relazione alla capra, comunico tre informazioni: la prima, che dinanzi a me c'è qualcosa di concreto (la chiamo capra, ma sarebbe lo stesso se, non avendo il nome, la indicassi col dito: sempre si tratterebbe di questa cosa anziché quella); la seconda, che l'oggetto (l'affare, quella forma di tal fatta e colore, che si muove in quel modo e non in un altro) sta qui, e ci sta ora. Insomma, ho informazioni relative al tempo, alla consistenza di una realtà determinata presente davanti a me, e al luogo in cui è presente.

Con queste indicazioni siamo molto lontani dal poter parlare di essere come infinito sostantivato, cioè dal poter trasformare la voce verbale all'infinito in un sostantivo, in un soggetto predicabile. L'*essente*, come participio, si riferisce inevitabilmente a un luogo, un tempo, una forma, un peso, un comportamento precisi, della realtà di cui si parla. Senza la relazione a queste indicazioni (che descrivono la realtà), *essente*, nella lingua, non significa nulla. Se trasformo l'infinito *essere* in un sostantivo, uso nelle mie frasi il soggetto *essere*, avendo perduto l'indicazione del tempo, del luogo, della forma, del peso, del comportamento: cioè avendo privato la parola del suo significato. Ho ancora tra le mani il richiamo a una consistenza in sé, riferita all'astratto senso del verbo, come può riportarlo un dizionario, fuori dall'uso, fuori dalla frase, fuori, dunque, dal significare e dal mondo reale, così come riporta l'espressione «amore mio», ma non la dice a nessuno.

Quando astraggo «è» dalle frasi: «Questo è Parmenide», «Questa è la capra», ho semplicemente indicato l'unica parola, l'unico suono, che compare in entrambe, prescindendo sia dal fatto che fuori dalla frase «è» non significa nulla, sia dal fatto che l'«è» *non ha lo stesso significato nelle due frasi*. Nella

lingua, questa parola indica la concreta presenza, specificata in un tempo, un luogo, un soggetto precisi. Fuori dalla lingua, senza relazione con tempo, luogo e soggetto, questa parola non significa niente, non è neppure una parola, ma solo un suono. La lingua può rendere significativa questa parola solo a condizione di circostanzializzarla in un tempo, un luogo, un soggetto.

La lingua parla della realtà. Il verbo essere, nella lingua, ne indica lo stare qui, o lì, adesso o prima, di questo e non di quello. Il passaggio all'infinito sostantivato *essere* non è una dimostrazione, ma uno storpiamento della lingua. E di fatto si bara, perché l'infinito sostantivato continua a mantenere il significato del verbo, fuori dalle condizioni che rendono significante il verbo stesso. Dunque c'è un errore nell'astrazione.

Mondi eterogenei

Diversamente da Heidegger, Ortega non ama servirsi di un ragionamento o di un raffinato riesame di un problema classico, per collocare al centro degli interessi filosofici il gran tema dell'interiorità. Come punto di partenza sembra preferire il colpo d'occhio sulla realtà, con sguardo penetrante e rivelatore. Due saggi tra i più intriganti della sua opera – *Ensimismamiento y alteración* e *Meditación de la técnica* – suggeriscono una visione globale di questo tema.

In *Ensimismamiento y alteración* Ortega avvia le sue considerazioni con un confronto per grandi linee tra il comportamento umano e quello animale. Sono due modi di trovarsi nel mondo, immersi nel gioco mutevole delle circostanze, prendendo posizione sugli eventi interni all'orizzonte vitale. A Ortega non interessano tanto i meccanismi di intervento, quanto il significato che hanno per il soggetto che opera. Nell'uomo e nell'animale i tentativi di modificare la situazione data non differiscono solo per ampiezza e complessità, ma anche per gli obiettivi. Si rivelerà allora una differenza radicale.

L'animale appare come un essere in perenne stato di allerta, sempre guardingo, attento a ciò che gli accade intorno, sempre pronto a scrutare attentamente ogni segnale di mutamento dell'ambiente captato dai suoi apparati. L'animale, insomma, appare governato dal mondo circostante; le sue possibilità di gestire gli eventi, arginare i negativi o trarne vantaggio nonostante tutto, sono molto ridotte. Soprattutto, i suoi interventi sono finalizzati al suo mantenimento in vita, alla sopravvivenza. Certamente esiste una compenetrazione tra l'animale e l'ambiente e, all'interno di questa, una relativa possibilità di gestione, ma l'azione ha un carattere più meccanico che creativo: l'animale ha un repertorio fisso di comportamenti, e qualunque individuo di una specie lo possiede integralmente.

Da un certo punto di vista, anche l'uomo si ritrova prigioniero del mondo. Circondato da realtà spaventose o affascinanti, ora in balia del movimento fluttuante o apparentemente cieco del divenire, ora sulla cresta dell'onda, tranquillo o indaffarato senza un attimo di tregua – «senza respiro», si dice con un'espressione eccellente-, l'uomo ha tuttavia una facoltà particolare: a tratti, con fatica, può sospendere la sua occupazione diretta con le cose; può

apparentemente disinteressarsi di quanto lo circonda e volgere altrove l'attenzione. Con una «torsione radicale» incomprensibile in termini strettamente zoologici, l'uomo può dirigere l'attenzione alla sua interiorità: si occupa di se stesso anziché dell'altro da sé, delle cose, del turbinio degli eventi. Come Guglielmo di Baskerville, nel romanzo di Eco: mentre il tempo incalza, i monaci muoiono, la tensione pressa e tutto scivola su una china pericolosa, Guglielmo si chiude nella sua cella, si isola, smette di guardare, indagare, toccare, ascoltare; tratta tutti i suoi problemi in un altro modo, adottando un'altra linea di comportamento: impone una distanza, una pausa, e si mette a pensare. Questa operazione di pura fantasia, che è il pensare o meditare, è resa possibile da una facoltà che Ortega definisce «sorprendente»: il «potere, posseduto dall'uomo, di ritirarsi virtualmente e provvisoriamente dal mondo e collocarsi dentro di sé», raccogliersi in sé.

In realtà, i poteri sono due: la possibilità di trascurare il mondo circostante per un tempo limitato, senza correre rischi fatali, e la disponibilità di un luogo in cui stare, una volta usciti virtualmente fuori dal mondo. Ma il mondo è la totale esteriorità: fuori dal mondo esiste un solo luogo: l'interiorità dell'uomo.

Di fronte a un problema qualunque, sembra che reagire pensando sia la cosa più naturale. Invece è propriamente la più innaturale: il mondo interiore è fuori dalla natura, persino difficile da descrivere a parole. Non è un luogo fisico in cui collocarsi: situiamo le nostre idee nella testa, come altre culture le situavano nel cuore o nel fegato. Sono palesemente inadatte le nozioni elaborate in vista delle realtà naturali. L'uomo ha un peso, occupa un luogo, è tridimensionale, ha modi di vita e di comportamento, e inoltre un ambito di esperienza che chiamiamo interiorità e che fuoriesce dalle definizioni fisiche o biologiche, nel senso che i concetti fisici e biologici non colgono la realtà umana nella sua interezza.

Ora, se definiamo realtà ciò che corrisponde ai concetti di queste scienze, e delle altre scienze naturali, allora il luogo del sentire viene indicato metaforicamente come un «dentro», e c'è un mondo interiore contrapposto a quello esteriore, «un altro mondo che non si trova nel mondo: il nostro mondo interiore». Naturalmente, per non perdersi nel labirinto delle parole, bisogna ricordare che parliamo di *altro mondo* non perché ne esistano due, nel concreto, ma perché facciamo uso di due concetti, due prospettive, ciascuna delle quali mostra certe caratteristiche e non altre, di una realtà unica. La carne e lo spirito non sono separati: nel reale c'è l'uomo, ed è la nostra nozione di carne che non appare in grado di esprimere tutto ciò che l'uomo è; perciò dobbiamo ricorrere ad altri concetti, all'integrazione con un'altra prospettiva. Parliamo allora di «spirito», e cerchiamo di cogliere l'interezza dell'uomo sommando, in qualche maniera, la *carne* e lo *spirito*. Ma osservando l'uomo reale bisogna dire che non esiste una carne senza spirito o ragione, né esiste uno spirito o ragione senza carne, e tanto la carne quanto lo spirito si danno con una psiche.

Ciò detto, la metafora del luogo interiore risulta comunque comoda, espressiva e molto ricca. Parlare di un «dentro» vuol dire indicare l'accesso a un ambito di attività che, pur essendo reale, non si trova nel mondo, ovvero è diverso dall'esperienza degli oggetti mondani. Il mondo può causare la mia tristezza, e questa può motivarmi a un comportamento che modifica il mondo stesso; ma la tristezza rimane una realtà che posso sperimentare solo in me e non posso farla sentire a un altro così come posso fargli sentire il freddo di un cubetto di ghiaccio. La tristezza altrui non la vivo, ma mi viene comunicata o la deduco. Se poi ci sforziamo di rivolgere l'attenzione al nostro mondo interiore, allora accediamo ad esso proprio chiudendoci agli stimoli che provengono dal mondo. Negli stati di meditazione, la metafora dell'interiorità acquista addirittura consistenza e può indurre modificazioni nel livello somatico, che possono essere anche rilevate con strumenti meccanici (senza andare sul mistico, si può pensare ai fenomeni fisici corrispondenti al training autogeno). L'uomo concentrato ha il suo centro di gravità in se stesso e non nel mondo: è chiaro che «io» mi trovo nel mondo, ma il centro che attrae la mia attenzione si trova «in» me.

Chi svolge attività intellettuali avrà facilmente vissuto l'esperienza di una «chiusura» agli stimoli esterni: «preso» da un problema (e anche questa è una bella metafora del linguaggio comune), avrà cessato di sentire i rumori della strada; passeggiando assorto (cioè: «assorbito»), avrà visto gli oggetti e i corpi presenti nella via, senza guardarli, e non saprebbe dire cosa effettivamente ha visto in un certo tragitto del suo andare. Dov'è l'attenzione, quando l'occhio trasmette alla retina un'immagine che passa non percepita? E soprattutto, cos'è l'attenzione, questa strana cosa che «ci mettiamo» nel guardare un film, l'orario dei treni, le gambe di una bella ragazza in minigonna? Da dove la prendiamo per «mettercela»? Certamente non è una «cosa». Non prestare ascolto a rumori che le orecchie captano, non guardare immagini recepite dagli occhi: quando ciò accade non si è verificato un mutamento nel mondo, ma in noi stessi, nel modo in cui stiamo vivendo e «funzionando».

Possiamo dire, in modo molto limitato, che questi casi mostrano una diversa modalità della coscienza. Ma sarebbe già troppo teorico affermare che il punto di differenza, rispetto ad altre modalità, è dato solo dalla presenza dell'attenzione. Tutto ciò riguarda l'importanza del pensare, in senso lato, come attività spontanea solo in apparenza. Il pensiero occidentale ha elaborato molte teorie sulla conoscenza, ma si è occupato ben poco dell'organo che conosce. Adattando un noto koan dello zen, si potrebbe dire al filosofo intellettualista: ebbene, metti qua la tua Coscienza, il tuo Io, la tua Ragione... e io la metterò in grado di cogliere la verità.

Per Ortega, dunque, il meditare non è affatto un comportamento naturale, come l'aver fame, ma un'attività che l'uomo ha conquistato, pur essendo evidentemente ascritta al nucleo delle sue possibilità (nel senso che

conquistare un'attività come il pensiero è possibile, ma diventare uomini volanti, senza aeroplano, no).

In linea generale, Ortega ritiene che nulla sia mai stato regalato all'uomo. Una spiegazione di quest'idea è nel rapporto che pone tra meditazione e tecnica, intendendo per *tecnica* il potere di agire sul mondo e trasformare la propria circostanza conformemente a un progetto o desiderio. Nella concentrazione l'uomo può elaborare idee che gli permetteranno di gestire le condizioni in cui vive e le loro modificazioni; a sua volta, questa gestione gli aumenta i margini di libertà, gli procura spazio e maggiori possibilità di raccoglimento: «Se l'uomo gode di questo privilegio di liberarsi transitoriamente dalle cose e poter entrare a riposare in se stesso, è perché con il suo sforzo, il suo lavoro e le sue idee, è riuscito ad agire sulle cose, a trasformarle e a creare intorno a sé un margine di sicurezza, sempre limitato, ma sempre, o quasi sempre, in aumento». La tecnica, in questa particolare accezione orteghiana, nasce dal mondo interiore e permette di aumentare lo spazio dell'esistenza personale. D'altra parte, l'uomo conquista spazio, capacità di gestire le cose, perché da sempre ha cercato di sottrarsi alla pressione dell'esterno – tale essendo la sua vocazione – per raccogliersi ed elaborare progetti.

Dal suo mondo interiore l'uomo esce nuovamente come protagonista, non per lasciarsi dominare dalle cose, ma per governarle lui stesso, per imporre la sua volontà alle situazioni della sua vita, realizzandovi i disegni concepiti nel mondo interiore. Nel ritorno al mondo, non ha qualcosa in meno ma qualcosa in più. Così, se nel punto di partenza il puro e umano trovarsi nel mondo può sembrare molto simile a quello dell'animale, gli sviluppi successivi mostrano due cammini radicalmente divergenti. Nella concentrazione l'uomo preconcepisce una linea di condotta contro la realtà circostante, e questo «è il fatto più antinaturale, più metabiologico» della vita.

Anche *Meditación de la técnica* parte da un raffronto tra l'uomo e l'animale. Di fronte a situazioni reali, vissute come negative, ostili, minacciose, ad esempio di fronte al freddo, l'uomo sente la necessità di trovare un rimedio, ad esempio procurandosi calore. Per riscaldarsi può approfittare di un fuoco che stia bruciando nelle vicinanze, e in questo caso le sue azioni si riducono al camminare, allo spostarsi, cioè ad attività naturali, spontanee, che possono essere compiute in modo immediato. La stessa cosa si verifica in altri casi: nell'alimentarsi cogliendo un frutto da un albero, nel bere a una fonte, ecc. Scaldarsi, camminare, alimentarsi sono un repertorio di attività che l'uomo possiede naturalmente e mette in funzione per la soddisfazione di specifiche esigenze necessarie per vivere. Si tratta però di una necessità di tipo particolare. Certamente, se l'uomo non mangia, muore; ma lo specifico umano è proprio la possibilità di non mangiare (Ortega si riferisce ai digiuni di Gandhi): mangiare è necessario per vivere, se si vuole vivere, se è necessario vivere. Dunque, vivere è la necessità originaria, di cui tutte le

altre sono conseguenze. Tuttavia, la necessità di vivere non è imposta all'uomo nello stesso modo in cui alla pietra è imposto di cadere secondo la legge di gravità o al pianeta è imposta la traiettoria della sua orbita. L'uomo ha il potere reale di cessare di vivere, eppure mette nel vivere un impegno così grande che non si rassegna quando il mondo circostante non gli fornisce i mezzi per soddisfare le sue esigenze.

Tanto l'uomo quanto l'animale possono giovare di oggetti presenti in natura per risolvere i loro problemi. Però, se l'animale non può soddisfare un suo bisogno con un'azione immediata, non ha altro rimedio a cui ricorrere; se ha freddo e non c'è un fuoco nei paraggi, continua a cercarlo finché non muore, vale a dire che usa finché può le sole armi che ha naturalmente a disposizione per gestire l'ambiente, possiede un equipaggiamento, un repertorio di comportamenti possibili, che è definito e limitato. Orbene, nelle stesse condizioni in cui l'armamento individuale dell'animale si rivela insufficiente, l'uomo sfodera una seconda linea di comportamento: produce il fuoco, costruisce un edificio, sale a cavallo, ecc.

Produrre fuoco è un'azione molto diversa dallo scaldarsi. Non presuppone tanto la facoltà dell'intelligenza, quanto la già vista possibilità di staccarsi dalle urgenze immediate, di sospendere provvisoriamente la propria occupazione diretta col mondo, per concentrarsi ed elaborare un piano di gestione della situazione. L'esistenza dell'animale coincide con il sistema delle sue necessità elementari e con il sistema degli istinti che determinano il suo comportamento. Invece, l'esistenza dell'uomo non coincide con l'insieme dei suoi bisogni fisiologici naturali. Quando ha soddisfatto i suoi bisogni, non ha esaurito il suo compito, il suo impegno, ma al contrario, ha creato uno spazio per fare altre cose, per altre attività che sente veramente sue. Se deve mangiare per vivere, non appena ha risolto questa necessità in modo stabile, interviene su di essa, la trasforma, la riassorbe nella sua personalità e inventa l'arte culinaria.

«Inaspettatamente – scrive Ortega -, questo ci svela la stranissima costituzione dell'uomo: mentre tutti gli altri esseri coincidono con le loro condizioni oggettive – con la natura o circostanza -, l'uomo non coincide con essa, ma è qualcosa di diverso e distinto dalla sua circostanza; però, non avendo altro rimedio, se vuole essere e restarvi, deve accettare le condizioni che essa gli impone. Per questo [i bisogni] gli si presentano con un aspetto negativo, costrittivo e penoso».

L'animale non può ritrarsi dal mondo, staccarsi dal suo repertorio di atti naturali, perché coincide con essi, è questo repertorio e non ha alcun posto dove andare. L'uomo invece non si identifica con la sua circostanza (si ricordi la formula: io sono io «e» la mia circostanza), e questa sua «parte», che sfugge alla circostanza, è appunto quella in cui può ritrarsi per progettare un comportamento capace di modificare la circostanza stessa.

Dunque, la condizione dell'uomo nel mondo è inevitabilmente un continuo incontro con facilitazioni e ostacoli. Se ci fossero solo le prime, egli coinciderebbe pienamente con la natura: la natura sarebbe quasi come un'estensione del nostro corpo: se il muro si aprisse al mio passaggio, non sarebbe «muro», ma parte di me. Se invece ci fossero solo gli ostacoli, senza mai alcuna agevolazione, non sarebbe possibile vivere. La condizione reale è intermedia tra i puri ostacoli e le pure facilitazioni: la realtà è un'intricata rete di agevolazioni e di impedimenti in perenne trasformazione. Forse non esistono cose che non siano potenzialmente agevolanti o problematiche, cioè realtà oggettive che, dentro una situazione concreta, possano caricarsi di significato positivo o negativo, a seconda dei casi. Le facilitazioni rendono possibile l'esistenza, ma questa possibilità è minacciata sempre, in condizioni che non saranno mai statiche e assicurate una volta per tutte. Pertanto, la presenza dell'uomo nel mondo non si configura come un passivo «stare», ma come un agire e interagire, una costrizione a esercitare la libertà, proprio perché egli è un ente eterogeneo rispetto alla «natura», non coincidente con il sistema naturale di istinti e bisogni:

«Per l'uomo, scrive ancora Ortega, esistere significa dover combattere incessantemente contro le difficoltà che gli presenta il contorno; pertanto è un dover costruire in ogni momento la propria esistenza. Diremmo allora che all'uomo è data l'astratta possibilità di esistere, ma non gliene è data la realtà. Questa deve conquistarsela lui, minuto dopo minuto; non solo economicamente, ma anche metafisicamente l'uomo deve guadagnarsi la vita».

L'essere dell'uomo e l'essere della natura non coincidono:

«L'essere dell'uomo possiede la strana condizione per cui in parte risulta affine alla natura, ma in altra parte no, per cui è contemporaneamente naturale ed extranaturale, una sorta di centauro ontologico, per metà certamente immerso nella natura, mentre con l'altra metà la trascende... Ciò che possiede di naturale gli si realizza di per sé: non gli è problema. Ma proprio per questo egli non lo sente come il suo autentico essere. Invece, la sua porzione extranaturale non è certamente e immediatamente realizzata, ma consiste a tutta prima in una mera pretesa di essere, in un progetto di vita. Questo è ciò che sentiamo come il nostro vero essere, ciò che chiamiamo la nostra personalità, il nostro io».

La metafora del centauro ontologico mi sembra particolarmente interessante e chiarificatrice. Se ci atteniamo a un livello superficiale, potremmo essere indotti a credere che nell'uomo vi siano due parti, una che coincide con la natura e una che non vi coincide (io stesso ho usato questa espressione, sia pure tra virgolette, poco fa). Ortega, invece, sta dicendo che non vi sono parti, che è una realtà unica, che è ontologicamente una sorta di centauro. Infatti, il centauro non è mezzo uomo più mezzo cavallo, perché non è né

uomo né cavallo, né incrocio tra uomo e cavallo, né un'entità in cui la parte cavallo sia separabile dalla parte uomo. È centauro in positivo, è così come è fatto, indipendentemente dalle nostre distinzioni e classificazioni astratte. Non essendo centauri, noi possiamo separare in astratto ciò che è inseparabile nel concreto, ricondurre due supposte componenti a due specie diverse, seguendo un criterio del tutto estrinseco al centauro. Però il centauro se la ride, e quando ci vede, dice: «Toh! un essere con due gambe di meno!». Tra uomo e cavallo, il centauro è un terzo essere che non spartisce nulla con gli altri due, ha un essere suo, e per questo ha due braccia e quattro gambe.

Fuor di metafora, l'uomo non è una giustapposizione di parti eterogenee, ma è diverso tanto dalla «natura» quanto dal «sovrannaturale»: è uomo, cioè qualcosa di più dell'unione di due elementi, che appare un po' rabberciata, visto che la pietra di paragone sarebbe una realtà diversa da lui. I due elementi derivano infatti da una classificazione estrinseca di ciò che nell'uomo è analogo alla natura e ciò che ha analogie con qualcos'altro. Tutto l'uomo è eterogeneo rispetto alla «natura» e tutto è eterogeneo rispetto allo «spirito». L'uomo, in quanto uomo, trascende la natura (il che non sfiora minimamente il problema di Dio: è solo una connotazione dell'essere dell'uomo). Così come è, e lasciando da parte il problema di Dio, l'uomo è irriducibile alla natura, al mondo, pur non essendovi estraneo.

«La mia vita», la realtà radicale, è essenzialmente tentativo di realizzare un progetto o programma originario: l'io di ciascuno è appunto questo «programma immaginario». Quest'ultima espressione, peraltro usata da Ortega, è ambigua e non rende giustizia al suo pensiero; compie un passo di troppo ed è preferibile parlare di un programma immaginato.

Nell'uso linguistico abituale sembra che l'immaginario abbia una connotazione negativa, che si caratterizzi come il contrario della realtà, l'arbitrario, il non esistente o fantasticato. In questo caso si tratta di un'accezione fuori luogo; il programma o progetto vitale non è un sogno o un'illusione, ma una realtà piena. Nondimeno, il legame con l'immaginazione deve restare, e usare la forma *immaginato* equivale a sottolineare un fatto ben preciso: che il progetto vitale viene colto o conosciuto grazie all'immaginazione, facoltà principe del mondo interiore, con cui possiamo sia evadere nella *rêverie*, sia progettare la nostra vita futura nel mondo. Il programma vitale è immaginato, cioè colto dalla o nella immaginazione, e non immaginario, nel senso di consistente in un sogno, un'illusione.

D'altronde, questo spostamento di terminologia non tradisce affatto il pensiero di Ortega che scrive: «L'uomo è innanzitutto qualcosa che non ha una realtà né corporea né spirituale: è un programma vitale, e pertanto è ciò che non è ancora ma aspira ad essere». E inoltre:

«Si dirà che non può esistere un programma se qualcuno non lo pensa, se pertanto non c'è un'idea, mente, anima o come la si vuole chiamare. Io non posso discutere a fondo di questo, perché dovrei imbarcarmi in un corso di filosofia. Posso solo fare questa osservazione: benché il programma, o progetto di essere un gran finanziere deve essere pensato in forma di idea [*ser pensado en una idea*], essere questo progetto non è essere questa idea. Io penso senza difficoltà questa idea, e certamente sono ben lungi dall'essere questo progetto» .

Personalmente debbo dire che la prima ragione di stupore in questo brano è stata l'assenza di Dio nell'elenco delle entità che potrebbero aver pensato il progetto vitale. Questo, credo, è molto importante: Ortega scarta il problema metafisico e, grazie a questo, non assegna valore di ipotesi, ma di fatto, all'affermazione che io sono un progetto. E risponde alla domanda: l'unica cosa certa è che il progetto vitale non lo penso io, non sono io a idearlo, non mi sono inventato la mia vocazione. Più ancora: non si può ritenere che il progetto vitale consista in un'idea; io posso pensare molte idee e molti progetti di vita, come quello di fare il finanziere; in tal caso nella mia coscienza c'è l'idea di me come finanziere: ma non per questo cambio carattere, personalità e vocazione, anzi ho l'idea del finanziere, ma non lo sono. Invece il progetto vitale, o vocazione, ha la caratteristica che appunto lo sono: non ha la stessa consistenza di un'idea che mi passa per la mente, ma si colloca prima del pensare. Qualcuno lo avrà anche pensato, ma quel che è certo è che non sono stato io. Dunque l'uomo è il progetto, ma non è il progettista di se stesso; piuttosto è il progettato. L'uomo si ritrova ad essere chi è, e questa sua autenticità gli si rivela nel sentire. Può attuare questa vocazione o non attuarla, ma non può progettarsi *ex novo*. Più specificamente ancora: l'uomo non è un progetto a caso, bensì è proprio quel progetto particolare che sente di essere, che riconosce suo e che è diverso da quello altrui; pertanto occorre concluderne che questo progetto è previo a tutte le circostanze della sua vita personale. Esse possono ostacolarne l'attuazione, e persino condurre a un completo fallimento, ma non hanno alcun ruolo nell'elaborazione del progetto, che ciascuno sente come suo e irriducibile ai casi dell'esistenza. Insomma, il progetto vitale è il modo in cui, nella concreta situazione storica, percepiamo il carattere personale e unico del nostro più intimo e radicale *essere*, della nostra peculiare *natura*, dell'*indole del me stesso* di ciascuno.

L'uomo, dice Ortega, è «un ente il cui essere non consiste in ciò che già è, ma in ciò che non è ancora. Tutto il resto dell'universo consiste in ciò che già è, né più né meno... Ora, penso, si comprendono bene tutti i termini del fenomeno radicale che è la nostra vita. Esistere è, per noi, trovarci immediatamente con il compito di realizzare la pretesa che siamo, in una determinata circostanza». Se l'uomo non si progetta autonomamente è perché l'essere non gli è dato già fatto, ma come possibilità immaginata, scoperta; ontologicamente è un nucleo di potenzialità in continua attuazione nel concreto teatro del suo tempo e del suo luogo. Da questo punto di vista

si può dire che vivere significhi stare già affrontando o rimuovendo il problema della propria personalità o vocazione. Intimamente, la vita è uno sforzo per esistere nel concreto, secondo una forma data. In questo senso l'uomo è tecnico: la tecnica è intervenire nel mondo per adattarlo alle proprie esigenze. Ma il programma vitale è pre-tecnico: il mondo è la materia grezza di cui l'uomo dispone per attuarlo, fra ostacoli e facilitazioni. Ma questa dimensione tecnica non esaurisce la vita umana: «La vita umana non è soltanto lotta con la materia, ma anche lotta dell'uomo con la sua anima... Non è stata in questo ordine assai superiore l'Asia profonda? Da anni sogno un possibile corso in cui si mostrino, una di fronte all'altra, le tecniche dell'Occidente e le tecniche dell'Asia».

Persona e personalità

La relazione tra conoscersi e sentirsi non è semplice; il sentire non sfocia immediatamente nell'autoconoscenza. Se io sono cosciente di me, ma m'interrogo su chi sono, evidentemente la coscienza non abbraccia che una parte del mio essere, non ha a disposizione tutti i dati necessari per rispondere alla domanda. Ciò può accadere perché sono fatto di vita e di tempo, e pongo sempre la domanda senza averli esauriti; oppure perché nella conformazione del mio essere ci sono zone in cui la coscienza attualmente non arriva, o per altri motivi ancora. Si può accettare come dato di fatto l'esistenza di *zone* della persona in cui la coscienza non giunge, ma può arrivare ed è possibile pensare che in queste zone si trovino i dati più importanti per rispondere alla domanda sul nostro essere. Con una metafora spaziale chiamiamo queste zone «il profondo», ma ignoriamo in che cosa consista effettivamente. Ordinariamente c'è una distanza tra la coscienza e il profondo, ma forse questa condizione non è inevitabile. La concretezza della vita personale spinge a domandarsi chi siamo, e se questa domanda diventa radicale e coinvolge interamente, allora il vivere può diventare un cammino di conoscenza.

Il processo dell'autoconoscenza va inteso in termini dinamici e avviene dentro l'esistenza; ne siamo protagonisti in prima persona. Nel profondo collochiamo l'autenticità personale che si cerca di raggiungere e che non è una cosa inerte, distante, studiabile a tavolino, come una realtà separata dall'osservatore.

Se la spontaneità umana consistesse nella semplice trascrizione di ciò che uno sente, essa porterebbe alla luce non solo le vocazioni autentiche, ma anche le falsificazioni, che certo non mancano nell'interiorità. Essere naturale e spontaneo è cosa molto problematica per la persona umana, che in fondo è spontanea anche quando dà sfogo a una pulsione alterante. Occorrerebbe vedere la relazione tra uno stimolo e l'autenticità personale, e in generale si può parlare di spontaneità umana solo in relazione alla porzione extranaturale, per così dire, per la sua capacità di dare significato anche alle pulsioni naturali.

Guardando all'interno di se stessi non si ha a che fare con enti di consistenza materiale, ma con istanze, aspirazioni, pulsioni, sentimenti, potenze, tutte

realtà dove è difficilmente applicabile il principio di non contraddizione. Questo rende difficile oggettivarle. Il sentire equivale a sapere ciò che mi capita interiormente, senza però averne immediatamente il significato. Questa condizione implica un'interrogazione, ma la risposta non può venire da una oggettivazione o razionalizzazione del sentire, che equivarrebbero a una falsificazione. Dunque come si potrà attingere l'inattingibile?

Intanto non bisogna farsi irretire dalle parole. Chiamiamo *inattingibile* ciò che il metodo di ricerca non attinge; il che rivela soltanto che il metodo è inadeguato, e non che vi sia un inattingibile in assoluto: questo oggetto di ricerca ha la strana caratteristica che ciascuno lo è e lo vive; non è l'interiorità in astratto, ma la mia interiorità, e dove il metodo si arresta non si arresta la vita personale. Non sarà dunque possibile un altro cammino per giungere al significato del sentire interiore? Non posso tornare su quel sentire in un secondo momento della mia esistenza e quindi valutarlo grazie alle esperienze che forse esso stesso mi ha occasionato?

Ogni essere umano ha un'immagine di se stesso che non corrisponde alla struttura della sua intimità. Scrive López Ibor in *El descubrimiento de la intimidad*:

«Esiste qualcosa nella struttura stessa dell'intimità che sfugge alla pura analisi intellettuale. L'intimità, come ridotta più nascosta della nostra esistenza, supera le semplici possibilità analitiche della riflessione».

Per giungere all'intimità occorre distruggere la propria autoimmagine, il proprio «mito personale» o la maschera che ciascuno vive, alterando i suoi più autentici connotati. Questo mito personale non va confuso con il progetto vitale. Se il progetto vitale è il nucleo più intimo dell'uomo, è la persona stessa, la sua realizzazione è graduale e sempre in stretta correlazione con le circostanze concrete che, in un certo senso, forniscono i dettagli al disegno da attuare, mostrando esempi storici concretamente vigenti, modelli. È il conoscere la figura del medico, poniamo, che svela la propria simpatia per quella figura, la sua sintonia con il sentire e il ruolo che si intende incarnare. È come nel vecchio mito celtico: quando la campana del villaggio suona, immediatamente risuona anche la campana della chiesa sommersa dalle acque del mare. Ma il suono storico che attiva un sentire, una adesione personale, è già un disegno completo al quale forse si dovrà aggiungere qualcosa, o qualcosa bisognerà togliere.

Il modello storico può esser simile ma non identico alle aspirazioni che si vogliono realizzare. D'altronde, per realizzarlo nel concreto bisogna superare in prima persona una serie di ostacoli, affrontare piccoli e grandi traumi e magari anche piccoli e grandi compromessi. Con ciò la personalità si modella secondo una figura che non coincide pienamente con il disegno

originario della propria vocazione. Anche perché non è esatto parlare di vocazione al singolare, identificandola con una carriera professionale; bisognerebbe parlare di un complesso di vocazioni, che riguardano il lavoro, la vita familiare, la vita sociale e tanti altri campi.

Tenendo presente questo, si ha una distinzione tra la persona e la personalità. Persona è appunto il progetto da realizzare; personalità è la condizione presente, il qui e l'ora della persona stessa. Come scrive ancora López Ibor,

«dalla personalità alla persona c'è una grande distanza. La personalità è la persona così come si realizza nel contesto sociale. Nella personalità, alcuni caratteri si trovano accentuati, altri mascherati; alcuni artificiosamente costruiti, altri così repressi che arrivano all'inconscio. La personalità è una caricatura della persona».

Nel concreto, ciascun uomo si sta realizzando, il che vuol dire che è una personalità, è un certo inevitabile grado di contraffazione della sua autenticità o persona. Il personaggio che siamo nel presente – in ogni momento presente – è il risultato di una interpretazione data a quanto abbiamo vissuto, sentito e fatto; si potrebbe dire: il risultato del modo in cui ci siamo visti e sentiti vivere; insomma, è il tentativo di comprendere cosa dà continuità all'esistenza, cosa si colloca al di sopra o prima di tutte le nostre vicissitudini. Di noi stessi non possiamo dare un'interpretazione a priori: possiamo darla solo in quanto già viviamo, solo in quanto abbiamo già sentito ciò che sentiamo. Il mondo circostante e la sua cultura entrano in noi e ci danno un corpo, ma anche un certo grado di alterazione. D'altronde, la vocazione stessa richiede un corpo ed è ontologicamente un bisogno di concretizzarsi, attraverso la gamma di forme possibili offerte dal tempo presente. Un'esistenza pura, esente da ogni elemento storico extrapersonale, non esiste. D'altra parte, l'uomo trascende sempre la situazione in cui vive e il suo stesso modo di essere; può dunque cambiarsi. Scrive ancora López Ibor:

«La filosofia esistenziale è nel vero quando distingue due piani dell'esistenza: uno è quello dell'esistenza banale, quotidiana... È la forma di vita più impersonale. La maschera occupa il posto della persona. Abbiamo le stesse opinioni degli altri, gli stessi gusti, le stesse idee. Persino ci ubriachiamo con lo stesso vino e godiamo dello stesso tabacco. È una vita periferica, corticale, senza nessuna risonanza profonda».

Questa superficie (che però non è mai così tanto banale come si dice con un ricorso retorico) si infrange in certi momenti e si apre la via per il contatto con una dimensione più profonda, ad esempio in frangenti drammatici dell'esistenza, quando l'intera vita viene percepita in un modo diverso. Nelle situazioni di crisi, l'uomo denuda la sua vita di ogni contenuto e si trova

faccia a faccia con se stesso. Si guarda, si oggettiva ancora, ma arriva al punto limite in cui, per risolvere la crisi, questa dualità verrà superata e la parola spetterà all'io operante di cui parlava Ortega: un io che non dialoga, ma unifica le sue componenti prendendo una decisione e intervenendo sulla situazione per cambiarla. Emerge un carattere esecutivo e volitivo, del tutto eterogeneo alle caratteristiche delle analisi: «Alla fin fine, le decisioni esistenziali si prendono perché sì, come un atto gratuito. Ma questa gratuità è solo apparente» .

Ciò che emerge nella risoluzione non è l'io intellettuale, che si osserva e si analizza, ma l'io che vuole e agisce, e in particolare – nella situazione di crisi – un io che attinge la sua azione dal profondo della persona, da una «irrinunciabilità» che lo determina a operare in un certo modo, costi quel che costi. Questa profondità o nucleo originario dell'io è stato chiamato il «Sé», da autori contemporanei come Jung, o da scuole più o meno interpretative di testi orientali. Alla domanda su cosa sia il Sé, Jung risponde che si tratta di Dio in noi: affermazione molto contestabile. López Ibor le muove una critica acuta: la risposta di Jung si collocherebbe all'interno del processo di dissociazione subito dalla cultura occidentale moderna.

Riassumendone le fasi essenziali: Cartesio opera, o formula, una scissione tra mente e natura e contemporaneamente interpreta la natura in termini meccanicisti e razionali. La sua idea si scioglie da ogni legame con la concezione della *natura naturans* o della natura come organismo. Sul piano metafisico, questa interpretazione impone un limite all'azione del divino nel mondo; Dio avrebbe creato solo le leggi che ne regolano lo sviluppo, e da questo punto in poi la sua presenza può essere rintracciata solo nel cuore dell'uomo. Con il calvinismo, in particolare, Dio si converte nel centro della persona, appunto nel Sé, ed è da questo contesto che Jung riprende la sua idea. Ma si tratta di una visione molto unilaterale. Da un lato manca il riferimento a un Dio esterno all'uomo; dall'altro – possiamo aggiungere – se il Sé è Dio, e dunque non è l'uomo, allora l'uomo si è perso; il centro dell'uomo non è l'uomo, e dunque l'uomo non ha più un centro suo. È un ordine di idee molto diverso da formulazioni che forse sembrano vicine a parole; ad esempio dall'idea dell'identità di *âtma* e *brâhman*. Quando viene affermata questa identità, l'uomo mantiene un suo centro: nel suo fondo non viene posto Dio, ma un nucleo personale *identico a Dio*. Il problema qui non è affatto capire la relazione tra l'uomo e Dio, ma determinare uno dei due termini in relazione: l'uomo. Qual è la sua consistenza intima? Cosa trova o chi c'è al fondo di se stesso? Si scopre Dio e se ne ha un'esperienza, un incontro, o si scopre che non c'è più l'uomo, ma un impersonale Sé, che evidentemente non sono io? López Ibor sottolinea molto acutamente la differenza tra l'idea cristiana dell'uomo come *imago Dei* e una semplice interiorizzazione del divino. Il problema vero non è di giungere al Sé, ma di concepirlo come un personale Me, originato da una vocazione, una chiamata.

Realizzazione e motivazione

Dopo Freud, e senza sminuire le sue scoperte, si è visto che le pulsioni non possono essere ricondotte solo a un'origine somatica, probabilmente non perché sia sbagliato il concetto di pulsione, ma perché era troppo meccanicista la concezione del *soma*. In un volume già classico, *Motivazione e personalità*, Maslow afferma che la motivazione, qualunque essa sia, non è relativa a una parte dell'essere umano, ma lo coinvolge globalmente e si origina in questa globalità. Il cibo non soddisfa solo un bisogno dello stomaco, ma è un bisogno sentito da tutto l'uomo concreto e condiziona tutto l'uomo concreto. Tuttavia questi non si identifica col suo bisogno, ma piuttosto ne è condizionato e prende posizione su di esso.

Analizzando e schematizzando i bisogni umani, Maslow nota che alcuni non sono procrastinabili e mettono in questione la stessa sopravvivenza, ma proprio per questo sembrano essere meno «umani»: soddisfarli non significa aver risolto il problema della vita, ma aver creato il terreno, lo spazio per poter iniziare un altro tipo di azioni o, dal punto di vista psicologico, per far emergere un altro tipo di motivazioni, insomma *per vivere*. Da qui l'idea di una classificazione dei bisogni, che naturalmente va presa con le molle, come uno schema pratico e non come una legge: ogni uomo vive questo schema in una sua maniera unica e irripetibile, prendendo posizione su di esso.

La classificazione di Maslow pone al primo gradino i bisogni fisiologici immediati, che si impongono per la loro intensità e per la necessità di soddisfarli in tempi brevi. Essi rivelano la costitutiva condizione di indigenza dell'uomo, il suo essere naturalmente privo di tutto; ma, come si diceva, sono anche i bisogni meno personali. Soddisfare la fame, almeno provvisoriamente, apre lo spazio alla sopravvivenza e quindi a un altro bisogno: la sicurezza.

Su questo primo passaggio da un gradino all'altro occorre fermarsi un attimo per evitare un equivoco da cui Maslow non sembra essersi tutelato. Sembrerebbe, a prima vista, che il passaggio da una classe all'altra dei bisogni sia automatico, meccanico, e che in un certo senso venga riproposta ancora una teoria di tipo determinista. In realtà questa impressione deriva dal carattere astratto e semplificato di ogni schematizzazione: nel concreto si

può parlare al massimo di una tendenza generale verso una certa successione di comportamenti. L'aspetto fisiologico del bisogno appunto fisiologico è dominante ma non assoluto. Per chi è ridotto alla fame, mangiare è *immediatamente* la cosa più importante: se il cibo è questione di vita, evidentemente esso non soddisfa il bisogno di nutrirsi, ma quello di vivere, che è sempre il vivere concreto dell'intera persona. Sembra paradossale, ma dal punto di vista personale, biografico, il mangiare non ha lo stesso significato per ogni uomo, perché alimenta vite che hanno caratteri e scopi diversi. Inoltre, il modo di soddisfare il bisogno si inserisce in una cultura e in una circostanza concreta ed è persino un possibile oggetto di azione politica: possiamo «mangiare un panino e via» o inventare l'arte culinaria; c'è differenza tra l'ingoiare qualcosa per non interrompere il ritmo della produzione e il vivere il momento della nutrizione come occasione di incontro umano, familiare, nella convivialità. Il fatto bruto della fame, quando si muore se non si mangia subito, non è la normalità, ma deriva da una generale precarietà della condizione umana, non di rado creata artificialmente, indotta.

Ora, il bisogno fisiologico, astruendo dalle sue condizioni concrete, ci dà informazioni su un meccanismo fisiologico, ma non sulla persona. Freud pensava che il sesso servisse solo a riprodursi, ritenendo perverso qualunque altro scopo assegnato alla sessualità; qualcun altro invece pensò bene di scrivere il Kamasutra, come c'è chi apprezza la cucina o dimostra l'irriducibilità dell'uomo alla sua dimensione fisiologica attraverso l'invenzione del cocktail.

Le singole classi di bisogni non sono separate così nettamente tra loro, né sono, tutte insieme, separate dal desiderio di autorealizzazione, come si potrebbe pensare prendendo lo schema di Maslow in forma rigida. Al contrario, tutti i bisogni ricevono un significato proprio dal fine ultimo della persona, che è realizzarsi in un modo particolare e dunque sentirli o non sentirli in un modo particolare. In effetti, uno percorre tutti i gradini della scala dei bisogni solo se ciascun gradino ha attinenza con il suo scopo e serve a raggiungerlo (senza contare il carattere storico dello schema, che duemila anni fa sarebbe stato completamente diverso). Evidentemente, il detenuto politico che attua lo sciopero della fame e il provetto gastronomo hanno preso posizione in modo diverso sul bisogno della fame e lo sentono in un modo diverso, collocandolo in due punti gerarchicamente diversi della scala. Il mercenario non sente il bisogno di sicurezza come lo sente l'impiegato, e l'anacoreta non si sente gratificato dal soddisfare il bisogno di appartenenza: la persona prende posizione sui suoi apparati, e dunque c'è una priorità della persona rispetto alla sua struttura fisiologica.

Inoltre, come la persona è unitaria e organica, così è unitario e organico il complesso dei suoi bisogni: l'uomo sente contemporaneamente tutti i bisogni toccati dalla linea immaginaria che va dalla sua situazione attuale alla sua meta di realizzazione; li vive tutti, nel quadro di questa tensione

dinamica definita dalla distanza tra la persona e la sua attuale personalità. Che la soddisfazione dei bisogni avvenga nel tempo, non significa che essi seguano un ordine cronologico astratto.

Per Maslow, sembrerebbe che il bisogno di autorealizzazione compaia all'improvviso, addirittura dopo la gratificazione dei bisogni di stima e prestigio, vale a dire in una persona di almeno trent'anni e buon successo sociale. Ma in tal caso questa persona sarebbe vissuta fino ai trent'anni e avrebbe fatto già le scelte più decisive della sua vita – lavoro, famiglia, posizioni politiche – senza sapere chi è: può darsi che casi del genere si verificano, ma sembrerebbero scarsamente rappresentativi della situazione normale. L'esame di vocazioni particolarmente forti e definite mostra che normalmente accade l'inverso: il bisogno di essere se stessi non va posticipato ma anticipato, al punto che forse non esiste una fase della vita in cui non lo si trovi come elemento centrale e tale da determinare le scelte.

L'attuazione delle proprie potenzialità globali non è improvvisa, non segue uno schema fisso e soprattutto non ha relazioni vincolanti col successo, come sembra pensare Maslow. Un pittore è se stesso quando dipinge, come Van Gogh, anche se il mondo lo considera un morto di fame; forse è un morto di fame proprio per poter essere se stesso in un ambiente ostile. Per converso, il successo economico e sociale può essere ottenuto anche attraverso una rinuncia a sé, una falsificazione.

È poi evidente che in una prospettiva dinamica l'uomo non è mai realizzato, ma sempre in via di realizzazione, in un processo che non ha caratteri meccanici e spontanei e richiede sempre un notevole impegno e un costo esistenziale. L'uomo non è mai realizzato, ma sempre *realizzantesi*. Al principio e alla fine la compiutezza non gli appartiene mai: gli si propone, ma non la raggiunge. Anche quando potrebbe dirsi soddisfatto di tutto, la sua situazione è oggettivamente precaria e aperta alla malattia, alla morte, alla perdita di ciò che ha. Tuttavia la morte, l'ostacolo insormontabile, non smentisce l'autenticità: misteriosa quanto si vuole, se essa non fosse vissuta come un ostacolo, un male, un muro contro la serenità, non sarebbe problema: è problema proprio perché l'uomo (sbagliando o meno) non la vede come una possibilità di realizzazione ma come un elemento contro la realizzazione; perciò, indirettamente, la morte conferma questo bisogno di realizzazione come costitutivo dell'uomo. E il problema della morte può essere affrontato solo dalla premessa di questa costituzione vocazionale della persona.

La persona fuoriesce dall'ambito dei suoi apparati, della sua fisiologia e delle sue condizioni materiali. Si origina in un punto metafisico, o extranaturale, come progetto, chiamata, vocazione che interpreta tutto ciò che in essa si trova di naturale.

Secondo Rollo May, non si può pensare l'uomo in termini di forze, pulsioni,

riflessi condizionati e simili:

«Più ci sforziamo di formulare pulsioni e forze in modo completo e definitivo, più parliamo di astrazioni e non di esseri umani. L'individuo vivente... trascende sempre un determinato meccanismo ed esperimenta sempre la "pulsione" o "forza" secondo la propria personalità. La distinzione consiste nel sapere se la persona ha significato in funzione del meccanismo, o se il meccanismo ha significato in funzione della persona» (*La nascita della psicologia esistenziale*).

È importante l'esistenza di una relazione di libertà tra la persona e le sue potenzialità, da intendersi come dato concreto prima che teorico. La libertà è radicale: anche quando l'uomo non ha possibilità di scegliere il proprio comportamento, può scegliere il suo atteggiamento nei confronti del destino: questo non cambierà forse le circostanze, ma cambia sensibilmente la persona e la mostra comunque irriducibile alle circostanze. Considerando questa componente «extranaturale» dell'uomo, May segnala alcune caratteristiche ontologiche della persona. Ogni essere umano è centrato in se stesso e un attacco a questo centro è una minaccia contro la sua intera esistenza. Ogni uomo tende ad attuare comportamenti e scelte coerenti con le caratteristiche della sua autenticità. L'esistenza si dispiega a partire dalla persona (*ex-sistere*), cioè emerge da un punto che non è impersonale. La centralità dell'io non esclude la sua apertura. L'io si percepisce mettendo in relazione le sue situazioni reali con il suo nucleo personale e valutandole come favorevoli o avverse. Pertanto scopre nel reale la categoria del possibile, che determinerà il suo intervento nel mondo; il che implica tanto la possibilità di essere se stessi quanto la possibilità che non si riesca a esserlo.

Tuttavia è possibile che assorbito dall'ambiente esterno, o manipolato da false motivazioni indotte, l'uomo perda il senso della sua autenticità e si comporti di fatto come un essere etero-diretto. Come scrive nel suo classico *L'uomo alla ricerca di sé*:

«Non cerca di emergere (*ex-sistere*), ma di adattarsi; vive come se avesse un radar sulla testa che gli dice di continuo ciò che gli altri si aspettano da lui. Questo uomo radar trae le proprie motivazioni e direttive dagli altri; al pari di colui che descrisse se stesso come un insieme di specchi, egli è in grado di rispondere ma non di scegliere; non ha un effettivo centro di moventi suo proprio» .

È il punto in cui ha origine il fenomeno dell'alienazione: la reazione della persona all'insoddisfazione della sua esigenza. L'alienazione, e l'angoscia che ne deriva, ha però un risvolto positivo: distrugge il rapporto falso tra l'io e il mondo, disorienta, fin quando la persona non riesca ad orientarsi di nuovo, facendo leva sulla sua costitutiva libertà. Abitualmente, la

dimensione esistenziale della libertà rimane nell'ombra, alimentata da una massiccia propaganda che spinge a comprare di tutto, ad adottare una congerie di comportamenti, tutti convergenti su un punto: suppongono – dice May – che l'individuo destinato ad esserne il beneficiario svolga un ruolo passivo; tanto nella vendita di beni e servizi, quanto nelle scelte in materia di educazione, salute, droga, ecc., si parla di cose fatte a noi e per noi, rispetto alle quali ci si deve sottomettere ed essere grati. È chiaro che questa libertà di scelta tra molti «fare», senza presupporre una domanda circa il nostro autentico «fare», diventa alienante ed è il cosiddetto edonismo. Edonismo non è – come vuole il moralismo – la disponibilità di un enorme numero di scelte: questo è un aspetto più che positivo; edonismo è soprattutto il fatto che nello scegliere non si conduce il soggetto a trovare dentro di sé le ragioni della scelta. Anzi la propaganda e la *réclame* diventano motivanti: non si limitano a pubblicizzare, ma motivano il comportamento, spesso creando proprio il bisogno per il quale viene proposto un certo prodotto come mezzo di soddisfazione (magari usando come tecnica di motivazione e manipolazione del consumatore proprio gli studi di Maslow e dell'analisi transazionale, ben noti ai *manager* delle vendite, che non si fanno scrupolo di modificarli e adattarli alle loro necessità). È chiaro che oggi si vive in una situazione di grande condizionamento, che va ad incidere profondamente sull'interiorità. Detto più esplicitamente: ciò che viene condizionato della persona è proprio la sua interiorità.

Primato dell'interiorità

Nel cammino verso la conoscenza di se stessi il sentire viene coinvolto in modo diretto e immediato. Qualunque situazione io possa vivere, qualunque problema o mistero possa sorgere nel mio orizzonte vitale, il dato previo è la mia esistenza, cioè il sentirmi esistente, sentirmi io, ora. Una ricerca logica potrà anche portare a una conoscenza rigorosa dell'universo, a pure formule razionali, e tuttavia il punto di partenza è il sentirmi esistente, sentirmi così come sono nel momento presente, in modo immediato e previo alla logica.

Il ragionare, inteso come operazione compiuta dall'uomo reale e vivente, presuppone il sentirsi autore dell'atto, che d'altronde consiste in un'operazione per nulla automatica e spontanea e da avviarsi volontariamente. La ragione umana non si svolge da sola, al modo in cui si producono i succhi gastrici, ma implica consapevolezza e sforzo. Questa consapevolezza non è un requisito astratto, ma una condizione reale dell'intera persona: sono io ad esser cosciente, e non un cervello, non un punto privo di personalità. Dunque non è il cervello che pensa, ma io, cioè la persona che sento di essere nel presente momento, con un sentire che si colloca prima e fuori dal ragionare.

L'evidenza di una cosa qualunque presuppone che ci si senta colui al quale la cosa appare evidente. Ogni teoria o interpretazione presuppone il sentirsi interprete. Il sentirsi, o sentirsi esistente, non è mai vago né amorfo, ma ha una condizione concreta: io sento quel particolare me stesso che sono, la mia persona nel modo in cui è in questo momento.

Nel sentirmi, ciò che sento io è diverso da ciò che sente un altro. Non esiste un sentire in astratto, non esiste un concetto di sentire che possa indicare qualcosa di universale: il verbo indica solo che qualcosa avviene, ma si limita ad accennare, a indicare come con un dito, là dove avviene e nel modo in cui avviene; il verbo non contiene, ma li indica, il che cosa, il chi, l'ad opera di che, il quando, il perché e il come del sentire. Sentire e sentirsi, come verbi all'infinito, sono indicazioni incomplete; nella frase, l'infinito può essere sostantivato grammaticalmente ma non ontologicamente. Fuori dalla frase, la parola non ha alcun significato.

Nel sentirmi vanno rilevati due aspetti, distinguendo analiticamente qualcosa che non è separabile nel concreto. In primo luogo significa: io sento *me stesso*. Qui l'accento cade su ciò che sento, sul complemento oggetto: io sono l'oggetto del sentire. In secondo luogo, io so di *sentirmi*. Ora l'accento cade non sull'oggetto, ma sull'azione che compio, sul fatto che mi capita, sul sentire in quanto avvenimento. «Io sento» è inseparabile da «sento me stesso». Nell'unità dell'«io sento me stesso» non si deve pensare alla «coscienza», a un io puntiforme e teorico, ma occorre riferirsi a un carnale «me stesso», carnale, pensante e senziente.

Oltre a questa esperienza immediata del mio sentire ho anche la percezione del sentire altrui. Mi si manifesta nelle parole, e ancor più nei gesti, soprattutto quelli involontari, come le alterazioni o i movimenti del viso provocati da un'emozione. Reazioni che riguardano tutti; solo due esseri non si alterano al tuono improvviso: la natura di buddha e il nobile elefante.

A tutta prima si potrebbe dire che percepisco il sentire altrui in forma mediata e non diretta. Questo è vero, ma non bisogna esagerare. Un abile simulatore potrebbe fingere delle emozioni o delle reazioni e trarmi in inganno – cosa che con i sentimenti miei non può avvenire. Però, quando io percepisco un'emozione altrui e questi non finge, la percezione è vera. Non bisogna confondere due situazioni diverse: la prima, che il sentire altrui mi viene trasmesso e provoca una reazione nel sentire mio; la seconda, che l'altro potrebbe fingere; questa seconda situazione pone un problema che non ha niente a che vedere con l'analisi del sentire. Quando non c'è contraffazione, la mia interpretazione del sentire altrui non avviene per via deduttiva, razionalmente, ma per una sorta di comunicazione diretta dell'emozione. È una reazione spontanea. Questa reazione spontanea influenza la mia valutazione razionale dei fatti, prima ancora che cominci a ragionare, come ben sanno i tecnici della pubblicità e della comunicazione.

I processi del sentire sono più ampi e variegati di quelli del pensare esatto; sono più evanescenti e più concreti al tempo stesso, perché da un lato ciò che io sento è più mio di un sillogismo, e dall'altro ciò che sento sembra sempre sfuggirmi dalle mani, in una virginale instabilità che fa del sentire un territorio pericoloso. Nelle culture che si sono avventurate ad esplorarlo, fuori dal razionalismo, non si è mai cessato di mettere in guardia il viandante dai pericoli che troverà in se stesso, e di descrivere il viaggio ricorrendo a immagini di combattimento: il «guardiano della soglia» non è una poetica invenzione. Tuttavia non si deve neanche dimenticare che il carattere sfuggente dipende spesso dall'inadeguatezza dei metodi di esplorazione. Nella realtà, il sentire si fonde e confonde con le profondità della persona, un luogo lontanissimo dai meccanismi oggettivanti e razionali, ma vicinissimo a noi stessi, inaccessibile e aperto. Alla fine, l'evanescenza del sentire si lega all'evanescenza del nostro essere, alla sua irriducibilità a oggetto naturale, misurabile, tridimensionale.

Certamente è difficile sottrarsi alla tentazione di concettualizzare il sentire, ma il massimo che si ottiene in questo caso è una nozione generica, come quella dei tipi psicologici: è un tipo di astrazione casereccia a cui ricorriamo spesso. Abbiamo in mente il tipo del dotto alessandrino, dell'antico romano, dell'introverso, dell'estroverso, ecc. Sono schemi comodi, ma difficilmente avremmo trovato nella storia una persona reale perfettamente corrispondente al tipo dell'antico romano o altri. Però queste nozioni schematiche, quando sono usate in modo opportuno, sono utili. Perché è evidente che tutti conosciamo, ad esempio, una persona di cui si può dire: è un timido; questo fa riferimento ad alcune componenti reali del suo carattere, e possiamo star certi che questo signore non potrà qui ed ora decidere di non essere più timido, come se la cosa dipendesse dal suo arbitrio, come se si trattasse semplicemente di scegliersi un vestito anziché un altro. Uno può cambiare di carattere, ma col tempo e con un impegno non facile; qui ed ora, per semplice scelta, no. Si può sentire di essere timidi e sentire antipatia per questa caratteristica, ma essa è reale e fa parte attualmente della personalità concreta, indipendentemente da ciò che uno vuole o non vuole.

Ora, l'attivazione spontanea del sentire, le sue reazioni, le sue caratteristiche, se da un lato sono l'ambito in cui si contiene il significato, dall'altro occultano il significato stesso. Nel sentire c'è sempre un'ambivalenza che, nello stesso tempo, mette a disposizione e maschera, come il Graal della saga nordica, sottratto ad occhi indiscreti, in un luogo facile da trovare ma difficile da penetrare. Chiunque può guardare se stesso, ma: capirsi?

Il sentire è inseparabile dalla persona nella sua circostanza, cambia con gli eventi che si verificano – cioè cambiano le condizioni d'animo della persona – e questo incide a sua volta sulla realtà: ci si sveglia felici al mattino, una brutta notizia «mette» di malumore e si bisticcia coi figli. Col verbo *mettere*, «mette di malumore», la lingua corrente esprime bene il fatto che qualcosa di nostro e di intimo viene come manipolato, modellato da una realtà tutta esterna a noi; un evento che accade nel mondo produce una trasformazione in me, ovvero il mio sentire reagisce ai mutamenti del mondo in cui mi trovo. È vero che in una certa misura io posso gestire e controllare queste reazioni, ma questo rappresenta un elemento in più, da aggiungere alla constatazione del processo che avviene. L'atteggiamento di autocontrollo delle proprie emozioni è una reazione al sentire, e come tale ne conferma tutta la spontaneità. Evidenzia però che anche in questo caso esiste una relativa libertà della persona rispetto ai suoi processi.

L'attività del sentire si può rintracciare già nel neonato, in una forma apparentemente elementare ma non priva di interesse. Il suo bisogno di carezze è tale che la totale privazione può danneggiarlo gravemente. Ha necessità di un contatto corporeo che non è giustificabile solo fisiologicamente. La carezza non lo nutre, non gli fornisce sostanze ma è vitale a livello psichico: come dire che il neonato ha una sua psiche, un suo sentirsi, una consapevolezza di essere colui al quale sta capitando qualcosa.

Non è un fatto banale: di fronte a ciò che gli accade il neonato è in una condizione di ignoranza totale, e tuttavia ha già una classificazione degli eventi che gli succedono in due categorie: mistero, paura, stupore, ovvero: «non piace» (cui reagisce piangendo); e dolcezza, calore, affetto, ovvero: «piace» cui reagisce tacendo e godendosi. Questo è sufficiente per attestare un'autocoscienza e un codice del sentire. Non è detto che queste reazioni possano riferirsi a una psiche rozza ed elementare, che poi si svilupperà nella crescita personale: elementari sono i fatti che rivelano la presenza della psiche, ma questo non dice nulla sulla struttura e sulla complessità della psiche stessa. Ugualmente non è detto che questa psiche sia una tabula rasa, ove il pensiero non corra a idee innate e cose simili.

Il sentire si accompagna alla consapevolezza, fino a far tutt'uno con essa: sono consapevole di ciò che sento ed è persino impossibile formulare un dubbio al riguardo. È una consapevolezza di me come senziente, e del fatto che qualcosa capita a me e c'è un evento, anche se ancora ignoro cosa, come e perché. È consapevolezza di processi che si verificano spontaneamente, sui quali si può intervenire solo in un secondo tempo.

Un sentimento sorge non so da dove, magari non so perché; condiziona la mia percezione della realtà esterna e nello stesso tempo ne è influenzato e a volte suscitato. Tra il pullulare delle reazioni emotive e i mutamenti delle circostanze c'è un legame e un'interazione che non segue leggi meccaniche, di tipo chimico. Ma neppure è casuale. Sono trasmutazioni e connessioni che potrebbero dirsi *alchemiche*, per indicare processi che comunque rimandano a una norma, anche se diversa dalla causalità razionale. L'immersione dell'uomo nelle circostanze dà luogo a molteplici reazioni né caotiche né disorganiche, ma che non possono essere previste come le reazioni dei composti chimici quando entrano in contatto tra loro, né possono essere tradotte in leggi oggettive e a priori. Sappiamo come si combineranno, reagendo, l'idrogeno e l'ossigeno e possiamo riprodurre il composto in laboratorio a nostro piacimento. Invece non possiamo prevedere nello stesso modo come reagirà un uomo in una situazione di pericolo, e quella situazione non è riproducibile in laboratorio. Il verbo *reagire* indica nei due casi processi diversi che non hanno nulla in comune.

Nondimeno, la familiarità con una persona lascia trasparire l'idea che le sue reazioni non siano casuali. Sappiamo, vedendola vivere, quali sono le caratteristiche generali del suo carattere, le costanti del comportamento. Certamente, essa rimane imprevedibile, nel senso che non esiste uno schema teorico che ci dia la certezza di conoscere le sue reazioni; ma nell'esperienza comune queste previsioni avvengono ed è facile immaginarsi la reazione di un amico o di un genitore di fronte a un fatto o a una notizia. D'altro canto, questa coerenza di comportamento non assume mai il carattere della necessità: è facile ricordare casi in cui una persona ben conosciuta ci ha sorpreso agendo in modo insolito e imprevedibile. Abbiamo dunque la

necessità di attenerci a una linea intermedia tra il puro caso e il meccanicismo esasperante, non come linea di compromesso e di mediazione, bensì come linea che indica un diverso modo del reagire. Contemporaneamente dobbiamo mantenere l'idea di una reazione: in una reazione chimica, tutti gli elementi interessati agiscono; così nel sentire si ha tanto un'azione del mondo sulla persona quanto della persona sul mondo, e le due sono contemporanee. Includo tutto questo nell'espressione *alchimia del sentire*.

Possiamo dire che l'alchimia del sentire, nel suo complesso, è coerente e comprensibile quando se ne conoscano i dati. Poiché la sua struttura non è intrinsecamente logica né caotica, si può dire che l'alchimia del sentire è un processo che si verifica secondo un codice, che è personale e include la creatività e la libertà, cioè il reale potere della persona di violarlo, adottando comportamenti diversi da quelli che le sono abituali. Si badi bene: codice personale, inerente a qualcosa di spontaneo, vale a dire un codice previo a ogni operazione o elaborazione coscientemente intellettuale: l'uomo reale si ritrova con la gamma del suo sentire già conformata a un codice e spontaneamente obbediente ad esso, sia pure senza vincolo assoluto.

Nella sua concretezza, il sentire non può essere caratterizzato con le categorie: logico / illogico, né descritto con le categorie morali: buono / cattivo, o estetiche: bello / brutto. Queste categorie si riferiscono a qualcosa di già sentito e che si è già presentato immediatamente come piacevole / non piacevole. Prescindendo da ogni valutazione culturale, come avviene nel bambino molto piccolo, la reazione più immediata e meno filtrata dalla razionalità è di accondiscendenza o di rifiuto del sentito: si percepisce la piacevolezza o il suo contrario come qualcosa di già dato. In una situazione teorica astratta, il profilo della personalità sarebbe disegnato da ciò che si sente piacevole o non piacevole; ma in una situazione concreta, tale profilo sarebbe molto incompleto: spesso sono piacevoli cose che si escludono a vicenda e il dinamismo delle situazioni concrete richiede decisioni, scelte, esclusioni. È una cosa chiarissima nei bambini che vorrebbero realizzare nello stesso tempo cose che non sono compatibili. Ora, proprio nei casi di indecisione emerge l'elemento che, insieme al sentire, completa il profilo della persona, ed è la volontà esercitata. Se in astratto ogni uomo possiede la volontà, come possibilità, come facoltà, in concreto l'esercizio di questa volontà è ciò che ne configura il carattere, il modo di essere: l'atto di volontà è una scelta che esclude e si carica di conseguenze inevitabili; è un elemento concreto della vita, capace di determinarla in positivo come in negativo, selezionando la gamma di possibilità future disponibili. La scelta rivela chi siamo attualmente disposti ad essere; se è una scelta autentica, rivela la persona come emerge dal puro sentire, dall'interno del sentire stesso.

Nel neonato si ha un puro sentire, con una totale ignoranza rispetto a tutto quanto accade. Non possiede il linguaggio né i concetti, nemmeno il concetto di *piacevole*, di cui ha solo la sensazione. Cosciente che qualcosa

gli accade, non ha alcuna padronanza sui suoi apparati, eccetto il piangere, e non può in nessun modo analizzare la sua situazione. In una delle sue dimensioni, piangere è ciò che da adulti facciamo quando non abbiamo altro rimedio, quando qualcosa di spiacevole è inevitabile. Ma, nel neonato, l'elementare reazione del piangere equivale a una presa di posizione rispetto a ciò che sente. Senza di essa il puro sentire non servirebbe a niente. Da un lato il sentire è una fantasmagoria alchemica di percezioni, dall'altro l'esperienza del non piacevole attiva, o stimola, una reazione che è già autorivelazione della propria natura; più avanti ancora, la scelta (che è sempre scelta escludente), con i suoi esiti positivi o negativi, con la soddisfazione o i pentimenti che produce, con la serenità o l'angoscia che genera, chiarisce questa autorivelazione, disegnandola in modo sempre più preciso. Sono soprattutto gli esiti di una scelta, gli effetti che ha sul piano storico e i corrispondenti vissuti psicologici a far emergere le distanze e le connessioni tra persona, personalità, situazione attuale e potenzialità di agire, progettare, modificare le circostanze.

È noto che il neonato comincia presto a superare la sua condizione di totale passività: per esempio, smette di piangere quando sente i passi della madre, prima ancora di essere preso in braccio. Non solo dimostra di aver interpretato un nesso tra i due eventi – pianto e arrivo della mamma – ma anche di aver capito che un evento è stato provocato da qualcosa che lui ha fatto. Con ogni evidenza si tratta di una interpretazione, cioè di una elaborazione critica di dati desunti dalla circostanza reale; poi questi dati vengono utilizzati a proprio uso e consumo, e il pianto diviene qualcosa di simile a un'arma di pressione. Spesso il bambino non sa come ottenere qualcosa, ma sa che vuole ottenere, e cerca di ricorrere a tutti i mezzi di cui dispone, adeguati o meno che siano. Il che attesta un'iniziale, ma complessa, riflessione su se stesso oltre che sul mondo. È il sentire ad attivarla. Il bambino scopre contemporaneamente il mondo e gli apparati della sua persona, interpretando e interpretandosi.

Il bambino è gradualmente sempre più impegnato nell'immaginazione di connessioni tra i fatti, connessioni spesso fantasiose, ma sempre accompagnate all'esplorazione del mondo, alla presa di possesso del mondo. Con le prime possibilità di intervenire in modo relativamente ampio, rivela le sue caratteristiche personali irriducibili a condizionamenti ambientali e progressivamente più numerose di quelle caratteristiche comportamentali recepite passivamente dall'ambiente umano circostante. Cominciano a manifestarsi reazioni del suo sentire che lo rivelano come persona autonoma, capace non solo di imitare e recepire, ma anche di rielaborare ciò che apprende.

Per un periodo notevolmente lungo, il mondo è per il bambino una fantasmagoria di suoni e immagini di cui non conosce il codice, la natura, le giuste connessioni e interrelazioni, che spesso inventa. Per un piccolo di due anni, la parete che ho di fronte è un caleidoscopio. La pendola, il quadro, il

caminetto, il mobile bar, la presa di corrente, i fiori sono oggetti misteriosi. Potrebbero esser fermi come il gatto quando dorme, e poi muoversi all'improvviso; i fiori potrebbero suonare come la pendola e il divano scaldare come il termosifone. Una lunga osservazione gli permette di stabilire le caratteristiche di ogni oggetto, organizzarne i dati, che però restano ancora misteriosi e non perfettamente dominabili. Questo rapporto con le cose utilizza poco il pensiero logico, basandosi soprattutto su rappresentazioni immaginative, neppure scandite dalla struttura del linguaggio, che conservano la centralità della dimensione psichica del bambino. Per un tratto notevole della vita, la memoria infantile immagazzina immagini, con i corrispondenti vissuti, e scarse nozioni concettuali. Si tratta di immagini diverse dal vedere di un adulto. Se l'oggetto visto è lo stesso, muta la sua risonanza interiore, che a sua volta influisce nel vedere. Semplicemente: lui è piccolo. La pendola sul muro è alta quanto lui, ed è come se io vivessi in una casa con appesa alle pareti una pendola di un metro e settanta, per cui il soffitto sarebbe a circa sette metri di altezza e una stanza di 25 mq diverrebbe grande quanto un appartamento. Mettetevi voi in una stanza simile, con un televisore irraggiungibile, due metri di schermo, immagini incomprensibili, e soprattutto senza sapere cos'è un televisore. L'immaginario del bambino è iperbolico. Possiamo averne un'eco nei suoi disegni di persone dalle gambe lunghissime o nei nostri sogni che ci portano in luoghi di grandezza sproporzionata.

L'adulto esprime il suo sentire con la parola, ma il livello profondo in cui la visione logica non arriva continua ad esprimersi in immagini. Nei sogni le parole hanno significati che oltrepassano il senso letterale e coinvolgono emotivamente, svolgendo lo stesso ruolo delle immagini. D'altronde, il codice primario del sentire non ha rapporti con la sfera concettuale, nel senso che non deriva da essa, ma si relaziona immediatamente con gli stati d'animo e le immagini ad esse collegate nella memoria. La razionalità interviene dopo l'interscambio tra sentire e situazione.

Dato il carattere spontaneo dell'alchimia emotiva, il singolo non ha la coscienza piena e immediata del suo codice. Il sentire si accompagna all'*io sento* (autoconsapevolezza), ma nel momento concretamente presente non ho esperienza piena e globale di tutto l'*io*: ho esperienza solo di ciò che *sento ora*. Fin dal primo momento della sua esistenza, la persona non sente tutto l'*io* (tutto il sensibile dell'*io*), ma solo ciò che sta sentendo in un momento. Il sentire è sempre concreto e legato al momento presente, ma il presente è la continuità dei momenti nel tempo. Grazie a questa continuità e alla memoria, io posso sentire gradualmente un'ampia gamma delle produzioni del codice del sentire. Il sentire è autocosciente, ma è posteriore al codice; è attuazione del codice che definisce il profilo della persona, che la costituisce, e posso dire che la mia persona si svela pian piano nel sentire.

Questo permette di comprendere le alterazioni, le alienazioni, i distacchi dalla vocazione. Uno che avesse una vocazione allo studio, a sei anni si

sentirebbe attratto dalla figura del maestro, cioè la figura che nel suo contorno vitale si avvicina meglio al progetto di persona che è. Vedere questo modello attiva una forte spinta all'imitazione, a volerlo essere; vi si riconosce chi si è. Ma questo riconoscimento è già un fatto pienamente immerso nella vita sociale e condizionato da essa: se questa persona non avesse modo di frequentare concretamente la scuola e l'università, non potrebbe conoscere veramente una certa figura sociale e non potrebbe riconoscere in essa il suo progetto di vita. Il che sarebbe un forte ostacolo per la sua realizzazione nel campo specifico. In un certo senso, si conosce la propria persona per esperienza diretta, esperienza di vita, e a forza di errori da pagare inesorabilmente. Ciascuno conosce la sua natura personale, facendosi, realizzandosi, intervenendo in essa.

Quando la coscienza cede il campo all'inconscio, il sentire continua a operare le sue trasmutazioni, senza essere valutato o gestito dalla coscienza di veglia o dai criteri di valutazione che uno si è organizzato. Frequentemente, la produzione di immagini con cui la psiche rappresenta se stessa e le proprie condizioni, riproduce modi infantili. La psiche esprime in perfetta contemporaneità tutto ciò che sente, ciò che la persona spera o teme. Si potrebbe dire che esprime con immagini sia le tentazioni sia le aspirazioni, i bisogni reali e le condizioni vissute, senza l'intervento di discriminazioni, di valutazioni consapevoli.

Nei sogni le immagini sono tutte significative e tutte descrittive delle condizioni attuali della psiche, cioè di tutto quanto è presente e operante nella psiche, nel sentire in quel momento, attivato dal presente o dal passato, dalle aspirazioni profonde o dalle voglie di un momento prima. Tutto ciò trova espressione senza alcuna valutazione plausibile, come pura manifestazione di ciò che si sente. Tuttavia, in positivo, questo significa che nel sogno esce allo scoperto il sentire stesso, il sentire totale rivestito di immagini. È vero che nei momenti di veglia siamo in grado di valutare gli stati d'animo prodotti dal sentire: ad esempio, siamo in ansia per una certa cosa, per un risultato atteso, ma questo non ci produce particolari forme di apprensione, anzi è ben gestito e controllato; invece, nel sogno quest'ansia s'ingigantisce e sembra la cosa più importante tra le nostre preoccupazioni. È evidente che in questo caso la valutazione di veglia è più corretta, mentre la manifestazione acritica del sentire è in fondo una deformazione. Però questa deformazione onirica attesta che qualcosa viene comunque sentito, e questo sentire influenza la posizione nei riguardi della realtà, che lo si voglia o no. È come se, accanto alla valutazione di veglia, esistesse una valutazione «ombra» parallela, sotto forma di immagini, pensieri associati, emozioni, isolamento di certi particolari da un contesto, motivazioni. Capita di diffidare di una persona che ci è stata appena presentata, senza che noi si sappia darne le ragioni; o di aver paura senza motivo; o di passare un giorno per una via quantomai conosciuta e scoprire un particolare mai notato in mille occasioni precedenti; o che una normale situazione quotidiana provochi, per associazione, ricordi senza apparente rapporto con la realtà,

ma tali da incidere sul proprio stato d'animo.

Questo flusso continuo di emozioni e associazioni (reazione di tipo alchemico del sentire al contatto con la circostanza) è un continuo impegno per le facoltà mentali che tentano di gestirlo. Ma sfugge il perché di un certo sentire che si affaccia alla coscienza in un certo momento. L'esperienza del flusso di pensieri associati è molto comune. Come scrive Evola nella *dottrina del risveglio*:

«del che si può convincere ognuno, provando ad osservare quanto si svolge nella sua mente per esempio all'uscir di casa: si pensa allo scopo dell'uscire, ma al portone il pensiero va alla corrispondenza, da questa ad un dato amico da cui si attendono notizie, da tali notizie al paese straniero ove egli abita, il quale a sua volta ci ricorda una pratica pel proprio passaporto: ma lo sguardo caduto su una ragazza incontrata determina un nuovo corso di pensieri, nuovamente mutato al subentrare di quelli che si legano ad un affisso pubblicitario, che di nuovo dà posto ai sentimenti e alle associazioni varie che si succedono in un tragitto nella metropolitana. Il pensiero è corso proprio come una scimmia che salta di ramo in ramo, senza però mantenere nemmeno un'unica direzione. Si provi, dopo un quarto d'ora, a ricordarsi di quanto si è pensato - o meglio, di quanto si è pensato in noi - e si vedrà come ciò sia difficile, se non si tratta di cose che ci abbiano proprio colpiti. Il che vuol dire che in tutti quei processi e in quelle disordinate associazioni la coscienza era come stordita o "assente"».

Né cessa di sorprendere il fatto che, se qualcosa si ricorda, ciò significa che la memoria ha registrato tutto il flusso.

È meno abituale constatare un simile flusso anche per le emozioni, per lo meno nell'adulto occidentale bianco; ma con un po' di attenzione si può trovare qualche traccia anche delle associazioni emotive: si pensi allo stato d'animo suscitato da una giornata di sole a novembre o da una notte stellata, alle persone meteoropatiche o all'influenza della musica. In questi casi è ancor più semplice ricollegare l'associazione emotiva al carattere personale. Definire *alchemiche* queste associazioni è solo dare un nome a un fenomeno, sottolineando però che tra un'associazione e l'altra esiste un nesso, benché noi non si sappia bene quale. È anche chiaro che le associazioni attingono alla memoria - ad esempio, dalla cassetta della posta all'impegno di scrivere a un amico - ma non sappiamo se è la visione della cassetta a stimolare il ricordo dell'impegno o se non sia questo (come esigenza inconscia) a farci notare la cassetta della posta, accanto alla quale passiamo spesso senza degnarla di un'occhiata.

In effetti, l'alchimia associativa avviene al contatto col mondo, si produce nell'incontro tra persona e circostanza. Come nella reazione chimica,

entrambi gli elementi del composto agiscono, ma il fatto si verifica a livello psichico. Per quanto il mondo sia instabile, se entro dentro una stanza essa mi appare ferma, eppure un elemento - un vaso di fiori - mi serve come stimolo per ricordarmi qualcosa; il vaso non si è mosso, ma la mia psiche sì. Così si può rapportare il flusso delle associazioni e le forme della percezione alla condizione psicologica attuale della persona, che traduce il suo sentire globale. Insomma, il codice delle associazioni non può collocarsi al di fuori delle condizioni momentanee che la persona vive qui ed ora, al contatto tra mondo esterno e mondo interno. In queste condizioni, possiamo racchiudere strumentalmente tutti gli elementi del sentire in due categorie: a) il nucleo profondo della persona originaria (il chi siamo); e b) il rapporto tra le condizioni attuali della persona e questo nucleo profondo (per esempio, l'aspirazione a essere medico, sposato e con due figli, e il fatto di lavorare invece in banca da scapoli). Ovvero: ciò che coincide con la mia vocazione e ciò che attualmente non ne è realizzato, o ciò che stiamo facendo e non è in sintonia con il nostro essere profondo: ciò che abbiamo fatto, dobbiamo fare, dobbiamo cessare di fare, in riferimento al progetto che siamo.

Questo complesso del «fatto, da fare, da non fare più» viene esplicitato dalle associazioni o si traduce in esse. E in ultima analisi si tratta di un complesso riducibile a una sola categoria. Ciò che si deve ancora compiere, o cessare di compiere (naturalmente, ciò che si vive come tale) si riferisce in negativo al positivo «dover fare» del progetto vitale, ed esprime il grado in cui il progetto vitale è stato realizzato nella propria vita. Se la persona è un progetto da realizzare, c'è un sentire generato dal grado di realizzazione di questo progetto. Il progetto include il codice del proprio sentire e genera le condizioni emotive derivanti dal non averlo attualmente realizzato in pieno: il nostro impiegato in banca, nell'esempio di prima, sarà insoddisfatto.

Naturalmente, i processi associativi su cui uno può riflettere, non lo mostrano molto diverso da come si conosce già. Un timido non si stupisce di trovare timidezza nel suo comportamento, ma piuttosto si chiede perché è timido, cosa che non gli deriva solo dall'ambiente.

Apparentemente, dunque, nei processi associativi non entra in questione un oggettivo inconscio, ma qualcuno che conosciamo benissimo: noi stessi. Ma non si possono negare due fatti: che noi stessi ci conosciamo a posteriori per esserci «visti» vivere, per esserci sentiti, scoperti, ritrovati; e che l'inconscio deve pur avere un suo ruolo, visto che emerge prepotentemente nel sogno e nelle nevrosi. Questo però non è sufficiente per pensare che nella psiche esista una distinzione tra zone conscie e zone inconscie, quasi si trattasse di stanze separate: il sogno ha libero accesso a tutta l'estensione del sentire, anche a quella di cui si è perfettamente consapevoli. Se dunque pensiamo all'inconscio come luogo recintato, bisognerà ammettere che il recinto non appartiene in proprio all'inconscio stesso, ma viene posto a partire dalla coscienza, che impone alla psiche una barriera doganale.

Nella motivazione inconscia si ha la ricerca alogica - ma non immotivata - di una soddisfazione negata dalle circostanze o dal soggetto. Questa ricerca avviene perché l'esigenza non è stata soddisfatta a livello conscio, cioè perché è rimasta esigenza. Non è solo un gioco di parole. Un'esigenza è qualcosa di sentito, ma non si tratta di un sentire generico e astratto; è propriamente il sentire il bisogno di una certa cosa. Se non soddisfo quel bisogno, l'esigenza resta insoddisfatta, ma non si annulla: perdura come tale e agisce; è un elemento dinamicamente operante nel complesso della persona umana, una piccola tensione verso qualcosa, all'interno di un uomo che in tutto il suo essere è tensione. E si possono avere tensioni contrastanti.

In primo luogo, l'inconscio appare l'ambito delle esigenze rimaste tali. Come tale esiste in ogni persona. Nelle nevrosi ha un ruolo e un'estensione anormali, il che rende relativi i dati forniti dall'osservazione dei soggetti nevrotici. L'esigenza non soddisfatta implica una separazione tra il complesso globale del sentire e il «come sono io» nel momento presente. Questo mio «essere attualmente così» non si riduce alle aspirazioni insoddisfatte. Contemporaneamente, l'esigenza è sempre una «mia esigenza nel momento attuale». Ma l'espressione: «io nel momento attuale» significa il mio nucleo personale da realizzare e il grado di realizzazione effettivamente conseguito, o possibile o impossibile. Ora, questo nucleo personale non può realizzarsi nella sua totalità, e resteranno sempre delle potenzialità inappagate. In tal senso, l'inconscio non è una sorta di luogo, ma è inseparabile dall'attività complessiva dell'alchimia del sentire. Non c'è mai identità o piena corrispondenza tra il complesso delle esigenze o aspirazioni o impulsi e la quantità che ne viene attuata o realizzata. Possiamo dunque connotare l'inconscio come non-realizzato.

Nel non realizzato si può trovare tutto ciò che è stato escluso consapevolmente e a malincuore. Si chiedeva Mariás, in un saggio sulla felicità umana, dove fosse finito il suo desiderio infantile di fare il pirata. È un esempio magnifico di come rinunciamo sempre a qualcosa di amato, portandoci dietro l'insoddisfazione. Ognuno esclude qualcosa che rimpiangerà. La pura aspirazione ad essere, che ci costituisce, produce continuamente l'immagine di mondi felici, mondi lontani una notte, spesso irreali o irrealizzabili. Dell'essere o non essere pirati oggi non ci interessa più nulla, ma nel gusto per la pirateria si esprimeva forse un'aspirazione più profonda, più reale, verso la pienezza di una vita significativa e libera, dove l'avventura e il dramma, vissuti come gioco, raffigurano la disponibilità a scoprire mondi sempre nuovi, rapporti sempre diversi, insomma un'innocenza e una verginità storica che possiamo solo rimpiangere. Come in tutto ciò che tocca la nostra rappresentazione, si ha sempre a che fare con l'esigenza di non omologarsi agli schemi dati o trovati intorno, di non omogeneizzarsi con l'ambiente, per creare invece l'aspetto esterno della propria forma interiore. Questa esigenza di fondo genera identificazioni, progetti, rinunce. Vivere nella storia l'intento di realizzarsi genera inesorabilmente esclusioni e abbandoni. La circostanza può obbligare, ad

esempio, a scegliere tra vivere in una città che si ama, ma senza lavoro, e lavorare in una città che risulta del tutto estranea. Allora l'esempio del pirata diventa la cifra di realtà meno utopiche e più laceranti, come l'imposizione dell'emigrazione, un matrimonio che fallisce, una persecuzione politica, le frustate di piccole e grandi ingiustizie che quotidianamente ci rubano la vita. Sono realmente poche le situazioni in cui non si debba agire come i peggiori mercanti della letteratura satirica, bilanciando costi e ricavi, svantaggi e vantaggi esistenziali, cercando una strada che non c'è tra cumuli di errori e vecchie stampelle che ci servono per camminare ma ci impediscono di correre. Ma accanto a questo sentire marginale, o emarginato, possiamo porre nell'inconscio un altro sentire legato ai processi fisiologici, che si traduce anch'esso in immagini preve a ogni valutazione.

In effetti, negare che la pulsione abbia sempre un'origine somatica non significa dire che non l'ha mai. La sessualità ne è un esempio evidente. L'uomo conserva una relativa libertà di fronte al complesso delle esigenze di origine corporea. A volte si può anche sopprimerne la soddisfazione, come nel caso dell'asceta; altre volte la soppressione non è possibile, come nel caso della fame, anche se un margine minimo di movimenti è pur sempre consentito. Questo margine, per quanto sia ristretto, come nella sete, è sufficiente perché l'uomo possa prendere posizione sullo stimolo, giungendo fino a darne un'interpretazione culturale: non c'è un nesso logico, ma antropologico, tra il bisogno della fame e la creazione dell'arte culinaria.

Nella soddisfazione di esigenze fisiche si ha un ruolo di mediazione da parte della cultura vigente: non in tutte le culture si fa l'amore nello stesso modo e dando la stessa valutazione dell'atto. La cultura vigente rappresenta inevitabilmente un condizionamento: il che, di per sé, non è negativo; il processo stesso della realizzazione personale non può essere separato da un certo grado di condizionamento, come quando viene liberamente repressa un'esigenza riconosciuta come alienante. La cultura vigente viene assorbita fin dalla prima infanzia, quando ancora non si ha capacità critica, e il suo condizionamento può essere positivo o negativo: dipende dai valori vigenti. Se si tratta di una cultura in armonia con la vita, non ci sono grandi problemi, ma se si tratta di una cultura che ha subito una sclerosi, un processo di eccessiva intellettualizzazione o addirittura traumi - come nella concezione puritana-, allora il condizionamento è pesante e pericoloso. Il suo risvolto immediato è che genera senza interruzioni esigenze che non vengono soddisfatte.

Un altro esempio riguardo alle esigenze di origine corporea nasce da ciò che Gehlen ha chiamato «eccesso pulsionale», cioè dal fatto che le pulsioni umane sono esuberanti ed eccedono la capacità di soddisfarle tutte. Per Gehlen l'uomo non è specializzato, cioè non ha un essere fisso e definito come quello che appartiene all'animale, totalmente definito dalla sua specie. Tra animale e ambiente esiste una corrispondenza: l'ambiente stimola e lo stimolo provoca una risposta fissa e prevedibile, cui l'animale non può

sottrarsi, se non in minima misura. L'uomo è «esonerato» da questa necessità meccanica di rispondere allo stimolo, vale a dire che il suo comportamento non è una reazione istintiva, ma mediata. Ha dunque una libertà, che non è solo psicologica, ma anche fisica; da qui l'eccesso di pulsioni. Per essere libero, l'uomo può sospendere la soddisfazione di uno stimolo sessuale; ma questo richiede che lo stimolo sessuale non si presenti solo in certe situazioni determinate e prestabilite: perché l'uomo sia realmente in grado di gestire la pulsione sessuale è necessario che questa possa comunque presentarsi in moltissime occasioni, cioè che l'uomo sia sempre o quasi sempre stimolabile. Se così non fosse, lo stimolo non sarebbe differibile e non potrebbe essere gestito:

«La vita pulsionale, scrive Gehlen, non può non essere cosciente, non può non contenere ed accogliere in sé immagini teleologiche, situazioni adempitive e condizioni oggettive, e non sorreggere inoltre anche le azioni indirette: il confine tra semplici istinti minimi necessari alla conservazione della vita (fame, istinto sessuale, ecc.) e i superiori interessi nelle concrete situazioni oggettive e nelle attività necessarie per il loro durevole soddisfacimento è necessariamente un confine fluido: se sempre ricorro alla formula: "bisogni e interessi", è perché gli interessi sono i bisogni consapevoli della loro contestualità, sono bisogni stabili e adeguati all'azione. Chiaramente si connettono con questo fatto due peculiarità della vita pulsionale umana: l'inibibilità e la differibilità dei bisogni e interessi. L'una e l'altra sono possibili, a loro volta, perché bisogni e interessi sono consci. Le azioni istintive che erompono casualmente nell'adesso, debbono, per principio, poter essere inibite, quando gli interessi stabili siano necessari alla vita, perché questi si formano soltanto se l'adesso è represso e padroneggiato» .

In questo senso, tra le pulsioni e l'azione esiste uno iato. Naturalmente non si tratta di una repressione di tipo nevrotico, ma di una gestione: un fatto semplice come rinviare la voglia di mangiare un certo dolce, perché si sta facendo qualcos'altro che non si vuole interrompere; l'uomo può rinviare, proprio perché c'è questo iato tra lo stimolo e la risposta. Se esso non esistesse, tutto il suo tempo sarebbe governato dagli stimoli e non dai progetti umani. Tuttavia, evidentemente, questo rinvio configura il sentire attuale della persona, che non cessa di esigere, di avere un'esigenza insoddisfatta.

Esiste dunque una connessione tra il codice del sentire (primordiale nucleo della persona, comprendente la sua conformazione psicologica e fisica) e tutto ciò che possiamo chiamare esigenze; quelle escluse (pirata), quelle rifiutate a torto o a ragione, quelle che non è stato possibile soddisfare. Naturalmente, queste sono distinzioni concettuali: nel concreto c'è solo una realtà dinamica, personale, storica, senziente. Teoricamente, un'esigenza non soddisfatta anni fa potrebbe ancora reclamare i suoi diritti. Ma non si deve

esagerare. Normalmente si ha una gestione delle esigenze: non divento nevrotico perché non ho potuto fare il pirata. Poi, il sogno è un buon meccanismo per scaricare esigenze. Tuttavia, il loro accumulo avvicina alla nevrosi. È come se esistesse una soglia di insoddisfazione che non può essere oltrepassata (lo dico in senso metaforico) e che riduce lo spazio di libertà e di capacità critica assicurato dallo iato.

Il fatto che l'inconscio, nel nevrotico, cominci a determinare il comportamento sostituendosi alla libertà e alla razionalità può essere compreso ricordando il ruolo dell'immagine a livello psichico. L'apparenza visibile di una situazione suggerisce ordini di possibilità diversi alla ragione e alla psiche. Siccome pare che il sesso rappresenti un ottimo campo da cui trarre esempi comprensibili, diciamo che io posso apprezzare una bella ragazza, senza minimamente mancarle di rispetto, e tuttavia fantasticare su una mia avventura con lei: sono due ordini di azione - il comportamento di rispetto e la fantasia - che esplorano a loro modo possibilità offerte dalla situazione reale. Dunque, oltre la valutazione razionale, l'immagine di una situazione può suggerire fantasticherie, attivare fobie prive di nesso razionale con la realtà: è ciò che poco fa si chiamava «valutazione ombra». Ora, se questa valutazione ombra è indipendente dalla valutazione razionale, non lo è affatto dal progetto vitale o dalla storia personale. La valutazione ombra si connette al sentire concreto di un uomo concreto in un momento determinato, vale a dire che si connette a qualcosa che ha già una certa distanza dal progetto originario, dalla vocazione. In questa distanza si muove appunto l'inconscio. Le esigenze in dissonanza con la vocazione sono in tutto e per tutto tentazioni che l'uomo affronta nella propria esistenza, spesso affascinanti e forti al punto da tirare dalla loro parte la logica. Tuttavia, in questo caso è importante determinare cosa conduce alla scoperta dell'errore, allo smascheramento della tentazione come tale, come falsificazione. Come ci si accorge di aver deviato dalla via? È l'esperienza stessa a mostrarlo. Per quanto sia affascinante e convincente, la tentazione non si origina dal progetto vitale, anche se si relaziona ad esso in negativo, e ha le caratteristiche di una spinta nevrotica. Non conduce alla serenità.

Ad ogni modo, come complesso di tendenze che hanno una finalità alienante, l'inconscio agisce come un ostacolo oggettivo alla conoscenza di se stessi. Schematizzando, possiamo dunque parlare di tre livelli: personalità attuale; inconscio; persona come progetto o nucleo potenziale.

Naturalmente, a differenza dello schema, la realtà è sfumata e non ammette tagli. Tra conscio e inconscio possiamo situare una vasta zona di esigenze procrastinate o rigettate senza traumi, o che semplicemente esistono, ma non sono oggetto di un'attenzione continua. C'è una zona di latenza, comprendente molte cose che sappiamo ma a cui non pensiamo ora. Parimenti, non si può pensare che esista una separazione netta tra progetto vitale e inconscio: c'è un nucleo di potenzialità che, nell'attuarsi, produce continuamente esigenze che restano tali e perturbano in maggiore o minore

misura il processo di realizzazione.

In ogni caso, l'inconscio è uno sbarramento. Originatosi dal sentire, è previo alla logica, ma anche incomprensibile; è il negativo del progetto in cui ci riconosciamo. Perciò non segue neppure un linguaggio universale, ma costruisce un'espressione personale, che tuttavia è espressione. È ben noto che alcune immagini hanno un significato costante per tutti i soggetti; ma ognuno le vive in modo originale e irripetibile: la «casa» rappresenta l'io, ma ciascuno immagina o sogna una casa diversa.

Comunque sia, il linguaggio delle associazioni non può non avere una struttura. È un problema del tutto diverso da quello affrontato da Freud negli studi sull'interpretazione dei sogni. Semplificando eccessivamente, direi: se io sogno un bue, Freud applica un procedimento per capire cosa significa quel bue che ho sognato, e ottiene una risposta. Cioè, Freud parte dal dato di fatto che il bue è stato sognato. Qui il problema è un altro: quel significato espresso attraverso il bue poteva esprimersi con un'altra immagine? Ovvero, dato un certo significato, perché compare il bue e non un'altra immagine? Cosa sceglie, e come? In effetti non c'è alcun nesso logico tra significato e immagine. Anche ad attenersi alle poche immagini di significato costante, non c'è rapporto logico, ma semmai metaforico, tra l'io e la casa. Il metodo dell'associazione di idee cerca il significato dell'immagine dopo che essa è stata prodotta; ma non spiega perché viene prodotta proprio lei. Siccome non sono certo le immagini che mancano all'inconscio, si tratterà di un'opzione tra le tante possibili. Ora, tutte le volte che si ha un'opzione, si avrà anche una spiegazione, sia pure non deterministica, dato il genere di cose che stiamo trattando.

Se si accetta che l'immagine onirica ha un significato, e che questo si palesa attraverso l'associazione di idee o altri metodi interpretativi, allora è possibile pensare che in qualche modo questi metodi «riconoscono» il senso dell'immagine onirica. Pertanto è possibile pensare che l'immagine sia stata selezionata o elaborata tra le tante, proprio per la sua adeguatezza al significato, cioè per il fatto di esprimere la configurazione del sentire della psiche. La psiche raffigura se stessa: almeno in questo tipo di sogni; esistono altre esperienze, che chiamiamo ugualmente sogni, ma che non hanno nulla a che fare con questi di cui parlo ora; entrano in ballo facoltà del tutto diverse dal sentire, come l'immaginare, e sono effettivamente esperienze diverse. Non posso soffermarmi ora sull'argomento. Va solo segnalato come lacuna grave della psicologia corrente, insieme all'altra: che, dati certi presupposti, uno può condizionare i suoi sogni.

La psiche raffigura se stessa; il sentire totale si traduce in visualizzazioni, la cui forma rimanda alla condizione attuale della persona nel suo processo di realizzazione. Le immagini esprimono il modo in cui io sono, nel momento presente, come se mi vedessi totalmente riflesso in uno specchio, fuori da ogni valutazione cosciente del peso di ogni singola aspirazione. Pertanto,

questa mia immagine complessiva è contemporaneamente vera e deformata; tuttavia comprende l'immagine del progetto vitale come nucleo di aspirazioni. Ma questo significa che il sentire esprime anche qualcosa che non si esaurisce nello psichico, qualcosa che si sente, ma non ha origine nel sentire stesso. Ecco perché il sentire globale, comprendendo il nucleo vocazionale e le tentazioni, è alterato: questa alterazione è un ostacolo, uno sbarramento all'accesso alla mia autenticità personale. Questo sbarramento va superato, vivendo.

Se l'inconscio è costitutivo della persona concreta, si ha che la realizzazione implica una modificazione dell'inconscio stesso, o quantomeno un diverso rapporto tra inconscio e coscienza. Il che non significa solo cambiare la situazione momentanea della persona, ma anche mutare un elemento costitutivo del suo concreto essere storico. Dunque si tratta di un vero e proprio mutamento ontologico.

Se occorre realizzare la massima libertà di espressione del sentire autentico, bisogna accedere al codice originario; non ci si può fermare al livello delle associazioni. Bisogna saltare dalle immagini che raffigurano il sentire al processo associante stesso. Le immagini sono infinite e rappresentano una perdita di tempo. Occorre arrivare al «me stesso» nella sua purezza. Il «me stesso» è dietro lo schermo associativo.

Realismo prospettico

Dove cercare e trovare il «me stesso»? Evidentemente, nella realtà: io sono reale. Dopo la fase fenomenologica, quel che resta davanti al pensatore è il gran problema della realtà. La vediamo, la tocchiamo, la sentiamo, e ne abbiamo un'immagine; ma che rapporto c'è tra quest'immagine e la realtà di per sé? Ciò che vedo come «rosso» è un fenomeno fisico causato dall'incidenza della luce su una superficie; ma il vederlo rosso, esattamente «questo rosso» che ho di fronte, è una mia sensazione: la qualità di «rosso» del fenomeno fisico presuppone l'intero processo del sentire umano.

Mi sembra innegabile che la percezione sia, al contempo e costitutivamente, un processo interpretativo: interpreto un suono come proveniente da un certo punto dello spazio. Tutto sta ad intendersi: ci sono interpretazioni esatte, altre sbagliate, altre dubbie o plausibili. Se dico che Tizio è più alto di Caio, sto interpretando certi dati sensibili: percepisco una differenza, e questa percezione / interpretazione può essere giusta o sbagliata. Bisogna vedere se ciò che percepisco di Tizio, Tizio lo sia veramente. Solo a partire dall'esperienza si può parlare della realtà, foss'anche per negarla, ed esperienza è sensazione e percezione. Per averlo visto, dico che Tizio è più alto di Caio; per non averli visti, non posso parlare dell'altezza dei marziani.

Inizialmente so della realtà solo attraverso la mediazione della sensazione e della percezione. L'immagine che ne risulta è dunque il frutto di un mio processo; però non parla di me. Se prendo l'immagine «Acqua» e l'immagine «Roccia», esse mostrano differenze che non dipendono da me, dai miei processi di sensazione e percezione, ma dalla realtà stessa: non è per una mia «posizione» che la roccia sostiene il mio peso mentre l'acqua no. Dunque, l'immagine è mia, ma parla della realtà: c'è un nesso, qualunque esso sia, tra immagine e realtà. Pertanto, l'immagine è un modo di vedere la realtà, o meglio: è ciò che appare della realtà in quanto tale nella prospettiva aperta da quel particolarissimo punto di vista che è il sentire umano. L'immagine, o rappresentazione, non è un'ipotesi, ma la visione prospettica della realtà. Diciamo che è un'enorme veduta, una macroveduta. Ciò significa che la realtà in quanto tale si mostra all'osservazione umana così come è, ma non si mostra mai tutta.

A parte molte altre questioni complesse, per una semplice questione di

dimensioni non abbiamo mai davanti la realtà intera; lo stesso concetto di «intera» non nasce da una nostra esperienza, ma da una rielaborazione o interpretazione dell'esperienza: essendo noi reali, non possiamo vederla interamente fuori di noi, come avveniva per l'arancia. Ne vediamo un pezzo, ma lo vediamo prospetticamente così come è.

Osservare un pezzo significa renderlo oggetto di attenzione. Dunque si potrebbe accettare la posizione idealista secondo cui è il soggetto a porre l'oggetto. Però, contro l'idealismo, si deve aggiungere: costituire come oggetto di attenzione non significa dare l'essere, dare realtà all'oggetto, e nemmeno avere un'idea del suo essere o conoscerne l'essenza. La realtà è, anzi, il dato previo senza il quale non potrei concentrarmi su un suo punto, rendendolo oggetto di attenzione. Perciò sarebbe assurdo dire che l'oggetto è una nuova realtà, come se la cosa concreta si fosse sdoppiata davvero; più semplicemente, partendo dalla cosa concreta, ho elaborato due concetti che in nessun modo la possono sostituire: il concetto di «cosa che sta qui» e il concetto o problema di «essenza di questa cosa». Questi due concetti sono il frutto della mia attenzione alla cosa reale, mere nozioni o problemi ad essa riferiti, e questa - la cosa reale - nel frattempo è rimasta perfettamente se stessa. Pertanto, ciò che si costituisce nella mia attenzione non è una sorta di mondo oggettuale, duplicato di quello materiale, ma è piuttosto la domanda su questo mondo, sul senso del concreto stesso. Con questa domanda, effettivamente, ci si stacca da ciò che si potrebbe chiamare, al modo husserliano, atteggiamento naturale, ma il superamento di questo stato o modo di aver a che fare con la realtà va in ben altra direzione.

Nell'atteggiamento naturale, dice Husserl, crediamo che l'oggetto dell'attenzione o della coscienza sia reale, credenza che viene superata con la fenomenologia. Fenomeno, allora, non è il semplice apparire di qualcosa: la facciata della casa di fronte, che sto guardando, non è fenomeno. Infatti, guardando la casa, se ne forma l'immagine sulla retina e perciò ne sono cosciente. Ecco allora il fenomeno: la mia coscienza di un processo interno all'io, e non la casa fisica. In questo modo, l'oggetto di coscienza viene derealizzato in partenza e per definizione. Ora, qualunque esperienza della cosa, o *cogitatio*, presenta alla coscienza certe caratteristiche che sono dati di fatto, nel senso che di fatto vengono date alla coscienza stessa. Questa non se ne occupa al modo della psicologia, bensì cercandone l'essenza. L'essenza, naturalmente, del fenomeno, il quale è perfettamente irreali, nel senso ovvio che l'immagine della casa non è la casa.

Quando l'atteggiamento naturale viene messo in dubbio, quando si dubita che esista realmente una casa di mattoni, non si nega la realtà: si ha solo il dubbio che al carattere di realtà preteso dal fenomeno - e trovato come pretesa nel fenomeno dalla coscienza - corrisponda una realtà effettiva. Questo, nota Husserl, non influisce minimamente sul fenomeno: se risultasse che una certa visione è un'allucinazione, la visione come tale non cambierebbe. Sì; però influisce moltissimo sulla ricerca dell'essenza.

Supponiamo che io veda un cane, poi un altro, poi un altro ancora... In effetti, non vedo mai la «specie canina», ma solo suoi individui, diversi tra loro. Ora, ciascun individuo è in un certo senso casuale: vedo un cane alto, uno basso, uno grosso, che possono essere magri, ipernutriti, spelacchiati, insomma li vedo come sono diventati a seguito di vicende occasionali, casuali esse stesse, che non dipendono dall'essenza del cane, bensì da ciò che ai cani è capitato. Tuttavia, questa casualità del fenomeno «cane» non è un dato esauriente. Se questi individui fossero solo casuali, dovrei pensare che non hanno un'essenza, e allora diventerebbero essenzialmente casuali, inessenziali per essenza. Allora è necessario che un'essenza ci sia, e che si trovi nella «visione offerente», nel fenomeno. Questo significa che il termine essenza non fa riferimento all'esse reale, men che meno alla *realitas* in essendo, ma solo alla visione.

Su questo punto Husserl è stato abbastanza ambiguo. Quando dice che una cosa singola ha una sua condizione di fatto, o fatticità (*Tatsächlichkeit*), si può essere indotti a pensare che si parli della cosa reale, dal momento che la credenza nell'atteggiamento naturale non è stata ancora messa in dubbio. In tal caso, si farebbe riferimento all'essenza di un oggetto presunto reale: se un oggetto è (presuntivamente) reale, l'essenza della realtà (presunta) e l'essenza dell'oggetto di coscienza possono essere diverse? E quest'essenza può non darsi nell'oggetto? Noi, però, non sappiamo se l'oggetto è davvero reale, e quindi cerchiamo un'essenza dell'oggetto in quanto oggetto. E qui nasce, a mio parere, un grave equivoco. Quando Husserl dice che l'oggetto, il fenomeno «cane», non può non avere un'essenza, dice semplicemente che è impensabile come inessenziale; dunque, le sue parole hanno attinenza anzitutto col pensiero, con le condizioni per poter pensare l'oggetto. Se l'oggetto può essere pensato solo a condizione che abbia un'essenza, questa condizione è intanto imposta dalla struttura del pensiero. Ma allora, cercare l'essenza di un oggetto (presuntivamente reale) equivale a cercare un'essenza le cui caratteristiche sono predeterminate dal pensiero stesso: il che è puro soggettivismo. E a priori chiude la strada a un'altra ipotesi: se l'oggetto fosse reale, non potrebbe avere un'essenza impensabile? E perché mai un'essenza reale dovrebbe avere rapporti con un contenuto di coscienza? Perché l'essenza dell'oggetto in quanto pensabile dovrebbe coincidere con ciò che fa essere la cosa reale, che poi viene pensata? Non potendo noi negare l'esistenza dell'essere reale, del quale ci limitiamo a dubitare, è ipotizzabile la completa inutilità dell'essere fenomenico come tale. Anzi, se esistesse l'essere reale, l'essere fenomenico non ci porterebbe ad esso, e piuttosto ci allontanerebbe. Husserl ha concepito l'idea di un'essenza irreali, e quando afferma che essa si trova nell'essere proprio di un individuo come suo *quid*, intende che si trova in un oggetto. Ora, tutti gli oggetti individuali, tutti i cani visti, hanno un *quid* abbracciabile in una idea, cioè hanno tratti ed elementi comuni; perciò è possibile passare dalla visione del singolo cane alla «visione» dell'essenza, all'idea di cane, all'*eidōs*. Un *eidōs* perfettamente derealizzato, riconducibile alla vecchia idea del concetto come insieme di

elementi comuni a più individui. Con una complicazione ulteriore: l'*eidōs* fenomenologico è puramente «visivo», e non può giovare delle definizioni del *logos* classico né di quelle scientifiche (per esempio, la definizione di specie canina); e allora non si comprende come, fenomenologicamente potrebbero avere la stessa essenza «cane» sia il mastino napoletano sia il chihuahua.

La coscienza non inventa certo il fatto che alcuni elementi siano presenti in molteplici oggetti individuali, però dà una valutazione interpretativa al puro fatto della loro presenza, ritenendola significativa anziché ininfluenza. Perciò è difficile sostenere che l'*eidōs* sia un dato. D'altro canto, quest'essenza intesa come coagulo di elementi comuni rimane un *eidōs* statico, come il concetto di movimento, che si trae da tanti oggetti individuali, ma non è in grado di muoverne nessuno. Qui traspare nettamente la dimenticanza dell'essere operante che Ortega rimprovera a Husserl.

Inoltre, nell'atteggiamento naturale si vede che le cose non si limitano a pretendere la loro realtà, ma si comportano anche in certi modi offerti alla visione: cambiano, divengono, operano. Si può presumere che la loro essenza sia anche produttiva del loro comportamento. Questo potere operante non appartiene a nessun concetto, e per questo distingue tra l'essenza e le condizioni grazie a cui l'oggetto o la cosa risultano pensabili.

Il problema appare con maggior chiarezza quando Husserl afferma, coerentemente, che anche le pure immaginazioni, come l'ippogrifo, hanno la loro essenza: infatti sono pur sempre un oggetto per la coscienza. Però non basta notare che un cane visto per strada e l'ippogrifo immaginato sono entrambi oggetti: accanto a questa coincidenza vi sono delle differenze. Non solo differenze eidetiche. Del cane che vedo per strada, ridotto a oggetto, posso anche cercare l'essenza, ma l'aspetto che ha (ovvero i dati del problema) non l'ho immaginato io al modo in cui immagino arbitrariamente l'ippogrifo. Nel caso dell'ippogrifo, prima ancora del problema dell'essenza dell'immaginato, ho inventato l'immagine: i suoi caratteri non mi sono imposti dalla casualità, ma li ho posti io; perciò il mio ippogrifo ha il pelo nero, mentre il pelo del cane è determinato da ragioni biologiche a me estranee. Il cane e l'ippogrifo, come oggetti, sono entrambi dati alla coscienza, ma è diverso chi li dà e come. E naturalmente, il processo che offre il dato alla coscienza ne determina anche l'aspetto, in misura totale o parziale. Il dato, l'oggetto, non contiene solo una pretesa di realtà, ma viene presentato attraverso l'uno o l'altro processo perfettamente reale. L'immagine che vedo può essere un'allucinazione, ma allora è perfettamente reale il processo biologico che la produce: c'è una realtà sottesa persino all'allucinazione stessa. Più ancora: se immagino l'ippogrifo, compio un atto. Ora, siccome l'ippogrifo non esiste realmente, si può pensarlo nero o bianco, e questo non influisce sulla sua essenza; ma nel caso di un animale, il suo aspetto dipende dal codice genetico. E non c'è analisi prettamente

fenomenologica che possa portarmi fino ad esso. Se non esistesse il cane, non lo vedrei con il suo aspetto, il quale poggia su una ragione realmente operante, su un'essenza reale.

Cambiamo nota ed esempio. Parliamo del dinosauro che io immagino, non potendo vederne uno in carne e ossa, e del dinosauro che viveva sulla terra prima dell'uomo, cioè del dinosauro reale. Il dinosauro reale è diverso per essenza da quello immaginato, perché il primo doveva per essenza sostenere un peso enorme, mentre il secondo non pesa nulla, nel senso drastico che non ha niente a che fare col peso. L'essenza dell'oggetto «peso» non pesa. Ora, ciò in cui si differenziano le essenze dei due dinosauri, il reale e l'immaginario, deriva dalla realtà e non consiste affatto in un mero pretendersi reale. Altrimenti il dinosauro reale non sarebbe potuto esistere. Lasciamo stare il fatto che noi dubitiamo di questa esistenza: qui non c'entra niente. Voglio dire che il dinosauro reale, se è esistito, aveva un'essenza capace di sostenere un peso; altrimenti sarebbe stato un'impossibilità biologica. Per converso, l'essenza dell'ippogrifo o del grifone è tale che questi esseri mitici non possono essere reali, materiali, e perciò non esistono come animali: sono possibilità fantastiche e, insieme, impossibilità biologiche. Se il carattere di realtà non avesse alcuna influenza sull'essenza, se non la determinasse in qualche modo (come appunto determina persino l'essenza di «ippogrifo», facendone un ente essenzialmente impossibile come animale vivente), non avremmo avuto sulla terra il dinosauro, ovvero non esisterebbe oggi l'elefante, e magari sulla nostra testa svolazzerebbero allegri grifoni a caccia di ippogrifi.

Come si vede, non ho sciolto affatto il dubbio se esista una realtà esterna ed estranea alla coscienza; ho sostenuto semplicemente che non si può mettere in parentesi la realtà senza automaticamente condizionare l'intera ricerca sull'essenza. Questo condizionamento, a mio modo di vedere, è del tutto gratuito e significa scegliersi un'intera metafisica prima ancora di aver cominciato a gettarne le fondamenta. Non mi interessava criticare Husserl, non è ciò che ho fatto e ho solo usato la sua impostazione del 1913 per sostenere che la messa in parentesi della realtà è già un abbandono implicito della realtà stessa, e l'avvio lungo una strada in cui il concreto non verrà ritrovato più.

Ad ogni modo, io ritengo che l'*epoché* sia un errore di fatto, cioè che uno può anche pensarla, ma non può realizzarla. Lo si comprende quando ci si interroga su cosa sia l'io nella fenomenologia. Quando la fenomenologia parla della coscienza, non fa altro che descrivere un oggetto come tanti altri, e in particolare essa risulta un elemento presente in tutti i vissuti. La «coscienza» fenomenologica non è la persona reale che potrebbe dire: io sono cosciente - riaffermando subito il primato dell'essere operante, ma è una coscienza oggettivata. L'io è inerente alla coscienza; ogni *cogitatio* è un *cogito*, dove l'io è sempre identico e necessario per principio, mentre il *cogitatum* è sempre variabile. Questo io inerente non può esser considerato

come un ingrediente o una parte di un qualunque vissuto, ed anzi è un elemento che in qualche modo trascende il vissuto stesso: tutte le volte che si analizza il vissuto «coscienza» si trova presente l'io con la sua trascendenza. Significativamente, Husserl richiama l'idea kantiana che l'«io penso» deve poter accompagnare tutte le sue rappresentazioni: è un rimando a un'intera linea speculativa che permane nell'impossibilità di catturare concettualmente l'io, senza deformarlo.

Per cogliere fenomenologicamente questo io, si deve operare - operare! - una riflessione, cioè l'io deve compiere un atto specifico consistente nel volgere l'attenzione da un oggetto a un altro. Prima vedo la casa; poi «vedo» il vissuto indicabile così: la coscienza della casa, l'io cosciente della casa. Quando uno vive un'esperienza è immerso in essa e l'oggetto della sua attenzione è l'esperienza stessa. Quando si ama, non si sta lì a pensare: ecco, ora nella mia coscienza è presente il dato del vissuto dell'amore in quanto stato dell'io, che è kantianamente trascendente all'oggetto stesso della sua attenzione! Un conto è sentire caldo, un altro conto è riflettere sulla sensazione del caldo. Riflettere è una cosa che si fa, perché se ne ha il potere: non si tratta di una «modificazione» di coscienza, ma di un vero e proprio atto.

Credo che questo punto rappresenti la chiave di volta per penetrare nella rivoluzione operata da Ortega nella fenomenologia con la frase: *Io sono io e la mia circostanza*. Non ci può essere alcun dubbio sul carattere operativo di questo io che compie la riflessione fenomenologica: compie un atto.

Ora, nella frase di Ortega compaiono due io: li distingueremo scrivendo il primo sempre con l'iniziale maiuscola. Il primo Io è quello che compie l'operazione di riflettere su un vissuto; tale vissuto non è reale, come vuole la fenomenologia, ma è un dato della coscienza che pretende di esserlo. Nel vissuto «io vedo il foglio», la riflessione fenomenologica potrebbe essere espressa come: «io rifletto sul vissuto "io vedo il foglio"». Non ci si occupa, dunque, del foglio reale e neppure dell'«io vedo» reale, ma solo dell'immagine o contenuto di coscienza. Questa immagine contiene un io che, come il foglio, pretende di essere reale. Però, chi è questo io presente nel vissuto? Oh bella! Sono io stesso di prima, quando non compivo la riflessione sul vissuto, cioè io mentre guardavo il foglio. Ma sono anche Io stesso di ora, impegnato in una nuova *cogitatio* (la riflessione su me guardante il foglio): la *cogitatio* «foglio» e questa nuova *cogitatio* hanno lo stesso Io, il quale opera, compie l'atto con cui passa dalla prima alla seconda. Se prima io vedo il foglio, se poi io rifletto sul vissuto, allora inevitabilmente io ho effettuato il passaggio dalla visione alla riflessione: in tutti i casi compare un Io perfettamente reale.

Questo Io reale e operante, a seguito di un suo atto, si trova in una situazione nella quale ricorda un suo momento precedente, e si riconosce in esso, dicendo: Io sono io. Pertanto, in quel vissuto globale «io guardante il foglio»

c'è un elemento che non solo pretende di essere reale, ma lo è. Il primo Io conferma la realtà del secondo, riconoscendosi in lui. Se così non fosse, non avrebbe potuto compiere l'atto di riflessione.

Ora, nella *cogitatio* l'io è trascendente e possiamo dire in che senso lo è: è un concreto e intero Io reale, è una persona. Inoltre, l'io presente nel vissuto è sempre alle prese con un *cogitatum*, con un suo oggetto di attenzione, con qualcosa con cui ha a che fare. *Cogitatio* è un termine convenzionale per indicare molti processi: percepire, sentire, vedere, toccare... E l'io che compare nell'analisi fenomenologica è sempre alle prese con qualcosa: non riesco mai a coglierlo solo e senza mondo. Quando l'io reale riflette su se stesso, si trova sempre a fare qualcosa nel mondo. Si noti bene: fenomenologicamente c'è un vissuto unico «io e la mia circostanza»; non c'è il vissuto «io» e poi un altro vissuto «circostanza». Se il secondo io della formula orteghiana è reale (dal momento che il primo si riconosce in lui) è necessariamente reale anche ciò con cui è occupato e che con lui interagisce: è reale la sua circostanza. Pertanto, il carattere di realtà preteso dal vissuto «io e la mia circostanza» trova piena conferma tanto riguardo all'io quanto riguardo alla circostanza. In altri termini, mentre la nozione di *Umwelt* di Husserl si fonda sulla messa in parentesi della realtà - o quantomeno la tollera-, la nozione orteghiana di *circunstancia* implica il riconoscimento che non si può mettere tra parentesi la realtà e che essa ci si impone.

Il carattere di realtà delle cose viene riconosciuto già nel mondo classico, ma presso a una separazione tra queste e l'io: la cosa sta lì, indipendente da me, e io sto qui, indipendente da lei, dimodoché in un secondo momento possiamo interagire; gli enti sussistono ciascuno per suo conto. Invece nella concezione orteghiana si ha un realismo di tipo diverso: la cosa è reale, ma è essenzialmente convivente con l'io, con me, intrecciata a me al punto da spingermi a dire: io sono io e la mia circostanza. E tuttavia, questa unione di me e della cosa non implica confusione alcuna: i due termini sono fusi e distinti al tempo stesso.

Se si riflette ulteriormente, si può trovare un altro vantaggio in questo sdoppiamento dell'io, e cioè la possibilità di una metafora nuova. In genere si pensa che la conoscenza sdoppi la realtà. Secondo una metafora classica, oggetto, *objectum*, è ciò che viene posto a distanza, viene immaginativamente tolto da dove sta e proiettato su una specie di schermo in cui la coscienza lo contempla. Se guardo l'albero, c'è l'albero di fronte a me e il fatto che questo albero «è»: la cosa essente, e l'essere della cosa. Nel pensiero greco questo si risolveva nella concezione della cosa come singolarità, come entità essenzialmente isolata, separata dalle altre, e avevamo una cosa + un'altra cosa, un albero + il terreno, Parmenide + la capra... Poi queste cose singolari interagivano, avevano relazioni costituenti una taxis, un assetto ordinato, senza che per questo, ad esempio, il terreno possa rientrare nell'essenza dell'albero. Queste relazioni tra le cose avevano attinenza soprattutto con la potenza, con l'essere potenziale; ma un conto è

dire che la ghianda è quercia in potenza, un altro conto, ben diverso, è includere il terreno tra gli elementi essenziali dell'albero: credo che a nessun greco sia mai passato per la testa di dire che una cosa fosse essenzialmente mondana, che fosse essenzialmente un frammento dell'universo intero.

Tanto l'oggetto fenomenologico quanto la cosa singola dei greci sono costruzioni della mente pensante e, come tali, sono deformazioni della realtà. Perciò le essenze restano in sospensione e vengono legate tra loro con una rete di concetti: il rapporto tra essenze è un rapporto razionale, e la causalità reale si avvicina pericolosamente alla necessità razionale. Alla fine, l'idea della causalità risulta confusa: il concetto di causa, infatti, non è esso stesso una causa.

Mi ha sempre sorpreso un esempio di Hume secondo cui, quando tiro una corda e suona la campana, avrei esperienza del tiro e del suono ma non della causalità. Mi ha sempre sorpreso, perché non riguarda la realtà effettiva, trascura l'atto, e magari lo sforzo, del tirare e si muove in una pura relazione tra concetti, in una realtà idealizzata, proiettata a distanza, dove l'atto «tiro della corda» è stato immaginativamente isolato dal fatto «suono della campana» e si cerca invano un terzo fatto «causa o percezione della causa». Perciò, la sola cosa che potrei dire è che, regolarmente, a ogni tiro di corda fa seguito un suono di campana. Mi è sempre sembrato buffo. Confesso che non ho mai abbinato il tiro e il suono in base alla riflessione che regolarmente l'uno segue l'altro. Penso che uno veda un oggetto complesso - la campana con la sua corda - e ne capisca il funzionamento, senza neanche pensare al concetto di causalità. D'altronde, non vedo quale regolarità dovrebbe aver constatato il tizio che inventò la campana. Mi pare più realistico pensare che costui abbia prima urtato il ginocchio su una porta di bronzo, constatando sia il dolore sia il rumore; poi avrà pensato che era comodo produrre suoni in modo più indolore, e alla fine avrà concepito il progetto della campana, ponendo in essere quella stessa causa che Hume dice di non percepire. D'altronde, il funzionamento di una bicicletta non è qualcosa che abbiamo semplicemente visto e capito? O si dovrà dir questo: regolarmente, tutte le volte che premo sul pedale, la bicicletta parte, benché io non ne capisca la causalità. Ma allora, benedett'uomo, perché vai in giro a premere pedali e tirare corde?

Insomma, a mio modo di vedere, l'atteggiamento corrispondente alla metafora della proiezione a distanza della realtà è la premessa per perdere il senso della realtà stessa. Tuttavia, questo atteggiamento e questa proiezione possono risultare utili e si può conservarli, ma sul presupposto di una metafora che mi sembra indicare un fatto più radicale. Duplicare immaginativamente la cosa reale e il suo essere risulta possibile solo perché, precedentemente, io mi sono staccato dalle cose e mi sono sdoppiato: l'io vivente e operante si allontana virtualmente da sé per guardare la realtà, per abbracciarla tutta in uno sguardo.

Questa metafora secondo cui, invece di proiettare le cose davanti a me, sono io a staccarmi dal reale, vuole indicare che, prima ancora di ridurre il mondo a oggetto, io mi costituisco come soggetto. Se so di essere reale, se non metto in dubbio la realtà del mio io, è perché ho potuto osservarmi in azione. Grazie al potere di prestare attenzione a me stesso ho potuto osservare che dubito e quindi, se dubito, non posso dubitare di star dubitando: il *cogito* cartesiano presuppone che l'io operante si sia potuto osservare, potendo così dire *cogito* sulla scorta di una realtà previa che si impone al pensiero. Questo rendersi conto di sé operante è una condizione che si raggiunge a seguito di un atto o una serie di atti per compiere i quali io mi sono staccato da un «atteggiamento naturale» per costituirmi come soggetto, senza peraltro diminuirmi di realtà. Perciò, staccato dal mondo, esso non mi è più soltanto il termine di un'attività vitale, ma nemmeno è solo il termine di un atto di coscienza: mi è oggetto di attenzione, nella sua realtà.

Che si guadagna con questa metafora dello sdoppiamento dell'io? Quando si proietta lontano la realtà, s'inventa un oggetto che non contiene l'uomo, non contiene la vitalità concreta; si crea un oggetto statico e lo si vede come se non avesse nulla a che fare con me, lo si contempla nel suo essere per sé, pretendendo che questa strada ci dia una conoscenza vera. Invece, lo sdoppiamento dell'io non vuol dire purificazione della realtà dalla contaminazione umana, ma capacità di rendersi conto di sé e del mondo, capacità di vedere me stesso alla prese col mondo e il mondo nella sua interazione con me. Insomma, quando l'io si sdoppia, riflette sulla realtà intera, una realtà nella quale c'è anche lui come persona reale. E dal momento che io sono reale, solo se nella realtà ci sono anch'io posso dire che essa è correttamente resa oggetto di attenzione. Solo a questa condizione la realtà mi impone ciò che essa è, pertanto ciò da cui non posso prescindere se voglio conoscerla. Orbene, ciò che mi impone è il carattere prospettico della conoscenza. Per distacco e sdoppiamento, io vedo l'intera realtà, me compreso, situato su un punto di vista difficile da definire, eppure prettamente umano: Ortega lo chiamava «porzione extranaturale» dell'uomo, formulando la metafora del centauro ontologico in *Meditación de la técnica*. Il processo di *ensimismamiento*, di immersione nella propria meditazione, è l'operazione con cui anzitutto la persona si vede immersa nella realtà e vede che è reale; e questa condizione è la prospettiva umana: l'uomo come punto di vista, come colui che illumina un aspetto della realtà definibile: visione umana.

Nella riflessione il carattere di realtà non può essere messo in dubbio, perché reale è l'atto stesso del riflettere, del riflettersi. Grazie ad esso, il vivente sa di vivere e nel caso dell'uomo sa in modo eminente di essere reale. Perciò può trovare se stesso e le cose nella realtà, può operare sulle sensazioni in modo di non vivere in un caos di impressioni, ma in un *cosmos* di dati organizzato a partire dalla realtà stessa. Senza il carattere di realtà imposto alla conoscenza, l'uomo non potrebbe porre limiti e confini tra i vari punti

del reale, tra le «cose» e separarle come separa concettualmente l'albero dal terreno, distinguendoli. Non potrebbe cioè costituire albero e terreno come provvisori oggetti - lui che già si è costituito come soggetto - non per dare loro un nuovo essere, non per creare una realtà duplicata, non per sostituire l'albero concepito con quello effettivo, ma per avere una nozione, un'idea della struttura a cui si riferiscono certe sue impressioni. Il concetto è allora lo scheletro ideale, lo schema strutturale che la realtà stessa, nella visione umana, impone al pensiero come chiave di lettura dei dati. E in questo senso della «realtà, me compreso», sentire è anche, contemporaneamente, significare, trasformare in segno interpretativo ciò che la realtà stessa ha dettato.

(1987)

Questo saggio è dedicato,
in ordine rigorosamente alfabetico,
a Giulio e Ludovica, grandi maestri...

«Viaggiano i viandanti, viaggiano i perdenti,
più adatti ai mutamenti.
Viaggia Sua Santità»
(C.S.I., In viaggio)

Testi citati

José Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, OC V, 289-313.

José Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, OC V, 315-375.

Juan José López Ibor, *El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos*, Aguilar, Madrid 1958.

Rollo May, "La nascita della psicologia esistenziale", in Aa. Vv., *La psicologia esistenziale*, tr. it. Astrolabio, Roma 1970, 9-46.

R. May, *L'uomo alla ricerca di sé*, tr. it. Astrolabio, Roma 1983.

Julius Evola, *La dottrina del risveglio*, Scheiwiller, Milano 1965.

Arnold Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1983.

Indice

5	L'irruzione dell'intimità
12	Mondi eterogenei
21	Persona e personalità
25	Realizzazione e motivazione
30	Primato dell'interiorità
46	Realismo prospettico
59	Testi citati