

ISSN 2724-3745



ETICA-MENTE L'ANNUARIO

3/22

OJS
OPEN JOURNAL SYSTEMS

PKP
PUBLIC
KNOWLEDGE
PROJECT



DIRETTORE RESPONSABILE

Marzia Vaccino

DIRETTORE EDITORIALE

Massimo Vittorio (Università di Catania, Italia)

VICE-DIRETTORE EDITORIALE

Giulia Gobbi (Universidad Complutense de Madrid, Spagna)

COMITATO EDITORIALE

Rosangela Barcaro (INM/CNR, Italia) • Maria José Binetti (CONICET, Argentina) • John Lawrence Dennis (Università di Perugia, Italia) • Catalina Elena Dobre (Universidad Anáhuac del Norte, Messico) • Marcos Aurélio Fernandes (Universidade de Brasília, Brasile) • Marcio Gimenes de Paula (Universidade de Brasília, Brasile) • Ángel Puyol González (Universitat Autònoma de Barcelona, Spagna) • Diletta Huyskes (FBK, Italia) • Daniel Leserre (Universidad Nacional de San Martín, Argentina) • Georgia Livieri (University of Technology, Cipro) • Christoph Lütge (TUM, Germania) • Gordon Marino (St. Olaf College, USA) • Agnaldo Cuoco Portugal (Universidade de Brasília, Brasile) • Thomas Powers (University of Delaware, USA) • Arianna Rotondo (Università di Catania, Italia) • Paul Stachowiak (UWC, Italia) • Leo Stan (University of Western Ontario, Canada) • Athanasia Theodoropoulou (University of Athens, Grecia) • Álvaro Rodríguez Vázquez (IBEN, Colombia) • Aleksandra Zdravkovic Zistakis (Greek Philosophical Society, Grecia)

Etica-mente. L'annuario è il numero annuale di *Etica-mente*. I contenuti sono relativi ai temi trattati da *Etica-mente*: analisi critica e filosofica, con un focus sull'etica, a partire da spunti provenienti da vari ambiti (arte, cinema, letteratura, politica, tecnologia, musica). I paper inviati sono sottoposti ad una revisione a doppio cieco.

Etica-mente. L'annuario è una rivista Open Access affiliata all'Open Journal System e alla piattaforma Public Knowledge Project. *L'annuario* ha un deposito digitale presso l'OSF, che assicura archiviazione permanente del materiale pubblicato. I contenuti ricevono un DOI per l'identificazione universale e permanente.

L'annuario distribuisce i propri contenuti sotto la licenza Creative Commons (CC BY 4.0).

Al fine di garantire tutti i servizi di pubblicazione, di revisione, controllo, editing e tutto il lavoro connesso, in alcuni casi è possibile che il team editoriale emetta una APC (Article Processing Charge) per i contributi inviati ed accettati per la pubblicazione finale. Si rinvia alla pagina dei contributori per avere ulteriori informazioni. Si può anche inviare un'email a info@etica-mente.net.

Il comitato editoriale fa ogni sforzo nel garantire l'accuratezza di ogni informazione contenuta e pubblicata. Tuttavia, *Etica-mente. L'annuario* e il suo Comitato Editoriale non sono responsabili per i contenuti dei singoli autori, le cui affermazioni non rappresentano il periodico. *Etica-mente* adotta un Codice Etico affine alle linee guida COPE e pubblicato alla pagina <https://www.etica-mente.net/codice-etico>.

Registrazione al Tribunale di Catania
N. 5 del 29/03/2021

Etica-mente. L'annuario

Volume 3 – Anno 2022

ARTICLES

- Testa e cuore. Una questione di preferenza I-II*
José Ortega y Gasset 3
- The Revelations of Violence*
David Casciola 15
- Il conflitto come amore e odio, Luce e Tenebra*
Maria Emanuela Randazzo 32
- Identidad digital pandémica: Inmunidad, contagio y criminalización desde una perspectiva antropométrica y biopolítica*
Erika Barrancos Muñoz 51
- Declinazioni della conflittualità nella categoria del tragico: Schiller e Hölderlin*
Veronica Pisana 68
- L'uomo-massa e l'Infinito. Riproposizione di un conflitto eterno*
Graziano Arena 85

Etica-mente. L'annuario

Volume 3 – Anno 2022

*Ensimismamiento y alteración: intimidad, cuerpo y alteridad
en Ortega y Gasset*

Giulia Gobbi

97

Il dominio dell'uomo sull'uomo e la difesa dell'interiorità

Nicoletta Cipriano

114

PALAVER

Habitat conflittuali?

Lo spazio-ambiente lavico etneo

Massimo Vittorio

129

REVIEW

*J. Ortega y Gasset, Il corpo tra symbolon e psyché. A cura
di G. Gobbi*

Simona Lorenzano

161



Testa e cuore. Una questione di preferenza I-II[†]

José Ortega y Gasset

Traduzione di M. Vittorio, Università di Catania, Italia*

[†] Con questo titolo si fa riferimento ai due articoli pubblicati da J. Ortega y Gasset con i titoli *Cabeza y corazón. Una cuestión de preferencia. I* (*El Sol*, 24 Luglio 1927) e *Cabeza y corazón. Una cuestión de preferencia. II* (*El Sol*, 31 Luglio 1927), e ora presenti nelle *Obras Completas* (Taurus, Madrid), rispettivamente Vol. VI e Vol. IV, a cui si è fatto riferimento per questa traduzione.

*Email: m.vittorio@unict.it

ISSN 2724-3745

Etica-mente © 2022

DOI: 10.17605/OSF.IO/RJ83N

etica-mente.net

I.

Nell'ultimo secolo si è ampliata enormemente la periferia della vita. Si è ampliata e si è perfezionata: sappiamo molte più cose, abbiamo una tecnica prodigiosa, materiale e sociale. Il repertorio di fatti, di notizie sul mondo che guida la mente dell'uomo medio è cresciuto in modo favoloso. Certo, certo. È che la cultura è progredita – si dice. Falso, falso. Quella non è cultura, è solo una dimensione della cultura, è la cultura intellettuale. E mentre in questa si facevano tanti progressi, mentre si accumulavano scienza, notizie, conoscenza del mondo e si affina la tecnica con cui dominiamo la materia, si trascurava totalmente la coltivazione di altre aree dell'essere umano che non sono intelletto, testa; soprattutto, si lasciava il cuore alla deriva, fluttuando senza disciplina o cura sul raggio della vita. Così, al progresso intellettuale si è accompagnata una battuta d'arresto sentimentale; alla cultura della testa, una cordiale ignoranza. Il fatto stesso che la parola cultura sia intesa solo in riferimento all'intelligenza denuncia l'errore commesso. Perché vale la pena notare che questa parola, tanto usata dai tedeschi nel secolo scorso, era usata principalmente dallo spagnolo Luis Vives, che la scelse per significare preferibilmente coltivazione del cuore, *cultura animi*. Il dettaglio è tanto più da valutare poiché ai tempi di Vives, nel Rinascimento, l'intellettualismo dominava pienamente: tutto il bene ci si aspettava dalla testa. Oggi, in cambio, cominciamo a vedere che questo non è vero, che in un senso molto concreto e rigoroso le radici della testa sono nel cuore. Per questo, lo squilibrio che soffre oggi l'uomo europeo tra il suo progresso nell'intelligenza e la sua arretratezza nell'educazione sentimentale è gravissimo. Finché non si raggiunge un livellamento di entrambi i poteri e il pensiero

acuto si sente assicurato, garantito per un senso più fine, la cultura sarà in pericolo di morte. Da questo squilibrio nasce il malessere che già si percepisce ovunque, ed è curioso ricordare che già un secolo fa Auguste Comte avvertiva i primi sintomi di questo malessere, e li diagnosticò accuratamente come squilibrio cardiaco, postulando urgentemente per curarlo ciò che chiamava “organizzazione o sistematizzazione dei sentimenti”.

È sorprendente notare con quanta tenacia l'uomo abbia creduto che il nucleo decisivo del suo essere fosse il suo pensiero. È vero? Se qualcuno ci obbligasse a mantenere solo l'unico ed essenziale centro della nostra persona, resteremmo con la nostra comprensione? Qualunque momento prendessimo della storia ci presenterà, in effetti, l'uomo aggrappato al suo intelletto come alla radice di se stesso. Se chiedessimo all'antica saggezza dell'India, troveremmo frasi come questa dei Veda: “L'uomo è le sue idee. L'azione segue il pensiero docile come la ruota del carro segue lo zoccolo del bue». Se, con un salto superlativo, cadessimo nel XVI secolo, sentiremmo Cartesio ripetere più e più volte: «*Que suis je? Je ne suis qu'une chose qui pense*». L'uomo, una canna pensante, prosegue poco dopo, in modo barocco, Pascal.

E il motivo addotto è sempre lo stesso. Tutto ciò che è in noi che non sia conoscenza la presuppone ed è ad essa successiva. Sentimenti, amori e odi, volere o non volere, presuppongono una conoscenza preliminare dell'oggetto. Come amare l'ignoto? Come desiderarlo? *Ignoti nulla cupido — Nil volitum quin praecognitum.*

Il motivo è così grave che minaccia di schiacciare inesorabilmente chiunque tenti di sostenere il contrario. Chi osa affermare, senza cadere nell'assurdo, la possibilità di amare qualcosa che non abbiamo mai visto e di cui non abbiamo notizie? Di conseguenza, la testa precede il cuore:

quest'ultimo è un potere secondario che segue il primo aggiungendosi sulla sua scia.

Tuttavia, tuttavia... Per semplificare il problema, senza gravi pregiudizi, riduciamo il sapere a una delle sue forme più elementari: il vedere. Ciò che vale in quest'ordine per il vedere, vale con maggior forza per i modi più complessi di conoscere — concetto, idea, teoria. Non per niente quasi tutte le parole che esprimono funzioni intellettuali consistono in metafore della visione: idea significa aspetto e vista; teoria è contemplazione.

E allora; io mi domando: amiamo ciò che amiamo perché l'abbiamo visto prima, o in un certo senso possiamo dire che vediamo ciò che vediamo perché prima di vederlo lo amavamo già?

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

In ogni paesaggio, in ogni area in cui apriamo gli occhi, il numero delle cose visibili è praticamente infinito, ma possiamo vederne solo un numero molto piccolo in un dato momento. Il raggio visivo deve concentrarsi su un piccolo gruppo di esse e deviare dal resto, abbandonarle. In altre parole: non possiamo vedere una cosa senza smettere di vedere le altre, senza renderci momentaneamente cechi a quelle. Vedere questo implica non vedere quello, come ascoltare un suono ignorando gli altri. È istruttivo per molti scopi aver preso coscienza di questo paradosso: che nella vista normalmente, necessariamente, insiste una certa dose di cecità. Per vedere non basta che l'apparato oculare esista da un lato e l'oggetto visibile dall'altro sempre situato tra tanti altri che anche lo sono: occorre che si porti la pupilla verso quell'oggetto e la si ritiri dagli altri. Per

vedere, insomma, bisogna fissare. Ma fissare è proprio cercare l'oggetto in anticipo, ed è come prevederlo prima di vederlo. In effetti, la visione suppone una previsione, che non è opera né della pupilla né dell'oggetto, ma di una facoltà precedente incaricata di dirigere gli occhi, di esplorare con essi il contorno: è l'attenzione. Senza un minimo di attenzione non vedremmo nulla. Ma l'attenzione non è altro che una preferenza anticipata, preesistente in noi, per certi oggetti. Portate nello stesso paesaggio un cacciatore, un pittore e un contadino: gli occhi di ciascuno vedranno i diversi elementi della campagna; in senso stretto, tre diversi paesaggi. E non si dica che il cacciatore preferisce il suo paesaggio venatorio dopo aver visto quelli del pittore e del contadino. No; questi non li ha visti, non li vedrà mai in senso stretto. Fin dall'inizio, ogni volta che si trovava nel campo, si è concentrato quasi esclusivamente sugli elementi dell'area che contano per la caccia.

Sicché anche in un'operazione di conoscenza elementare come la vista, che deve necessariamente essere molto simile in tutti gli uomini, siamo guidati da un precedente sistema di interessi, passioni, che ci fa prestare attenzione ad alcune cose e trascurarne altre.

A ciò va contrastato l'avvertimento che a volte è la forza dell'oggetto stesso che si impone alla nostra attenzione. Se ora, all'improvviso, sparasse un cannone qui vicino, la nostra attenzione, volente o nolente, abbandonerebbe i problemi psicologici di cui abbiamo a che fare e andrebbe a concentrarsi sul rumore che naturalmente udiremmo. Non c'è dubbio: questo accadrebbe, ma sarebbe un errore spiegarlo con il mero fatto fisico del rumore. Se un suono molto forte provocasse senza motivo l'udito, non accadrebbe che chi abita vicino a una cataratta non la senta, e d'altra parte, quando l'enorme rumore cessa improvvisamente, sente ciò che è fisica-

mente minore, ciò che fisicamente non è niente, cioè: silenzio. Per colui che vive vicino al ruscello, il suo solito rumore, per quanto grande possa essere, perde di vitale interesse, e per questo non lo considera e per questo non lo sente. Quel colpo di cannone del nostro esempio si imporrebbe a noi per ragioni simili a questo silenzio, che si può riassumere in una: per la sua novità. L'uomo è interessato alla novità, in virtù di mille comodità vitali, ed è sempre pronto a percepirla. Lontano, allora, dall'essere un'obiezione alla nostra tesi, l'avvertimento viene a confermarla. Sentiamo lo il nuovo – cannone o silenzio — perché poniamo in allerta in anticipo la nostra attenzione verso la novità.

Tutto il vedere è, quindi, un guardare; tutto l'udire, un ascoltare e, in generale, tutta la nostra facoltà di conoscere è un faro di luce, una lanterna che qualcuno, posto dietro di essa, dirige verso l'uno e l'altro quadrante dell'Universo, distribuendo sull'immensa e passiva faccia del cosmo qua la luce e là l'ombra. Non siamo, quindi, in definitiva, conoscenza, dal momento che questa dipende da un sistema di preferenze che esiste in noi più profondamente e prima. Una parte di questo sistema di preferenze è comune a tutti gli uomini, e grazie a questo riconosciamo la comunità della nostra specie e in una certa misura riusciamo a capirci; ma su quella base comune, ciascuna razza e ogni epoca e ogni individuo mette la sua particolare modulazione del preferire, e questo è ciò che ci separa, ci differenzia e ci individua, ciò che rende impossibile per l'individuo comunicare completamente con un altro. Solamente coincidiamo sulle cose più esteriori e superficiali; quando si tratta di materie più fini, tra le più nostre, che contano di più per noi, cresce l'incomprensione, di modo che le zone più delicate e ultime del nostro essere restano fatalmente ermetiche per il prossimo. A volte, come la bestia imprigionata, saltiamo nella nostra prigione - che è il nostro stesso essere, con l'ansia di sfuggire e di

trasmigrare verso l'anima amica o l'anima amata-; ma un destino, forse indefettibile, ce lo impedisce. Le anime, come astri muti, ruotano le une sulle altre, ma sempre le une fuori dalle altre condannate a una perpetua e radicale solitudine. Almeno, poco si può apprezzare della persona che non sia mai scesa a questo fondo ultimo di se stessa, dove si trova irrimediabilmente sola.

II.

Ma queste preferenze o interessi prima della conoscenza, come sono possibili? Come è possibile preferire una cosa all'altra quando ancora non conosciamo l'una o l'altra? Davvero, non si capisce. Se ignoriamo quanto si vede, si sente, in generale, di ciò che si percepisce - delle cose dall'esterno e delle cose del mondo interiore - insomma, di tutte le realtà, resta davanti a noi solo il vuoto, resta solo il nulla.

Ma è vero che il mondo è fatto esclusivamente di cose corporee e spirituali? L'abito che lo stilista presenta alla signora è composto di colori e forme visibili, in modo tangibile. Tutto ciò che il vestito integra, nel suo insieme e in ciascuna delle sue parti, è suscettibile di essere percepito dai nostri organi sensoriali. Dell'abito diciamo che è blu e che è realizzato in tessuto morbido al tatto. Ma poi aggiungiamo che è elegante. E questo suggerisce una semplice riflessione: vediamo con gli occhi del viso il colore azzurro dell'abito,

tocchiamo con le mani la sua morbida materia: ma, dov'è la sua eleganza? È una parte reale dell'abito? Ovviamente no: l'eleganza dell'abito non sta in esso come stanno il suo colore, la sua forma e il suo tessuto. Se la parola blu significa una qualità reale, visibile dell'abito, la parola eleganza non significa nulla del genere. Abiti di diversi colori e forme hanno, tuttavia, la stessa eleganza. Allora cosa significa questa parola? Semplicemente la valutazione che l'abito merita, il valore che riconosciamo. Si apprezza l'abito elegante, l'abito poco elegante è disprezzato.

Lo stesso accade quando si parla di azione giusta o ingiusta, di un uomo buono o malvagio. Giustizia e bontà e i loro opposti non sono componenti materiali dell'azione o dell'uomo, non sono fatti ma, piuttosto, diritti alla nostra stima o disprezzo. Un diritto non può essere visto o toccato: la sua validità è semplicemente riconosciuta o meno. E lo stesso per bellezza e bruttezza, piacevole e spiacevole, nobiltà e viltà. Per caso, migliore e peggiore sono nomi di cose? Certamente le cose sono migliori o peggiori; però meglio e peggio non sono cose, ma ranghi che le cose meritano nella valutazione. In questo modo scopriamo che, in effetti, il mondo non si compone solo di oggetti che sono o non sono, ma che insieme alle cose ci sono quelle entità: bontà, malvagità, bellezza, bruttezza, giustizia, eleganza, ecc., che non si vedono né si sentono, che sono semplicemente apprezzati o meno. Poiché mancano di realtà in sé e sono come diritti e meriti, la filosofia contemporanea li chiama «valori». Ciò che nelle cose è essere o non essere in esse è valere o non valere; valgono quando sono positivi come la bellezza; non valgono quando sono negativi come la bruttezza. E possiamo dire di più: se invece di confrontare il valore positivo della bellezza con il valore negativo della bruttezza, lo confrontiamo con la bontà, una strana esigenza oggettiva ci costringe a riconoscere che la bontà non solo vale, ma vale più della bellezza, al punto

che se in caso di conflitto anteponiamo quest'ultima alla prima, ci accorgiamo con rammarico che non ci siamo adeguati alla verità, come accade quando abbiamo fatto $2+2=5$.

Se ci fossero solo le cose, non avrebbe senso preferire l'una all'altra. La realtà di per sé è indifferente: la sua missione è ridotta ad esistere, e tutto ciò che esiste esiste lo stesso. Ma succede che le cose hanno valori -più o meno, alcuni o altri — realizzano valori in sé, e grazie a questo, non ce n'è, a rigor di termini, nessuna che sia indifferente. Si potrebbe dire, allora, che oltre il suo profilo di qualità reali, i suoi colori, le sue forme, ecc. - ogni cosa ha un profilo di qualità di valore, che ce la fanno apprezzare o rifiutare, preferirla o disdegnarla. Le cose, in quanto cose pure, non sono né superiori né inferiori le une alle altre: la realtà di per sé sarebbe piatta di fronte ai nostri sentimenti. Ma i valori pongono una rigorosa gerarchia che non dipende dal nostro capriccio, e il mondo è organizzato in ranghi e offre una prospettiva ai nostri affetti.

I sentimenti non avrebbero nulla a che fare, quindi; non esisterebbero se l'uomo trovasse davanti a sé solo cose prive di valori. L'entusiasmo o l'amore si lega a un oggetto attraverso le sue qualità preziose. Perciò ogni entusiasmo e ogni amore hanno un "perché", una ragione e un fondamento, anche se a volte è difficile definirli. Non è vero che una donna ama un uomo "perché sì": quella corrente fluida e calda in cui consiste l'amore e che va dall'amante all'amato non giunge a questo direttamente, ma si basa anzitutto su talune grazie, effettive o immaginarie, che risiedono in lui. È curioso notare che, sebbene l'amore nasca dall'amante e fluisca da lui verso l'amato, d'altra parte si nutre costantemente delle sue qualità preziose, beve in quelle -nella bellezza, nella grazia, nella bontà o nell'energia, la risoluzione, la mascolinità - dell'altro essere. Tutto ciò che

si chiede perché lei ama può, alla fine, ricevere una risposta con ampia evidenza. Il fatto è che a volte si vergognerebbe di scoprirlo: perché il suo sentimento ha preferito valori inferiori.

Ma questo presuppone che prima che nascano in noi l'amore o l'entusiasmo, abbiamo notato quei valori, la cui presenza in un essere fa scattare i nostri affetti. C'è, poi, una sensibilità primaria grazie alla quale scopriamo i valori delle cose. Forse la scoperta più importante fatta dalla filosofia fino ad ora in questo secolo è questa: tutta la nostra vita psichica, il nostro intelletto, i nostri sensi, i nostri sentimenti, funzionano incitati da quella sensibilità primaria, come una visione disincarnata dei valori. E anche se questi non si percepiscono con piena, totale chiarezza, ma quando li vediamo realizzati in qualcosa, è un fatto che nativamente ne abbiamo una certa preveggenza e premonizione, che probabilmente non riusciremo a trovare più valori nel mondo reale rispetto a quelli che avevamo previsto in precedenza.

C'è in ogni persona una predilezione nativa, prima di ogni esperienza, per certi tipi di valore e viceversa, come cecità o distacco verso gli altri. In sostanza, tutto ciò che vediamo, pensiamo e sentiamo nella nostra vita è inscritto in quel sistema di predilezioni e repulsioni che *a nativitate* agisce su di noi.

Non è difficile mostrare in alcuni fatti noti come la nostra sensibilità possa percepire i valori prima di trovarli realizzati negli oggetti e nelle persone. Il caso più ovvio è quello del grande artista, creatore di opere in cui risiede un nuovo tipo di bellezza, quello che viene chiamato un nuovo stile. L'artista dove ha visto la grazia peculiare delle sue figure prima di realizzarle? Evidentemente da nessuna parte: ciò che prima possedeva era la pura intuizione di quella grazia e guidato da essa ha cercato nella natura

o nella sua fantasia colori e forme che le dessero corpo e realtà.

Un altro esempio è il *coup de foudre*. Non è probabile che un uomo si innamori così improvvisamente di una donna se non ci fosse già in lui un astratto entusiasmo per certe qualità della femminilità che quella donna, improvvisamente apparsa, ostenta nella sua persona.

Ma c'è una ragione più potente per convincerci che la nostra visione dei valori sia indipendente dal fatto che li vediamo o meno nella realtà. Ed è questa: nessun valore è dato alle cose con purezza e pienezza. Dove esiste la giustizia perfetta? Dove la bellezza impeccabile? Ebbene, il fatto che notiamo come ad ogni essere manchi qualcosa per essere bello o giusto senza difetti, non rivela che abbiamo una notizia meravigliosa, una visione magica della bellezza e della giustizia? Analogamente la felicità è un valore che orienta tutta la vita: chi non anela a essere felice? Tuttavia, non abbiamo mai visto la felicità raggiunta in noi stessi o in nessun altro, non sappiamo quale forma di realtà potrebbe incorporarla: la sentiamo solo come un valore astratto che eccita ad ogni momento in noi il desiderio di raggiungerla e ci rende lamentosi per non trovarla.

Ora, credo, sia comprensibile come la nostra attenzione possa essere indirizzata in anticipo su cose che non conoscevamo. Va alla ricerca di un oggetto, dove appaia realizzata questa o quella qualità preziosa che ha intuito. In questo senso amiamo le cose prima di conoscerle e di solito le conosciamo solo nella misura in cui le amavamo già.

Il ruolo che il presente e il passato, quindi il noto, giocano nella vita è davvero esagerato. Non so perché al futuro sia risparmiato l'intervento nella nostra esistenza, eppure, non appena sarà riparato, ci renderemo conto che la vita, più che assistere al presente e ricordare il passato, è

un'attività che va avanti. In ogni momento, in ogni ora, più di ciò che è presente, siamo occupati dal momento successivo, il momento che verrà, andiamo verso di esso sotto forma di progetto, speranza e desiderio. A rigore, solo quella parte di noi che tende al domani, che si protende verso il futuro, vive bene: il presente e il passato sono già vita superata, eseguita, realizzata e preservata, che si accumula a poco a poco come una zavorra, come un freno a quello slancio verso il futuro in cui consiste il vivere.

Ora, questa occupazione o preoccupazione che va al domani non è e non può essere imparziale. Non andiamo verso un domani qualsiasi, bensì, coscientemente o incoscientemente, perché il fatto è lo stesso, preformiamo già da ora il profilo del dopo con i nostri appetiti, con i nostri desideri, insomma con le nostre preferenze spontanee e i nostri disdegni spontanei. In questo modo, al giungere l'ora che fu futura e all'arrivare a noi come una nave dall'Oriente carica delle sue innumerevoli mercanzie, noi siamo preparati: ciechi per alcune di queste cose, vigili per altre. Se dovessimo far passare lo stesso flusso di realtà attraverso più individui, vedremmo che si comportano come se fossero setacci o reticoli diversi, che lasciano passare alcuni oggetti e intercettano il resto. Il mercante non presterà attenzione alle muse che passano e l'artista, se è veramente un artista, vivrà in California senza inciampare nell'oro. Ogni individuo è, in effetti, un apparato che seleziona automaticamente dal reale ciò che gli è correlato e a malapena percepisce ciò che gli è estraneo.



The Revelations of Violence

David Casciola

West Chester University of Pennsylvania, USA

Abstract: Accusations that some political movement or policy is totalitarian or is pushing a nation towards a totalitarian state are always popular in the speech of political firebrands, but this is obvious hyperbole. This was, broadly speaking, the political project that Hannah Arendt engaged with in the middle of the 20th century. Using her worry about mass society as the starting point for my analysis and contrasting that with Herbert Marcuse's critique of mass consumerist society I will argue that the worry facing modern consumer capitalism is what I term the 'complete' domination of all modes of human activity by the social realm and the activity of work. Moreover, the crystallization of this domination (and potentially any sort of total domination) results in the creation of a State that is necessarily violent.

Keywords: totalitarianism, violence, political philosophy, Arendt, mass society

*Email: dc985230@wcupa.edu

ISSN 2724-3745

Etica-mente © 2022

DOI: [10.17605/OSF.IO/DWA75](https://doi.org/10.17605/OSF.IO/DWA75)

etica-mente.net

1. The Societal Spheres and Arendt's Historical Analysis

Arendt's analysis flips the traditional notion that the ideal life is one of contemplation, with activity merely being needed to facilitate that goal. Her tripartite distinction between the three areas of activity that human life (labor, work, and action and their correspondence with the private, social, and public realms) places the emphasis for a meaningful human life in those activities as opposed to quiet contemplation. "For it is in the nature of the human condition that contemplation remains dependent upon all sorts of activities—it depends upon labor to produce whatever is necessary to keep the human organism alive, it depends upon work to create whatever is needed to house the human body, and it needs action in order to organize the living together of many human beings in such a way that peace, the condition for the quiet of contemplation is assured" (Arendt, 2000a, p. 167). The private represents the productions of labor which are those things that nourish us and provide us with shelter; they are the things that are necessitated by our physiological existence. The social is restricted to the areas of human activity that constitute 'jobholding,' that is, activities that are required for individuals to earn money or social capital which the economy demands on them: work. This is a unique product of the wage-labor system of post-industrial capitalism. And the public is where politics is done, where decisions regarding the conditions for how a society or community are organized through *action*. Action, as the activity for organizing the political life in the *polis*, is the area of human activity that is most important to Arendt. "All human activities are conditioned by the fact of human plurality, that not One man, but men in the plural inhabit the earth and

in one way or another live together” (Arendt, 2000a, p. 179). The fact that we live in societies that are not egoist, solipsistic, atomistic forms of existence presupposes that human society is in fact social and this means that we need to find some way to mediate between the various interests of the individual subject while also providing the space for the flourishing of human plurality.

Arendt argues that this is exactly what the activity of action, or the realm of politics is for, and it is through this activity that political freedom arises. “Action, with all its uncertainties, is like an ever-present reminder that men, though they must die, are not born in order to die but in order to begin something new... With the creation of man, the principle of beginning came into the world—which, of course, is only another way of saying that with the creation of man, the principle of freedom appeared on earth” (Arendt, 2000a, p. 181). Action—discussion, debate, interaction between individuals—is the foundation for the community building that is the basis for human society.

The strict distinction between the different areas of human activity is where my break with Arendt begins. Her analysis assumes a strict distinction between these different modes of human activity. However, it is clear to any observer that these different activities are integrated with each other and overlap into different realms. When this integration and overlap pushes to the point where it dominates all modes of human activity, I term it reproduction. It is reproduction because one mode of activity is reproducing itself by modulating the relations within the other realms. In the example below of feudal monarchies, the relations of the private household are reproduced in the social and public realms through patriarchal social structures and political bonds of ‘honor’ and ‘prestige.’ These

are not concepts that are political in the Arendtian sense of the word. Rather, they indicate a sort of political hierarchy that draws its nativity from the concept of the family, imposing the feudal lord as the ‘father’ of the *polis*.

The origin of Arendt’s analysis comes from how people organized themselves in Greek and Roman antiquity: as private family units and as political city-states. This pre-industrial societal organization was two-dimensional insofar as the realms of human activity were the private and the public; the social had yet to emerge in a meaningful way. “The natural, merely social companionship of the human species was considered to be a limitation imposed upon us by the needs of biological life...” (Arendt, 2000b, p. 183). The private realm represents the areas of human life restricted to labor activities—that is, the areas of human life which are dictated by its biophysical necessities. The contrast to this area of human organization in antiquity is the political sphere where private individuals must interact with one another in order to organize their society: “the human capacity for political organization is not only different from but stands in direct opposition to that natural association whose center is the home (*oikia*) and the family. The rise of the city-state meant that man received ‘besides his private life a sort of second life, his *bios politikos*. Now every citizen belongs to two orders of existence; and there is a sharper distinction in his life between what is his own (*idion*) and what is communal (*koinon*)” (Arendt, 2000b, p. 183). These ‘two orders of existence’ were the family life in the home and the political life in the *polis*. This idea of ‘two orders of existence’ represents a two-dimensional mode of human existence, that is, one that recognizes both the requirements of labor and action for the functioning of a community under pre-consumer capitalism. Below, what the analysis of Marcuse highlights is how the de-

velopment of consumer capitalism reduces this two-dimensionality to a one-dimensional mode of social organization under the activity of work.

Arendt suggests that 'work' is an universal condition of human existence, however, Marcuse's work seems to suggest that it is merely instituted by post-industrial, mass consumerism. It might be that 'work' refers to any sort of activity that occurs within whatever the dominant economic system is (capitalism, socialism, etc.). But it also might be the case that work only has such implied importance within a *hierarchical* economy. Work seems to be a sort of activity that only reveals itself as a mode of activity when a certain level of economic development has been reached that instantiates such a hierarchy. That is to say that work itself might wither away (along with the state) when the hierarchy of the social order is challenged and upset.

Despite this seeming need to defend against possible encroachment by the private realm, Arendt notes that:

It is characteristic of this growth of the private realm, and incidentally of the difference between the ancient household head and the feudal lord, that the feudal lord could render justice within the limits of his rule, whereas the ancient household head, while he might exert a milder or harsher rule, knew neither of laws nor justice outside the political realm. The bringing of all human activities into the private realm and the modeling of all human relationships upon the example of the household reached far into the specifically medieval and professional organizations in the cities themselves, the guilds, *confréries*, and *compagnons*, and even into the early business companies... (Arendt, 2000b, p. 189).

Feudal monarchy represented a reproduction of the private realm over all areas of human activity. It was no longer that life was bifurcated between the private and the public—the public realm had become an institution that was subsumed under the activity of private life: labor. This was a structural reproduction of the system of private labor. Feudal society was agrarian in nature and so was oriented towards the production of consumables through labor. But when this activity was reproduced within the realm of action the totality of human activity became oriented towards the reproduction of patriarchal labor relations that dominated all of society. This same sort of reproduction is what occurs in mass consumerism, only instead of the labor relations, what is being reproduced, through the emergence of the social realm, are work relations. (Of course, these can still be patriarchal!) And this reproduction is what has led to the domination of the modes of human activity in contemporary life by the social realm. Moreover, I will argue that this reproduction is a violent process.

2. Violence: A Way of Revealing

Arendt conceptualizes violence as one of the ways to answer the “question of Who rules Whom?” (Arendt, 1970, p. 43). The purpose of this question is to analyze the ways in which hierarchical relations of rulership are established, maintained, altered, or destroyed. Along with violence, she argues, that the concepts of power, strength, force, and authority are all conflated in everyday language, but they all are attempting to answer the question posed above. That is, they all make an effort to provide revelation or insight into the essence of hierarchy.

To understand her definition of violence we must first know what she means by strength. “*Strength* unequivocally designates something in the singular, an individual entity; it is the property inherent in an object or person and belongs to its character, which may prove itself in relation to other things or persons, but is essentially independent of them” (Arendt, 1970, p. 44). Strength is an individual’s property insofar as it is the way in which a singular entity may exert their influence and rule over (or dominate) another. “*Violence*...is distinguished by its instrumental character. Phenomenologically, it is close to strength, since the implements of violence, like all other tools, are designed and used for the purpose of multiplying natural strength until, in the last stage of their development, they can substitute for it” (Arendt, 1970, p. 46). Violence is not just another way that one individual rules over another; it is a way that one does this by use of a tool. In using an object, they increase their strength and multiply the amount of influence they are able to exert on other individuals and the world around them.

In his essay, “The Question Concerning Technology,” Martin Heidegger proposes an alternative understanding of causality which helps us to understand “technological phenomena as having an essence which shows itself at the level of what he terms ‘enframing...’ enframing names the specific manner of revealing which characterizes beings as whole within the current epoch of the history of being” (Colony, 2009, p. 23). Through this lens we can see how technology (or technological phenomena) can reveal the features of the things that we experience in the world of human social and political relations. Using an analogy to a silversmith crafting a chalice, or sacrificial vessel, Heidegger conceptualizes causality as a sort of ‘responsibility’ or ‘indebtedness:’

The silversmith considers carefully and gathers together the three aforementioned ways of being responsible and indebted [the material, formal, and final causes]. To consider carefully is in Greek *legein*, *logos*. *Legein* is rooted in *apophainesthai*, to bring forward into appearance. The silversmith is co-responsible as that from whence the sacrificial vessel's bringing forth and resting-in-self take and retain their first departure. The three previously mentioned ways of being responsible owe thanks to the pondering of the silversmith for the 'that' and the 'how' of their coming into appearance and into play for the production of the sacrificial vessel (Heidegger, 1977, p. 8).

The traditional analysis of causality is thus reinterpreted as the way that things are brought into appearance: it is not necessarily a logical connection, but a revelatory connection. To cause something is to bring it about in the realm of appearances and the mechanism for this causation is technological phenomena. So, if violence has a technological aspect to it in terms of its instrumentality, then violence reveals the reality of the relations that it is instantiated by. What violence does is demonstrate the relations of rulership and domination that presuppose it. When one does violence, the actuality of their relation to the target of the violence is revealed.

Violence is distinguished by its individuality (inherited from the analysis of strength) and its instrumentality. Instrumentality indicates a connection to the technological tools and phenomena of an industrialized society. "Instrumentality is considered to be the fundamental characteristic of technology. If we inquire, step by step, into what technology, represented as means, actually is, then we shall arrive at revealing. The

possibility of all productive manufacturing lies in revealing” (Heidegger, 1977, p. 12). Heidegger’s analysis of the essence of technology tells us that instrumentality—the use of tools or craft—in an action has a way of revealing the truth of the matter. Arendt’s characterization of violence makes instrumentality a requirement and this gives violence a further characteristic: it reveals the hierarchical relations of societal structure and brings them into the realm of appearance.

3. One Dimensional Thought and the Completion of Domination

There is a parallel between Arendt’s analysis of mass society and Marcuse’s analysis in *One-Dimensional Man*. In the same way that total domination arises from the reproduction of one realm of activity over others, Marcuse argues that mass culture reduces the actuality of human existence from two-dimensional to one-dimensional as all human activity is subsumed under a certain mode of societal organization. This reductive domination comes from how “the apparatus imposes its economic and political requirements for defense and expansion on labor time and free time, on the material and intellectual culture” (Marcuse, 1991, pp. 2-3). Mass society creates the conditions—in material and intellectual culture—which it uses to sustain, reinforce, and reify itself. Marcuse characterizes this imposition of mass culture in the conception of ‘negative freedoms’ which offer a parallel account of the potentially problematic relation between freedom and politics that Arendt also points out in her “What is Freedom?” essay as discussed below. Marcuse writes, “economic freedom would mean freedom *from* the economy...

from earning a living. Political freedom would mean liberation of the individuals *from* politics over which they have no effective control. Similarly, intellectual freedom would mean the restoration of individual thought now absorbed by mass communication and indoctrination, abolition of ‘public opinion’ together with its makers” (Marcuse, 1991, 4). Under the aegis of mass society freedom from the economy corresponds to the social realm, freedom from politics to the public realm, and freedom from indoctrination to the private realm. The freedoms that are guaranteed by advanced industrial society are freedoms from participation in the different realms of society. ‘Freedom,’ then, means that the members of a society relinquish their own authority and power, giving it to a bureaucracy to administer them. This freedom (or lack thereof) aids in the reproduction of the system of domination such that the individual has no conception of how to liberate themselves from it. “The distinguishing feature of advanced industrial society is its effective suffocation of those needs which demand liberation—liberation also from that which is tolerable and rewarding and comfortable—while it sustains and absolves the destructive power and the repressive function of the affluent society” (Marcuse, 1991, p. 7). The point that Marcuse makes here is that what is so effective about the domination of advanced industrial (and totalitarian) society is that it constructs a society that makes the idea of liberation itself something that is so alien to the society’s constituent members that it cannot even be thought of. The mechanisms of totalitarianism reduce counter-cultural thought and subsume it into the totalitarian culture itself. Thought, and man, become one-dimensional because they can only be conceived through the singular, totalitarian lens.

One-dimensional totalitarianism is realized in the complete domination of all of society by the activity of work. “The people recognize

themselves in their commodities; they find their soul in their automobile, hi-fi set, split-level home, kitchen equipment. The very mechanism which ties the individual to his society has changed, and social control is anchored in the new needs which it has produced” (Marcuse, 1991, p. 9). The domination by the Social is actualized in this transformation of societal control from private labor to social work. ‘Consumer’ products are no longer for consumption and political action becomes identified with work, or jobholding. “The result is, not adjustment but mimesis: an immediate identification of the individual with his society and, through it, with the society as a whole” (Marcuse, 1991, 10). The concept of ‘mimesis’ here is important. It is not just identification, but imitation such that “the activity known as mimesis has as its product an entity whose ontological status is inferior relative to that of its model” (Peters, 1967, 118). Thus, the individual of one-dimensional society ‘imitates’ the organization of society within themselves by reproducing the same work relations that dominated them, and these relations define their relations to others and society, reflecting the relationship in a continual process of self-reproduction.

The great achievement of mass consumerist society is that it has been able to subsume its negation back into itself. It has created an eternal return in the sense that whenever a negation arises it is brought back into the fold so to speak and made into another gear of consumerism. Take for example the commercialization of the image of Marxist revolutionary Che Guevara on t-shirts and other commodities (Allwood, 2016). “The new technological work-world thus enforces a weakening of the negative position of the working class: the latter no longer appears to be the living contradiction to the established society” (Marcuse, 1991, p. 31). The ultimate Marxist contradiction of capitalist society then, the working

class, no longer threatens consumer capitalism because it has become a part of it as another constituent piece of capitalist economic production. Through the realization of consumer capitalism “democracy would appear to be the most efficient system of domination” (Marcuse, 1991, 52). The conquest of consumer capitalist ideology totalizes the human experience into one that is one-dimensional and reproduces the social realm across all of human societal organization as work relations are superimposed as the mode of human activity. In the same way that monarchical government is the result of the reproduction of the private realm across all parts of society the one-dimensional society is the result of the reproduction of the social and work relations in every mode of human activity.

Today’s novel feature is the flattening out of the antagonism between culture and social reality through the obliteration of the oppositional, alien, and transcendent elements in the higher culture by virtue of which it constituted *another dimension* of reality. This liquidation of *two-dimensional* culture takes place not through the denial and rejection of the ‘cultural values,’ but through their wholesale incorporation into the established order, through their reproduction and display on a massive scale (Marcuse, 1991, 57).

‘Two-dimensional’ culture, in which there are two antagonistic forces (labor and action) competing with each other as a historical concept, is completely obliterated in the light of the technologized, consumerist society. The ‘complete’ reproduction of society—complete insofar as consumerism *completes* the contradictions it generates as they are subsumed into it—achieves a sort of totalization in the formation of one-dimensional society. It becomes the other side of the coin of totalitarianism. Totalitarianism, as it serves as a ‘total’ reproduction of society, totalizes the human subject for the purposes of political ideology, while consumer-

ism totalizes the subject for the purposes of *economic* ideology. ‘Tyrannical’ reproduction, moreover, totalizes the individual within the context of religious or normative ideologies. The salient point of this concept is that when different modes of activity are reproduced through different sorts of ideologies, it results in unique realizations of totalitarianism.

The final point that I want to make on Marcuse’s analysis is in regard to the technologization of domination. “Today, domination perpetuates and extends itself not only through technology but *as* technology, and the latter provides the great legitimation of the expanding political power, which absorbs all spheres of culture” (Marcuse, 1991, p. 158). The domineering power of consumerism is, in part, in how it perpetuates itself through the technology that it produces and if we think of technology as more than just physical tools, but also ideas and concepts of relations the violent essence of that domination is revealed to us. Consumerist society has integrated its constituent members into an interconnected web that relies on the very technology that dominates and totalizes them for their very functioning to continue. In the private realm this is akin to the reliance on a market system for the procurement of necessities, housing, etc. The fulfillment of basic needs has been ‘socialized,’ in an Arendtian sense, such that these things that were provided by labor, now require work. Moreover, the maintenance of the state has also been socialized: work is now its driving activity and politics has become a career and the actual activity of politics has been reduced to mere administration.

4. Conclusion: Towards ‘Multi-Dimensional’ Thought

Above, I have detailed how Arendt divides human activity into three modes: labor, work, and action. These activities characterize the behavior of individuals as they attempt to satisfy their biophysical, economic, and political needs. In fact, these terms might offer superior identifiers for the labels provided in Arendt’s analysis. While these areas seem discrete, and in fact their areas of activity may be mostly restricted to fulfilling the necessities that each of them governs, there is overlap between them. For example, economics is one of the primary subjects of political discourse, the sort of economic success or failure one has affects their ability to participate in said political discourse, and an individual’s unique set of biophysical necessities and reality (in terms of potential levels of disability, neurodivergence, sex, race, and gender) can affect the level to which they are able to participate and integrate themselves into the economy and political landscape. This overlap demonstrates how these different areas reproduce their activities within each other as they integrate themselves across society in a ‘multi-dimensional’ fashion. Alone, this reproduction is a natural development of human society, but the imposition of a state (especially the advanced, industrialized state bureaucracy of a consumerist society) makes this reproduction violent by turning it into a system of domination. Moreover, this violent reproduction is consistent with Arendt’s conception of violence when we consider how ideas themselves can be a type of technology that is instrumentalized in violent state institutions like concentration camps, repressive police actions, or creating economic barriers to housing and healthcare.

Arendt's conceptualization of violence as personal and instrumental misses how it can be instantiated at an institutional level and how systems themselves can reproduce violence across all spheres of society through technology. To conceptualize how institutions and ideologies can act as technology consider this quote from a recent philosophic video essay on transhumanism: “[I]magine that an idea, a concept, like freedom, justice, gender, whatever is a piece of technology, a kind of mental tool. An idea serves some function, it focuses our attention. We might even say that some ideas come with their own way of seeing and even shape the subjects that use them” (PhilosophyTube, 2022). Ideas, while not physical artifacts, have a certain (virtual maybe) reality in how they modulate our embodied existence. How we think about things, use language, or impose concepts on our perceptions affects the ways that we interact with the world. To be able to critique domination, one must first have a concept of domination. And moreover, to be able to suggest it's alternative, freedom, we must have an idea of what political freedom is to begin with. This reveals the violence that is laden within the structure of mass consumerist society through the current analysis of Arendt and Marcuse. The complete reproduction of society does a violence on the individual subject as they are totalized as nothing more than a jobholder that continually reproduces the consumerist relations of working and commodification. This is done in such a way that any contradiction to the system may be subsumed back into it and is itself turned into another job or commodity. What this really concerns is the domination of society is political freedom.

Yet it is precisely the coincidence of politics and freedom which we cannot take for granted in the light of our present political experience. The rise of totalitarianism, its claim to have subordinated all

spheres of life to the demands of politics and its consistent nonrecognition of civil rights, above all the rights of privacy and the right to freedom from politics, makes us doubt not only the coincidence of politics and freedom but their very compatibility (Arendt, 2000c, pp. 442-3).

The complete or total reproduction of any mode of activity becomes a violent process that results in the creation of the state itself. The state becomes the artifact and impersonation of this violent reproduction through measures such as physical police violence or legislations that are overly restrictive of a person's rights. When we examine these sorts of practices with an analytic eye, highlighting the reproduction of the social mode of work throughout mass consumerist society, it reveals the violent relations that it produces between the state and its citizens.

References

- Allwood, E. H. 2016. "How the Che Guevara T-Shirt Became a Global Phenomenon." *Dazed*, July 26. <https://www.dazeddigital.com/fashion/article/32208/1/how-the-che-guevara-t-shirt-became-a-global-phenomenon>.
- Arendt, H. 2000a. "Labor, Work, Action." In *The Portable Hannah Arendt*. Edited by Peter Baehr. New York, NY: The Penguin Group. Pp. 167 – 81.
- Arendt, H. 1970. *On Violence*. New York, NY: Harcourt, Brace & World Inc.
- Arendt, H. 2000b. "The Public and the Private Realm." In *The Portable Hannah Arendt*. Edited by Peter Baehr. New York, NY: The Penguin Group. Pp. 182 – 230.
- Arendt, H. 2000c. "What is Freedom?" In *The Portable Hannah Arendt*. Edited by Peter Baehr. New York, NY: The Penguin Group. Pp. 438 – 61.
- Colony, T. 2009. "Concerning Technology: Heidegger and the Question of Technological Essentialism." *Idealistic Studies* 39 no. 1-3, pp. 23 – 34.

- Eco, U. 1995. "Ur-Fascism." *The New York Review of Books* 42 no. 11, June 22. <https://www.nybooks.com/articles/1995/06/22/ur-fascism>.
- Heidegger, M. 1997. "The Question Concerning Technology." In *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Translated by W. Lovitt. New York, NY: Harper and Row Publishers. Pp. 3 – 35.
- Marcuse, H. 1991. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston, MA: Beacon Press.
- Peters, F. E. 1967. "Mimesis." In *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. New York, NY: New York University Press. Pp. 118 – 9.
- Philosophy Tube. 2022. "Transhumanism." YouTube Video, 46:27. April 22. <https://youtu.be/DqPd6MShV1o>



Il conflitto come amore e odio, Luce e Tenebra

Maria Emanuela Randazzo

Università di Catania, Italia

Abstract: The whole of human life is based on oppositions, on polarities. Life is radical conflict, so dynamism. Stasis imposes itself *like* the eternal and dark night. Stasis stands out as the *anteriority of ontology*, as the fixed rest of the unitary-dual flow that we define as *becoming*.

In this article the most radical themes – concerning conflict – are presented: in fact, conflict can be experienced – among other things – by means of *hatelove*, through light-darkness.

The text – divided into three paragraphs – will examine the most important points of the «*mystical*» love philosophy of José Ortega y Gasset and Roland Barthes, of Gnosis, of the phenomenology.

Keywords: Love, hate, time, Light, Darkness

1. Amore-odio in José Ortega y Gasset e in Roland Barthes

Ortega y Gasset, nelle sue riflessioni circa il fenomeno amoroso, distingue due tipi di movimenti: un movimento centrifugo verso l'oggetto del nostro amore e un movimento centrifugo verso l'oggetto del nostro odio. Nel primo movimento di natura positiva, tendiamo a conservare, a preservare l'ente psico-somatico, a custodire, a migliorare la sua vita; nel secondo movimento di natura negativa, tendiamo a distruggere, consumare, annichilire l'essere odiato.

Amare una cosa significa impegnarsi per farla esistere, non ammettere, per quanto dipende da noi, la possibilità di un universo privo di quell'oggetto [...] Amare è vivificazione perenne, creazione e conservazione intenzionale dell'amato. Odiare è eliminazione e assassinio virtuale (Ortega y Gasset, 1994, p. 20).

Amore e odio, dunque, si nutrono della medesima forza attiva, ovvero di quella 'radiante', la quale, come un vertice, una freccia, punta e si dirige verso l'obiettivo (anche se il fine risulta opposto: creazione/distruzione, ontobiologia/nichilismo).

Amore e odio godono della medesima temperatura: sono sentimenti "caldi", non freddi. Gelidamente può essere risolto un problema di matematica o fisica, ma l'amore-odio pecca di *Hybris*, è una corrente infinita, continua; è impeto, non conosce le mezze misure, s'immerge totalmente nella cascata lavica o luminosa delle sensazioni; aspira alla totalità. Barthes e Ortega y Gasset sottolineano tale "slancio" nel momento in cui parlano, in maniera differenziata, dell'aura sacrale che avvolge l'oggetto del desiderio amoroso: in questo l'amore da semplice fenomenologia diviene pura mistica.

Ogni mistica si fonda – teleologicamente – nell’unione/fusione della singola parte con il tutto, nel raggiungimento dell’*Unità* (e-statica). Lo spirito di ogni mistico prova in tutti i modi a separarsi dallo stato tenebroso, a raggiungere lo splendore, il Bene (Dio); l’innamorato, allo stesso modo, con la sua psiche e con tutto il suo corpo, abbandona la diversità mondana, tenta di ‘conquistare il superno’, vuol, dunque, *identificarsi* (si pensi al mito dell’androgino) con una figura dotata di una *presunta* perfezione: infatti, l’innamorato vive nell’*illusione*, nell’incanto, nel sogno, che la sua amata sia una divinità (Platone parlava di *Theia mania*) per caratteristiche magari insignificanti.

Con una logica tutta particolare, il soggetto amoroso sente l’altro come un Tutto [...] e, al tempo stesso, questo Tutto gli sembra comportare un resto, che egli non può esprimere. È soltanto l’altro a produrre in lui una visione estetica: egli lo elogia per il fatto di essere perfetto, si gloria per averlo scelto perfetto; immagina che l’altro voglia essere amato, come vorrebbe esserlo lui stesso, non già per questa o quella sua qualità, ma per ‘tutto’, e questo ‘tutto’ glielo concede sottoforma di una parola vuota, giacché Tutto non potrebbe inventarsi senza sminuirsi: all’infuori del ‘tutto’ dell’affetto, in ‘Adorabile!’ non è contenuta nessuna qualità. Tuttavia, esprimendo tutto, ‘adorabile’ esprime anche ciò che manca al tutto; la parola vuole designare lo spazio dell’altro in cui viene ‘specialmente’ ad innestarsi il mio desiderio, ma questo spazio non è designabile; io non saprò mai niente di lui; il mio linguaggio sarà sempre confuso, esso cincischierà nel tentativo di esprimerlo, ma io non potrò mai produrre altro che una parola vuota, la quale è come il grado zero di tutti gli spazi in cui si forma il desiderio specialissimo che io ho di quell’altro là (e non di un altro) (Barthes, 2001, p. 18).

Per tal motivo diciamo che il mistero dell’amore si fonda su parole

come “adorabilità”, “bellezza”, “ineffabilità”. Ineffabile è l'amato, che, pur nella sua presenza, sempre sfugge: inatingibile, abissale, misterico, assente, doloroso.

L'altro è in stato di perpetua partenza, sempre sul punto di mettersi in viaggio; egli è, per vocazione, migratore, errante; io che amo sono invece, per vocazione inversa, sedentario, immobile, a disposizione, in attesa, sempre nello stesso posto, ‘in giacenza’, come un pacco in un angolo sperduto d'una stazione. L'assenza amorosa è possibile in un solo senso e non può essere espressa che da chi resta - e non da chi parte: ‘io’, sempre presente, non si costituisce che di fronte a ‘te’, continuamente assente (Barthes, 2001, p. 33).

La *teologia* dell'amore, non a caso, si abbevera alla fonte di un linguaggio apofatico o – per estrema disperazione di categorizzazione – alla fonte di un linguaggio catafatico. Nella catafasi proviamo, pertanto, a configurare tale arcano: l'amato procura sofferenza, impone la privazione, l'abbandono di molte cose, ma ci dona anche un attimo di “pienezza”, di senso, di eternità; l'amato è, nonostante tutti i suoi difetti e le sue assenze, immortale gioia, tempo *cairologico*. L'uomo innamorato vive ogni momento della sua vita in *direzione* di questa meta dalla quale si squaderna l'intero cosmo. Eppure la descrizione della *metafisica* amorosa risulta, ancora, abbastanza povera, dispersiva, plurale: l'amore vero è l'illimito, l'*Ápeiron*, del linguaggio, dello spaziotempo, del piacere stesso; la religione vive dell'apofantico; l'amore autentico, l'amato, difatti, non può essere descritto con un linguaggio mondano; non vive del tempo cronologico ma si proietta, si staglia – qui e ora – nell'*eternità* del presente; non si pone etica alcuna.

La meta-fisica amorosa, per Ortega y Gasset, è un fenomeno

dell'attenzione: a causa del totale svuotamento di senso del mondo, della nostra paralisi, focalizzazione, solo sull'amato, carichiamo il desiderato di caratteristiche sovraterrene. "Anche il misticismo è un fenomeno dell'attenzione [...] Non c'è rapimento mistico se prima non c'è il vuoto mentale" (Ortega y Gasset, 1994, p. 48).

L'amato, il trascendente amoroso, è la *presenza* manifesta di questa *assenza*: atopico, senza luogo, comunemente irriconoscibile, visto come avvolto da una nebbia trans-mondana; egli vaga, è sempre pronto a partire, ad andare via, ad abbandonare per *primo*, a chiudere la telefonata, a interrompere il flusso dei messaggi, mentre l'innamorato si trova sempre in attesa; in attesa che il suo pezzo di cuore ritorni o che l'*inclassificabile* chiami. L'innamorato si rivela come personaggio attivo (nella pro-tensione) e passivo (nell'attesa).

L'altro che io amo e che mi affascina è 'atopos'. Io non posso classificarlo, poiché egli è precisamente l'Unico, l'Immagine irripetibile che corrisponde miracolosamente alla specialità del mio desiderio. È la figura della mia verità; esso non può essere fissato in alcun stereotipo (Barthes, 2001, p. 38).

L'amore si configura come perenne insoddisfazione: eternamente l'innamorato si dirige verso l'amato, l'altro (portatore di una grazia pre-costituita soprattutto per Ortega y Gasset); puntualmente viene ricondotto alla cruda realtà e quindi all'asintotico, all'irraggiungibile appagamento, all'impossibile fusione ontica, alla passività derivante dalla precedente pro-tensione attiva.

Alcune volte l'amato potrebbe essere presente e assente contemporaneamente: presente fisicamente, ma psicologicamente altrove.

L'innamorato per questo motivo soffre moltissimo: patisce la mancanza della sua 'metà', della sua 'meta'. L'innamorato, allora, entra in un circolo vizioso di paure e dilemmi (ermeneutica tragica); il suo pensiero smonta, rimonta, si fissa, lo logora, lo affoga, lo sfinisce; gira e si ferma sul probabile tradimento psichico o fisico a opera della sua amata. Da questa fase dell'amore potrebbe anche derivare l'*inodimento* descritto da Ortega y Gasset: non esiste solo l'innamoramento – prima fase del processo amoroso –, ma anche l'inodimento, vale a dire la volontà totale di annichilimento dell'altro *a seguito* di un amore insoddisfatto, di un amore fin troppo deluso, rifiutato.

2. Luce e Tenebra nella Gnosi e in L'essenza della verità

La dimensione dell'*apparire*, dell'Essere come accadimento, del fenomeno è *A-letheia*, lo Spazio infinito-il Tempo eterno che *diviene ora e sempre* Luce oscura. La tensione del *Da-Sein* è la domanda, la comprensione radicale, la tensione temporale-*epocale*, il vettore ex-sistenziale, di conseguenza trascendentale, che trova una dimensione di declinazione nel gioco diveniente, continuo, processuale, dal carattere eracliteo di *A-letheia/physis*.

L'apertura *ek-statica* del pastore dell'Essere si fonda nell'eterna dinamica del dis-velamento. Un dis-velamento che, in quanto duale, manicheo, hassidico, gode dei principi opposti di Luce (*Lumen/Numen*) e Tenebra, pertanto, di Oblio/Occaso (*Lethe*) e Memoria.

La parola greca *A-letheia*, infatti, non significa esclusivamente “ve-

rità”, ma indica anche l’operare privativo dell’alfa – contenuta nella parola – sulla *dimenticanza* (*naturaliter*) della creazione.

In tale ottica, l’operare privativo strappa la creazione alla tenebra di *Lethe* e ridesta: l’essere-gettato-nel-mondo s-copre, rammemora l’*obr-igine* (*Obr=Lux*), il principio come l’*á-peirōn*, permette al *peras*, al Limite, alla morte, di passare direttamente al suo essere più intimo, quello che, erroneamente e semplicemente, viene considerato il principio di opposizione. Dunque, lo sfondo del *peirar* è l’*ápeirōn*, il fondamento (*aleph*) di *Lethe* è *A-letheia* e la verità pura risulta in parte sottratta, eclissata, continuamente ambigua, ineffabile, incoglibile nella sua totalità giacché, nel momento in cui attua la sua *epifania ontica*, si adombra.

Siamo caduti (*gettatezza*) per Heidegger, abbiamo dimenticato: la colpa (*schuld*) è *Lethe*, che nella generazione e rigenerazione nasconde *A-Le(Theia)*, il *divino*, nello *splendore*. Il mondano è dimenticanza, *a-vidyā*, della massima, sconfinata Luce, dunque. La salvezza potrebbe consistere nell’eliminazione della colpa, dello s-cordare. Il rammemorare, il ri-cordare si traduce, di conseguenza, come la dis-colpa (*un-schuld/a-letheia*).

La struttura del significato e il conio lessicale di ἀλήθεια corrispondono, pur non coincidendo, con quelli della parola tedesca Unschuld (dis-colpa, innocenza) nella sua differenza da Schuld (colpa), dove il termine negativo rappresenta il positivo (libero da colpa) e il termine positivo il negativo (la colpa come una mancanza). Allo stesso modo, per il Greco, anche la ‘verità’ è un privativo (Heidegger, 1997, p. 33).

Un ri-cordare (con le corde profonde del cuore, dello *spirito*), un *rammemorare*, soprattutto, che trova esplicazione nella ricerca di *Aión* nel *Kronos*, al fine di rompere le catene che legano l’ente al succedersi degli *eventi* (la *salvezza dalla corrente del tempo*).

Una fenomenologia delle “sfumature”, che deve il suo carattere all'illuminazione per gradi di ogni ente, che si apre nella e alla *Lichtung come affrancamento e luminosità*, terribile manifestazione del Tempo come identità e differenza, come vita e morte, *generazione e distruzione*, Vuoto e Pienezza.

E l'illuminazione è Gnosi, istruzione, perché domanda circa l'Abisso, l'*Aion Teleos*, e risposta inesauribile (perché ad *Aletheia abissale* appartiene *Lethe*, alla presenza del tempo attuale appartiene il potenziale/eterno, perché allo s-velamento appartiene il velamento, al rendersi chiaro appartiene l'oscurarsi, al rendersi manifesto appartiene il nascondimento, alla memoria-orientale appartiene la dimenticanza-*occidente*, perché l'*essenza* della verità è la non verità).

Questo “dualismo” si rintraccia, soprattutto, nelle continue opposizioni manichee – adoperate da tutte le scuole gnostiche – fra Luce e Tenebra¹, Dio e Cosmo, trascendenza e immanenza, eternità e divenire, spirito e corpo (*pneuma* e *ule*)².

Il dualismo filosofico si accompagna a una precisa gerarchizzazione delle figure *allegoriche* dei vari miti gnostici: ogni ipostasi divina o diabolica assolve a una sua precisa funzione, a un suo ruolo. Tale ricca mitologia, infatti, non è tautologica, *conclusa*: al di là di una qualsiasi formulazione di simile tipologia, la sincretica simbologia della Gnosi ha una sua teleo-

¹ Tracciando un parallelismo con il cristianesimo, si riporta il passo del *Prologo di Giovanni al Vangelo*: “ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν” – “In lui era la vita e la vita era la Luce degli uomini; la Luce splende nelle Tenebre, ma le Tenebre non l'hanno vinta” (Stramare, 2013, p. 2882).

² Simili sviluppi della concezione dualistica si rilevano in religioni come l'orfismo, lo zurvanismo, il mazdeismo zoroastriano, il mandeismo.

logia di fondo. La teleologia antropologica della Gnosi – come tensione dell'uomo eterico verso un fine specifico – si sovrappone totalmente all'escatologia, ossia al compimento del destino ultimo dell'intero universo, al raggiungimento del regno trascendente. Il *telos* per l'uomo gnostico consiste, specificatamente, nella *salvezza dal mondo*: un luogo oscuro, diveniente, plurale, effimero.

Che l'esistenza sia stata viziata alla sorgente, insieme agli elementi, chi potrebbe esimersi dal supporlo? Colui che non sia stato indotto a considerare questa ipotesi, come minimo una volta al giorno, avrà vissuto da sonnambulo. È difficile, è impossibile, credere che il dio buono, il 'Padre', sia implicato nello scandalo della creazione (Cioran, 1986, pp. 11-12).

Il mondo, pertanto, nello gnosticismo si configura come ontologicamente insussistente, pura vacuità, illusione, evanescenza, temporalità, fugacità – ma soprattutto – spazio epifanico votato alla distruzione e alla morte, terra di *Amonet/Amentet*. Tuttavia, v'è una possibilità (quella salvifica citata in precedenza): la possibilità di unione delle *inconsistenti differenze mondane*; la possibilità del ritorno all'*immutabilità* divina; la possibilità di essere già per propria natura *destinati* all'eternità grazie a una *scintilla* luminosa, divina – che solo l'uomo *spirituale* possiede –; la possibilità di *scegliere* (per l'uomo dotato di psiche) tra il mondo terreno, fenomenico, tenebroso (*Yin/Gui*), e il Pleroma, il quale costituisce il suo esatto opposto (*Yang/Shen*).

La dimensione assolutamente trascendente, denominata gnosticamente *Pleroma*, è la sede epifanica *piena, luminosa*, non difettosa, non bisognosa di nulla, di Dio-Padre; è la *manifestazione* della totalità dei suoi poteri; l'emanazione "logica" – come passaggio dalla *potenza* dina-

mica (*dynamis*) all'atto energetico (*energheia*) divino – di una pluralità di Eoni o parti del nome paterno (forma realizzata/*integritas rei*): nome immenso, impronunciabile nella sua interezza; un sistema unitario articolantesi, dunque, in numerose dualità o coppie eoniche, che da lui e dal suo primo pensiero discendono. Il Padre è Monade sempiterna, pertanto contrazione di tutti i tempi potenziali – generativi, distruttivi, opportuni – perfezione increata, inconcepibile, incommensurabile, nascosta, invisibile a tutte le successive emanazioni spazio-temporali: viene, non a caso, definito volgarmente Abisso/Profondità o *Protoarché*. Di una simile divinità, pertanto, si può parlare solo per via *negationis* (teologia apofatica) o *positionis* (teologia catafatica o affermativa): o non proferendo alcuna parola circa il grande mistero divino, in quanto inconcepibile dalla semplice ragione umana, o attribuendo a Dio qualità mondane conosciute per categorizzare e inquadrare, in un qualche modo, il Padre.

Il Padre si configura come *ápeiron*: principio e fine di tutti i tempi, di tutti gli spazi, di tutti gli enti, il punto indiviso da cui discende il tutto, la molteplicità, il vertice verso cui ogni vita tende per essere riassorbita, re-integrata. Per tale motivo, nella Gnosi si deve delineare il principio e la fine del tempo nel numero Uno, che unisce le opposizioni; nell'atto di rammemorazione *ontologica* – da parte dell'ente, ora finito, gettato nel mondo a seguito di una frattura avvenuta nel Pleroma, – circa la propria discendenza dall'infinito; nel distacco conseguente *dal mondo* transeunte e opaco (*Māyā*); nel tentativo di ascesa spirituale all'unità (partendo dalla dispersione conflittuale mondana).

Tutto questo movimento di discesa, emanazione, *degradazione*, confinamento e rottura, il quale segna l'inizio della dualità, della pluralità, della differenza, della vita biologica (dei corpi mortali, della materia oscu-

ra), conserva fatalmente in sé, dunque, un moto di ascesa, di ricostituzione dell'unità similmente alla teoria eraclitea: si delinea un movimento *verticale* ma un tempo non lineare, una vera e propria apocatastasi, pertanto una reintegrazione *preordinata*, uno pseudo eterno ritorno, che trova comunque una vera e propria *fine*, un involvere dell'intero cosmo, un *circolo* dionisiaco, creativo-divoratore del tempo (analogamente al serpente palingenetico/*Uroboros ofis*).

L'apocatastasi gnostica inizia per mezzo della parusia paolina: il Cristo (*forma/principio* maschile), frutto per eccellenza dei diversi Eoni pleromatici, giunge sulla terra mortale per portare istruzione, per fornire *forma* a ciò che è stato abortito, a ciò che è stato lasciato *informe* (stato femminile), a ciò che è decaduto; per illuminare, per ridestare gli spiriti; per salvare chi è destinato al Pleroma, alla *lux*. Si scorge un mondo tenebroso vincolato e collegato direttamente al mondo divino, il quale ha, dunque, una valenza anche positiva: attraverso il mondo e *nel* mondo – per *metexis/partecipazione* al divino – si può formare, definire, l'immagine luminosa decaduta e ricondurre all'unità ciò che ha subito scissione, ciò che in principio era indiviso nella dimensione trascendente.

In principio, infatti, tutto era unità, eternità, stabilità, quiete e Silenzio: in seguito avvenne la frattura, si originò la pluralità ontica.

L'originaria armonia (la condizione *prelapsaria*) venne perturbata da Sophia, l'ultimo, il più giovane e distante Eone dal Padre. Sophia, infatti, volle imitare l'atto creativo, riflessivo ed emanativo di *Aion Teleos*, ma a causa della sua deficienza e giovinezza; del suo operare senza il suo compagno di Sizigia; dell'assenza del consenso di Abisso, ella si ritrovò a partorire un prodotto *informe*, un prodotto privo di platonica *idea*, un aborto di pura *materialità*. Il nome di questo aborto è *Jaldabaoth*: visto

spesso come un dio totalmente cattivo, un *funesto* demiurgo, un creatore del mondo, della carne corruttibile, del fato, ossia delle tenebre, da gruppi gnostici affiliati al marcionismo. Marcione, non a caso, considerava il Dio dell'Antico Testamento un dio geloso, arrogante, perpetratore di sofferenze e massacri. Tuttavia, alcuni gnostici come i valentiniani consideravano il Demiurgo/Yaldabaoth/Elohim come un dio neutro, non cattivo e nemmeno buono, un creatore di un'anima umana e di un mondo terreno altrettanto neutri.

Dunque, abbiamo avuto in sorte la *morte/Heimarmene* (in origine totalmente assente), proprio per mano di Sophia.

L'ascesa, l'abbandono della materia mondana, è possibile grazie allo spirito/*pneuma*: la scintilla *formativa* già menzionata – instillata di proposito da Sophia (a seguito del suo pentimento e tentativo di riparazione), un'epinoia *salvifica* assopita nel corpo, il quale è costituito da tre involucri/strati – pneumatico/interiore, psichico/intermedio, carnale/esteriore –, un “seme” divino e immortale che lo *gnostico*/pneumatico custodisce precisamente entro l'involucro animico.

Questa aiuta tutta la creatura: ha cura di lei, la guida verso la sua pienezza, la istruisce sulla sua discesa nel seme, e l'istruisce sulla via da percorrere per salire, la via per la quale essa venne giù. L'epinoia di luce è nascosta dentro Adamo [...] è una eliminatrice dell'errore della madre (Moraldi, 1982, p. 154).

Solo nell'atto gnostico (nella meditazione profonda sul *sé*, sul proprio dolore, sulla propria gioia) l'uomo pneumatico prende consapevolezza di essere l'eleto, il figlio di *Aiwón*; il *seme* luminoso, pronto a germogliare nella sua *pienezza*; il seme per natura non difettoso, destinato alla salvezza. Infatti, si può conoscere il tutto, ma se si è privi della conoscen-

za/gnosi di se stessi, si è privi della totalità, cioè della potenza del Tempo eterno.

Solo tramite la Gnosi della filiazione divina, dell'infinito, del Pre-Principio/*Protoarché*, è possibile concepire il nulla, il vuoto/*kénoma*, l'ombra, il degrado, la gettatezza, la finitezza mondana.

Nella gnosi, che è rivelazione della propria originaria possibilità di salvezza, lo spirituale potrà identificarsi in *sostanza* e *natura* con la Luce, con il Cristo, con il Padre, cioè ridivenire – grazie alla *reminescenza* platonica – a lui consustanziale.

Potremmo dire, con altre parole, che lo gnostico è il pensiero della luce, il quale esce dalle tenebre dell'ignoranza mondana, che prova a ritornare al sé e in sé, alla purezza e integrità originaria. Nei numerosi tentativi di liberazione, l'uomo pneumatico trova l'itinerario, il principio e la fine, nella propria interiorità spirituale, divina.

“La fine dei tempi”, cioè l'avvento del vero Regno dell'essente, corrisponde, secondo il mito gnostico, alla ricostituzione del Pleroma: l'autentica pienezza degli enti spirituali, l'unione delle differenze. L'uomo era bisessuato (da ricordare, a tal proposito, il mito di Aristofane o dell'androgino contenuto nel *Simposio* di Platone) e nella caduta mondana si scisse in una parte femminile e in una maschile: per ritornare alla perfezione gnostica risulta fondamentale, come primo atto, l'unione delle due parti o *Sizigia* (*unione* del maschile e del femminile). Nella Gnosi antica, perciò, la *ierogamia* (o le nozze sacre) rappresenta una prima tipologia di ricostituzione pleromatica, un primo approdo alla pienezza.

Il Signore, infatti, essendo stato interrogato da qualcuno sul tem-

po in cui sarebbe giunto il suo regno, disse: “Quando i due saranno uno, quando l'esterno sarà come l'interno, quando il maschio con la femmina (non sarà) né maschio né femmina” (Faggin, 1951, pp. 92-93).

Il grande *Nome* di Dio, il Cristo, è teofania per eccellenza: Egli è disceso nel mondo, sconvolgendo e attraversando i cieli dei cattivi arconti, per rendere possibile l'apocatastasi; per rivelare, ridestare la verità dell'Unità *iniziale e finale* tramite la potenza del *Logos*, ossia tramite la potenza della sua parola istruttiva/*formativa* circa il *destino* di *caduta e ritorno*; per annunciare l'alfa e l'omega, la condanna dell'elemento ilico (materiale) e la salvezza spirituale dei semi di Sophia.

Cristo, cioè la *Testa*/il capo di tutto il corpo spirituale – con la sua discesa e con la sua “passione” fino al *Gòlgota* (il luogo del cranio) – ha testimoniato la potenzialità della luce, l'ascesa alla Monade, la vita dei *figli del Nome* (gli spirituali). L'istruzione dei pneumatici è salvezza, riscatto, caldo profumo dell'amore – che lega le *membra sparse* (nel mondo) di questo grande corpo spirituale (dunque, dei pneumatici) –, fonte di sconfinata letizia.

Il Liberatore (Cristo) ha portato a lievitazione i semi di luce, si è reso pane per gli *affamati* della sua Parola. “Gesù [...] in siriano [...] è detto Pharisata, cioè ‘colui che è disteso’: Gesù, infatti, venne per crocifiggere il mondo” (Moraldi, 2004, p. 58). Il Liberatore-Limite è venuto a *dividere come un fariseo* (*pārûsh*), a separare come un setaccio, gli eletti e i dannati, i sommersi dal fiume di fuoco e i salvati dallo Spirito.

La Croce è relazione tra divini e mortali, Urano e Gaia (*Geviert*): infatti, separa e unisce simbolicamente l'alto, il basso, la Luce, l'Oscurità.

3. Luce e Tenebra in Severino

Per Severino – in accordo con Parmenide e oltre la sua stessa metafisica – tutto è eterno: tutto ciò che appare (Luce) è eternamente anche nel momento in cui non appare ancora o non appare più (Tenebra). Per Bontadini questo discorso risulta contraddittorio, in quanto non si può dire di un ente, che non appare più, che è ed è in eterno.

Poiché tutto è eterno, allora tutto ciò che entra ed esce dall'apparire (trascendentale) – tutto, quindi anche l'apparire (empirico, parziale) di ciò che entra ed esce dall'apparire – è anche quando non appare. Ossia, tutto ciò che entra ed esce dall'apparire – e quindi anche l'apparire dell'entrante e dell'uscente – diviene in senso non nichilistico (Severino, Bontadini, 2017, p. 39).

Severino argomenta circa il divenire, che consisterebbe in un “entrare” e “uscire” dal cerchio dell'apparire fenomenico da parte di tutti gli enti eterni. Questo “entrare” e “uscire” non deve essere inteso come un entrare nell'essere/nulla o uscire dall'essere/nulla come vorrebbe inizialmente Bontadini. In questa ottica va definito ex novo il senso del divenire, giacché non lo si può associare al nichilismo. Se ciò che diviene risulta eterno, non possiamo direttamente collegarlo alla distruzione, al senso del nulla, del –non. La negazione del positivo implicherebbe l'annullamento del suo essere stesso eterno: la costituzione del negativo. Posta l'eternità, non rimane che la necessità di un essere diveniente in senso non nichilistico.

I due verbi – fortemente dinamici – “entrare” e “uscire” dal cerchio dell'apparire non stanno a significare un movimento puro, un passaggio dall'essere al non essere, ma semplicemente vengono usati in senso meta-

forico, per attestare l'apparizione e la non apparizione, l'illuminazione o l'oscurità temporanea.

Sulla questione dell'apparire e dello scomparire, deve essere chiarito che vi sono due diverse "tipologie" di apparizioni: quella trascendentale e quella empirica. Quella empirica è il contenuto che si manifesta nel suo essere particolare, di contro all'apparire trascendentale come orizzonte della totalità epifanica .

Lo s-comparire non presuppone, pertanto, lo squagliarsi, il dissolversi. L'esperienza dello s-parire non giustifica la morte-generazione degli essenti. Di uno s-comparso si può semplicemente affermare che è stato spento "momentaneamente".

Non si deve aggiungere nulla perché, nel momento in cui noi agguingiamo il "non" nichilistico, in effetti, eliminiamo, tagliamo: l'essere vien fatto discendere al non essere, supremo scadimento.

Sicuramente il "non" giace nella Struttura originaria, è insopprimibile, ma il "non" non è da considerarsi come assoluta negazione dell'essere, nichilismo. La suprema follia dell'Occidente sta nell'associazione diretta tra il non essere *ontologico* e il non apparire *fenomenologico*: l'ente che diviene è lo scomparire e il ri-apparire di ciò che è eterno.

Nel linguaggio del nichilismo, il 'non' indicato dalla 's' di 's-comparire' afferma certamente l'annientamento del comparire. Ma al di fuori del nichilismo il termine 's-comparire' indica che il 'comparire', incluso in tale termine, esce dal cerchio trascendentale dell'apparire. Di più: indica che la stessa eterna appartenenza di quel comparire a quel cerchio non appare più"(Severino, Bontadini, 2017, p. 67).

L'esperienza dello scomparire non è, pertanto, esperienza della differenza o dell'annientamento dell'ente s-parente. L'Occidente, avendo eretto tale metafisica, ha perso la retta via e, a causa di ciò, si ritrova in preda all'angoscia; angoscia in quanto l'uomo dell'Occaso ha obliato il suo essere stesso *nientificandosi* (angoscia dell'annientamento/*nihil*). È stata operata la riduzione al nulla dell'oltre-oltre (superdio). L'annientamento dipende dai ragionamenti erronei di matrice nichilista. Il linguaggio del divenire dell'ente-*nonente* è il linguaggio dell'errore, dunque fallace. Bontadini, in merito, risulta alquanto contraddittorio: ammette che l'esperienza dello scomparire non si pronuncia circa la negazione di ciò che scompare, eppure, allo stesso tempo, si pronuncia. È e, allo stesso tempo, non è testimone dell'annientamento dell'ente. Bontadini disgiunge la sorte dell'apparire da quella dello s-comparire: ma lo sganciamento per Severino non si può attuare, dato che apparire e scomparire, congiuntamente, sono termini con i quali si designa l'entrare e l'uscire (l'attuarsi) dell'apparire empirico eterno entro il cerchio dell'apparire trascendentale.

Ora, come scompare l'eterno che è questo tavolo, così scompare l'eterno che è questo attuale apparire del tavolo – cioè scompare la stessa eterna appartenenza di questo tavolo all'apparire trascendentale. L'eterno apparire di questo tavolo è appunto ciò che 'vien meno', cioè scompare rimanendo eterno. Che l'eterno e attuale apparire di questo tavolo scompaia, significa che tale apparire (che è empirico, finito) esce dall'apparire trascendentale (Severino, Bontadini, 2017, p. 68).

Il senso classico dell'apparire/scomparire vien meno in favore di un'apparizione empirica che, scomparendo, si sottrae al cerchio trascendentale: la parte si sottrae al Tutto. Un Tutto che, in virtù del suo essere eterno, vuole un'eternità nell'Unità dell'Esperienza stessa: l'attuale è eternamente. L'apparizione di certi enti esce dal trascendentale, attestando,

comunque, il permanere di tal trascendentale, dell'apparire, dell'eternità dell'esperienza, della sussistenza. L'apparire che s-compare, pur rimanendo eterno, è un apparire di apparire (in quanto apparire del suo apparire medesimo, illumina se stesso/la sua stessa illuminazione): il venire meno dell'apparire dell'ente eterno risulta un venire meno dell'apparizione dell'ente apparente, dell'apparire di tal ente.

L'apparire attuale – che è fisso nella sua eterna “dinamica” – è apparire dell'apparire attuale eterno.

Ciò che appare e scompare è la Parte che sta in relazione al tutto ma che, ovviamente, non è il Tutto. Solo della parte si può affermare il “venir meno”. E questa “sottrazione” non è l'entrare e l'uscire nel/dal nulla.

Il discorso severiniano ha voluto concentrarsi sulla metafisica. Parte da considerazioni fenomenologico-ontologiche, scavando il senso profondo dell'essere; pervenendo a una visione universale; stagliando un essere eterno; fondando, pertanto, la corrispondenza dell'ente con l'eternità.

Riferimenti bibliografici

- Barthes, 1977. *Fragments d'un discours amoureux*. Paris: Éditions du Seuil (trad. R. Guidieri, *Frammenti di un discorso amoroso*. Torino: Einaudi, 2001)
- Bontadini, G., Severino, E. 2017. *L'essere e l'apparire. Una disputa*. Brescia: Editrice Morcelliana
- Cioran, E. 1969. *Le mauvais demiurge*. Paris: Gallimard (trad. D. G. Fiori, *Il funesto demiurgo*. Milano: Adelphi, 1986)
- Faggini, G. 1951. *Logia Agrapha. Detti extracanonici di Gesù*. Firenze: Edizioni Fussi-

Sansoni

Heidegger, 1988. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höblengleichnis und Theätet.*

Frankfurt: V. Klostermann (trad. F. Volpi, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul Teeteto di Platone.* Milano: Adelphi, 1997)

Moraldi, L. 1982. *Testi gnostici.* Torino: UTET

Moraldi, L. 2004. *I Vangeli gnostici. Vangelo di Tomaso, di Maria, Verità, Filippo.* Milano: Adelphi

Ortega y Gasset, J. 1940. *Estudio sobre el amor.* Madrid: Revista de Occidente (trad. L. Rossi, *Sull'amore.* Varese: Sugarco, 1994)

Stramare, T. 2013. *La Sacra Bibbia. La via della Pace.* Camerata Picena: Edizioni Shalom-Libreria Vaticana



Identidad digital pandémica: Inmunidad, contagio y criminalización desde una perspectiva antropométrica y biopolítica

Erika Barrancos Muñoz

UNED, España

Abstract: The measures carried out in the management of the pandemic have made explicit the biopolitical techniques that have been operating in our societies, materializing the obsessions of our age. The virus has made our identity mutate into a digital identity. To understand these processes, it is necessary to carry out an archeology that explores the concepts of immunity, contagion, criminalization, and biometrics in light of pandemic management, rethinking the bases of the biopolitics.

Keywords: identity, immunity, contagion, biopolitics, COVID19

1. Introducción: Así que la nueva normalidad era eso.

Desde la aparición de la COVID19, las sociedades han experimentado cambios significativos que han obligado a repensar los términos de comunidad, inmunidad, contagio y crimen en aras de lo explícitas que se han vuelto las tesis biopolíticas propuestas en los últimos 50 años. Este auge de las premisas de lo biopolítico, siendo el culmen de un largo proceso, ha transformado, la noción de identidad llevándola a una deriva digital.

No es la aparición de un nuevo virus lo que ha generado estos cambios, sino las gestiones políticas de los diferentes estados de emergencia que se han realizado en cada país y el proceso de normalización de éstos. Es evidente que un estado de alerta, emergencia o excepción no puede mantenerse en el tiempo y la propuesta del paradójico concepto de “nueva normalidad” que tanto se criticó, apuntaba precisamente a este cambio que ya ha sido realizado. Si a día de hoy, nadie utiliza ese concepto del que los medios se hicieron eco al final del confinamiento de 2020 es porque, al igual que la alerta o la emergencia, tampoco la novedad puede permanecer en el tiempo. El objetivo del presente texto es el de analizar las lógicas subyacentes a la gestión de la pandemia que han propiciado los cambios que se han dado a nivel político e identitario.

Que la lógica biopolítica se haya hecho hoy explícita no da pábulo a teorías conspiranoides que afirmen que el virus ha sido creado en un laboratorio con la intención de tener una excusa para poner en práctica políticas autoritarias. La gestión del virus no responde a un maquiavélico plan para transformar la sociedad sino que la ha transformado radicalizando y explicitando las lógicas que ya estaban presentes en ella. Los

controles fronterizos, la identificación antropométrica, la necesidad de salvoconductos etc. no son nada nuevo. Lo que el virus ha hecho no ha sido crear nuevas formas de disciplina sino intensificar las que ya existían.

La gestión de la pandemia, como culmen de un largo proceso originado en el nacimiento de la biopolítica ha hecho que devengamos en sujetos digitales aumentando la tolerancia de los ciudadanos, no solo al uso de plataformas digitales para la relación que establece el ciudadano con el Estado a través de las instituciones, sino a la biovigilancia digital.

El análisis de la gestión de la pandemia en términos biopolíticos y disciplinarios, no tiene por objetivo restarle valor a la ciencia médica sino comprender cómo se están reconfigurando las nociones de sujeto y comunidad en torno a las de inmunidad, crimen y contagio.

2. Inmunidad y contagio en sociedades biopolíticas.

El simple hecho de vivir no era para los griegos el objetivo de la *polis* (ciudad) sino que queda dentro del ámbito del *oikos* (casa). En *La Política*, Aristóteles, afirma que la diferencia entre un *despotés* (cabeza de familia) o un *oikonomos* (jefe de una empresa) y un político es de especie y no de cantidad, pues el cabeza de familia se dedica a la reproducción de la vida y su mantenimiento, mientras que el político no se ocupa de la supervivencia de la vida sino de la consecución de las condiciones adecuadas para la buena vida. Los griegos tenían dos términos para designar lo que hoy llamamos vida: “*Bíos*” y “*Zoé*”. *Zoé* designaba el simple hecho de estar vivo: aquello que tenemos en común con los animales y las

plantas, y de eso es de lo que se hace cargo el pater familias, mientras que Bíos indicaba la forma o manera propia de vivir de un grupo de personas, siendo este el objetivo de la labor del político. Con la distinción entre estos dos términos griegos y sus implicaciones políticas comienza Agamben la investigación sobre el poder soberano y la vida desnuda que realiza en el *Homo Sacer* (1998, una distinción que resulta especialmente relevante para comprender bajo qué formas se entiende la identidad.

También Foucault había reparado en esta diferencia. En *Vigilar y Castigar* (1975 y en *Historia de la sexualidad I* (1984). Foucault utilizó el concepto “biopolítica” para hablar de la relación que se establece entre los cuerpos y el poder. En su análisis describió el paso de una sociedad soberana a una sociedad disciplinaria como el paso de una sociedad que define la soberanía en términos de decisión y ritualización de la muerte a una sociedad que gestiona la vida en función a la idea de interés general. Siguiendo las investigaciones de estos autores, el interés general que persigue la sociedad disciplinaria se mide en base a criterios cuantitativos y biologicistas. Es decir, en nombre de la gestión de la supervivencia de la especie, la vida, en tanto que cuerpo meramente viviente (la *Zoé*), empieza a ser gestionada por el poder político a través de un sinnúmero de tecnologías. Desde esta perspectiva el poder médico, entendido en tanto que gestor de la *Zoé*, y el poder político, que entiende la vida en los mismos términos, aúnan sus objetivos. Es en el hospital dónde se gestionan la vida y la muerte y, por tanto, la medicina es hoy quien encarna al soberano.

La especie en general y los cuerpos de los individuos particulares se convierten en la sociedad biopolítica en el objetivo central de la política, lo que convierte la vida biológica en un problema específico del poder y como consecuencia aparece en la historia la posibilidad simultánea de

proteger la vida y autorizar su holocausto. No en vano, como explica Esposito, durante la II Guerra Mundial, el repertorio ideológico que sustentaba el *Reich* y sus políticas genocidas hacían especial hincapié en los términos de “higiene” e “infección”. En el *Reich* el poder médico y el político eran inseparables. La selección de cuerpos que debían ser segregados y exterminados la llevaban a cabo médicos. Con la segregación y posterior asesinato de millones de personas lo que se quería evitar era el “contagio” de los que representaban el verdadero cuerpo de Alemania. Los ideólogos del *Reich* calificaban a los judíos como “bacterias”, “virus”, “parásitos” o “microbios” y esta biologización de los términos hace que la metáfora se encarne; para el *Reich* los judíos no se asemejan o comportan como parásitos, sino que lo son y por eso había que exterminarlos (Esposito, 2020, p. 151). Es decir, no es que la política nazi utilizase instrumentalmente los discursos médicos para legitimar una ideología política sino que se identificó totalmente con estos discursos.

En las lógicas biopolíticas el genocidio puede ser entendido como la consecución de una inmunidad; una cuestión de limpieza, desinfección y salud pública. Siguiendo la tesis de Esposito, el afán higienista del nazismo terminó por convertirse en una enfermedad autoinmune que terminó por atacar el propio cuerpo que quería defender. En el paradigma pandémico lo político se arroga el derecho de decidir qué vidas merecen ser salvadas y cuáles han de ser sacrificadas en pos de la supervivencia de la comunidad. Esto se ha visto en el triaje de los hospitales durante el primer periodo de pandemia y en el orden de prioridad para la distribución de las vacunas en el segundo periodo. Durante el nazismo, el criterio de selección fue eugenésico porque la Alemania del XIX era heredera de las ideas de naturaleza y raza que se habían gestado durante el siglo XVIII. La lógica de selección en la gestión de la COVID19 que ha surgido en

un mundo plenamente capitalista ha sido, además de racista, económica; distinguiendo qué cuerpos siguen siendo aptos para trabajar, qué trabajos se consideran más necesarios o urgentes para la supervivencia de la comunidad y qué países o personas han acumulado más recursos para pagar los precios de la industria farmacéutica.

En *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (2008), Esposito explica que el concepto político de comunidad y el concepto biomédico de inmunidad comparten la misma raíz latina *munus*. *Munus* en la antigua Roma era el tributo (entendido como donación) que alguien debía pagar para formar parte de la comunidad. Una comunidad es un grupo humano unido por una común obligación de ofrendarse algo, por lo que la comunidad implica necesariamente la apertura y exposición al contagio con la alteridad. La negación del *munus*, la *inmunitas*, era el privilegio que exoneraba a alguien de los deberes comunitarios y de aquí deriva la acepción médica del término que lo entiende como la capacidad del organismo de resistir aquello que viene del exterior. Es así como el concepto de inmunidad superpone las esferas de lo médico y lo jurídico reduciendo el objeto de ambas a la *vida desnuda* (*Zoè*). Toda biopolítica es inmunitaria porque define una comunidad inmune y todo lo que atente contra la comunidad habrá de ser excluido como acto de protección. Sin embargo, un exceso de inmunización “es el sacrificio del viviente -esto es, de toda forma de vida cualificada- a la simple supervivencia. La reducción de la vida a su desnuda base biológica” (Esposito, 2020, p. 18).

El virus es por definición el otro, aquél ante el que inmunizarse. Teniendo en cuenta las obsesiones nacionalistas imperantes no es de extrañar que una de las principales medidas a nivel internacional durante los primeros años de gestión de la pandemia haya sido el control fronte-

rizo. Las políticas fronterizas tienden a conservar las restricciones, como ejemplo, el endurecimiento del control en aeropuertos y trenes después de las crisis provocadas por los atentados terroristas del 11 de Septiembre o del 11 de Marzo han permanecido a pesar de la relajación de los estados de alerta. Esta vuelta de las fronteras implica, como afirma Preciado, que “Detrás de esa idea de inmunidad está la fantasía (...) según la cual la soberanía política de una sociedad está construida en su identidad étnica” (Preciado, 2022, p. 221). Medidas necropolíticas y biopolíticas han aunado fuerzas en la gestión de la pandemia. Si en un primer momento el cierre de fronteras fue defendido con técnicas necropolíticas, pronto mutó a formas biopolíticas, como la identificación a través del carnet de vacunación. Aunque en ningún momento se cortó el tráfico de mercancías, sí la libre circulación de los cuerpos. El establecimiento de fronteras físicas para los cuerpos pero no para las mercancías tiene más que ver con las lógicas capitalistas que con una lógica de gestión del contagio.

Sin embargo, el concepto de inmunidad no implica una absoluta negación de la alteridad para preservar la unidad. Los antiguos griegos estaban obsesionados con el envenenamiento y por lo tanto con la búsqueda de antídotos (*therika*), algo que tomado cotidianamente inmunizara a los usuarios de sustancias espirituosas de sus posibles excesos adversos si se excedían en la dosis (Escohotado, 2018, p. 25), pues ya desde la medicina antigua se establece que la diferencia entre veneno y medicina está en la dosis y no en la sustancia. Los términos griegos *pharmakós* y *phármakon* son muy cercanos, pero su significado es radicalmente opuesto. El *pharmakós* era el chivo expiatorio a quién transferirle los males de un cuerpo para sanar otro, impera en él una lógica de alejamiento de la otredad, sin embargo, el término *phármakon*, del que deriva fármaco, está relacionado con el consumo de sustancias adecuadas para combatir las enfermedades

o síntomas y es ya utilizado por la escuela hipocrática, que presenta la enfermedad y la cura como resultados de procesos naturales y no mágicos. (Escotado, 2018, pp. 25-26). Una vacuna habitualmente inserta una cantidad controlada y sostenible del virus que produce la enfermedad que se desea combatir, por tanto, para alcanzar la inmunidad es necesario dejar que el agente externo penetre en el cuerpo. No podemos olvidar que es la tolerancia inmunitaria la que abre el cuerpo a lo otro para poder sobrevivir, sin ella no sería posible un trasplante de órganos o un embarazo. Sin embargo, la idea de inmunidad practicada en la gestión de la pandemia dista mucho de la idea de tolerancia inmunitaria. La gestión de la COVID19 entendió la inmunidad como el cierre de fronteras y la distancia con el otro. En lugar de enfocarse en los cuidados, los gobiernos decidieron enfocarse en “la guerra contra el virus”, haciéndole la guerra a los cuerpos entendidos en su complejidad (*Bíos*), privándolos de contacto y cuidados para, salvar el cuerpo en tanto que simple organismo vivo (*Zoé*). Operó con pensamiento mágico ya que mezcló los términos de *pharmakós* y *phármakon*, por un lado, depositó sus esperanzas en la vacunación, pero por otro, en lugar de aceptar la necesidad de dejar penetrar al virus y gestionar la convivencia con este nuevo agente, optó por el confinamiento y la separación con el otro, sospechoso siempre de ser fuente de contagio. El otro, el desconocido, el no vacunado, se criminalizó encarnando al chivo expiatorio a quien culpar del contagio.

Al final, desde la desidia y las exigencias capitalistas, llegamos a la gestión del contagio con la idea de “contacto estrecho”. Sin cambiar el discurso inmunitario, la idea de “contacto estrecho” permitió la llegada de la tolerancia inmunológica. “Contacto estrecho” designaba a aquellos con quienes se podía compartir aire. La decisión de compartir aire (estar con alguien sin mascarilla) tenía un fundamento más antropológico, es una

persona que conozco, que lógico, pues no sé con qué otros ha compartido aire. Dado que las redes de contactos se extienden a toda la sociedad, la noción “contacto estrecho” fue más una gestión paulatina del contagio que impedía el colapso de los hospitales que una medida de prevención. Una vez acabada esta fase de “contacto estrecho”, se pasó a la de “gripalización”, a gestionar el virus no como una pandemia sino como una endemia.

La idea de contagio no aparece en las sociedades occidentales hasta la llegada de la peste a Europa, atendiendo a las fechas, la idea de contagio está vinculada al surgimiento de la biopolítica y a la asociación de las ideas de contagio y culpa. Hasta entonces *contagione*, era el verbo utilizado para designar el contacto profanatorio con las vísceras durante un sacrificio (Agamben, 2005, p. 97). La profanación, al contrario que el sacrilegio, debe entenderse como un descuido en el proceder del rito sagrado y no como una afrenta directa al rito. Asociar culpa y contagio era sencillo; por descuido soy capaz de hacer un mal del que en última instancia soy responsable, pero solo en aras de las lógicas biopolíticas se entremezclan con la responsabilidad social y el crimen. En una pandemia se busca, señala y criminaliza al contagiador por eso el rastreo, que es una forma de poder biopolítico, fue la técnica más utilizada durante la gestión de la pandemia, en una endemia, la vinculación entre culpa y contagio ya no está operativa.

Volviendo a Foucault, podemos analizar el paso de una gestión necropolítica a una gestión biopolítica atendiendo a las pandemias que han asolado Europa a lo largo de la historia: vemos que la lepra se gestionó con técnicas necropolíticas: excluyendo al leproso y condenándolo al exilio y la muerte. Frente a la peste encontramos ya una gestión biopolítica que toma la forma de una inclusión excluyente que confina cuerpos y segmenta ciudades. En la gestión de la COVID19 hemos observado dos

fases disciplinarias: en la primera fase se gestionó exactamente igual que la peste, con confinamiento domiciliario de la totalidad de la población y el tratamiento de los infectados en hospitales. La segunda fase hizo un mayor hincapié en técnicas de biovigilancia que buscaron la detección individual del virus a través de los test, los rastreadores, apps de seguimiento, etc. Estas técnicas no aumentaron la inmunidad de las comunidades, pero sí satisficieron las exigencias de las lógicas racistas y clasistas y aumentaron la tolerancia de los individuos al control cibernético estatal dando paso a un nuevo sujeto: un sujeto biometrizado, medicalizado y digitalizado.

3. La nueva subjetividad digital postpandémica.

Si algo podemos concluir de los estudios de Foucault es que el cuerpo no es un mero organismo biológico sobre el que actúa el poder sino que el objetivo de lo político es el de construir el cuerpo. Para ello, el poder se vale de diferentes técnicas que, siguiendo al autor podemos dividir en dos grupos. Por un lado, tenemos las técnicas políticas, a través de las cuales el Estado se ocupa de la vida de los individuos, y, por otro lado, tenemos las tecnologías del yo, con las que a través del proceso de subjetivación el individuo se vincula a su identidad y su conciencia a la vez que al poder exterior. Estas dos vertientes se han hecho evidentes en la gestión de la pandemia que, más allá del establecimiento de normas estatales y de la vigilancia policial para su cumplimiento, ha apelado a la responsabilidad ciudadana, al autocuidado y la autovigilancia como pilares fundamentales de la gestión, pues la responsabilidad de cuidarse a uno mismo y a los otros pasa por la autoobservación de los síntomas y cambios

corporales, el autoconfinamiento, el autotest de antígenos, la autodisciplina en el uso de gel, guantes, mascarilla etc. La biopolítica es efectiva porque el poder pasa a formar parte de la subjetividad y por tanto tras la experiencia pandémica ha aflorado una nueva subjetividad.

Las instituciones disciplinarias tradicionales analizadas por Foucault como: la escuela, la fábrica, el psiquiátrico, la cárcel, el hospital etc., aunque no han quedado obsoletas han sido ampliamente superadas por biotecnologías biomoleculares y digitales. El Estado ya no es un espacio físico o arquitectónico ahora es una plataforma digital y corre por nuestras venas en forma de vacuna. Yo ya no soy mi cuerpo, salvo como mera condición de existencia y posible espacio de contagio y de transmisión del virus, ahora soy mi certificado electrónico y mi firma digital, un número de una tarjeta de crédito, un operador que teletrabaja, un *nickname* en un foro.

Hemos llamado confinamiento a las medidas de aislamiento domiciliario impuestas durante la gestión de la COVID19, nuestro confinamiento difiere de confinamientos anteriores, porque esos confinamientos tuvieron lugar en un período anterior a la conexión inalámbrica del mundo. Como afirma Preciado, al contrario que nuestros antepasados, no hemos sido confinados, sino que hemos sido, “digitalizados a la fuerza”. No hemos estado encerrados en nuestros apartamentos, sino en el mundo digital. Antes de la COVID19 vivíamos en una era analógica. El confinamiento marca la entrada en una era digital, con sus formas específicas de sometimiento, vigilancia y control (Preciado, 2022, p. 306).

La nueva identidad es digital, entendiendo por digital la suma de las cuatro primeras acepciones del término digital del DRAE: en tanto que perteneciente a los dedos (las huellas dactilares), en tanto que perte-

neciente a los números dígitos (numérica), en tanto que perteneciente a un aparato o sistema que presenta información medida (biométrizada) y en tanto que se realiza y transmite por medios digitales (por ej. internet). Trataré de hacer una breve arqueología del concepto de identidad para comprender cómo han penetrado la biométrica y la criminalística en el concepto de vida y esbozar así la línea que une la persona-máscara de la antigüedad con la actual identidad digital.

Persona significa “máscara”. A través de la máscara el individuo adquiere un rol y una identidad social. En la antigua Roma, cada individuo era identificado por un nombre que expresaba su pertenencia a una *gens* (estirpe). De este origen a hacer de la persona el personaje o personalidad que define el lugar del individuo en los dramas y en los ritos de la vida social hay un breve paso y persona terminó por significar la capacidad jurídica de los hombres libres. (Agamben, 2011, p. 63). Sin embargo, persona no es solo una figura jurídica, sino también moral. Esta otra vertiente del concepto deriva del uso de las máscaras en el teatro dónde los actores pueden interrogarse por su propia persona en un soliloquio mientras miran su máscara. Por lo tanto “persona” implica la capacidad de ser reconocidos por los otros y también de reconocernos a nosotros mismos. La subjetividad se fundamenta en este doble reconocimiento.

Hoy, que desde niños hemos sido acostumbrados a sabernos registrados con precisión en toda clase de, archivos, ficheros, bases de datos etc., se nos hace difícil imaginar cuán difícil podía resultar la verificación de la identidad personal en una sociedad que no conocía la fotografía ni los documentos de identidad. Si de los peligros de del registro exhaustivo tenemos el recuerdo constante del Holocausto Nazi, no se quedan atrás los peligros de la dificultad de la identificación. Durante el Terror que su-

cedió a la Revolución Francesa los ciudadanos franceses experimentaron la profunda inseguridad que crea la ausencia de registro: se guillotiné a hijos que portaban el mismo nombre que sus padres e incluso a personas que no tenían nada que ver por mera confusión de apellidos o por no poder demostrar no ser quienes se les atribuía que eran. No resulta extraño que sea precisamente la Revolución Francesa la que dé origen al nuevo mundo biopolítico, y no solo por la abolición de la monarquía como explica Foucault en *El nacimiento de la biopolítica* (1978/1979), sino por la necesidad de registro que crea la confusión del Terror. Esto unido a la obsesión por la idea de criminalidad y a la nueva situación política en relación con las colonias hace inevitable que en el siglo XIX comience la carrera por la creación de mejor sistema de identificación.

Como explica Agamben en *Desnudez* (2011): En el siglo XIX, las técnicas policiales se desarrollan transformando los conceptos de identidad y reconocimiento. La aparición de la obsesión burguesa por la figura del “delincuente habitual” y la necesidad de tener mayor control sobre las colonias hizo que tanto Francia como Inglaterra estableciesen leyes que distinguieran el primer crimen: que se castigaba con la prisión, de la reincidencia: que se castigaba con la deportación a las colonias. La identidad comienza a responder a la necesidad del reconocimiento del criminal reincidente. El primero de los sistemas de identificación criminal fue el *Bertillonage*, ideado por Alphonse Bertillon (no por casualidad era un policía hijo de un médico: cuya circunstancia biográfica vincula los dos discursos fundamentales del poder biopolítico). Con el *Bertillonage*, cualquiera que fuese detenido era sometido a una serie de mediciones del cráneo, los brazos, los dedos de las manos y los pies, las orejas y de la cara, además de ser fotografiado de frente y de perfil. Todos estos datos biométricos constituían las tarjetas Bertillon, que su inventor había designado como

“*portrait parlé*” (retrato hablado). (Agamben, 2011, p. 67) Poco después Francis Galtón, comenzó a trabajar en la creación de un nuevo sistema: la identificación a través de huellas digitales. Galtón afirmaba que el sistema de huellas digitales no solo reducía considerablemente la posibilidad de error, sino que era un método más adecuado para la identificación de los nativos de las colonias, cuyos rasgos podían parecer iguales para un ojo europeo, y para la identificación de las prostitutas, ya que la medición de las mujeres resultaba impúdica y además sus largas cabelleras impedían la correcta medición (Agamben, 2011, p. 67). Sobra decir que son evidentes los prejuicios racistas y sexuales que se esconden tras esta argumentación. Estos prejuicios propiciaron por un lado a la difusión del método de Galtón dentro de las colonias y, por otro lado, retardaron su aplicación fuera de ellas ya que someter a hombres blancos a tales mediciones se hubiese considerado una ofensa al honor y la dignidad (queda por determinar si tal ofensa era tal por el acceso al cuerpo por parte del poder o por el hecho de que implicaría ser tratado como un negro o una prostituta). Sea como fuere, a partir de los años veinte del siglo XX, pese a que no se superan los prejuicios, el poder termina por acceder a todos los cuerpos y el sistema de Galton se difunde a casi todos los estados del mundo sustituyendo o acompañando al de Bertillón.

En este proceso histórico la identidad deja de estar en función de la persona social y de su reconocimiento y pasa a estar en sus datos biológicos y en la identificación de sus crímenes. Los sistemas Bertillón y Galtón son sistemas digitales en las tres primeras acepciones del término

1. Perteneciente o relativo a los dedos: La huella digital es ahora la máscara con la que dialogar
2. Referente a los números dígitos: Los números que la medición del cuerpo proporciona
3. Dicho de un aparato o de un sistema que presenta información especialmente medida, mediante el uso

de señales discretas en forma de números o letras: los sistemas Bertillon y Galtón.

Estas técnicas antropométricas, aunque fueron pensadas en origen solo para los criminales, terminaron por extenderse a todos los ciudadanos en el curso del siglo XX. El documento de identidad, que no es otra cosa que una tarjeta Bertillon condensada, ha ido gradualmente haciéndose obligatorio en muchos de los Estados del mundo. Con la implantación del DNI electrónico alcanzamos la última de las acepciones de la identidad digital: la difusión por medios digitales. Pero la identidad que se difunde es pura antropométrica como si la definición de nuestra individualidad pudiese atender de las curvas de nuestras huellas digitales o a la estructura de nuestro cráneo.

El intento de implantación del certificado de vacunación para el paso de fronteras e incluso para acceder al espacio público, suponía definir la subjetividad en función de las sustancias que corren por nuestras venas pues no todos los Estados aceptaban todas las vacunas: Al vacunarnos introducimos en nuestra sangre no solo un imperativo Estatal, sino un Estado concreto, nos metemos a los Estados Unidos, a Rusia o a China, nos metemos los criterios de una Academia, que dice que Pfizer es mejor porque los artículos académicos más citados son los escritos en inglés. Los datos biométricos como sustento de la identidad han terminado por borrar cualquier noción de persona relacionada con la personalidad social, con como desarrollamos la *Bíos*. Lo único que nos queda con esta antropometrización y biologización nuestro cuerpo es asumirnos como simple *Zoé*, como un objeto medible.

Pero algo más se esconde tras la extensión del documento de identidad a todos los niveles: la presunción de criminalidad. Los Estados

identifican a todos los ciudadanos como posibles criminales a los que hay que tener controlados en todo momento para poder atraparlos en cuanto delincan. Del mismo modo que en el paradigma pandémico cualquier cuerpo es constantemente sospechoso de estar enfermo y ser un posible contagiador, por eso hay que localizarlo, rastrearlo, conocer su estado serológico, saber qué es lo que lleva en sus venas.

Mucho se ha llamado la atención sobre los peligros de un control absoluto de los datos genéticos y biométricos de los ciudadanos. En un escenario como este, cualquier genocidio sería totalmente eficaz, absoluto y rapidísimo. Podrían elegirse características aleatorias y en cuestión de segundos cualquier ordenador sería capaz de clasificar quienes cumplen los requisitos que se hayan establecido y decidir sobre la vida y la muerte de esos cuerpos que han sido reducidos a los números que de ellos pueden extraerse. Como si esos números supusiesen un grado cero de verdad última nuestro derecho a la vida o la muerte está ya sentenciado por ellos. Las lógicas científicas en las que la razón es dogma irrefutable podrían fácilmente justificar matemáticamente cualquier delirio eugenésico, pues nos resulta sencillo olvidar que somos nosotros quienes introducimos los parámetros y asumir las respuestas como verdades puras extraídas del libro abierto de la naturaleza.

Con pretensiones de seguridad, de represión del crimen y de gestión de la salud pública, el control biométrico de la población es algo en lo que tanto los paradigmas liberales como los intervencionistas de las democracias occidentales están de acuerdo. La biopolítica no atiende a otras lógicas, la biopolítica siempre gana.

Para sobrevivir a la biopolítica, es necesario recordar a Aristóteles y alejarnos de la idea de que la vida debe ser salvada de los estragos de

la política para pasar a pensar la política a partir de la vida, pero la vida no como la base biológica que es mera condición para la existencia, esa *Zoé* de la que se encargaba el *oikos*, sino la vida en toda su complejidad, la vida pensada como fenómeno pluridimensional, como la *Bíos* de la que la política ha de hacerse cargo para que la vida sea sujeto y no objeto de lo político.

Bibliografía y referencias

Agamben, G. 2011. *Desnudez*. Barcelona: Anagrama

Agamben, G. 2016. *Homo sacer*. Valencia: Pre-Textos

Agamben, G. 2005. *Profanaciones*. Barcelona: Anagrama

Escohotado, A. 2018. *Historia elemental de las drogas*. Madrid: La emboscadura

Esposito, A. 2020. *Comunidad, Inmunidad y biopolítica*. España, Herder

Foucault, M. 2016. *El nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Akal

Foucault, M. 2016. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI

Preciado, P. B. 2022. *Dysphoria mundi*. Barcelona: Anagrama



Declinazioni della conflittualità nella categoria del tragico: Schiller e Hölderlin

Veronica Pisana

Università di Catania, Italia

Abstract: The following short essay will deal with the declinations of the category of the tragic in the different meanings given by Schiller and Hölderlin between the second half of the 18th and the first half of the 19th centuries. Schiller proposed an aesthetic and moral tragic category, while in Hölderlin tragedy imbued with pantheism, becoming universal and therefore metaphysical. The conclusion of the issue aims to find a kind of synthesis of the two authors, albeit in diversity. This synthesis is given by the common denominator present in the tragic, namely conflict. Conflict does not always resolve tragedy, but it gives a new and original reading of it. The intention of the paper is to bring such a reading to light.

Keywords: tragedy, aesthetics, conflict, Schiller, Hölderlin

*Email: vero.pisana98@gmail.com

ISSN 2724-3745

Etica-mente © 2022

DOI: [10.17605/OSF.IO/W25RF](https://doi.org/10.17605/OSF.IO/W25RF)

etica-mente.net

1. Schiller come “Dichter der Freiheit”

Friedrich Schiller (1759-1805) è stato uno dei filosofi idealisti per eccellenza, *Dichter der Freiheit* (poeta della libertà), definizione che ben si sposa con la complessità del suo pensiero filosofico, in particolare con l'idealismo etico. Emerge dalle sue opere infatti questo amore per la libertà che si traduce in odio per i dispotismi della sua epoca: egli si fa sostenitore dell'affrancarsi della borghesia rispetto alla tirannia dei nobili. Ma la libertà tanto agognata da Schiller si esplica soprattutto come libertà interiore ed individuale, tramite una riflessione di un'evoluzione spirituale. Così individua il compito che sarà dell'intellettuale, ovvero quello di educare l'uomo.

È nella seconda fase della sua vita (1787-1797) che Schiller studia e teorizza sulla filosofia e sull'estetica: l'educazione estetica è il centro della costruzione dell'individuo. “Lo stato estetico fu per lui «una integrazione e un superamento» dello stato etico, in quanto in esso la costrizione dell'imperativo e la lotta della ragione per assoggettarvi l'istinto, implicata dal rigorismo kantiano, scompaiono nella spontaneità della bellezza armonica, dove l'impulso della natura trova perfetta soddisfazione proprio in ciò che esigono la ragione e il dovere” (Baseggio, 1951, p. 8). Allo stato estetico viene quindi dato un ruolo educativo-pedagogico.

La natura dell'uomo è infatti caratterizzata da un elemento naturale (legato alla sensibilità, ovvero tutto ciò che non sta sotto la supremazia della ragione) e uno morale (legato alla ragione, alle leggi morali). La compresenza di questi due elementi differenzia l'uomo dall'animale, ma allo stesso tempo crea una spaccatura dicotomica nell'essere umano che sarà sanata dal ruolo dell'arte, “la grande educatrice dell'individuo e della

società” (Baseggio, 1951, p. 18). Il tentativo di trovare una sintesi, però non sarà semplice: soltanto quando le due nature si armonizzano perfettamente nell’uomo si ha la vera bellezza, ove in tale condizione si sente la completa e pura umanità. “Il sommo ideale a cui dobbiamo tendere é di restare in armonia con il mondo fisico, custode della nostra felicità, senza perciò essere costretti a rompere l’accordo col mondo morale, che determina la nostra dignità” (Baseggio, 1951, p. 12).

2. Conflittualità nella categoria estetica del tragico

Uno dei luoghi e teatri di conflitto tra il senso morale e quello sensibile lo troviamo all’interno della categoria estetica del tragico, a cui Schiller dedica due saggi frutto di un ciclo di conferenze tenute a Jena nel 1791. Si tratta: *Della ragione del godimento procurato da oggetti tragici* e *Dell’arte tragica*, in cui l’esperienza personale è ancora un tassello importante seppur tende a dissolversi nell’interesse filosofico generale.

Il tragico sin dall’antichità è stato declinato attraverso diverse sfumature, ma alla radice delle diverse interpretazioni date nel corso della storia, troviamo all’interno di questa categoria una lotta, una lacerazione, una conflittualità, una scissione tragica comune a tutte quante. La tragedia permea la vita umana. “Il fenomeno tragico è ineludibile nella storia dell’uomo, è un elemento che si trova costantemente nella trama dell’esperienza” (Franzini, 2010, p. 302). L’uomo, nella tragedia, sprofonda nei meandri della catastrofe attingendo al suo vero e autentico io. “La tragedia, presentandoci immagini patetiche [nel senso di intrise di sventura

artificiale] di dolore e di lotta dell'umanità col destino, ci dà un aiuto per la vita reale. Allora il senso della tragedia non è più il godimento prodotto dal soggetto sublime, ma una purificazione spirituale” (Baseggio, 1951, p. 13).

Ora l'arte tragica si pone come scopo principale il piacere della compassione e lo raggiunge tramite un'operazione di *mimesis*, imitazione della natura che conduce al dolore. Dolore che è tutto umano in quanto viene sottolineato da Schiller che “solo la sofferenza di esseri sensibili morali, quali siamo noi, può destare la nostra compassione” (Schiller, 1951b, p. 82). Infatti una pura intelligenza non può soffrire e un soggetto tutto sensibile senza moralità si farebbe sopraffare da tanto dolore. Solo la compresenza di una sorta di equilibrio tra moralità e sensibilità rende la nostra piena umanità, anche e soprattutto nella sofferenza.

La possibilità della commozione sta proprio nel riconoscere tale dolore non solo in noi stessi, ma nell'altro, di creare con lui un'affinità e di leggere tale sofferenza nella sua *circostanza*. “Se non sentiamo che noi stessi in uguali circostanze avremmo sofferto ed agito altrettanto, la nostra compassione non si desterà mai” (Schiller, 1951b, p. 79).

Le belle arti e la natura hanno in comune il *télos*, il quale verte sul godimento, sul rendere felici. E l'arte, per raggiungere questo scopo deve seguire la strada tracciata dalla moralità: “Solo realizzando il suo *più alto* effetto estetico essa avrà una benefica influenza sulla moralità; ma solo esercitando la sua completa libertà essa può realizzare il suo *più alto* effetto estetico” (Schiller, 1951a, p. 43). L'armonia nel regno della moralità ci procura un godimento infinitamente maggiore di quello che ci può rendere tristi di tutte le contraddizioni del mondo naturale. Infatti è vero che “la corrispondenza allo scopo ci procura piacere in ogni circostanza

za, sia che non si riferisca affatto alla moralità, sia anche che contrasti con essa. Noi godiamo questo piacere interamente, fin tanto che non ci rammentiamo di un fine morale, al quale esso faccia contrasto” (Schiller, 1951a, p. 55). Quando ci accorgiamo di questa non conformità allo scopo morale si desta in noi il dispiacere. “Un oggetto sublime dunque, appunto per il fatto che contrasta alla facoltà sensibile, è corrispondente allo scopo per la ragione, e procura godimento attraverso la facoltà superiore, mentre dà pena attraverso quella inferiore [ovvero sensibile]” (Schiller, 1951a, p. 47).

È anche vero però, che l'essere umano prova un fascino irresistibile rispetto tutto ciò che è triste, terribile, orrendo: il tragico ci respinge e ci seduce con pari dignità. D'altronde la stessa natura umana è terribile e meravigliosa allo stesso tempo. Nel primo stasimo dell'*Antigone* di Sofocle il coro afferma che: “Molte cose nel mondo ispirano sgomento; nessuna più dell'uomo” (Sofocle, 1982, vv. 332-333). L'essere umano è per Sofocle la personificazione più alta del *deinón*, ovvero del violento, dell'inquietante.

Fra il senso naturale e quello morale si determina in questo modo un preciso rapporto inversamente proporzionale fra dispiacere e piacere nelle commozioni tristi. Quanto più si stimola la sensibilità, tanto più debolmente si pronuncerà la moralità e inversamente, tanto più verrà sollecitata la moralità, tanto meno agirà la sensibilità.

Tale facoltà [morale] deve essere in attività costante per affermare la propria libertà contro la costruzione dei sensi, ma non deve riportar vittoria prima della fine, e tanto meno soccombere nella lotta; altrimenti nel primo caso ne va della vita, nel secondo dell'attività, e solo l'unione dei due elementi suscita la compassione. Nell'abile con-

dotta di questa lotta sta appunto il grande segreto dell'arte tragica; qui essa si mostra nella sua luce più brillante (Schiller, 1951b, p. 77).

Contro tutte le sofferenze in cui ci imbattiamo nel mondo sensibile, l'animo umano non trova aiuto che nella moralità ove il piacere scaturito si fa disinteressato e per niente vincolato ad una causa fisica. Schiller arriva a realizzare così l'indipendenza e la libertà della ragione dalle leggi della natura.

“Esso [il godimento] è più grande, come abbiamo visto, in animi morali e agisce tanto più liberamente quanto più l'animo è indipendente dall'istinto egoistico” (Schiller, 1951b, p. 63).

Ora tale indipendenza e libertà della ragione (e quindi della moralità) spinge l'uomo ad abbandonare il proprio “io egoistico”, a trascendere la propria individualità nelle leggi universali del Tutto. L'io si risolve nell'Universo per mezzo delle leggi morali.

Allora al nostro piacere per un'armonia morale si accompagna la rappresentazione ricreatrice della più perfetta corrispondenza allo scopo nel grande tutto della natura, e l'apparente offesa di essa, che nel caso singolo ci ha fatto soffrire, diventa solo uno stimolo per la nostra ragione a cercare in leggi universali una giustificazione di questo caso particolare e a dissolvere la singola dissonanza nella grande armonia (Schiller, 1951b, p. 70).

La conflittualità tra senso morale e naturale si risolve proprio qui. Il problema della dialettica degli opposti, della lotta tra bene e male che causa scissione tra finito e infinito si sana nella perdita dell'io nel “grande Tutto”. Schiller a questo proposito parla di una

Filosofia della vita, la quale additando costantemente le leggi

universali indebolisce il sentimento della nostra individualità, ci insegna a perdere il nostro piccolo Io nella connessione del grande Tutto e così ci mette in condizione di trattare con noi stessi come con estranei. Questa sublime disposizione dello spirito è la dote di animi forti e filosofici, che mediante un continuo lavoro su se stessi hanno imparato a soggiogare l'istinto egoistico (Schiller, 1951b, p. 63).

L'esigenza spirituale affermata da Schiller è quindi la necessità di un'elevazione dell'individualità dalla bassezza dei singoli moti egoistici fino ad arrivare alla purezza di valori universali. Tutto questo affinché la libertà ideale porti armonia nell'umanità. Qui il ruolo e compito dell'intellettuale, del *Dichter der Freiheit* si esaurisce.

3. Hölderlin tra Schiller e Fichte

Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843) è stato un poeta romantico tedesco, ma è considerato anche uno dei più grandi pensatori della sua epoca; *non plus ultra* della coscienza poetica occidentale, per Heidegger fu il tentativo più compiutamente riuscito di andare al di là della metafisica e dell'oblio dell'essere che la caratterizza. Hölderlin si sentì figlio delle origini dionisiache del culto tragico, e vicino ad autori della tragedia attica come Eschilo.

La produzione filosofica schilleriana è tra quelle che si trova a dover esaminare quando a Jena frequenta le lezioni dello stesso Schiller ed è tramite quest'ultimo che poté diventare precettore del figlio di Charlotte von Kalb a Waltershausen. Inoltre seguì le lezioni di Fichte e si avvicinò dunque alla filosofia idealista. Quest'ultimo insegnava che l'Io non ha

affatto il carattere di una monade ma che è, per sua conformazione scisso. Nella filosofia di Fichte vi è una tensione tra Io e natura, che resiste al processo di assorbimento da parte dell'Io stesso. “Fichte gli si presenta così come un titano in conflitto con la realtà e con la natura, che promuove lo sviluppo unilaterale della ragione e dello stato, mentre Schiller gli si manifesterà gradualmente come il fautore di un’armonia incompatibile, anche per i pochi, con le scissioni dell’epoca” (Bodei, 2017, p. 13).

La strada di mezzo percorsa da Hölderlin, dopo l’esame della posizione di Schiller e della filosofia fichtiana, “è quella di una identità in senso forte, non riflessiva, di un essere in assoluto, che sia inscindibile legame di soggetto e oggetto, l’*En kai pan* della tradizione greca. [...] Non dominio del soggetto sul mondo (idealismo), né dominio del mondo sul soggetto (realismo), [...] ma un rapporto di eguaglianza e di compenetrazione, per arduo che sia. Né titanismo, violenza dell’uomo sulla natura, dunque, né sottomissione dell’uomo alle sue forze incontrollabili, senso di caducità per la “distruzione completa” a cui essa ci sottopone, ma *En kai pan*” (Bodei, 2017, pp. 15-17).

All’essere in assoluto, *En kai pan*, si perviene quindi tramite l’*intuizione intellettuale*, la facoltà di conoscenza istantanea ma articolata del tutto. L’oggettivo e il soggettivo in quanto tale sono soltanto uno stato di ciò che è originariamente unito, il quale viene a manifestarsi particolarmente perché è costretto a uscire da se stesso.

4. Conflittualità nella categoria metafisica del tragico

La teoria panteistica dell'Uno-Tutto di Hölderlin si trova espressa chiaramente nella sua opera *Iperione*, scritta nel 1797, oltre che in altre opere sulla tragedia come *Giudizio, possibilità, essere* del 1795. La pluralità degli enti, secondo la teoria, è da intendersi come epifania dell'unità ontologica fondamentale che fa sì che la realtà sia unitaria e divina. *En kai pan* è identità dell'Uno con il Tutto.

Quel che è originariamente unito esce da sé, si scinde nel giudizio in parti, si riversa nel molteplice della sensibilità. [...] L'elemento caratterizzante e originale della soluzione holderliniana è quello di lasciare intravedere l'unità, l'essere in assoluto, solo attraverso la separazione delle sue parti e all'interno della molteplicità stessa. [...] Nel caso della tragedia, quanto più le scissioni sono radicali, dolorose e incomponibili, tanto più intensamente si manifesta in esse l'«unitezza con tutto ciò che vive». Il tragico è l'organo supremo dell'intuizione intellettuale e nel *nefas* della tragedia, nella lontananza massima del dio dall'uomo, traspare quasi per absentiam l'unità dell'essere e la presenza del divino e della totalità della vita nell'uomo (Bodei, 2017, p.18).

La vita può essere considerata come un equilibrio tra unificazione e opposizione, dove la determinatezza delle parti e l'acutezza delle contraddizioni devono essere conservate per mantenere l'integrità del tutto. L'idea centrale del pensiero in questione è che la natura sia vivente e divina, dove la vita e la morte si alternano continuamente e dove due principi opposti, formazione e distruzione, sono in costante conflitto.

La natura [...] è nella sua essenza vitale il superamento dell'opposizione tra coscienza e mondo. [...] Mai deve estinguersi l'amore e

l'armonia conflittuale con ciò che vive, nella meridiana immersione con la natura, in quella calma spinoziana laetitia dove tutto appare perfetto ed i sensi e lo spirito, obliando se stessi, si riversano nel mondo, abbandonando il centro della coscienza (Bodei, 2017, pp. 26-27).

Hölderlin ha trovato una prima formulazione del rapporto tra gli opposti nel *Fedone*, ma anche nella discussione sullo spinozismo di Lessing sollevata da Jacobi. Tuttavia, la filosofia che più ha influenzato questo pensiero è quella di Empedocle, che è stata poi ripresa da Bruno e Vanini.

Durante l'odio tutto è distorto e contrastante, ma poi durante l'amore si sono accostati, e gli uni con gli altri si bramano gli elementi da cui risultano tutte le cose che furono e che sono, e che saranno in avvenire; e gli alberi son germinati, e gli uomini e le donne, e le fiere e gli uccelli, ed i pesci che vivono nell'acqua, ed anche i numi longevi di rango eccelso (Empedocle, 1975, Frg. 21 D-K, vv. 7-13, p. 33).

Il tragico in Hölderlin è infatti conflitto che deriva dallo scontro perpetuo degli elementi.

Giacché, come la dissoluzione potrebbe essere sentita senza l'unificazione? Se ciò che sussiste deve essere sentito e viene sentito nella sua dissoluzione, bisogna anche che l'inesausto e inesauribile delle relazioni e delle forze e anche quella - la dissoluzione - siano sentiti più mediante questa - la unificazione - che all'inverso, giacché dal niente non nasce niente, e questo vuol dire, inteso gradualmente, che ciò che va verso la negazione - in quanto esce dalla realtà effettuale e non è ancora un possibile - non può agire (Hölderlin, 2017c, p. 89).

L'essenza del tragico risiede nella comprensione della "ultimità" della contraddizione stessa. Questo non significa che ci si debba arrendere a un'irrazionalistica disgregazione o a una rassegnazione dolorosa

e distruttiva. Infatti, nel poema tragico si esprime e viene alla luce “una interiorità più profonda, [ossia] ciò che è interiore anche nelle distinzioni più positive, in opposizioni realmente effettuali” (Hölderlin, 2017a, p. 77). La logica non è in grado di comprendere l’unità di tutto ciò che esiste, al contrario della poesia che invece è in grado di intuire questa realtà attraverso la percezione della contraddizione: la poesia vede l’armonia nella contraddizione e quindi l’infinito. Più la scissione è profonda, più intensamente la poesia percepisce l’unità di tutto ciò che vive.

La tragedia è drammatica per la sua materia e la sua forma, vale a dire contiene una terza materia estranea, diversa dall’animo e dal mondo propri del poeta, che egli ha scelto perché l’ha trovata sufficientemente analoga per trasparvi il suo sentimento totale e conservarlo come in un recipiente [...] Proprio perché esprime l’interiorità più profonda il poeta tragico nega interamente la sua persona, la sua soggettività, e così anche l’oggetto a lui presente: egli li trasferisce in una personalità estranea, in una oggettività estranea (Hölderlin, 2017a, p. 78).

Secondo Hölderlin, quindi, il tragico si rivela l’organo supremo dell’intuizione intellettuale attraverso cui si perviene all’essere assoluto, unione di soggetto-oggetto, al di là di qualsiasi spirito di scissione, dalla quale egli vedeva dominata la sua epoca.

Ora, la natura è governata da due forze opposte: una che unisce e crea organizzazione, chiamata “organico”, e un’altra che divide e crea caos, chiamata “aorgico”. L’organico rappresenta il particolare e il limitato, mentre l’aorgico rappresenta l’universale e l’illimitato. L’aorgico è visto come una forza potente e misteriosa che produce l’effetto panico dinanzi al quale l’organico arretra spaventato in quanto fonte di terrore e fascinazione. È l’infinito di fronte al quale ci si sente perduti e attratti allo

stesso tempo. Queste due forze sono analoghe ai concetti di ordine e caos di Empedocle. La potenza unificante della natura è presente in entrambe le forze. La tragedia, elevandosi alla potenza dell'universo, diventa lo strumento che ci aiuta a comprendere la perpetua lotta tra gli elementi.

L'uomo avverte un legame profondo con ciò che lo circonda, ma questo legame non può essere pienamente compreso dalla sola ragione. La vita non è un prodotto del pensiero, ma la sua base indeducibile. Il pensiero può solo riprodurre le leggi necessarie della vita, ma non il "legame infinito" che esiste tra la vita e il mondo circostante. Questo legame viene chiamato "spirito" e rappresenta il fattore vivificante che unisce tutto. Secondo Hölderlin, gli antichi avevano una comprensione più profonda di questo legame, ma nella modernità l'uomo ha frammentato questa comprensione in concetti astratti, credendo di poter spiegare la vita attraverso meccanismi semplificanti.

In Hölderlin perciò abbiamo una concezione del tragico come accoppiamento, unito ad allontanamento infinito, di dio-natura e uomo:

La rappresentazione del tragico si fonda principalmente sul fatto che il portentoso - il modo in cui dio e l'uomo si accoppiano e la forza della natura e l'intimità dell'uomo diventano illimitatamente uno nella collera - diventa comprensibile perché l'illimitato diventar uno è purificato dall'illimitato scindersi. Il "dio immediato è tutt'uno con l'uomo" nella figura della morte, subitanea o lenta. Ma come è possibile l'unione infinita nella separazione infinita [...]. L'unione è possibile perché Dio e uomo, potenza della natura e coscienza, comunicano, ma "comunicano nella forma, dimentica di tutto, dell'infedeltà (Bodei, 2017, pp. 57-58).

Ed è così che la tragedia in Hölderlin si eleva universalmente, si fa categoria metafisica.

5. La morte dell'eroe tragico

La morte di *Empedocle* è un'opera tragica di Hölderlin composta tra il 1798 e il 1800 in tre versioni tutte incompiute. Il dramma di Hölderlin riguarda la figura di Empedocle appunto, filosofo e politico agrigentino, che secondo la leggenda si sarebbe suicidato gettandosi nell'Etna. Nelle tre stesure del dramma, il suicidio assume connotazioni diverse, così come il rapporto tra Empedocle e la comunità. Empedocle viene presentato come un rivoluzionario, una minaccia per le istituzioni che lo esiliano. La morte volontaria di Empedocle rappresenta un sacrificio estremo, egli pensa sia necessario che lui sparisca, che cada nelle fiamme dell'Etna, che ritorni alla natura, che si sacrifichi e diventi un simbolo per il popolo agrigentino. È un destino particolare che agisce in nome dell'universale. Nella prima stesura ciò che rappresenta la morte del filosofo è un testamento spirituale di libertà e fratellanza, ma nella seconda e terza stesura diventa invece un gesto di *hybris*, che richiede il riconoscimento della sua morte come strumento di un disegno generale della natura.

Nel *significato delle tragedie* si afferma che la maniera più semplice di intendere le tragedie è quella di partire dal paradosso per cui ciò che è forte, originario, totale si manifesta nella sua debolezza e in forma fenomenica e particolare. Ora, ciò che è forte è indubbiamente l'*En kai pan*, la natura, di cui l'uomo è parte e da cui dipende. [...] Gli eroi tragici, e qui sta propriamente il paradosso, possono esprimere compiutamente la natura solo con il proprio sacrificio, annientandosi, diventando insignificanti e posti "=0", ma nello stesso tempo rilevando il Tutto. La morte è questo annientamento in cui risalta tuttavia la grandezza dell'uomo, organo della natura, suo instrumentum vocale (Bodei, 2017, p. 50).

La natura é un continuo nascere e morire degli elementi, conflitto tra questi che porta al rinnovamento distruggendo ciò che è vecchio e ricostruendo una nuova legge. Empedocle ha rivelato agli uomini l'esistenza della libertà, della possibilità di trasformare i rapporti sociali. Come Prometeo ha dato il fuoco agli uomini, Empedocle ha dato loro ciò che non si doveva dare: la coscienza della loro storicità, la coscienza che sono esseri liberi, la coscienza che le leggi possono anche essere modificate e che niente è dato una volta per tutte.

Empedocle [è] figlio delle violenti opposizioni tra natura e arte [...] in lui quelle due opposizioni diventano unità (organico e aorgico). [...] Un tale uomo, dunque, può nascere soltanto dall'estrema opposizione tra natura e arte, e come (idealmente) l'eccesso di interiorità deriva dall'interiorità, così questo reale eccesso di interiorità deriva dall'ostilità e dall'estremo dissidio in cui l'aorgico assume la forma moderata del particolare e sembra conciliarsi con il superorganico, e l'organico assume la forma moderata dell'universale e sembra conciliarsi con il superaorgico, il supervivo, soltanto perché ambedue si compenetrano e si toccano nel modo più profondo negli ultimi estremi e con ciò nella loro forma esterna debbono assumere l'aspetto, la parvenza dell'opposizione. Così Empedocle, come si è detto, è il risultato del suo periodo: il suo carattere rimanda ad esso, così come egli da esso è derivato. Il suo destino si rappresenta in lui come in una unificazione momentanea, che però deve dissolversi per diventare di più (Hölderlin, 2017b, pp. 81-82).

È difficile giustificare la morte di Empedocle. Sembra più che la giustificazione sia di tipo psicologico come risposta ad un tentativo rivoluzionario fallito, ma anche questa sembra insufficiente.

Nell'*Empedocle* e nel *Fondamento dell'Empedocle* Hölderlin rappresenta la genealogia della crisi attuale, un altro periodo governato dalla forza cosmica disgregatrice dell'odio, il momento di transizione dall'equilibrio greco tra natura e attività plasmatrice umana (tecnè o arte) allo squilibrio e al conflitto, quando la natura diventa incomprendibile agli uomini che troppo si sono inoltrati nell'isolamento della "cultura", dimenticando il tutto vivente. Per questo nel primo abbozzo della tragedia [...] *Empedocle*, in "odio" alla cultura e nel disprezzo della divisione del lavoro [...] decide di unirsi con la morte alla infinita Natura. Il conseguimento dell'"unitezza con tutto ciò che vive" non può aver luogo per lui [...] se non attraverso l'opposto della morte, il dissolvimento della cultura e della vita nel mondo "selvaggio" dei morti e nella natura creatrice (Bodei, 2017, p. 34).

C'è in *Empedocle* l'idea che la natura è un continuo divenire e l'uomo deve sapere leggere e capire questo divenire. La morte è l'ultimo passaggio della nostra vita. Non è separazione ma unione, la vita si genera dalla morte, continuamente, così che il nascere e il morire non hanno senso in assoluto. Hölderlin sente di vivere in una realtà che ha espulso il sacro dalla vita e quindi ove è andata perduta l'armonia uno-Tutto.

6. Conclusioni

In questo breve saggio sono state presentate le posizioni, entrambe conflittuali, sul tragico in Schiller e Hölderlin. Se in Schiller abbiamo una contraddizione estetica e morale, in Hölderlin tale contraddizione diventa metafisica; ciò che in Schiller sta rinchiuso nel conflitto indi-

viduale, in Hölderlin si apre alla contraddizione universale e cosmica.

Hölderlin è stato il primo a sapere con tanta profondità come il mondo greco non sia soltanto quello armonico, solare, a tutto tondo di Winckelmann o Schiller, ma quello ctonio, oscuro, micidiale, percorso da insanabili contraddizioni.

C'è [in Hölderlin] l'elevazione della tragedia a livello dell'universo, con lo scontro perpetuo degli elementi. C'è infine il modello di una poesia filosofica, dell'esposizione plastica dei concetti e della verità. Il dolore della scissione, la contraddizione del tragico e la reciproca lontananza tra coscienza e natura, tra uomo e Dio, diventeranno intollerabili, allora, è soltanto allora, la situazione si capovolgerà, poiché "... dove è il pericolo, cresce anche ciò che ti salva". Se presso gli antichi greci la scissione ancora non dominava, significa che essa è revocabile, che non può essere eterna. Tuttavia, per quanto riguarda il presente, è illusione ingannevole quella di credere che la conciliazione sia effettuale o si possa presto raggiungere. La "anima bella schilleriana deve passare sotto le forche caudine del tragico e della scissione (Bodei, 2017, p. 33).

Hölderlin e Schiller forniscono due interpretazioni apparentemente differenti del tragico, ma compito di questo saggio è avvicinare le due concezioni che sebbene portino evidenti differenze tra loro, sono entrambe riconducibili al conflitto insito nella tragedia, sia essa intesa come scissione tra io e natura che si risolve nel tutto armonico, sia essa intesa come unità universale di elementi in continua opposizione tra loro.

Riferimenti bibliografici

- Baseggio, C. 1951. *Introduzione*, in F. Schiller, *Saggi estetici*. Torino: UTET
- Bodei, R. 2017. *Hölderlin: la filosofia e il tragico*, in F. Hölderlin, *Sul tragico*. Milano: Feltrinelli
- Empedocle, 1975. *Poema fisico e lustrale*, a cura di C. Gallavotti, Milano: Mondadori
- Franzini, E. - Mazzocut-Mis, M. 2010. *Estetica*. Milano: Mondadori
- Hölderlin, F. 2013. *Iperione (1797)*. Milano: Feltrinelli
- Hölderlin, F. 1990. *La morte di Empedocle (1846)*, a cura di C. Lievi. Torino: Einaudi
- Hölderlin, F. 2017a. *Giudizio, possibilità, essere (1795)*, in Id., *Sul tragico*. Milano: Feltrinelli
- Hölderlin, F. 2017b. *Fondamento dell'“Empedocle”*, in Id., *Sul tragico*. Milano: Feltrinelli
- Hölderlin, F. 2017c. [*Il divenire nel trapassare*], in Id., *Sul tragico*. Milano: Feltrinelli
- Hölderlin, F. 2017d. [*Il significato delle tragedie*], in Id., *Sul tragico*. Milano: Feltrinelli
- Schiller, F. 1951a. *Della ragione del godimento procurato da oggetti tragici (1771)*, in Id., *Saggi estetici*. Torino: UTET
- Schiller, F. 1951b. *Dell'arte tragica (1791)*, in Id., *Saggi estetici*. Torino: UTET
- Schiller, F. 1951c. *Dell'educazione estetica dell'uomo (1795)*, in Id., *Saggi estetici*. Torino: UTET
- Sofocle, 1982. *Antigone*, in Id., *Tragedie e frammenti*. Torino: UTET



L'uomo-massa e l'Infinito. Riproposizione di un conflitto eterno

Graziano Arena

Università di Catania, Italia

Abstract: The relationship between the Human Being, a small finite being, and the Infinite is a theme that has always been debated and explored from different positions and that have produced, in the most of cases, apparently divergent solutions. Pascal and Leopardi, sharing the rational datum, reached opposite opinions: Pascal has faith in God, on the other hand, the impossibility to find a valid reason to accept the human-end will always anguish Leopardi. Some more recent considerations (Gehlen and Ortega y Gasset) proposed the same existential conflict again through a careful analysis of contemporary society where humans feel immense embarrassment against technology, which made them slave, changing them from a rational entity to a formless mass, completely (or almost) depriving them of their own individuality.

Keywords: Infinite, mass, individuality, Ortega y Gasset, technology

*Email: grazianoarena@tiscali.it

ISSN 2724-3745

Etica-mente © 2022

DOI: [10.17605/OSF.IO/Y57NQ](https://doi.org/10.17605/OSF.IO/Y57NQ)

etica-mente.net

1. Il concetto di Infinito tra Leopardi e Pascal

“Consideri (l'uomo) ciò ch'egli è rispetto a ciò che esiste; egli si veda come smarrito in quest'angolo appartato della natura, e che dalla piccola cella di carcere dove si trova, intendo dire l'universo, impari a stimare al loro giusto valore la terra, i regni, le città e sé stesso. Che cos'è un uomo nell'infinito?” (Pascal, 2020, p. 2385). L'interrogativo è pressante, sta alla base dell'impegno dell'uomo che tende per tutta la sua esistenza a cogliere quell'attimo in cui sia possibile stabilire il rapporto tra la finitudine dell'essere mortale e l'Infinito, ove per infinito si intende ciò che eternamente è nella sua incommensurabilità, grandezza o piccolezza. La sfida, sì proprio di sfida si tratta, consiste in questo incessante conflitto che vede impegnato l'uomo, piccolo essere finito, nella titanica lotta ingaggiata con l'incommensurabile nel tentativo di collocarsi, meglio ancora posizionarsi, nell'universo sì da riuscire a ritagliarsi dentro di esso alcuni momenti di certezza che diano conforto a quel segmento finito che è chiamato vita. Interprete assoluto di tale conflitto esistenziale è Giacomo Leopardi il poeta recanatese che con impegno costante ed incessante spese la sua esistenza, dandole un senso universale, alla ricerca di quella sottile linea grigia in grado di dipanare il mistero dell'umana esistenza, per darle un ordine e un significato assoluto all'interno del cosmo.

Qual è il senso della vita? Qual è il suo fine? Perché lottare? Questi sono i nuclei essenziali attorno ai quali si articola l'opera leopardiana la cui stesura impegnò il pensiero e l'anima stessa dell'uomo Leopardi, uomo, poeta, filosofo ed eterno innamorato di una natura matrigna e mai benevola; tuttavia Leopardi non cessò mai di amare questa natura, questo universo da cui si sentiva ahimè respinto. Qui sta il conflitto, l'interna

lacerazione tra ragione e cuore, il contrasto eterno tra *eros* e *thanatos* che circonda e ancora oggi accompagna la problematica di quanti tentano di dare una risposta (non importa se positiva o negativa) a tali quesiti. Conflitto, sì perché di questo si tratta, dal momento in cui oltre qualsiasi posizione meccanicistica (Leopardi) il cuore spinge a ricercare le vie alternative al percorso razionale (Pascal), il cuore che è sede dell'elemento fideistico che apre l'uomo alla comprensione dell'Infinito-Dio, il termine ultimo a cui tende chi si apre alla fede. "Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe. Non dei filosofi e degli scienziati. Certezza, sentimento, gioia, pace, Dio di Gesù Cristo" (Pascal, 2020, p. 2745). Fede e Ragione; Fede o Ragione. Entrambe le cose sono gli elementi caratterizzanti di chi specula, indaga e protende alla spiegazione del suo ex-sistere nel mondo. In fondo l'esistenza umana è contraddistinta da questo impegno costante, incessante ed eterno; ed è soprattutto l'elemento qualificante, il dato che nobilita la vita umana perché la innalza all'importantissimo ruolo che cerca di dare un senso alla vita, un significato ultimo che comunque concorra ad appagare l'iter esistenziale. In altre parole, la vita umana ha valore positivo nel momento in cui essa si articola attorno al problema riguardante il ruolo dell'uomo nel mondo, ove per uomo, per estensione, si intende l'umanità tutta. È in fondo il problema dell'inizio e della fine, della vita e della morte all'interno di un incessante percorso universale. È il problema che tutte le fedi hanno affrontato; il problema della nascita e della morte; il cristiano vive tale tensione articolando la vita all'interno del Natale e della Pasqua ove la Pasqua simboleggia il passaggio, l'eterno trascorrere di esseri umani che tendono così ad andare oltre la morte fisica per ritrovare il senso della propria vita innervandola in un infinito processo di nascita e morte che riguarda ciascun essere finito.

Conflitto sì, conflitto che sostanzia e ha la propria ragion d'essere nel momento in cui l'uomo (umanità) tende a risolvere l'irrisolvibile problema esistenziale prospettandolo come realtà che va al di là di quel rapporto finito-Infinito che risultò irrisolvibile, almeno in modo apparente, in Leopardi. "Sento ch'ad altre imprese il cor mi chiama. A morir non son nato, eterno sono che 'ndarno 'l core eternità non brama" (Leopardi, 2013, p. 507). Tali versi, composti nel 1816 in un momento di sconforto che lo spinse a pensare all'imminente fine della sua esistenza, si pongono come esaustiva conclusione di quanto esposto. Giacomo è certo che una volta morto il proprio cuore sarà chiamato a fare altro; il poeta è consapevole (o almeno così dice) di non essere nato per la morte. Qui, dunque, la possibile risoluzione del conflitto esistenziale che ha interessato e che continua ancora oggi ad interessare l'essere umano. Le soluzioni proposte, però, sono valide solo se l'essere umano abbandona la propria natura (finita e terrena) nel tentativo di aprirsi ad un avvenire che possa in qualche modo includerlo all'interno di quell'Infinito che è costante agonia per l'animo umano, dato che non è possibile, in alcun modo, ritrovarlo all'interno del mondo materiale. In funzione di quanto appena affermato, dunque, è bene fare un passo indietro per tentare di spiegare quali possibilità d'azione abbia l'uomo durante il corso della personale esistenza terrena (finita).

2. L'uomo-massa e l'Infinito

Risulta essenziale comprendere quale sia la reale natura di quest'essere costretto a vivere un costante senso di privazione causato dall'impossibilità di cogliere quell'Infinito che sembra, di tanto in tanto, comprensibile anche sul piano materiale. L'interrogativo in merito

alla reale essenza dell'essere umano è certamente antico e già molti intellettuali hanno provato, per vie diverse, a dare una risposta che potesse essere soddisfacente. Storicamente, infatti, l'uomo è stato prima considerato come creatura prediletta di Dio (medioevo) per subire poi, durante il periodo rinascimentale, un progressivo processo di deantropocentrizzazione divenendo, così, l'essere finito che agisce all'interno del mondo per puro caso. Durante il XX secolo, però, sono emerse nuove considerazioni riguardanti il quesito esistenziale sopra citato a cura di Arnold Gehlen, e José Ortega y Gasset che si pongono come obiettivo quello di rivisitare l'uomo all'interno di un panorama nuovo e dinamico: il mondo moderno.

A. Gehlen (Lipsia 1904, Amburgo 1976) definisce l'uomo come un essere particolare all'interno del mondo naturale, un'eccezione rispetto a ciò che la biologia mostra in natura. Carente e privo di un habitat proprio l'uomo riesce a farsi spazio all'interno del mondo grazie ad una propria peculiare caratteristica: l'utilizzo della tecnica che gli dà l'opportunità di agire sull'ambiente consentendogli di modificarlo e renderlo abitabile. Certamente la speculazione intellettuale dell'antropologo tedesco sembra delineare una prospettiva ottimistica per l'uomo-tecnico e sicuramente parte del lavoro svolto fin ora riqualifica (in maniera almeno apparente) l'essere umano che diviene nuovamente "padrone" del mondo grazie all'utilizzo della tecnica, potente strumento che gli consente di assecondare i bisogni personali consentendogli di avere tempo a disposizione da dedicare al tentativo di soddisfare i desideri. L'utilizzo della tecnica, però, diviene deleterio dato che quest'ultima, dando all'uomo la possibilità di disfarsi dei bisogni primari, finisce per contaminare i desideri: l'uomo, dopo aver utilizzato in modo improprio la tecnica, si ritrova ad abitare un mondo dove "tutto è pronto", dove non resta altro da fare se non oziare dato che anche i desideri, adesso, vengono soddisfatti immediatamente;

l'uomo si ritrova nuovamente ad abitare un mondo che sembra essere insensato, privo di qualsiasi stimolo e costantemente tormentato da un forte disagio causato dalla tecnica.

In quest'ottica è possibile inquadrare la riflessione di J. Ortega y Gasset che sviluppa una nuova categoria antropologica: l'uomo massa:

C'è un fatto che, bene o male che sia, è decisivo nella vita pubblica europea dell'ora presente. Questo fatto è l'avvento delle masse al pieno potere sociale. E poiché le masse, per definizione, non devono né possono dirigere la propria esistenza, né tantomeno governare la società, questo significa che l'Europa soffre attualmente la più grave crisi che popoli, nazioni, culture possano patire (Ortega y Gasset, 2001, p. 47).

L'Europa diviene dunque il teatro dove questa "crisi" antropologica si verifica: l'uomo si annulla, perde la propria singolarità e diviene un punto indefinito all'interno del miasma rappresentato dalla massa. L'individualismo dilaga all'interno di una società che ha smesso di riconoscere l'importanza delle lotte passate ed ha iniziato a considerare ogni cosa come atto dovuto. All'interno di questa società massificata risulta essere essenziale il "fenomeno del pieno": "Forse il modo migliore di accostarsi a questo fenomeno storico è quello di riferirsi ad un'esperienza visiva [...] Semplicissimo da enunciare [...] lo possiamo denominare il fenomeno dell'agglomerazione, del 'pieno'" (Ortega y Gasset, 2001, p. 47). Il fenomeno descritto, però, è apparentemente quantitativo, dato che l'uomo massa è a tutti gli effetti una categoria antropologica qualitativa: non è solo un numero di persone, è una tipologia di individui (perfettamente sostituibili) che insieme formano la massa:

Le città sono piene di gente. Le case piene di inquilini. Gli alberghi pieni di ospiti. [...] Le spiagge piene di bagnanti. Quello che prima

non costituiva un problema, incomincia a esserlo quasi a ogni momento: trovar posto. [...] Che cos'è che vediamo, e la cui considerazione ci sorprende tanto? [...] L'agglomerazione, il pieno, prima non era frequente. [...] Ora, di colpo, appaiono sotto la forma dell'agglomeramento [...] La moltitudine, improvvisamente, si è fatta visibile, si è installata nei luoghi migliori della società» (Ortega y Gasset, 2001, pp. 47-49).

Cosa è accaduto? È possibile che questa catastrofe abbia la sua scaturigine solo dall'uso improprio della tecnica? In parte sì. L'uso della tecnica e il costante progresso verificatosi dalla seconda metà dell'Ottocento in poi ha fatto sì che all'interno della società dilagasse l'idea (falsa) di un progresso costante ed inarrestabile. All'interno di questa moltitudine indistinta di esseri umani emerge una nuova sotto-categoria antropologica: il signorino soddisfatto.

Ebbene: la civiltà del secolo XIX è tale da permettere all'uomo medio di stabilirsi in un mondo sovrabbondante, di cui percepire soltanto l'esuberanza dei mezzi, ma non le limitazioni. Si trova a disposizione strumenti prodigiosi [...] ignora quanto sia stato difficile inventare quelle medicine e quegli strumenti [...] è un miracolo se sente in sé qualche dovere. Questo squilibrio lo falsifica, lo vizia alla radice del suo essere, facendogli smarrire il contatto con la sostanza stessa della vita [...] La forma più contraddittoria della vita nella sfera umana è quella del 'signorino soddisfatto'. Per questo, quando diventa una figura prevalente, è necessario lanciare l'allarme [...] la vita umana è minacciata di degenerazione, ossia di relativa morte» (Ortega y Gasset, 2001, p. 127).

Siamo quindi al problema dell'esistenza come entità singola. Questa massa indistinta, questa tipologia di individui perfettamente sostituibili, frutto della sovrabbondante stratificazione tecnologica che ha concorso a creare questa forma degenerativa di individui non ha più aspirazioni

perché non è più formata da singoli individui bensì da una mole di uomini indistinti che, tra l'altro, si convincono di poter raggiungere qualsiasi obiettivo poiché certi che il progresso sarà sempre incessante.

Quest'uomo soddisfatto, convinto che tutto gli sia dovuto, questo "signorino soddisfatto" è convinto che non esistano limiti, data la sovrabbondanza di mezzi che ha a disposizione; quest'uomo-massa ha trovato la tavola imbandita, data la multiforme potenzialità che la tecnica gli fornisce. Se una volta l'uomo avvertiva, ovunque si girasse, dei limiti, adesso per lui vivere è non trovare alcuna limitazione, quindi oggi gli è possibile abbandonarsi tranquillamente a sé stesso "praticamente nulla è impossibile, nulla è pericolo e per principio nessuno è superiore a nessuno" (Ortega y Gasset, 2001, p. 92). Tale esperienza produce un mutamento, una modifica basilare rispetto alla struttura tradizionale, dato che nel passato

l'uomo si sentì sempre, nella sua costituzione soggetto a limitazioni materiali e a poteri sociali superiori. Questa era, ai suoi occhi, la vita. Se riusciva a migliorare la propria condizione, se ascendeva nella scala sociale, lo attribuiva alla sorte, che gli era singolarmente favorevole. Oppure l'attribuiva ad uno sforzo enorme del cui prezzo era perfettamente consapevole. Nell'un caso come nell'altro si trattava di un'eccezione alla natura normale dell'esistenza e del mondo, eccezione che, in quanto tale, era dovuta a qualche particolarissima ragione (Ortega y Gasset, 2001, p. 93).

Se questo valeva prima delle innovazioni tecnologiche strutturali, realizzatesi a partire dal XIX secolo, oggi tutto è mutato "la nuova massa trova la piena libertà vitale come uno stato originario e prestabilito, non dovuto ad alcuna causa particolare. Nulla dall'esterno la costringe a riconoscere limiti, a dover fare incessantemente i conti con altre istanze,

soprattutto superiori” (Ortega y Gasset, 2001, p. 93).

Oggi ci troviamo di fronte ad un uomo che si è abituato, invece, a non appellarsi a nessuna istanza esterna, un uomo soddisfatto di sé stesso che cercherà di affermare e di dar per buono quanto trova in sé stesso. Questo perché nessuno costringe oggi l'essere umano a rendersi conto di essere una creatura di seconda classe. In questo modo si spegne, all'interno dell'individuo, l'ambizione, meglio ancora la spinta, che una volta lo incoraggiava a superare i limiti sì da ampliare il proprio spazio vitale e provare la soddisfazione su cui si basa l'affermazione della propria persona. L'uomo appagato, quindi, perché confida, annullandosi come singola egoità, nella inesauribile forza fornita dal progresso tecnologico. Si spegne così l'uomo eccellente per concedere spazio all'uomo comune e mediocre, l'uomo che non esige molto da sé stesso dal momento che è soddisfatto di sé. Caratteristica essenziale dell'uomo nobile è quella di disprezzare quello che egli trova senza sforzo nella propria mente, dal momento che egli ritiene degno di sé tutto ciò che si pone su un piano superiore al suo e che, per essere raggiunto, esige sempre nuovi sforzi. “Questa è la vita come disciplina, la vita nobile. La nobiltà si definisce in base all'esigenza, agli obblighi, non ai diritti. Noblesse oblige. Vivere secondo il proprio gusto è da plebeo; l'animo nobile aspira a un ordine e alla legge” (Ortega y Gasset, 2001, p. 94). Dunque, nota Ortega y Gasset:

I privilegi della nobiltà non sono originariamente concessioni o favori, ma conquiste. E, per principio, il mantenimento dei privilegi presuppone che il nobile sarebbe in grado di riconquistarli ad ogni istante, se fosse necessario o se qualcuno glieli contendesse [...] I privilegi non sono dunque possesso passivo e semplice godimento, ma rappresentano il limite a cui giunge lo sforzo dell'individuo. Invece, i diritti comuni, quali quelli dell'uomo e del cittadino, sono proprietà passiva puro usu-

frutto e beneficio, dono generoso del destino elargito a ogni uomo, al quale non si richiede alcuno sforzo» (Ortega y Gasset, 2001, p. 94).

La nobiltà, allora, è appannaggio di chi si è fatto conoscere all'interno della società eccellendo sulla massa anonima, "implica uno sforzo eccezionale che ha motivato la fama. Nobile equivale dunque a valoroso, eccellente" (Ortega y Gasset, 2001, p. 95). È questo un passaggio essenziale all'interno della speculazione intellettuale di Ortega y Gasset; sul significato del termine nobiltà il filosofo torna affermando che "nobiltà per me è sinonimo di vita coraggiosa, tesa sempre a superare sé stessa, a trascendersi, a raggiungere quel che si propone come dovere ed esigenza. In tal modo la vita nobile si contrappone a quella volgare o inerte, che staticamente si chiude in sé stessa, condannata ad una perpetua immenza, poiché nessuna forza esteriore la costringe ad uscire" (Ortega y Gasset, 2001, pp. 95-96). In forma lapidaria lo studioso conclude "per questo chiamiamo 'massa' un tal modo di essere uomo – e non tanto perché appartenga alla moltitudine quanto perché è inerte" (Ortega y Gasset, 2001, p. 96). Quanti tentano a ergersi come monumenti nella nostra esperienza sono quelli capaci di uno sforzo spontaneo e aristocratico "sono gli uomini eletti, i nobili, gli unici attivi, e non solo reattivi, per i quali vivere è perpetua tensione, incessante disciplina. Disciplina = askesis. Sono gli asceti" (Ortega y Gasset, 2001, p. 96). Porgendo lo sguardo in modo più ampio verso la società Ortega y Gasset nota come "il mondo organizzato dal secolo XIX, nel produrre automaticamente un uomo nuovo, ha messo in lui formidabili appetiti e potenti mezzi d'ogni specie per soddisfarli [...] e dopo aver accumulato in lui tutte queste forze, il secolo XIX lo ha abbandonato a sé stesso e l'uomo medio, seguendo la sua naturale indole, si è chiuso in sé stesso" (Ortega y Gasset, 2001, p. 96).

Il risultato è che ora "ci si trova di fronte a una massa più forte di

quella tradizionale, per sé stessa ermetica, incapace di subordinarsi a qualcosa o a qualcuno, ritenendosi autosufficiente [...] Continuando questa situazione, ogni giorno si vedrà più chiaramente in tutta l'Europa che le masse sono incapaci di lasciarsi dirigere da qualsiasi guida" (Ortega y Gasset, 2001, p. 97).

Ma questa è una situazione di estremo pericolo dato che "è possibile che, colte da improvvisa angoscia, trovino la volontà di accettare, almeno in questioni particolarmente gravi la direzione di minoranze superiori" (Ortega y Gasset, 2001, p. 97). È a questo punto che potrà avvenire lo sfaldamento di tali masse "perché manca loro sin dalla nascita la capacità di guardare a quel che è posto al di là di esse, siano fatti o persone. Vorranno seguire qualcuno, e non potranno. Vorranno ascoltare e scopriranno di essere sorde" (Ortega y Gasset, 2001, p. 97). Qui è in gioco il futuro dell'uomo del nostro tempo data la complessità e la multiformità delle questioni poste in essere. Ortega y Gasset nota: "D'altra parte è illusorio pensare che l'attuale uomo medio, sebbene abbia innalzato il proprio livello vitale rispetto a quello di altre epoche, possa reggere il processo della civiltà. Dico processo, e non già progresso" (Ortega y Gasset, 2001, p. 97). Bisogna tornare alla presa di coscienza di cosa sia *ex-sistere*, l'uomo deve recuperare il senso autentico della propria esistenza e Ortega y Gasset lo evidenzia chiaramente affermando che "il semplice processo di mantenere la civiltà attuale è straordinariamente complesso e richiede sottigliezze incalcolabili. E male può governarla quest'uomo medio che ha preso ad usare molti strumenti della civiltà ma che si caratterizza per l'assoluta ignoranza dei suoi stessi principi" (Ortega y Gasset, 2001, p. 97). È questo il nodo principale: riconquistare il senso autentico dell'esistenza all'interno di una società massificata dove la tecnologia fa da padrone in ogni ambito dell'umana attività.

L'uomo del nostro tempo corre il rischio di appiattirsi, vittima com'è dell'omologazione, soddisfatto del senso comune poiché è convinto che, fidandosi della tecnologia, egli possa risolvere tutti i problemi della propria esistenza senza aver tentato di comprovare, di verificare personalmente tutto l'apparato di cui egli gode non a causa di personali conquiste bensì per dono concessogli dallo sviluppo tecnologico. Insomma, la nuova struttura massificata dell'umanità è un dato di fatto, ma è altrettanto certo che è indispensabile, proprio oggi, che l'individuo riscopra e riconsideri il ruolo individuale all'interno della società, che si reimpossessi della vita come conquista, come lotta e come anelito al perseguimento di obiettivi che richiedono in ogni istante impegno, fatica e sofferenza. La vita non ci appartiene perché ci è data dall'esterno, la vita è consapevolezza del proprio agire, è verifica costante, è lotta e sforzo messi in campo nel momento in cui l'uomo intende affrontarla nella piena consapevolezza di sé e quindi del proprio essere nel mondo. È questa in fondo l'immanenza dell'Io finito che, come piccolo segmento di un processo eterno, si ritrova a lottare per conquistare un proprio spazio all'interno dell'Essere che immanentemente esiste al di fuori della singola esistenza. Leopardi docet.

Riferimenti bibliografici

Pascal, B. 2020. *Opere complete*. Milano: Bompiani

Leopardi, G. 2013. *Appressamento della morte - Canto V*. Novara: UTET

Ortega y Gasset, J. 2001. *La ribellione delle masse*. Milano: SE



Ensimismamiento y alteración: intimidad, cuerpo y alteridad en Ortega y Gasset

Giulia Gobbi

Universidad Complutense de Madrid, España

Abstract: Ortega y Gasset's philosophical reflection emphasizes the essential core of every individual, intimacy. The individual directs his gaze and his attention to the dimension of interiority thanks to meditation (for Ortega, *ensimismamiento*), that is, a constant exercise of listening to himself. At the same time, the individual builds his own social dimension through his ability to go out of himself and go towards the other; this is the dimension of alienation (*alteración*). *Ensimismamiento* and *alteración* are two fundamental movements of human life, in a dynamic balance between individuality and sociality. The body is the midpoint between intimacy and otherness, through expression.

Keywords: Ensimismamiento, alteración, intimacy, body, otherness

*Email: elgobbi@ucm.es

ISSN 2724-3745

Ética-mente © 2022

DOI: 10.17605/OSF.IO/B7ST6

etica-mente.net

1. La mirada del yo hacia dentro y fuera

“Yo estoy presente en cada uno de mis párrafos, con el timbre de mi voz, gesticulando, y si se pone el dedo sobre cualquiera de mis páginas se siente el latido de mi corazón” (Julián Marías, 1984, p. 198). Con estas palabras José Ortega y Gasset reivindica la importancia fundamental de una filosofía de la vida para la vida, es decir, una reflexión filosófica que pone en el centro el individuo y la vida como realidad radical.

La vida como realidad radical es una definición peculiar que llama la atención. La exploración de la vida es el eje de la reflexión filosófica orteguiana que trata de explicar la ejecución de una vida que fluye y nos huye. Al fin y al cabo, nuestra vida – para citar a Heráclito – es el brote de una fuente que no es la misma en cada instante, pero al mismo tiempo la filosofía tiene el papel fundamental de matizar su fluidez, planteando una estructura filosófica que sin embargo escapa de nuestras manos. La vida no es un *quid* material ni algo pensante, sino la interacción entre sujeto y objeto, es decir es el encuentro – que puede convertirse a menudo en un choque – entre el yo y la circunstancia.

“Yo soy yo y mi circunstancia”, afirma Ortega, “y si no salvo a ella no me salvo yo” (O.C., I, p. 756). En las *Meditaciones del Quijote*, obra programática de Ortega del 1914, encontramos esta celebre afirmación que expresa la interacción dinámica entre el yo y lo absolutamente otro. El yo ejecutivo es un yo que actúa e interactúa con diversos elementos, su cuerpo, la circunstancia, la alteridad; y propiamente en virtud de todo eso llega a ser ejecutivo. Entonces, es un yo que dialoga consigo mismo y al mismo tiempo dialoga con su circunstancia, se somete a ella y la transforma de una manera sustancial, ya que la circunstancia no es una realidad objetiva

y des-personalizada. Según el estudioso orteguiano Eduardo Álvarez, entre estos dos momentos no hay una escisión sino una integración:

Aquella aparente escisión del yo en la famosa fórmula de las Meditaciones del Quijote recoge el esfuerzo por pensarlo en dos momentos, que no forman en rigor sucesión alguna [...] sino más bien la totalidad fluyente de la vida del individuo: el yo como un impulso irrevocable que emerge desde no sabemos qué secreto fondo nuestro que nos singulariza y, al mismo tiempo, como el resultado siempre nuevo y creador que se produce tras proyectarse aquél sobre la circunstancia, moldearse con ésta y recobrase en ella (Álvarez González, 2012, p. 163).

La circunstancia es el lugar tópico de la alteridad en la cual nos encontramos sumergidos; y por tanto tenemos que bracear para no ahogar en el mar de la incertidumbre. Tenemos un reto fundamental, el *quehacer*. El *quehacer* es un intento humano – y por lo mismo falible – de imprimir nuestra huella en el mundo alrededor de las cosas indistintas, es decir es una tentativa de ir más allá de lo indistinto, de lo inerte, de lo i-lógico. En su ensayo, *Circunstancia y vocación*, Julián Marías nos propone una lectura sugerente sobre el reto del individuo de “humanizar” la circunstancia, ya que el mismo Ortega hablaba de “reabsorción de la circunstancia” como “destino concreto del hombre” (O.C., I, p. 322):

El hombre que, por lo pronto, se encuentra ahí, entre las cosas y con ellas, haciendo su vida con ellas como algo ajeno, ejecuta su apropiación de ellas, personalizándolas, “mundificándolas”, si vale la expresión, en virtud de su proyecto, que es el modo de realizar esa “vuelta táctica”, en que “se echa la cadena el cuello de lo concreto” y así se lo incorpora y “reabsorbe”. Por eso, la relación del yo con la circunstancia no es una mera referencia intencional, ni siquiera una simple

“coexistencia”, sino que es una mutua pertenencia, solo desde la cual tienen sentido cada uno de los dos términos (Marías, 1984, p. 210).

Entonces, la “mundificación” representa la transformación más concreta y sin retorno del individuo en el mundo de las cosas. Por tanto, podríamos decir que la filosofía de la razón vital de Ortega es una filosofía de la transformación. Transformar es también crear, es *poiesis* (del verbo griego *poieo* = “realizar”, “crear”) del individuo. A través del acto intencional el individuo transforma el entorno en “su entorno” a través de su capacidad de dirigir la mirada dentro de sí, esto es, reflexionando y meditando. La meditación es introspección, una mirada peculiar que consiste en la escucha de sí mismo, en virtud de una llamada a la autenticidad que Ortega define “vocación”. Al fin y al cabo, el individuo es llamado a actuar, teniendo en cuenta su circunstancia, para realizar su proyecto de vida, contando con sus propias fuerzas. La filosofía orteguiana es una filosofía de la autenticidad, invirtiendo el imperativo categórico kantiano en la célebre afirmación del poeta griego Píndaro, *llega a ser el que eres*. Para descubrir los que somos es necesario, a decir de Ortega, “invertir la puntería dirigiéndola hacia sí” (O.C., V, p. 546). En este sentido, *ensimismamiento* y *vocación* son dos puntos clave del camino de salvación del individuo a propósito del naufragio de la vida. Este camino hacia el enriquecimiento nos permite descubrir a poco a poco la intimidad que llevamos por dentro, como una piedra preciosa escondida en las entrañas de la dialéctica cuerpo-yo.

El verbo *ensimismarse* (“volver a sí mismo”) existe sólo en castellano y, por ello, no es nada fácil traducirla en otros idiomas. *Ensimismarse* es una condición de introspección, una prerrogativa de lo humano, ya que los animales no pueden, viviendo en una condición de continua alteración que les condiciona. A partir de este verbo, Ortega acuña los términos “en-

simismamiento” y “alteración” para indicar uno de los dos movimientos dialecticos del yo que se mueve en la realidad.

En *Ensimismamiento y alteración*, título de una conferencia que Ortega tuvo en Buenos Aires como preámbulo del curso sobre *El hombre y la gente*, Ortega reflexiona sobre el hombre y su relación con la naturaleza. La actividad del ser humano no puede reducirse a las necesidades biológicas a las cuales atenerse en una pasividad condicionada. De hecho, el estudioso Álvarez González afirma: “la vida humana no es para Ortega una mera prolongación del mundo natural, sino que hace irrumpir en él una nueva realidad, la esfera del espíritu” (Álvarez González, 2010, p. 4). Dicha capacidad de volver a sí mismo es una característica del ser humano que parece una inversión en la lógica de la vida, casi incompatible con los conocimientos del estudio científico sobre la etología y de la teoría de la evolución. La torsión que destaca Ortega en “Ensimismamiento y alteración” es la diferencia del hombre respecto al animal que justifica su capacidad de meterse en sí:

Pues, ¿qué, por ventura el hombre no se halla lo mismo que lo animal, prisionero del mundo, cercado de cosas que le espantan, de cosas que le encantan, y obligado de por la vida, inexorablemente, quiera o no, a ocuparse de ellas? Sin duda. Con la diferencia esencial: que el hombre puede, de cuando en cuando, suspender su ocupación directa con las cosas, desasirse de su derredor, desentenderse de él [...] volverse, por decirlo así, de espaldas al mundo y meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad o, lo que es igual, ocuparse de sí mismo y no de lo otro, de las cosas (O.C., VII, p. 483).

El individuo tiene la capacidad de alejarse virtualmente del mundo gracias a la meditación. La meditación es la antecámara del mundo

interior, de la intimidad, el núcleo fundamental de nuestra persona. En virtud de esa “maravillosa facultad” que es el ensimismamiento, entonces, el individuo se sitúa en una condición que va más allá de la naturaleza. Cuando Ortega afirma que “el hombre no tiene naturaleza, lo que tiene es historia” (O.C., VII, p. 556), él se refiere también a la absoluta novedad en que consiste el individuo que evoluciona convirtiendo la vida en una creación, en una invención. Sin embargo, la existencia humana tiene una doble vertiente, en cuanto necesidad e invención. Si por un lado pertenece al mundo orgánico, por el otro se despega de este último con su capacidad de imaginar, de crear su vida. La inquietud del ser humano es creativa, es un ir más allá de sí mismo, huir de las cadenas de la contingencia. Por otra parte, el animal, a diferencia del individuo, vive casi de automatismos, gobernado por sus necesidades y por los estímulos del mundo exterior. De hecho, su condición es “alterada y vive como enajenado:

En uno u otro caso son los objetos y acaecimientos del contorno quienes gobiernan la vida del animal, le traen y le llevan como una marioneta. El no rige su existencia, no vive desde *sí mismo*, sino que está siempre atento a lo que pasa fuera de él, a *lo otro* que él. Nuestro vocablo *otro* no es sino el latino *alter*. Decir, pues, que el animal no vive desde *sí mismo* sino desde *lo otro*, traído y llevado y tiranizado por lo otro, equivale a decir que el animal vive siempre alterado, enajenado, que su vida es una constitutiva *alteración*. (O.C., VI, p. 425)

La vida del animal es caracterizada por el movimiento de la alteración. Pero incluso el individuo vive la condición de la alteración, porque es llamado a vivir en una sociedad y a manejarse constantemente en medio de un tejido de relaciones sociales. Ortega es consciente del hecho de que la sociedad es un elemento constituyente de nuestra vida, aunque, advierte, el gran riesgo es el de perderse en medio de la masa. No es una

casualidad que Ortega hable del concepto de *masa* en el 1930, en una época muy desconcertante. Él se da cuenta del papel ambivalente de la sociedad y, asimismo, de la dinámica humana imprescindible de la alteración. La alteración es una condición constante, pero no puede ser la única ni la prevalente. El riesgo es lo de vivir una vida enajenada, como afirma Ortega: “Lo contrario de ser sí mismo o ensimismarse es alterarse, atropellarse [...] El hombre alterado y fuera de sí ha perdido su autenticidad y vive una vida farsa” (O.C., VI, p. 425). Este punto fundamental lo explica bien Eduardo Álvarez González:

Aunque Ortega reconoce la importancia de la interacción humana en el origen mismo y en la constitución de la vida espiritual del individuo, la sociedad para él siempre representa, no obstante, también un escenario de ruido y distracción cuyo efecto perturbador dificulta el solitario encuentro del yo con su propia autenticidad. En este sentido, según su criterio, el yo auténtico solo puede aflorar a través de ese tipo de aislamiento que consiste en combatir en sí mismo la tendencia a dejarse arrastrar por las convenciones sociales recibidas para que el *yo profundo* triunfe sobre el *yo convencional* (Álvarez González, 2012, p. 163).

Pues bien, el individuo que vive en medio de una sociedad en continuo movimiento no puede prescindir de su dimensión alterada. Pero, al mismo tiempo, Ortega destaca la dimensión individual, como si el yo auténtico fuera el yo introspectivo que valora nuestras experiencias con el mundo. Este es un punto clave. “La intimidad no es solo el retiro del hombre del mundo sino el lugar donde el hombre [...] sopesa y ahonda su autenticidad” (Ramírez Valencia, 2019, p. 376). Pero, cuidado, advierte Ortega: el ensimismamiento es un movimiento “hacia dentro”, y no un refugio para huir del mundo. Esta facultad humana es a *la conditio sine qua non* para la posibilidad de una vida auténtica, una mirada hacia su

interioridad y al mismo tiempo hacia la alteridad. Muy probablemente el ensimismamiento tiene una correlación con el célebre *gnothi seautón* socrático, en cuanto recurso fundamental del individuo para conocerse a sí mismo. La verdad acerca de nuestra vida es la mirada hacia nuestra interioridad, espacio *inespacial* de la intimidad:

El ensimismamiento tiene una doble vertiente: de un lado, es entrar en sí mismo, liberándose del mundo en torno que nos aprisiona “hacia afuera” - y en este sentido se opone a la ‘alteración’ y a la ‘falsedad’ -; de otro, es estar en sí mismo, es decir ser sí mismo. [...] Es, pues, la soledad, el ensimismamiento, condición sine qua non de la verdad (Rodríguez Huéscar, 2015, p. 250).

La verdad acerca de sí es un descubrimiento: la palabra “verdad” en su origen significaba precisamente eso: *aletheia* es algo escondido que poco a poco se desvela, como si se quitase una cortina, es su proceso dinámico y no estático. Pues entonces, resulta que la existencia humana oscila entre ensimismamiento y alteración, ambos necesarios para mantener una vida equilibrada, esto es, para vivir, amar, actuar y proyectar, ya que, como hemos afirmado antes, la vida toda es una llamada a la autenticidad. Y autenticidad significa proyectar y proyectarse hacia el futuro.

2. Del yo a la intimidad

La humanización de la existencia es uno de los asuntos más interesantes de la reflexión orteguiana que envuelve de una manera profunda todo el asunto de la intimidad, que consiste en “vivir humanamente frente el peligro de la deshumanización” (Conill Sancho, 2015, p. 493). La intimidad es la huella del yo en su existencia y, como en un macrocosmo, en toda la realidad. La realidad adquiere un valor añadido en virtud de la acción del individuo, de su capacidad de proyectar su intimidad sobre la realidad que se humaniza y deja de ser neutra, convirtiéndose en proyecto personal, esto es, en “mi vida”. Al vivir su vida, el hombre se mueve en una dinámica de acción-reacción con el entorno, debido a su capacidad de ensimismarse, ya que la acción debería de ser el resultado de una previa contemplación. De hecho, la elección y la acción, para estar al servicio de una vida auténtica, deben tener la misma raíz común en el pensamiento. El pensamiento resulta ser la clave de bóveda de la autenticidad que reside en la intimidad; y siguiendo las palabras orteguianas, no se trata de un pensamiento puro, alejado de la vida, como una pura contemplación, sino que es la antecámara de la acción, de la vida vivida. Afirma Ortega, “no vivimos para pensar, sino que pensamos para lograr subsistir o pervivir” (O.C., VII, p. 42). El yo proyecta su intimidad en la vida y este asunto parece acercarse al espíritu romántico, como si el yo brotase en lo absolutamente otro. De hecho, la realidad es también una proyección de nuestra intimidad:

El mundo es nuestra proyección, no nuestra representación, como pretendía Schopenhauer: *Nada hay dentro, nada hay fuera, lo que hay dentro, eso hay afuera*, repite a menudo Goethe [...] las cosas son proyecciones de nuestra intimidad. Lo que anda vagando por los fondos de nues-

tro corazón, eso andará viviendo a la luz del día (O.C., I, p. 204-205).

Si la realidad es proyección de nuestra intimidad, como afirma Ortega, entonces el ensimismamiento será como un puente que conecta el individuo a lo real. Según el asunto filosófico orteguiano, la intimidad es un concepto poliédrico que presenta diversas facetas. ¿Qué es la intimidad? Ortega nos presenta un punto de vista significativo en su escrito *Ensayo de estética a manera de prologo*:

La intimidad no puede ser objeto nuestro ni de la ciencia, ni en el pensar practico, ni en el representar maquinativo. Y, sin embargo, es el verdadero ser de cada cosa, lo único suficiente y de quien la contemplación nos satisfaría con plenitud (O.C., I, p. 670).

La intimidad es el verdadero ser cada cosa, de hecho, porque el mundo que construimos tiene la huella de nuestra existencia. Pero ¿en qué manera podemos llegar a sentir este “lugar sentimental” que otorga “intimidad” a las cosas que se viven? Según el crítico orteguiano Conill Sancho, a través de dos vías:

1) una es la que resalta la vivencia de primera persona en el intracuerpo y en la ejecutividad; 2) otra la que expone a través del análisis del mecanismo metafórico. Las dos confluyen en el mundo del sentimiento y en un modo de entender sintiendo ejecutivamente la realidad sentimental (Conill Sancho, 2015, p. 494).

La primera vía que describe Conill Sancho hace referencia a la ejecutividad del yo. El yo no es una cosa, es lo que actúa en su circunstancia y actuándose adquiere un carácter fundamental. El yo de que habla Ortega es lo que es, ejecutándose. El yo o intimidad hace parte de una realidad de la cual no podemos tener un conocimiento absoluto y objetivo. Y este es el error de la fenomenología, según Ortega. La reducción fenomenológica

anula lo ejecutivo y lo espontáneo del yo y en el momento en que dejo de actuar y pienso en mi yo, ya no es el yo que actúa, sino su imagen. Cuando intentamos acceder al yo que se ejecuta, este ya se convierte en imagen y deja de ser intimidad. De hecho, la intimidad es la huella en las cosas. Y su imagen es la metáfora. En *Sobre la expresión fenómeno cósmico*, Ortega habla de la intimidad como realidad oculta que se deja ver en cualquier manera a través de la “carne”, término utilizado por Ortega para describir el carácter expresivo del cuerpo. La intimidad se hace presente a través del cuerpo en el cual deja su huella y su impronta. Y su imagen aparece como un reflejo de un cristal. En un paso peculiar, Ortega afirma:

Vida orgánica es siempre intimidad, realidad oculta, como lo es el alma o el espíritu. Por serlo, no pueden hacerse presentes si no es mediante el cuerpo: en él se proyectan, en él se imprimen, en él dejan su impronta y su huella. Del mismo modo vemos en los desgarrones de la nube barroca las líneas de embestida del viento invisible o lo buscamos en el ondear de la bandera y el temblor de la vena marina (O.C., VII, p. 579).

La intimidad es vida que actúa, no puede ser objeto. Para acercarnos a la intimidad es necesaria la presencia de la corporalidad. De hecho, añade el filósofo: “el espíritu, psique o como quiera llamarse al conjunto de los fenómenos de concienciarse da siempre fundido con el cuerpo” (O.C., II, p. 390). La intimidad psíquica es algo que se funde con el cuerpo, se hace materia, se concreta en las imágenes que nos ofrece la metáfora. Es el cuerpo lo que conocemos primero, como el niño explora el mundo a través de las experiencias sensoriales antes de su conciencia y de sus pensamientos. Conill Sancho enfatiza la cuestión retomando la reflexión de Ortega sobre los pronombres. Antes de decir “yo”, primero decimos “mi cuerpo”, “mi corazón”, “mi pecho”, intentando tener un control del cuerpo y no de nuestra conciencia. A lo largo de la evolución del ser humano, el

individuo empieza a formarse una idea de sí mismo a través de las cosas que domina. De hecho, según Ortega, la idea del “mío” es anterior a la del “yo”. La materia que se relaciona con nosotros – incluso el cuerpo – es ya parte de nuestra individualidad. Conill Sancho pone el acento en el concepto orteguiano del yo como “concepción corporeizada de la subjetividad y de la intimidad” (Conill Sancho, 2015, p. 497).

3. La corporalidad, huella de la intimidad

Muy frecuentemente para referirnos a los fenómenos de la conciencia y de la psique, hacemos referencia a la esfera corporal y sobre todo al instrumento metafórico que es la vía privilegiada de acceso a la intimidad. El yo es una realidad confusa y fluctuante, es emblema de la complejidad de la vida y, consecuentemente, indagar el individuo significa comenzar un viaje dentro de la vida misma, a partir de su interioridad y corporalidad. El cuerpo no me cierra, sino que me abre al mundo, es condición necesaria de relación con los otros, como afirma Pedro Cerezo, “la carne es frontera de encuentro y, por tanto, separación y comunicación” (Cerezo Galán, 2010, p. 29). Se entiende bien la relevancia de la corporalidad en la reflexión orteguiana que lleva consigo todo el sistema de la razón vital. El yo es parte de la realidad y la realidad incluye el cuerpo, con el cual el yo tiene una relación de interdependencia. El yo, en cuanto intimidad, vive su cuerpo, pero, afirma Álvarez,

no es cuerpo, ni el alma, ni el carácter, ni la memoria, ni la voluntad, ni tampoco la inteligencia; estas dotes son cosas que el yo se

encuentra viviendo y, tiene que vivir con ellas y mediante ellas, pues constituyen de algún modo el tejido a partir del cual se va haciendo la vida humana, al igual que ocurre con el entorno material y social. Pero lo que define al yo es el momento del proyecto, lo que actualiza y presta sentido a aquellas dotes . (Álvarez González, 2012, p. 163).

Toda nuestra existencia y la experiencia del yo tiene como cimiento la corporalidad que es ya circunstancia en el sentido material y también existencial. Toda la vivencia de nuestro ser pasa a través de la experiencia del cuerpo sin el cual no podríamos entrar en relación con el mundo. A la intimidad, entonces, no se llega por una reflexión trascendental, sino se halla como una realidad viviente. El yo es intimidad y también cuerpo y de consecuencia es ejecutividad. El yo ejecutivo existe en cuanto cuerpo que vive, siente, se expresa, actúa. La palabra “cuerpo” puede revelar algunas trampas y ambigüedades: en castellano y en italiano, por ejemplo, puede referirse al cuerpo humano y, al mismo tiempo, al cuerpo entendido como objeto material e, incluso, a un concepto abstracto, como el “cuerpo de un sistema”, refiriéndose a una estructura. Entonces, para explicar mejor su concepto de “carne” o, mejor dicho, de “cuerpo vivido”, el filósofo retoma la palabra alemana *Leib* que se contrapone a *Körper*, que se refiere a un cuerpo objeto, inanimado. La distinción es propiamente husserliana. De todas formas, hemos afirmado que en virtud de la existencia del cuerpo es posible el “yo” que, por supuesto, es ejecutividad. Este planteamiento fenomenológico permite superar el idealismo y el subjetivismo, pero el filósofo admite que la fenomenología ha cometido el error de considerar la conciencia como un objeto más. Y añade: “La fenomenología, al describir un acto elimina, reduce su carácter ejecutivo. Nosotros nos ocupamos exclusivamente de este [...] dejamos en suspenso nuestra reflexión, ya que esta forzosa” (O.C., VIII, p. 225). Siguiendo más adelante con nuestra

reflexión, en *Sobre la expresión fenómeno cósmico*, escrito del 1925, Ortega habla de la doble visión o doble conocimiento que tenemos del cuerpo vivido, percibido como puro dinamismo. La dualidad de la experiencia del cuerpo se advierte en cuanto rasgo distintivo del fenómeno de la corporalidad. En particular, afirma Ortega:

Es el cuerpo del hombre el único objeto del universo del cual tenemos un doble conocimiento, formado por noticias de orden completamente diverso. Lo conocemos, en efecto, por fuera, como el árbol, el cisne y la estrella; pero, además, cada cual percibe su cuerpo desde dentro, tiene de él un aspecto o vista interior (O.C., II, p. 680).

Un ejemplo paradigmático del doble conocimiento del cuerpo humano es representado por el fenómeno del andar. En el movimiento hay dos perspectivas perceptivas: cuando afirmo “yo ando” me refiero al fenómeno del andar percibido desde mi punto de vista, a través del estímulo de los músculos, de las sensaciones táctiles que percibo, el latido de mi corazón, el pie que se mueve y puede tropezar en algo durante el camino. Las sensaciones que advierto son mías y es algo que toma parte de mi interioridad. “Yo ando” es algo que puedo sentir solamente yo. Sin embargo, yo no puedo ver mis expresiones y mi visión corporal *en toto*. De hecho, para vernos, necesitaríamos la mirada del otro que representa una frontera entre el yo y el tú. En este sentido, insiste Ortega: “No son nuestras acciones lo que declara nuestro más auténtico ser, sino precisamente nuestros gestos y autonomía” (O.C., II, p. 588). Aunque Ortega hable del tacto y del contacto como hechos humanos fundamentales para la construcción de propio mundo personal, el filósofo Georg Simmel, que Ortega lee, afirma que es propiamente la *mirada* el sentido que permite una articulada y compleja comprensión de la expresión del ser humano. En *El hombre y la gente*, profundiza el tema de la mirada “rectilínea” que “va a golpear” al

otro como un “disparo”, animándolo e incluso diferenciando cada persona y su intimidad. Además, para volver a la cuestión del verbo “andar”, hay que decir que el “yo ando” prevé una perspectiva diferente que no puedo percibir cuando veo a los otros: esta visión dirigida hacia la dimensión de la interioridad es la *intravista*, como la define el fenomenólogo Serrano de Haro: “Esta vista íntima y radical, esta perspectiva cero, solo puede nacer del continuo que traman entre sí la vitalidad con la corporalidad y ambas con la intimidad-subjetividad. Y tal continuo es ontológico y fenomenológico” (Serrano de Haro, 2013, p. 317). Esta doble perspectiva es posible gracias al concepto de “intimidad” que es el núcleo esencial que distingue el cuerpo humano de los cuerpos inanimados. Ortega añade: “Mas lo interno de la carne no llega nunca por sí mismo - y aunque la tajemos - a hacerse externo: es radical, absolutamente interno. Es por esencia intimidad” (O.C., II, p. 685). El cuerpo como expresión de la ejecutividad del yo es la frontera entre el yo y el mundo, entre lo real y lo virtual, o más bien entre expresión e intimidad. Por cierto, esa doble perspectiva del cuerpo vivido tiene una correspondencia ontológica con los dos movimientos de ensimismamiento y alteración que hemos definido en el precedente párrafo.

El yo ejecutivo no es una monada, sino que es una ventana que se abre a la realidad y de la cual toma parte con el cuerpo a través de los movimientos de ensimismamiento y alteración. Aún más, en el *Ensayo de estética a manera de prologo*, Ortega sigue afirmando que el Yo significa “todo [...] en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose, está a igual distancia de la imagen de lo externo como de lo interno” (O.C., I, pp. 668-669). El individuo, frente a las cosas de mundo, puede tener solo una relación mediada; en cambio, como hemos visto, la intimidad se nos presenta de manera inmediata, aunque al convertirse en imagen, deja de ser

intimidad. El objeto estético, como el cuerpo, “es intimidad en cuanto tal, es todo en cuanto yo” (O.C., I, p. 256). Ortega individua una correspondencia entre un idioma, como sistema de signos expresivos que desvelan un significado, y el arte que presenta el objeto estético ejecutándose. El arte presenta el objeto estético que es la misma cosa que el objeto metafórico y, de hecho, “este objeto que se transparente a sí mismo, el objeto estético, encuentra su forma elemental en la metáfora. Yo diría que objeto estético y objeto metafórico son una misma cosa, o bien, que la metáfora es el objeto estético elemental, la célula bella” (O.C., I, p. 257). La ejecutividad del yo-intimidad es hablante, ya que no se puede no comunicar; y encuentra en la metáfora su lugar de comprensión, un medio de expresión y también “un medio esencial de intelección” (O.C., II, p. 390). Por último, la intimidad corporal del hombre se muestra al mundo a través del poder expresivo de la carne, cuyos símbolos se traducen en metáfora. Porque el cuerpo es metáfora en continua actuación; es símbolo dinámico de una realidad escondida, la intimidad, personaje invariable que interviene en cada momento en el escenario de nuestra vida y que actúa detrás del telón.

Bibliografía

- Álvarez González, 2012, “El fondo insobornable. El problema de la autenticidad en Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n. 25, p. 163.
- Álvarez González., 2010, “La vida del yo: el problema del sujeto en Ortega”, *Signos filosóficos*, vol. XII, n. 24, p. 4.
- Cerezo Galán, 2010, *Las meditaciones de la vida humana*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- Conill Sancho, 2015, “La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset”, *Isegoría*, Revista de Filosofía Moral y Política, n. 53, pp. 494-497.
- Marías, 1984, *Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza Editorial.
- O.C.: Ortega y Gasset, 1966, *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, VII ed.
- Ramírez Valencia, 2019, “Del ensimismamiento al acto personalizante” *Escritos*, Vol. 27, n. 59, p. 376.
- Rodríguez Huéscar, 2015, *La innovación metafísica de Ortega: crítica y superación del idealismo*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Serrano de Haro, 2013, “Apariciones y eclipses del cuerpo propio”, en J. Zamora Bonilla (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Madrid: Editorial Comares, p. 317.



Il dominio dell'uomo sull'uomo e la difesa dell'interiorità

Nicoletta Cipriano

Università di Catania, Italia

Abstract: The main intention this article is to analyze the most important treatises of Frankfurt School philosophers, Horkheimer, Adorno and Marcuse, as found mainly in the works *Dialectics of the Enlightenment* and *One-Dimensional Man*. The argument draws initial inspiration from their reflections on what concerns the dialectical reversal of the Enlightenment and its products, the dynamics underlying the ideology of advanced industrial civilizations and the defenses through which man can redeem his condition. Concepts peculiar to the three Frankfurt scholars were analyzed. Especially, the focus is more on the consequences on the collective, where there is a conflict between mystification and human features, such as the ability to reflect by going beyond the immediate.

Keywords: Enlightenment, Critical Theory, Frankfurt School, immediacy, art.

*Email: nicoletta-cipriano98@libero.it

ISSN 2724-3745

Etica-mente © 2022

DOI: [10.17605/OSF.IO/VWU6R](https://doi.org/10.17605/OSF.IO/VWU6R)

etica-mente.net

Attaverso la lente della Teoria Critica della società, grandi menti della Scuola di Francoforte come Horkheimer Adorno e Marcuse resero manifeste alcune dinamiche intrinseche all'uomo inerenti non solo l'impulso alla conoscenza ma anche lo stesso rapporto tra gli uomini. L'uomo dissociato di fronte ai loro occhi non è altro che figlio del progresso manifestatosi in particolar modo nella società contemporanea. Invece di procedere in direzione di uno stato *veramente umano* (Adorno, Horkheimer, 2010, p.3), gli individui continuano a sprofondare in nuove barbarie.

1. L'illuminismo autoritario

In tale ottica rientra la concezione del rovesciamento dialettico dell'illuminismo, ritenuto da Horkheimer come "il tentativo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni" (Adorno, Horkheimer, 2010, p. 11). Tuttavia, questa dinamica si è ritorta contro il suo stesso artefice, dal momento che l'illuminismo divenne una nuova mitologia inconsapevole di se stessa, manifestando così l'irrazionalità derivante da un eccesso di razionalità. Emerge un processo di demitizzazione e graduale debellamento delle qualità a favore delle quantità: si giunge alla mancanza di una individualità specifica e, di conseguenza, alla possibilità di sostituire qualcosa universalmente. Dalle qualità che erano fondamentali nel mito vi è la tendenza a racchiudere il tutto in un'unità, dominata dalla dottrina del solo quantificabile, del numero e del tutto misurabile: un fenomeno che oltrepassa l'ambito gnoseologico. L'illuminismo intese sospettare di ogni pensiero che non fosse suscettibile al criterio del calcolo e dell'utile.

Dunque, esso si presenta totalitario poiché riconosce a priori, come essere ed accadere, solo ciò che si lascia ridurre a unità: il suo ideale è il sistema.

La conoscenza, strumento per poter liberare l'uomo dalla paura dell'ignoto, passa attraverso una manipolazione delle informazioni percepite, che avviene esclusivamente all'interno di un sistema assolutamente chiuso. Gli studiosi deducono che l'essenza delle cose, manipolate e studiate, si mostrino come sostrato del dominio. In tutto ciò, la tecnica si presenta come l'essenza di tale conoscenza ritenuta priva di limiti. Gli strumenti che da essa derivano sono sfruttati dagli uomini con il fine di dominare integralmente la natura e, in seguito, gli uomini stessi. "La terra interamente illuminata splende all'insegna della trionfale sventura" (Adorno, Horkheimer, 2010, p. 11) in quanto l'illuminismo ha dissolto la propria autocoscienza.

Il rovesciamento dialettico provoca importanti conseguenze sulla capacità di riflettere dell'uomo. Infatti, il sistema chiuso, privo di ogni dubbio, tende a far coincidere la verità con ciò che è matematizzato, dove le idee sono rese sempre più superflue. Il pensiero, coincidendo con la matematica, che in realtà è solo uno delle tipologie di ragionamenti tramite cui si può pensare, subisce un processo di reificazione. L'atto di pensare, reso mero strumento di prassi, è privato della capacità di andare oltre l'immediato. Questa privazione scaturisce dal fatto che, nella ragione soggettiva, il pensiero sia fissato alla pura immediatezza, senza poter giungere alla negazione di quest'ultima. Limitato alla mera ripetizione, il pensiero è ridotto a tautologia scevra di superamento. Il pensiero non è più il risultato di quella razionalità oggettiva che ha portato l'uomo a porsi il dubbio e a superarlo. Il sogno baconiano della superiorità dell'uomo sulla natura ha concretizzato così l'inganno totale della massa e la regres-

sione e repressione dell'uomo. Come mostrato, l'individuo ha perduto la capacità di riflettere su di sé. Inoltre, i macchinari effettuano una graduale mutilazione dell'autonomia degli uomini, divenendo così dipendenti da essi. Il processo di reificazione che si viene a formare rende gli uomini del materiale e il pensiero un organo come gli altri. In ultima analisi, l'unica funzione che compete all'intelletto dell'uomo risiede nel fatto di essere un utensile universale, "puro organo degli scopi" (Adorno, Horkheimer, 2010, p. 38), che prevede solo il meccanismo interno alla propria occupazione.

2. Mistificazione di massa e pseudoindividualità

L'illuminismo risulta essere il motore della sottomissione al potere del sistema industriale, svelandosi come *mistificazione di massa* (Adorno, Horkheimer, 2010, p. 126). A metà del Novecento si iniziarono a delineare le caratteristiche di quel fenomeno sociale chiamato *industria culturale*, un apparato sociale che causa da una parte un'omologazione tramite l'insieme di cliché, che condizionano e dominano l'acquisizione di beni di consumo, dall'altra l'assorbimento effettuato inconsapevolmente dalla massa di modi di fare, pensare, consumare, interiorizzando così una determinata mentalità funzionale al successo del sistema. Immersi di queste dinamiche, gli individui cercano di riempire il vuoto lasciato da credenze e da ciò che dava una direzione alla loro vita nelle epoche precedenti. Alla base di questa dinamica vi è la promessa della piena soddisfazione e del riempimento del vuoto presente nell'uomo. Secondo la visione veicolata dall'*industria culturale*, il prodotto è ciò che dà senso alla vita dei singoli; nondimeno, esso perde il suo valore appena ottenuto. La promessa di piena soddisfazione si prolunga ininterrottamente e non

giungerà mai a realizzarsi: la concretizzazione della promessa è sempre negata a favore di un prolungamento. Quindi, da una parte si presenta un continuo eccitamento e richiamo al piacere e al soddisfacimento e, dall'altra, la negazione dell'adempimento della promessa stessa.

L'ordine raggiunge il dominio sull'uomo grazie all'uso che esso fa della tecnologia, sostituendo in tal modo lo stile tipico del regime del terrore, in quanto "una confortevole, levigata, ragionevole, democratica non-libertà nella civiltà industriale avanzata, segno di progresso tecnico" (Marcuse, 1999, p. 15). La repressione subita è celata ai singoli dal senso diffuso di comodità e di ingannevole ragionevolezza che permea le modalità di funzionamento del sistema, fattori che convergono nel cosiddetto *Stato del Benessere* in Marcuse. Attraverso la produzione industriale, il sistema mira ad accentrare nelle proprie mani i bisogni della massa. Nella categoria dei bisogni Marcuse introduce anche i cosiddetti *bisogni falsi*, sovrimposti all'individuo da parte degli interessi sociali particolari. Da una parte vi è sempre il bisogno di una novità, pena lo sgretolamento del sistema chiuso, dall'altra la novità viene rinchiusa entro determinati stereotipi funzionali al consolidamento dell'unica dimensione concessa. Lo stesso Marcuse osserva la reazione entusiastica manifestata dall'uomo nel momento in cui li soddisfa. Questa felicità però dipende sempre da una certa condizione alienata che sussume in sé un attimo di felicità o, da un certo punto di vista, lo sfogo dell'Eros forzato entro le tubature organizzative del sistema, come nel fenomeno della *sublimazione repressiva*. Così, la società schiaccia l'energia sessuale del collettivo e nello stesso tempo convoglia questa forza in direzione di qualcosa di conveniente all'incremento della produzione. Il singolo si illude di essere libero dalle restrizioni sociali e morali e di poter esprimere liberamente la propria energia libidica. In verità, "il risultato è una localizzazione e contrazione

della libido, la riduzione della sfera erotica all'esperienza ed alla soddisfazione sessuali" (Marcuse, 2001, p. 86). Pertanto, il risultato è un'euforia mescolata all'infelicità.

Si assiste a una progressiva perdita del ruolo di soggetto che apparteneva all'individuo. Il venire meno del mutamento qualitativo, il sofferocamento dei bisogni autentici, il comfort e la capacità di giustificare la funzione repressiva della società opulenta sono le dinamiche che contraddistinguono il sistema delle *civiltà industriali avanzate* delineato da Marcuse.

Le distinzioni enfaticamente ribadite [...] servono a classificare e organizzare i consumatori, e a tenerli più saldamente in pugno. Per tutti è previsto qualcosa perché nessuno possa sfuggire; le differenze vengono inculcate e diffuse artificialmente (Marcuse, 1999, p. 129).

È previsto che il pubblico soddisfi i propri bisogni scegliendo tra le proposte preventivamente studiate, rientrando così nei canoni convenienti al trionfo capitalistico insito nei meccanismi dell'*industria culturale*, organizzate in serie e catalogate qualitativamente. Nonostante la presenza di un apparente pluralismo qualitativo, la funzione di quest'ultimo confluisce in un irrigidimento dell'approvvigionamento consumistico di ogni singolo entro un determinato livello assegnatogli sulla base di dati statistici. Perciò, si può notare come l'oggettivizzazione dell'uomo scaturisce dal processo di massificazione, il cui risultato è la riduzione dell'uomo stesso a una sommatoria di statistiche che definiranno poi il suo comportamento, le sue idee e la sua fascia qualitativa di consumo. In tutto ciò, all'uomo non è più richiesta la capacità di immaginare né la capacità di riflettere, le quali tenderanno ad atrofizzarsi. L'esempio dello sviluppo delle rappresentazioni cinematografiche è rappresentativo; infatti, lo spettatore non

ha la possibilità di soffermarsi a riflettere su un'azione di un personaggio o sulle circostanze in cui si svolgono alcuni dialoghi, perché rischierebbe di perdere spezzoni del film e così smarrirsi nel proseguito frenetico della trama. Il lavoratore marcusiano e i rematori di Ulisse, privati dello spazio di riflessione a favore delle novità e dei possibili profitti nell'immediato, vivono di condizionamenti e manipolazioni: la forte ideologia incatena le azioni della massa di lavoratori e consumatori. Essi vengono orientati dalla produzione capitalistica in qualsiasi ambito della loro vita, ivi incluso il cosiddetto tempo libero, elemento confacente all'intero processo che sostiene l'*industria culturale*. Nel viverlo la massa tende ad acquistare determinate merci e ad abbandonarsi a divertimenti. Durante questo lasso di tempo non speso nell'attività produttiva, i singoli ricaricherebbero le proprie energie per poi tornare a lavorare rispettando il ritmo sfrenato della produzione. In altri termini, la dissociazione della figura umana è ravvisabile anche nella frattura tra lavoro e riposo: da una parte, si riscontra un individuo meccanizzato che deve assolutamente rientrare nel ritmo della produttività sfrenata e, dall'altra, egli attua un autoinganno, credendo di liberarsi da quella "sequenza automatizzata di operazioni prescritte" (Adorno, Horkheimer, 2010, p. 145) ormai interiorizzata.

Un altro tassello fondamentale è rappresentato dal fenomeno del divertimento incessante. L'*amusement* si rivela lo strumento per antonomasia dell'*industria culturale*: "il prolungamento del lavoro nell'epoca del tardo capitalismo" (Adorno, Horkheimer, 2010, p. 145).

Dopo aver subito il fenomeno dell'alienazione, i membri del collettivo si rinchiudono in una falsa coscienza, provvista di comodità e di eliminazione della fatica di pensare oltre quanto già si possiede. In questo processo l'*amusement* svolge un ruolo fondamentale: il divertirsi diviene

sinonimo del non doverci pensare. Gli uomini sembrerebbero ridotti “a semplici esseri generici, uguali fra loro per isolamento nella collettività diretta coattivamente” (Adorno, Horkheimer, 2010, p. 44.). Chi tenta di meditare tramite il pensiero negativo potrebbe essere considerato folle. La collettività consente con entusiasmo ma con altrettanta inconsapevolezza di non dar spazio non solo a un eventuale respiro intellettuale, ma anche a qualche connessione logica inedita rispetto all'unica dimensione. Le azioni della massa sono ridotte così a una successione dei segnali disposti dall'alto, comportamento che conforma il singolo a una sommatoria di atteggiamenti convenzionali prestabiliti e carichi di aspettativa altrui. Il criterio del singolo reso oggetto è la propria autoconservazione e l'adeguarsi alla propria funzione in modo inconsapevole. In tal senso, il singolo non è in grado di imprimere un cambiamento in se stesso in modo totalmente indipendente dalla manipolazione sociale, dalla quale l'unica sua fuga dalle conseguenze negative della frustrazione è il solo divertimento.

I francofortesi diressero lo sguardo anche verso la grande influenza dei fenomeni linguistici: non risulta di poco conto giungere a un rafforzamento del potere in ambito politico e sociale proprio attraverso il linguaggio. Inconsapevolmente, la popolazione tende a comunicare in modo conforme alla volontà e agli interessi dell'apparato politico sia a livello formale che contenutistico. Marcuse nota la privazione graduale di mediazioni tra la mente, il pensiero dell'individuo e le informazioni incamerate tramite i media, mancanza fondamentale per l'assorbimento dei canoni costitutivi dell'ideologia delle *civiltà industriali avanzate*. Lo sviluppo di questa dinamica non è da sottovalutare se si considera che dall'atto di comunicare all'atto di pensare e convincersi di ciò che si comunica il passo è breve. Quindi, non si verifica alcuna mediazione tra

le informazioni registrate dall'esterno e la sfera personale dell'individuo. La mancanza di mediazioni dialettiche a cui allude Marcuse corrisponde all'assenza dell'elaborazione, che è stata fondamentale per la conservazione delle proprie concezioni e della propria rappresentazione della realtà non ricondotta alla visione unidimensionale del sistema. Senza queste mediazioni il linguaggio tende ad esprimere ed a promuovere l'identificazione immediata della ragione con il fatto, della verità con la verità stabilita, dell'essenza con l'esistenza, della cosa solo e soltanto con la sua funzione. Questa mancanza conduce l'uomo al progressivo dissolvimento delle componenti qualitative a favore dell'incameramento di un solo modo di pensare, un solo modo di agire e una sola verità possibile, il tutto confacente all'ideologia del dominio centrale. In tal modo, l'interiorità si comporterebbe come una spugna che assorbe in maniera indiscriminata le informazioni del *mainstream*. La funzionalizzazione del linguaggio serve a respingere gli elementi non-conformisti dalla struttura e dal movimento della parola parlata" (Marcuse, 1999, p. 97).

Inoltre, l'inserimento di elementi magici, autoritari nonché rituali invade gradualmente la comunicazione quotidiana, incamerati senza filtri intellettuali a difesa dell'interiorità dall'imminente fusione tra ambito pubblico e ambito privato. L'unione di queste due componenti contribuisce a ridurre il significato dei concetti, insieme all'incremento della mimesi nelle svariate azioni quotidiane. Quindi, l'abito di pensiero, la coincidenza tra la parola e il concetto, la mancanza di elaborazione, la funzionalizzazione dell'ambito linguistico, l'uso ripetuto di termini ben precisi e lo smorzamento delle tensioni tra termini usati l'uno accanto

all'altro — ma dal significato contrastante — sono i risultati dei processi del sistema, che stimolano l'uomo a conformarsi all'ideologia dominante.

La parola diventa cliché e, come cliché, governa la parlata o la scrittura; la comunicazione preclude per tal via uno sviluppo genuino del significato [...] La funzionalizzazione del linguaggio esprime una riduzione del significato che ha una connotazione politica (Marcuse, 1999, p. 99).

Le tautologie che sorreggono l'ideologia guidano l'azione dei singoli; quanto affermato avviene poiché queste asserzioni inconfutabili sono sempre a portata di tutti e ripetute senza interruzioni, in modo tale da fissarsi nei pensieri dei singoli. L'illusorio pluralismo convogliato nei meccanismi è la testimonianza del carattere sopraffattorio di questo uso linguistico, che blocca sul nascere qualsiasi sviluppo contenutistico divergente dalla corrente principale. L'imposizione massiccia di immagini, trasmesse continuamente e gradualmente fissate nell'immaginario collettivo, contrasta efficacemente la possibilità di riflettere sui concetti veicolati. Nella riflessione marcusiana più radicale il linguaggio, che una volta era finalizzato al dialogo e alla comunicazione, si rivela strumento di diffusione seriale delle tautologie culminanti nel linguaggio funzionale rituale-autoritario già menzionato.

Le dinamiche illustrate sia da Horkheimer e Adorno sia da Marcuse svelano la formazione di una *pseudoindividualità* che, originandosi dalla perdita del proprio Sé, comporta la riduzione dell'essenza dell'uomo alla sua funzione di produzione. Si staglia all'orizzonte l'immagine del lavoratore come schiavo sublimato. La cultura, espressione dell'uomo, è allontanata dall'azione della *ratio* e, per tal motivo, si mostra anch'essa alienata. La coscienza felice dirige l'uomo inconsapevole che, a causa

dell'incapacità di afferrare l'irrazionale insito nella presunta razionalità sociale, tende a rafforzare la presa del sistema sul proprio Sé.

Il passaggio cruciale che sprigiona queste conseguenze è il superamento dell'alienazione: ciò che prima era una vita alienata adesso è così consolidata da essersi sovrapposta a quella autentica. La vita alienata non è più altro da sé, ma è il suo stesso sé.

Nelle fondamenta di questa impalcatura mistificatrice gli studiosi intravedono uno dei pericoli più sfuggenti, ma altrettanto pericolosi e inestirpabili. Il rischio della immutabilità fu una delle cause più frequenti di impoverimento, fonte di problemi e di ostilità. Le dinamiche tipiche della società industriale avanzata convergono nello scopo di reprimere quel bisogno di mutamento e di opposizione insito nell'essere umano. Marcuse evidenzia come l'eliminazione del mutamento sociale qualitativo, l'assenza della negazione dell'irrazionalità preesistente e il trionfo del pensiero positivo siano le basi su cui è edificato il nucleo ideologico del sistema che controlla e domina l'uomo.

L'azione del collettivo, che scaturisce da questa omologazione, continua a seguire in modo acritico la direzione indicata dall'Odisseo di turno. "Freschi e concentrati, i lavoratori devono guardare in avanti, e lasciar stare tutto ciò che è a lato" (Adorno, Horkheimer, 2010, p. 41), i compagni di Ulisse sono la metafora della massa nella società e le loro informazioni sulle sirene non sono altro che il contenuto mistificato riferito da Ulisse. I rematori, ignari di ciò che vi è oltre il loro lavoro e illusi dall'apparenza costruita dal loro comandante, continuano a ripetere la loro mansione senza alcuna amarezza né cambiamento nato da una propria iniziativa indipendente dalle procedure prestabilite. L'utilizzo assoluto ed esclusivo della razionalità soggettiva, da cui scaturisce la progressiva incapacità

dell'uomo di usufruire di una razionalità oggettiva, è fondamentale per la guida dell'uomo asservito al principio di efficientismo. L'uomo a una dimensione marcusiano non è poi tanto dissimile dalla figura del rematore.

Nel processo che reifica ogni cosa, gli uomini non sono più nominati ma diventano massa, i cui pezzi sono sostituibili con altri dal numero potenzialmente tendente all'infinito. Le analisi di Horkheimer Adorno e Marcuse svelano l'immagine di un uomo che è ormai standardizzato in vista dell'unità, incapace sia di far valere i propri diritti, a quanto pare fittizi, di fronte ai detentori del potere. In tal senso, il singolo non è in grado di imprimere un cambiamento di sé completamente autonomo dalla manipolazione sociale, dalla quale l'unica sua fuga dalle conseguenze negative della frustrazione è il solo divertimento.

3. Le difese dell'intimità

Tuttavia, non tutti gli individui cadono nelle trame sociali del sistema dal momento che alcune figure sono in grado di scivolare via da queste reti. Nella riflessione di Horkheimer si può ben notare come nonostante tutto la forza del pensiero si comporta proprio come un servo impossibile da fermare con l'imposizione del padrone. Nell'opera marcusiana si presentano figure di contrasto rispetto al sistema dominante, nei confronti delle quali Marcuse nutre fiducia poiché elementi che possono stimolare il cambiamento sociale attraverso il ripristino del pensiero negativo all'interno della storia umana. Prima di ciò, si rivela propeutica la conquista della *coscienza infelice* e l'arresto dell'assorbimento del *pensiero negativo* da parte del *pensiero positivo*. Dunque, per Marcuse

vi è la possibilità riappropriarsi della libertà autentica e della validità delle alternative storiche proprio grazie a coloro che non subiscono la falsa coscienza indotta al collettivo. L'arte e l'alta cultura hanno già in *Dialettica dell'illuminismo* il ruolo di risvegliare l'uomo dall'autoinganno in cui si imprigiona, poiché entrambe direzionano l'attenzione dei singoli verso l'altro della vita. Solo nell'arte si salva il passato come vivente, poiché tollerata dalla prassi sociale tramite la rinuncia all'essere riconosciuta come conoscenza, al pari delle discipline della scienza dura. Ciò che trapela dal canto delle sirene viene escluso dalla prassi e racchiuso nell'arte; nel contempo, Horkheimer dimostra la capacità dell'arte di scoprire e conoscere ciò che per la scienza rimane ancora inconoscibile. È la mediazione della forma artistica che può rivelarsi in grado di segnare profondamente il preesistente. Anche Marcuse riserva un approfondimento particolare al concetto di arte, un elemento confacente alla negazione determinata. L'arte fu l'unica componente opposta alla corrente dominante a poter preservare la propria irrazionalità di fronte al sistema, anche se integrata allo stesso modo entro l'universo unidimensionale. Marcuse scopre il legame originale che connetteva scienza, filosofia e arte, ovvero la consapevolezza della divergenza tra reale ed il possibile, tra la verità apparente e quella autentica. La scienza prese le distanze dall'arte e dalla filosofia nel momento in cui iniziò a modificare il suo modo di vedere la natura e il suo rapporto con la natura stessa. L'arte e l'alta cultura hanno il ruolo di risvegliare l'uomo dall'autoinganno in cui si imprigiona, poiché entrambe direzionano l'attenzione dei singoli oltre i parametri concessi dai dominanti. Nell'arte si salva il passato come vivente; precisamente, essa è tollerata dal sistema perché non ritenuta conoscenza, alla pari di discipline della scienza dura. Marcuse mostra l'importanza delle peculiarità della stessa filosofia, che diviene atto pratico di rivoluzione e di cambiamento rispetto alla vita e alla società a una dimensione. Anche la tecnica, lo strumento per anto-

nomasia dell'apparato politico, può in realtà essere utilizzata per liberare l'uomo dalla repressione e dall'istupidimento conseguente.

Ciò che può contrastare la visione a una dimensione è indubbiamente l'immaginazione, che partecipa delle facoltà intellettuali dell'uomo. Marcuse nota una forza terapeutica insita nell'atto di immaginare, dal momento che libera l'uomo dal rischio di rinchiudersi nuovamente in una rappresentazione della opprimente realtà dalla forma a spirale. L'immaginazione, cooperando con la ragione, ha perciò una forte azione disgregatrice dinanzi alla mistificazione del sistema. Da qui, la proposta di dar potere all'immaginazione complementare alla funzione di *Logos*, in modo da non rischiare una regressione umana. L'alienazione artistica conserva la pluridimensionalità, perché si sprigiona un effetto d'estraneazione che permette all'uomo di entrare in contatto con la realtà dei fatti. Marcuse tende ad associare il sorgere del *Grande Rifiuto* all'ambito artistico, poiché quest'ultimo conserva l'esistenza della bidimensionalità grazie all'alienazione artistica, da cui deriva una sorta di effetto d'estraneazione che porta l'uomo a entrare in contatto con la concretezza della realtà dei fatti.

L'arte è autrice del Gran Rifiuto marcusiano, che culminerebbe in un una specie di “intervento (ri)educativo sull'uomo” (Fortunato, 2015, p. 93) alla libertà autentica. L'uomo potrebbe così immaginare la concretizzazione di possibili alternative storiche ancora in potenza.

Un'ultima ma non meno importante alleata del risveglio dell'uomo risulta essere la memoria, catalizzatrice del pensiero negativo. La soppressione della storia scaturisce da questioni prettamente politiche, perché preservarla potrebbe essere un fattore di innesco del mutamento qualitativo temuto dal sistema unidimensionale. Anche la memoria, dunque, si configura come una delle possibili difese e fonte di liberazione

dall'unica dimensione, poiché permette all'uomo di svincolarsi dai filtri della corrente dominante reintegrare l'elaborazione. In ultima analisi, si scorge un meccanismo che, tramite una mediazione tra il passato e il presente, potrebbe causare un mutamento sostanziale nell'assetto sociale e, nello specifico, nel modo di rappresentare la realtà dei fatti.

Mediare il passato con il presente porta alla luce fattori che produssero i fatti, che determinarono il modo di vita, che decisero chi doveva essere padrone e chi servo; proietta i limiti e le alternative (Marcuse, 1999, p. 111).

Adorno, Horkheimer e Marcuse studiarono i processi sociali attraverso la Teoria Critica della società; nonostante il superamento delle loro trattazioni, i filosofi in questione hanno lasciato una traccia davvero notevole nel pensiero successivo. I francofortesi osservarono le caratteristiche antropologiche e sociali originatesi nel corso del Novecento attraverso una prospettiva differente, mostrando così un conflitto tra le distorsioni del sistema dominante e la capacità umana di spezzare le catene in direzione di quanto ci sia oltre l'immediato.

Riferimenti bibliografici

- Adorno, Th., Horkheimer, M. 1944. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. New York: Social Studies Ass. Inc. (trad. it.: *Dialettica dell'illuminismo*, Torino: Einaudi, 2010).
- Fortunato, M. 2015. *Marcuse*. Milano: Grandangolo.
- Marcuse, H. 1955. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: The Beacon Press (trad. it.: *Eros e civiltà*, Torino: Einaudi, 2001).
- Marcuse, H. 1964, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press (trad. it.: *L'uomo a un a dimensione*. Torino: Einaudi, 1999).



Habitat conflittuali?

Lo spazio-ambiente lavico etneo

Massimo Vittorio

Università di Catania, Italia

Abstract: The paper focuses on one of the key elements of urban ethics: the concept of *habitat*. It is the space-environment where humans dwell and live. The first part of the paper offers the conceptual tools for a philosophical analysis and understanding of the role and functions that space plays for humans. The second part of the paper applies that analysis to a specific case-study: the space-environment in the volcanic area of Mt. Etna and the surrounding towns. The paper shows whether and how that specific space-environment has shaped human life and has been shaped by humans. The scope of the paper is to offer a case for the understanding of the relationship between humans and specific space-environments, which is the essence of *habitat*.

Keywords: urban ethics, space, habitat, environment, Etna

*Email: m.vittorio@unict.it

ISSN 2724-3745

Etica-mente © 2022

DOI: [10.17605/OSF.IO/QCG4U](https://doi.org/10.17605/OSF.IO/QCG4U)

etica-mente.net

1. Lo spazio-ambiente

Che lo spazio fosse l'elemento centrale della pianificazione urbana già nell'antichità lo si evince da numerose fonti, tra le quali, forse le più significative sono gli agrimensori romani, che con le loro grome fissavano i limiti, cioè le linee ortogonali su cui sarebbero state costruite strade e quartieri. Sin dall'antichità, nella forma della città doveva riecheggiare l'ordine del cosmo: nessuna pianificazione era casuale, dovendo rispecchiare delle strutture cosmiche e divine precise – e tuttavia ignorando per gran parte la questione delle condizioni ambientali. Come riporta Fustel de Coulanges nella sua celebre opera sulla città antica, già a partire dalla scelta del luogo in cui fondare la città vi è una commistione inscindibile con l'elemento sacro; “questa scelta, cosa grave e dalla quale si ritiene dipenda il destino di un popolo, è sempre lasciata alla decisione degli dei. Se Romolo fosse stato greco, egli avrebbe consultato l'oracolo di Delfi; fosse stato sannita, avrebbe seguito l'animale sacro, il lupo o il picchio. Essendo latino, vicino degli etruschi, iniziato alla scienza augurale, egli chiede agli dei di rivelargli la loro volontà tramite il volo degli uccelli” (de Coulanges, 1864, p. 153). Se la fondazione della città è dettata dal divino, allora nella città la presenza del divino, a cui si deve la fondazione, deve essere garantita. La città terrena deve essere il parallelo della città celeste, secondo quello schema che sarebbe poi stato utilizzato da Agostino per argomentazioni ben più profonde sul piano teologico e politico.

Ma il riferimento all'ordine celeste è la chiave per la comprensione dell'ordine urbanistico: l'esempio classico e quello più ampiamente studiato è certamente lo schema urbanistico romano, a partire dal *castrum*, che poteva divenire *municipium* (col conseguente passaggio dal *praeto-*

rium al *forum*). La suddivisione del territorio per gli antichi romani, com'è noto, era il primo passaggio per la costruzione di un accampamento o di una colonia, mediante il lavoro preciso degli agrimensori e delle loro grome: la delimitazione avveniva per centuriazioni, che erano suddivise attraverso strade parallele poste ortogonalmente o limiti, le cui prime e principali erano il decumano e il cardine (o cardo), che si intersecavano proprio nel *preatorium* o nel *forum*. La caratteristica di questi due assi viari era di essere segnati in direzione est-ovest (il decumano) e nord-sud (il cardine). Il decumano, dunque, seguiva la linea del sole e la parola d'origine era infatti *duodecimanum*, perché puntava alla dodicesima ora, quella del tramonto, secondo quanto attestano gli agrimensori romani, tra cui Frontino e Igino Gromatico, mentre il cardo era denominato *sexta*, perché puntava il mezzogiorno, appunto la sesta ora dalla *prima hora*, l'alba (Igino Gromatico, 2018, p. 231). Proprio quest'ultimo ci ricorda che «i limiti sono costituiti non senza una ragione cosmologica, poiché i decumani sono indirizzati secondo il corso del sole, i cardini secondo l'asse del polo» (Igino Gromatico, 2018, p. 201).

La corrispondenza tra pianificazione urbana e cosmo non è caratteristica solo romana, anzi è forse meno evidente presso i romani che non in altre culture antiche. Tutte le civiltà antiche hanno avuto inizio con l'addomesticazione di un fuoco, ritenuto "sacro": al tema del "fuoco sacro" de Coulanges ha dedicato ampio spazio, affermando che "le tribù che si raggruppano per formare una città non mancano mai di accendere un fuoco sacro e di darsi una religione comune" (de Coulanges, 1864, p. 143). Un'idea confermata da un altro grande riferimento per gli studi antropologici, Mircea Eliade, che apriva il suo lavoro sulla storia delle credenze e delle idee religiose col tema della *orientatio* e della addomesticazione del fuoco: "L'esperienza di uno spazio orientato intorno ad un "centro"

spiega l'importanza delle divisioni e delle distribuzioni paradigmatiche di territori, agglomerazioni, e abitazioni e il loro simbolismo cosmologico" (Eliade, 1976, p. 3), che avrebbe prodotto un gran numero di miti cosmogonici e dell'origine, incentrati sugli elementi primordiali, quali l'acqua, il fuoco, il sole, la terra, l'aria (Eliade, 1976, p. 26). Inoltre, "il simbolismo cosmologico dell'abitazione è documentato in numerose società primitive. In modo più o meno evidenti, l'abitazione è considerata una *imago mundi*" (Eliade, 1976, p. 43).

Già in Mesopotamia sono evidenti i segni di un tentativo perenne, quello da parte dell'essere umano di connettersi con il cosmo: "Egli vive in una città che costituisce una *imago mundi* e i cui templi e ziggurat rappresentano i "centri del mondo" e, di conseguenza, assicurano comunicazione col cielo e gli dei. [...] Inoltre, un sistema complesso di corrispondenze tra cielo e terra ha reso possibile la comprensione della realtà terrestre e allo stesso tempo ha fatto sì che fosse "influenzata" dai loro rispettivi prototipi celesti" (Eliade, 1976, p. 82). La struttura delle piramidi egizie e di quelle mesoamericane trova eco nelle ziggurat mesopotamiche: in tutti questi casi e forse anche in altri assimilabili, come i templi Khmer, c'è in attività un principio di fondo, che ritroviamo in ogni cosmogonia: il tentativo di connettersi col cielo. Le strutture piramidali o verticali nascono a imitazione della montagna, che, infatti, spesso è sacra o dimora degli dei. "L'omologia Cielo-Mondo è implicata in tutte le costruzioni babilonesi. Il ricco simbolismo dei templi (le ziggurat) non può essere compreso che in base a una "teoria cosmica". Di fatto la ziggurat era costruita a immagine del Mondo; i suoi piani simboleggiavano le divisioni dell'universo: il mondo sotterraneo, la terra, il firmamento. La ziggurat è in verità il Mondo perché simbolo della montagna cosmica. [...] La montagna sacra è l'autentico trono perché è là che regna il dio creatore e signore dell'Uni-

verso. “Trono”, “tempio”, “Montagna cosmica” non sono che sinonimo del medesimo simbolismo del Centro, che ritroveremo di continuo nella cosmologia e nell’architettura mesopotamiche. [...] Di conseguenza il tempio apparteneva a un altro “spazio”: lo spazio sacro” (Eliade, 1937, p. 15).

Tornando al concetto più generale, quando si parla di spazio, è possibile distinguere tra diversi suoi sensi. Per esempio, de Certeau, distingueva tra *espace* e *lieu*: il luogo indica stabilità, perché si riferisce ad una specifica relazione tra oggetti, appunto localizzati, ciascuno al proprio posto, escludendo che due cose possano occuparlo nel medesimo momento; al contrario, “si ha spazio quando si prendono in considerazione dei vettori di direzione, velocità e variabili temporali. Pertanto, lo spazio è composto di intersezioni di elementi mobili. [...] Lo spazio si presenta come l’effetto prodotto dalle operazioni che lo orientano, lo situano, lo temporalizzano, e lo fanno funzionare in un’unità polivalente di programmi conflittuali o di prossimità contrattuali. [...] Da questo punto di vista, e in relazione al luogo, lo spazio è come la parola pronunciata [...]. In breve, lo spazio è un luogo praticato. Così, la strada geometricamente definita dalla pianificazione urbana è trasformata in spazio dai pedoni” (de Certeau, 1980, p. 173).

Non siamo molto lontani dalla prospettiva di Bergson: visitare una città, per piacere o per lavoro, esplorarla, calcarne le strade e i marciapiedi, sono, del resto, le uniche modalità per tentare di comprenderla. Celebre, in tal senso, il passaggio del filosofo francese: «Tutte le fotografie di una città, prese da tutti i punti di vista possibile, per quanto si completino indefinitamente le une con le altre, non equivarrebbero affatto al modello reale della città in cui si passeggia» (Bergson, 2014, p. 31). Per utilizzare il linguaggio di Bergson, è richiesta una intuizione della città, non una

conoscenza esterna, che la sua storia, la sua descrizione o la sua analisi possono fornirci senza una vera e profonda comprensione; occorre, cioè, vivere la città anche come *espace* e mai solo come *lieu*.

Per il celebre studio di Mumford sulla cultura urbana, la città è una complessa orchestra, che deve dar vita ad una sinfonia a partire dallo spazio e dal tempo, ma anche in relazione ad altri fattori, come la divisione del lavoro, la varietà del commercio, il fluire di mezzi e merci e di uomini e donne totalmente estranei gli uni alle altre. E vi è una strettissima relazione tra i modi in cui la città si struttura e organizza questa sinfonia e il modo in cui gli individui si muovono nella città e vi operano: “La mente prende forma nella città. [...] Le forme urbane condizionano la mente” (Mumford, 1938, p. 22). Gli edifici della città, non soltanto i suoi monumenti e i nomi delle sue strade, ma la forma della città, le vie che vengono aperte, le piazze che sono create, i quartieri sventrati per un centro commerciale, la ferrovia e le strade e come queste si rapportano con l’ambiente naturale, col mare o con un fiume, con una montagna, sono il risultato non soltanto di una pianificazione urbana; ancor prima e ancor più, sono l’evidenza di una pianificazione esistenziale, di una posizione ontologica precisa su cosa si intenda per umanità e per il suo destino.

Il problema – ricorda Sennett – è che “l’urbanesimo moderno manca di un senso del tempo – non tempo che guarda nostalgicamente indietro, ma tempo che guarda avanti, che comprende la città come processo, la sua immagine che cambia attraverso l’uso, l’immagine di una immaginazione urbana formata dall’anticipazione, lieta di sorprendere” (Sennett, 2006, p. 1). Nel concetto di città aperta, che Sennett riprende da Jacobs, si respira una radicale critica al modello urbanistico dettato dal capitalismo, che impone, al contrario, una città chiusa, il cui principio ordinatore è

l'omogeneità, la linearità, e l'equilibrio; la città aperta richiede quella necessità di sorprendere, di utilizzare un potere immaginifico proiettato sul futuro per rompere l'ordine e creare dissonanza, contrasto, rispondendo così agli impulsi di un "architetto anarchico": secondo questa dicotomia, "la città aperta sembra Napoli, la città chiusa Francoforte. [...] Questo è il tempo urbano evolutivo, il tempo lento richiesto da una cultura urbana per potersi radicare" (Sennett, 2006, p. 2).

Nella città aperta lo spazio è dinamico, fluisce senza essere necessariamente fluido, scorre tra contrasti e contrapposizioni, che permeano il tessuto urbano e i suoi abitanti, creando una narrativa della città che trascende il suo possibile ordine ed equilibrio. "Per sintetizzare, possiamo definire un sistema aperto quello in cui la crescita ammette conflitto e dissonanza. [...] Quando la città opera come un sistema aperto [...] essa diviene democratica non in un senso legale, ma come esperienza fisica. In passato, il pensiero della democrazia era incentrato su questioni di governo formale, oggi riguarda la cittadinanza e il tema della partecipazione. La partecipazione è una questione che ha totalmente a che fare con la città fisica e il suo design. [...] Le città di oggi sono grandi, piene di migranti e di etnie diverse, con persone che appartengono a molti differenti tipi di comunità allo stesso tempo [...]. Il problema della partecipazione del cittadino dipende da come le persone possono sentirsi collegate tra di loro, specialmente quando non si conoscono" (Sennett, 2006, p. 4).

È qui che iniziamo a capire che tutte queste cose dipendono innanzitutto da come concepiamo la città, cioè come un tessuto vivo e in evoluzione – secondo il modello aperto – o come una cianografia di linee e piani ben ordinati ed equilibrati – secondo il modello chiuso; e, conseguentemente, da come concepiamo lo spazio e il tempo all'interno della

città e da come gli abitanti vi si relazionano.

Eppure qui non si tratta di sola fenomenologia, né di un aspetto meramente psicologico o percettivo: lo spazio urbano forma la mente e forma il tempo: se una città è labirintica, non ha arterie stradali ampie e ben collegate, non ha attraversamenti pedonali regolamentati, non ha ampi parcheggi o un buon sistema di trasporto pubblico, non ha un controllo efficiente delle violazioni del codice della strada, se le sue periferie sono scollegate e lontane, se il centro cittadino è pedonalizzato o invaso dalle automobili e via dicendo, il tempo delle persone è segnato drasticamente – e, più in generale, la qualità della vita urbana. Poter recarsi al lavoro in bicicletta o in tram, poter lasciare l'auto in un'area di sosta ben organizzata e servita, poter attraversare strade e viali senza ostacoli, né rallentamenti sono fattori che incidono in modo determinante sul tempo.

Il problema fondamentale dello spazio urbano è che è stato troppo spesso inteso fuori da un rapporto col tessuto urbano e i suoi abitanti: lo spazio in una città non disegna quartieri, vie, piazze, ma percorsi, flussi, movimenti, che possono risultare più scorrevoli o del tutto congestionati, più mobili e dinamici o più ingessati, più contaminati e complessi o più separati e disconnessi: è, ancora, la dicotomia città aperta vs città chiusa di Sennett, o, in un senso più ampio la rottura del paradigma urbanistico e architettonico di Le Corbusier, operato da molti esponenti, da Jacobs a De Carlo: “Le piazze si trovano dove due o più strade confluiscono e, cioè, dove due o più contesti si intersecano. Perciò anche le piazze sono contesti in genere più complessi di quelli che, intersecandosi, le formano. Anche per loro si può dire che sono fatti di edifici che circondano uno spazio aperto, oppure di uno spazio aperto circondato da edifici. E si può dire inoltre che la loro qualità dipende da un lato dal livello di corrispon-

denza tra pieno e vuoto, dall'altro dall'energia di attività umane che contengono o che le attraversa. Perché le piazze sono collettori e generatori allo stesso tempo, nel senso che raccolgono energia dalle strade su di loro convergenti e allo stesso tempo la distribuiscono alle strade che da loro si diramano. Per questo le piazze, nelle città, sono i nodi architettonici più significanti e formano trame: vere e proprie trame come di tessuti e di racconti” (De Carlo, 1988a, pp. 4-5).

Comprendere la funzione dello spazio è un elemento decisivo per il futuro delle città ed ha effetti sulla società in generale; lo aveva ben inteso De Carlo in riferimento all'architettura, in uno dei suoi numerosi editoriali per l'edizione italiana della celebre rivista francese fondata da Lefebvre, dal titolo evocativo *Espaces et Sociétés*: “L'architettura contemporanea tende a produrre oggetti mentre la sua più concreta destinazione è quella di generare processi. Si tratta di una contraffazione densa di conseguenze perché confina l'architettura in una banda assai limitata del suo intero spettro; perciò la isola, la espone ai rischi della subordinazione e delle manie di grandezza, la spinge verso l'irresponsabilità sociale e politica” (De Carlo, 1978, p. 6). L'architettura crea e definisce lo spazio, cioè il tessuto sul quale si disegna la trama degli individui: è fondamentale che gli spazi urbani, specialmente quelli pubblici, non usino lo spazio per delimitare, separare, isolare, emarginare, delineando una città chiusa anziché aperta; De Carlo si domandava, “hanno ancora senso le piazze oggi, e per chi lo hanno? [...] La piazza non ha più senso [...] in tutte le città o loro parti che sono state adeguate alla presenza incontrollata delle automobili. Questo ha distrutto il rapporto tra pieni e vuoti e di conseguenza ha separato le attività umane. In questo tipo di città nessuno si incontra più nelle piazze e alcuni forse non si incontrano più del tutto” (De Carlo, 1988b, p. 4).

La forma dello spazio forgia inevitabilmente la *forma mentis*, il senso di spazialità, intesa come ampi spazi che permettano di evadere dalla claustrofobia del quotidiano, o come rifugio raccolto che protegga da ogni possibile agorafobia; il senso del movimento, che può essere fluido o contorto; il senso della relazione sociale, fatta di contaminazione o di isolamento; il ritmo, che può essere lento, andante o frenetico; l'ambiente, visto come luogo di apertura, opportunità di esplorazione, o come geografia dell'ignoto, del pericoloso, da ordinare e delimitare. Su queste e molte altre dicotomie incide un'idea di spazio che emerge dalle condizioni specifiche in cui lo si vive, cioè in cui ci si trova. Una città frenetica potrà indurmi a vivere in modo molto attivo l'urbanità e a non amare la calma e l'isolamento della natura incontaminata; una città tranquilla e calma potrà indurmi a desiderare spazi rilassanti e a mal sopportare rumore e caos.

Lo spazio urbano, dunque, ha implicazioni che vanno ben oltre il fatto fisico o geometrico. Perfino l'obiettivo funzionale non è che uno dei risvolti che la gestione dello spazio urbano produce. La città ha aree pedonali? Ha parchi? Permette un contatto con la natura? Le sue strade sono percorribili, ben collegate? Gli edifici bloccano la visuale, rovinano il paesaggio, o creano uno skyline piacevole? I servizi sono facilmente accessibili? La mobilità è ostacolata o si scontra con congestioni? Vi sono zone poco fruibili? In una parola, la città è vivibile? Queste domande hanno senso, e possono sperare di ottenere una qualche risposta, se consideriamo lo spazio – in generale – e quello urbano – in particolare – come una categoria a priori, qualcosa che determina, o almeno influenza, la nostra percezione dell'ambiente circostante e dei nostri movimenti in esso, cioè la nostra visione dello spazio e del tempo. Ma “fintantoché identificheremo l'urbanesimo con un'entità fisica della città, vedendolo solo come rigidamente delimitato nello spazio [...], probabilmente non giungeremo

ad alcuna concezione adeguata di urbanesimo come stile di vita” (Wirth, 1938, p. 61). Senza questa comprensione, spazio e tempo diventano meri strumenti di progettazione, dai quali non riusciamo a derivare alcuna connessione profonda col comportamento, con le abitudini e gli usi degli esseri umani e le loro interazioni con lo spazio-ambiente circostante.

Resta questo primo elemento: lo spazio-ambiente, cioè l'insieme delle condizioni materiali e dell'organizzazione fisica dell'ambiente, determina in modo inequivocabile la strutturazione sociale. Ciò è quanto sembra essere accaduto anche per l'ambiente etneo, il cui spazio-ambiente è dominato dal vulcano e la cui materia di base è la pietra vulcanica.

2. Lo spazio-ambiente etneo e la pietra lavica

La pietra lavica, in tutte le sue varianti, è stato uno dei materiali più utilizzati dell'uomo sin dall'antichità: nell'antica Roma, per esempio, prima del travertino, i materiali più utilizzati per la costruzione erano il tufo e il peperino – due rocce magmatiche – (il secondo in particolare già dagli Etruschi per le tombe). Tutta Roma fu eretta su materiale vulcanico eruttato da Monti Sabatini e Colli Albani. Nella prima età imperiale, i Romani ormai conoscevano le diverse proprietà dei vari materiali ed erano in grado di miscelarsi in una pozzolana cementizia che avrebbe sancito la fortuna dell'edilizia imperiale fin quasi ai giorni nostri (Jackson et al., 2006, p. 405). Nell'area vesuviana, il basalto lavico era utilizzato già in epoca romana per la pavimentazione stradale e, in epoca moderna, per l'edilizia civile religiosa (Langella et al., 2009, p. 146) in modo simile a quanto si verificò a Catania. Naturalmente, la disponibilità di tufo ren-

deva il basalto un materiale di second'ordine, in quanto più duro e più difficile da lavorare. Lo stesso tufo, più morbido rispetto al basalto, è il materiale con cui furono eretti i misteriosi Moai nell'Isola di Pasqua.

Va notato che il basalto mostra alti valori di resistenza a compressione uniassiale, che possono raggiungere valori 5 o 6 volte superiori a quelli dei classici mattoni in cotto; presenta una notevole resistenza all'usura e bassi valori di porosità aperta, garantendo un difficile assorbimento dell'acqua, con una buona resistenza generale ai processi di alterazione chimico-fisica (Wasswa et al., 2017). Tuttavia, sulla sua resistenza agli agenti atmosferici, Siegesmund e Török esprimono un parere negativo (2011, p. 57). Va da sé che la resistenza meteorologica della pietra lavica dipende molto dalle condizioni climatiche in cui viene messa in posa (dopo appropriata lavorazione): per esempio, lo studio di Behre sull'utilizzo di materiali magmatici nell'Idaho precisa che la pietra lavica e il tufo utilizzati per la costruzione di edifici pubblici mostra lievi segni di deterioramento, dal momento che nella zona di utilizzo le precipitazioni atmosferiche sono scarse (Behre, 1929, p. 247).

Nel territorio etneo la Regione Siciliana conta poco meno di 90 cave; di queste, sono 37 quelle censite in comuni del territorio del Parco dell'Etna e, su 37, 3 lavorano basalto (una lavora pietra lavica e basalto), mentre le rimanenti operano su pietra lavica a frantumazione (21) o a taglio (13, incluse quelle a taglio ornamentale). Il consorzio denominato "Distretto produttivo della pietra lavica dell'Etna", al quale aderiscono 89 aziende di lavorazione della pietra lavica nel territorio etneo (oltre a 27 comuni, centri di ricerca universitari e banche), riporta che «a superficie complessiva del Distretto, comprendente i comuni aderenti e quelli sui quali ricadono le imprese, è pari a circa 1547 Km^q, rappresentando il 44%

dell'intera superficie della Provincia di Catania” (DPPLE, p. 4).

Sulle caratteristiche geologiche che la lava deve avere per poter essere lavorabile e sulle tecniche (esplosive o a caduta) utilizzate per lavorarla si rimanda al dettagliato studio di Mazzoleni (2006), il quale precisa altresì che a seguito della disastrosa eruzione del 1693, l'utilizzo della pietra lavica divenne esteso, sia nelle fasi di ricostruzione, sia nelle fasi successive per l'edilizia e l'erezione di monumenti (Mazzoleni, 2006, p. 144). Come ricordano Liberatore e altri studiosi (Liberatore et al., 2000, p. 3), “nella realizzazione delle murature di Catania, grande uso è stato fatto del pietrame estratto dalle colate laviche etnee sia storiche che recenti, con datazione incerta”, a partire dalle lave più antiche di Ognina, del Rotolo e di Cibali.

Come precisa Garofalo, “la presenza di vulcani attivi in diverse località d'Europa ha inciso significativamente su ampi comprensori geografici, generando nel corso dei secoli profonde trasformazioni territoriali ed esercitando al contempo una forte influenza su abitudini e prassi delle comunità locali” (Garofalo, 2017, p. 67). In effetti, la presenza di un vulcano non soltanto stabilisce rischi per la popolazione, in termini di disastri ricorrenti e di distruzioni legate sia all'attività eruttiva, sia a quella sismica, ma offre un ventaglio di opportunità che la popolazione coglie come in ogni configurazione adattiva rispetto al proprio ambiente. Non vi è solo la fertilità del terreno vulcanico: vi è una pressoché infinita disponibilità di materiale vulcanico di varia natura, con caratteristiche differenti, a seconda della tipologia, della dimensione, del luogo.

La pietra lavica ha segnato il territorio etneo fisicamente e culturalmente: le popolazioni hanno sin da subito lavorato questo materiale, in funzione delle capacità tecniche dell'epoca in cui vivevano. La lavorazione

della lava ha significato edilizia – spesso per ricostruire ciò che proprio la lava aveva distrutto – e arte. L'artigianato locale si è nel tempo specializzato in maestranze che hanno dato vita ad opere d'ingegno. Inoltre, “l'estrazione e la lavorazione della pietra lavica, per scopi ornamentali (come manufatti architettonici per abitazioni come ad esempio stipiti, balconi, gradini per scale, chiavi di archi, capitelli, mensole di balconi, pavimenti interni levigati, camini, sculture, ecc.) e per l'utilizzo come materiale da costruzione (ne è un esempio l'utilizzazione della pietra lavica nella pavimentazione delle strade urbane e rurali), ha un notevole riflesso sulla economia locale, per il numero di addetti e per l'alta specializzazione richiesta, tanto da dare origine a figure lavorative professionali” (DPPL, p. 4).

Le figure professionali sono mutate nel tempo seguendo l'evoluzione delle tecniche di estrazione e di lavorazione della pietra lavica. Se anticamente la pietra lavica veniva estratta direttamente dai costoni superficiali delle colate laviche spente, in quanto più facilmente lavorabile, oggi l'attività estrattiva si basa su lavorazioni meccaniche e pneumatiche. Oggi il Distretto distingue 4 principali attività produttive: le cave (che possono produrre materiale per la cementificazione o materiale per ulteriore lavorazione nell'edilizia, cioè materiali inerti o blocchi); le segherie, in cui i blocchi provenienti dalle cave vengono trasformati in lastre; i laboratori, in cui le lastre vengono lavorate per ottenere un prodotto finale per l'edilizia o per altri usi; i laboratori di ceramizzazione, in cui i prodotti provenienti dai laboratori vengono lavorati per ottenere manufatti ceramizzati.

L'evoluzione tecnologica ha portato a distinguere due principali categorie di prodotto: quello tradizionale e quello innovativo. Tra i prodotti tradizionali ricavati dalla lavorazione della lava si individuano le basole

(blocchi di circa 40x40 cm, con uno spessore di circa 15 cm, utilizzati per la pavimentazione di strade e piazze), i cordoli (circa 70x70 cm, con uno spessore di circa 20 cm, utilizzati per la finitura dei marciapiedi), i bolognini (impiegati nella costruzione dei muri), i fascioni (per la zoccolatura degli edifici). Le nuove tecnologie hanno permesso di ottenere prodotti nuovi, tra cui: le lastre (levigate o lucidate, per usi di rivestimento), le filagne (lastre levigate, come quelle di marmo), i masselli (blocchi usati spesso per monumenti funebri). A partire dal 1970 si è andata consolidando la ceramizzazione, finalizzata all'utilizzo ornamentale e decorativo della pietra lavica.

Vi è dunque una lunga storia di lavorazione della pietra lavica nel territorio etneo, dovuta alla disponibilità di questo prodotto naturale. Questa abbondanza di materiale, riversatasi sulla città con l'eruzione del 1669, divenne risorsa primaria nel momento in cui la città di Catania venne distrutta dal successivo evento sismico del 1693. La colata lavica, raggiunto nell'aprile del 1669 il mare a sud della città, segnava un cambiamento radicale nel paesaggio intorno a Catania. Fu ad opera del principe di Biscari, Ignazio Paternò Castello, che si tentò di recuperare il territorio lavico, segno di distruzione. Nel 1760, Paternò Castello riuscì a comprare una porzione della sciara intorno al Castello Ursine e ad ottenere i permessi per la costruzione di quella che sarebbe stata ribattezzata Villa Scabrosa. Al di là del progetto in sé, è assai interessante notare, ai fini dell'etica urbanistica, che il progetto di questo parco si reggeva su un'idea contrapposta rispetto a quella tipica, per esempio, dei giardini inglesi: nei giardini inglesi, l'idea di fondo è di mantenere un equilibrio con la natura, in modo da far sembrare il giardino stesso quasi un elemento naturale, non costruito dall'uomo; la villa catanese è, al contrario, un elemento fortemente antropizzato, in cui deve essere visibile la mano dell'uomo: i

laghetti, anzi il cosiddetto “vivaio”, sono ben delimitati, le strade sono dei viali per le carrozze, alberi e piante hanno una funzione non solo ornamentale, ma anche produttiva. “Il carattere della villa sulla sciarra del principe di Biscari lo differenzia in maniera sostanziale dai giardini paesaggistici inglesi per il suo carattere aspro, di luogo drammatico nato dal fuoco, di contro al prevalente carattere bucolico, sereno e riposante che caratterizza le creazioni inglesi. Nel landscape garden l'intervento dell'uomo vuole restituire artificialmente al luogo un ideale carattere naturale: nella villa scabrosa dei Biscari l'opera dell'uomo vuole attenuare i tratti selvaggi di un luogo orrido e inabitabile creato dalla natura, addomesticandolo, secondo i dettami del tradizionale giardino italiano” (Magnano San Lio, 2016, pp. 1081-1082).

Naturalmente, della celebre Villa Scabrosa non rimase più nulla (dovette essere demolita e i terreni venduti per le ristrettezze economiche in cui la famiglia si ritrovò successivamente). Restano solo poche raffigurazioni, peraltro non sempre coerenti, di ciò che è stato (o avrebbe dovuto essere) nel progetto del principe di Biscari: “La villa Scabrosa del principe di Biscari costituisce pertanto un episodio particolare e unico nella storia del giardino e del paesaggio che non ebbe un seguito. Fortissima fu, almeno nelle intenzioni del suo creatore, la sua valenza urbanistica come simbolo della possibilità di riscatto culturale ed economico della città di Catania e della capacità dell'uomo di intervenire sugli eventi naturali, anche i più disastrosi, per cambiarne le conseguenze negative e trasformarle in opportunità. Fu un esperimento scientifico volto a dimostrare che un'arida distesa di rocce lavica poteva essere bonificata in tempi molto inferiori a quelli consueti e che la colata lavica che aveva strozzato la città poteva diventare una parte di pregio della stessa, un luogo vivibile” (Magnano San Lio, 2016, p. 1087).

L'eruzione sanciva una rottura rispetto al territorio extra-urbano e poneva, non soltanto il principe di Biscari, ma tutta la città, nella necessità di trasformare la pietra lavica in un'opportunità: terremoto e colate laviche offrivano una soluzione immediata per la ricostruzione della città. Furono molte le cave che iniziarono a lavorare la pietra lavica per l'edilizia urbana. Questo nuovo utilizzo della pietra lavica, che in realtà altro non era che un'evoluzione degli utilizzi antichi che erano già presenti, per esempio per erigere murature e terrazzamenti nelle zone pedemontane, divenne presto l'abito di un intero territorio: dalle condizioni dettate dalla necessità della ricostruzione della città, si giunse nel giro di poco più di un secolo ad uno stile architettonico vero e proprio, che si estese al di fuori del territorio cittadino. "Dal punto di vista storico, l'eruzione del 1669 è stato l'evento che più di ogni altro ha condizionato la storia urbanistica del versante meridionale dell'Etna, in quanto, modificando radicalmente l'assetto del territorio, ha condizionato lo sviluppo dei centri abitati nei secoli successivi [...]. Numerosi autori sono, infatti, concordi nell'individuare in questo evento eruttivo il momento di rottura dell'equilibrio tra la città di Catania e il suo territorio rurale" (Abate et al., 2016, p. 469). Nelle raffigurazioni grafiche disponibili che mostrano Catania prima dell'eruzione del 1669, nonostante i limiti in termini di cura prospettica, si nota una continuità tra la città e il suo territorio rurale, in cui le soltanto le mura segnano un chiaro segno di confine.

"Se quindi il capoluogo etneo rappresenta il campo di osservazione principale per gli sviluppi settecenteschi di temi progettuali e prassi operative connessi alle peculiarità del contesto locale, per i primi secoli dell'età moderna le architetture più rappresentative si rintracciano invece nei centri minori distribuiti tra i diversi versanti del vulcano" (Garofalo, 2017, p. 67).

Si apre così un prospetto di edilizia urbana, specialmente religiosa, che inizia a diffondersi intorno al XVIII secolo il comprensorio etneo meridionale, caratterizzando con evidenti somiglianze le chiese di Viagrande, Pedara, Trecastagni, Nicolosi (almeno nel sopravvissuto campanile), e Sant'Alfio. La Chiesa di Santa Maria dell'Idria a Viagrande rappresenta il classico esempio di combinazione di pietra lavica etnea e pietra calcarea siracusana: la bicromia di nero e bianco corrisponde a due differenti litotipi, con caratteristiche radicalmente diverse. La dura roccia basaltica, nel modello tradizionale, veniva utilizzata per il telaio dell'edificio: basamenti, lesene, architravi; mentre la roccia calcarea, più morbida, poteva essere utilizzata per lavorazioni più estetiche e di intonacatura (un po' quello che accadeva con l'utilizzo del tufo, roccia vulcanica più morbida rispetto al duro basalto). Una struttura del tutto simile si ritrova nella Chiesa Madre di Trecastagni, una delle più antiche del comprensorio pedemontano meridionale, di cui vi è traccia nella Bolla del 1446 di Papa Eugenio IV (Reg. Vat. 378, 99r-101r) – lo stesso pontefice che con la Bolla del 18 aprile 1444 sanciva l'erezione del *Siculorum Gymnasium*. Struttura simile per la Chiesa Madre di Pedara, oggetto di 3 ricostruzioni e, dunque, più recente rispetto alle altre: qui le lesene sono 5, per via del campanile posto a lato della navata, ma i portali sono sempre 3, come nel caso della chiesa di Viagrande, e in pietra lavica, come l'architrave. Un esempio del tutto peculiare di utilizzo della pietra lavica nell'edilizia religiosa è presente nella Chiesa Madre del comune di S. Alfio: come negli altri casi, la chiesa risale, nella sua struttura iniziale, al XVII secolo; il successivo ingrandimento, protrattosi fino al termine della Prima Guerra Mondiale, in realtà non si è mai concluso. La struttura a 3 lesene è resa particolare dal fatto che il materiale lavico si presenta a vista nel suo intreccio e non vi sono ornamenti di pietra bianca. Si tratta probabilmente dell'esempio più vivido di costruzione con materiale lavico, il cui tratto estetico complessivo

è di un nero diffuso, rispetto alla tradizionale bicromia bianco-nero, che ritroviamo in quasi tutti gli altri esempi di architetture religiosa.

Tuttavia, ritenere che la pietra lavica fosse d'uso solo nell'edilizia religiosa (chiese) o civile (pavimentazione stradale, erezione di monumenti) è errato: il comprensorio etneo vanta una lunga serie di edifici privati, di varia tipologia, che spesso erano destinati alla lavorazione di materie prime naturali per ottenere prodotti d'eccellenza: tra tutti, olio d'oliva e vino. L'interessante studio di Caltabiano (2006) mostra nel dettaglio le tipologie edilizie presenti nella campagna etnea: masserie a uno o più livelli, che spesso prevedevano nel piano interrato o seminterrato spazi per la lavorazione e lo stoccaggio del prodotto da lavorare o lavorato. Anche Caltabiano conferma ciò che si è detto per l'edilizia civile e religiosa: il basalto lavico "era utilizzato per le mura delle case e per delimitare la proprietà, ma anche per costruire scale, stipiti e cornicioni, pavimenti, cisterne, sedute e vasche. Un altro tipo di pietra utilizzato per incorniciare porte e finestre era quella bianca di Siracusa. Questo materiale era più costoso di quello lavico, cosicché era utilizzato dalle famiglie più ricche come status symbol" (Caltabiano, 2006, p. 3). Anche nell'ambito dell'edilizia privata, l'uso della pietra bianca e della pietra nera era combinato – come per le chiese – in modo da creare effetti decorativi. Naturalmente, accanto alla pietra lavica e a quella calcarea, altri materiali erano ampiamente utilizzati a partire dal XIX secolo: prima il legno, specialmente per i tetti (disponibile in gran quantità sull'Etna prima del diboscamento finalizzato alla coltivazione di vigneti e agrumeti), poi il ferro, mentre la terracotta veniva impiegata per le tegole o le mattonelle (Caltabiano, 2006, p. 4).

La considerazione interessante ai fini di un discorso di etica urbanistica e, quindi, anche ambientale, è che gli edifici in pietra lavica na-

scevano per rispondere al meglio a delle condizioni climatiche precise: in un'epoca in cui non era disponibile alcuna modalità di raffreddamento elettrico, era molto importante costruire gli edifici di modo che potessero garantire il miglior isolamento climatico possibile: era necessario che gli ambienti rimanessero freschi nelle torride estati etnee e che isolassero dal freddo e mantenessero il tepore del fuoco acceso all'interno nei mesi invernali. La prima caratteristica edilizia che rispondeva a questa esigenza era lo spessore dei muri: dai 500 ai 900 cm. Inoltre, porte e finestre erano costruite appositamente di misura ridotta per ridurre la dispersione di calore o un eccessivo irraggiamento solare. Anche i tetti alti contribuivano a ottenere questo obiettivo. Ciò diventava particolarmente decisivo per la conservazione del cibo o dei prodotti lavorati: le cantine erano solitamente costruite con un'esposizione settentrionale e, se possibile, nelle zone interrato dell'edificio. Negli edifici a due livelli, erano spesso presenti delle arcate al piano terra, la cui funzione primaria era di ordine statico e, dunque, di rafforzamento della struttura edile; tuttavia, l'arcata contribuiva all'isolamento termico degli ambienti vicini.

Ora, ritenere che questo tipo di impiego sia ormai retaggio di attività abbandonate o testimonianze di una sorta di archeologia industriale è un grosso errore. Nel 2010 si è costituito a Belpasso (CT) il Distretto per la Produzione di Pietra Lavica dell'Etna, nel tentativo di stringere alleanze proficue all'interno di un tessuto socio-economico non organizzato. Il riconoscimento da parte della Regione Siciliana dei distretti produttivi (23) con un decreto nel 2005 non sembra aver cambiato le sorti produttive. Il Distretto etneo lamenta il fatto che le aziende di lavorazione della pietra lavica non siano pronte ai grandi cambiamenti economici o tecnologici che operano al livello internazionale. Non è un caso che secondo il Patto del Distretto, il prodotto lavico lavorato viene

immesso su un mercato sostanzialmente locale. Dai dati raccolti, “risulta chiaro come le imprese del territorio siano a rischio di fuoriuscita dal mercato e necessitino di forti interventi di innovazione organizzativa e di adeguamento delle proprie capacità imprenditoriali, integrando la propria offerta in un’ottica di rete e di sistema territoriale” (DPPL, p. 11). L’alto tasso di disoccupazione, il basso livello di scolarizzazione e la mancanza di formazione specializzata, insieme a carenze nel sistema infrastrutturale e socio-economico (per esempio, accesso ai finanziamenti) sono alla base della scarsa competitività internazionale delle aziende del Distretto, la cui conseguenza diretta è un dato non incoraggiante in relazione all’export. Eppure le potenzialità esistono.

Lo studio di architettura Dzek di Londra si avvale di alcuni designer, tra cui il duo italiano che ha fondato Formafantasma ad Amsterdam: è del 2019 la presentazione di una nuova collezione di mattonelle, ExCinere, realizzate utilizzando la cenere vulcanica dell’Etna. Come affermano i fondatori di Formafantasma, “l’Etna è una miniera senza minatori”. Questa è solo un esempio di una tendenza che ormai si sta consolidando in giro per il mondo, in tutti quei luoghi in cui vi è disponibilità di materiale vulcanico: in Cile, gli studi Bravo! e GT2P sono all’avanguardia nel design basato sulla pietra lavica; in Messico vi è uno degli studi di design più attivi e innovativi, David Pompa, che ha realizzato decine di collezioni di interior design sull’illuminazione; un altro studio messicano, Peca, realizzata scaffalature e mensole di design in pietra lavica; ancora in Messico, lo studio Piamundo realizza piatti, posacenere e altri complementi d’arredo in pietra lavica. E non è necessario attraversare l’oceano per verificarlo.

Nel comune di Castiglione di Sicilia, in Contrada Feudo di Mezzo,

la nota azienda vitivinicola Planeta ha commissionato nel 2011 un lavoro di edificazione di una cantina con relativa bottaia e magazzino. Lo studio di architettura che si è occupato della progettazione è stato Vidà, degli architetti Gulino e Albanese, di Menfi. La difficoltà del progetto risiedeva nell'accettare la sfida che, in realtà riguarda tutti: coniugare tradizione e innovazione. Costruire un edificio innovativo rispettando la tradizione della costruzione in pietra lavica e inserendosi in modo coerente nel contesto delle sciere e delle pietraie è stata la priorità di questo progetto, realizzato su antiche lave del 1800, ad un'altitudine di circa 620 metri s.l.m. La tradizione è stata rispettata nell'innalzamento di muri a secco e nella collocazione seminterrata della bottaia. Il risultato finale è di grande impatto visivo, dal momento che i tre corpi si collocano senza alcuna soluzione di continuità rispetto al territorio circostante (Vidà, 2011).

Lo spazio-ambiente in cui vive una città è dunque anche il luogo della memoria – individuale e collettiva, delle tradizioni e delle festività che vengono ripetutamente celebrate, del ricordo dei propri cittadini illustri, o degli eroi, dei santi, dei martiri. Le città si autocelebrano, intestano vie o infrastrutture ai personaggi più noti e significativi della loro storia; difendono orgogliosamente origini e cambiamenti; ricordano eventi tragici che ne hanno minacciato la sopravvivenza. La memoria serve il passato, in effetti, con una funzione esoterica, quasi per esorcizzare il futuro da possibili, nuove difficoltà. Città e memoria sono i due elementi di apertura che Calvino presenta con grande maestria in quel capolavoro di letteratura e di genio creativo che sono le sue Città invisibili: nessuna città è uguale ad un'altra e, perfino, a se stessa. Come Diomira, che vissuta una sera, la sera dopo è diversa. La città è memoria ed è desiderio, come per Isidora. E, in fondo, la città non è che una moltitudine di esperienze, di vite vissute e di vite future: come potremmo mai descrivere una città sen-

za averla vissuta? Calvino lo sa bene: “Inutilmente tenterò di descriverti la città di Zaira dagli alti bastioni. Potrei dirti di quanti gradini sono le vie fatte a scale, di che sesto gli archi dei porticati, di quali lamine di zinco sono ricoperti i tetti; ma so già che sarebbe come non dirti nulla. Non di questo è fatta la città, ma di relazioni tra le misure del suo spazio e gli avvenimenti del suo passato. [...] Di quest’onda che rifluisce dai ricordi la città s’imbeve come una spugna e si dilata” (Calvino, 1972, pp. 3-4).

Non si insisterà mai abbastanza su la necessità di adottare questo approccio, che architetti, filosofi, sociologi, urbanisti e intellettuali vari hanno tante volte narrato, progettato, studiato: la città è vita; considerarla come un corpo morto sul tavolo anatomico significa smembrarla, mutirla e, infine, ucciderla. Intervenire sul tessuto urbano vivo, ignorando le connessioni esistenti con la storia di quel tessuto e con le altre sue parti, rischia di produrre risultati mostruosi, in cui pezzi di città sono cuciti addosso ad altri, ma senza una comunicazione, senza che si conoscano, che si parlino, insomma senza che possano in qualche modo funzionare. La città-Frankenstein è sempre il rischio, ahimè, talvolta sembra essere perfino l’ambizione, di chi ignora che la città è parte di una antropologia complessa, di un’etica aperta e indefinita, che segnano quel particolarissimo tipo di uomo che è l’homo urbanus. Come precisa Golany, “la città non può più essere vista esclusivamente come un oggetto d’arte come finora è stata vista da alcuni architetti e designer urbanistici. Deve anche essere concepita come un complesso e dinamico organismo vivente con un sistema auto-gestito. La città è stata e continuerà a essere un organismo vivente dinamico, che, come ogni altro organismo, ha un battito, un cuore, e una rete simili al corpo umano. E come il corpo, questo organismo consiste di parti in salute e in decadimento, e come tale è in continuo processo di auto-trasformazione” (Golany, 1995, p. 66).

Nell'epoca della globalizzazione e del multiculturalismo, la città offre ancora uno spazio identitario chiaro e riconoscibile: quando l'individuo si definisce "cittadino del mondo" lo fa a partire da un contesto cittadino, un luogo urbano, che non coincide necessariamente con una specifica città, né con un indirizzo fisico. Essere "cittadini del mondo" significa essere pronti ad abitare ogni spazio urbano, essere in grado di adattarsi, di misurarsi con realtà differenti, con tessuti urbani e culturali lontani, non porsi i limiti di alcun pregiudizio sulle altre città e sugli altri abitanti. La città e la cittadinanza diventano forme del pensiero, categorie ontologiche e paradigmi di civiltà, che orientano l'individuo verso qualunque dimensione abitabile, qualunque sia la forma specifica di aggregazione sociale, qualunque siano le coordinate geografiche.

La città è il luogo di questa comprensione profonda, di questa intuizione: che si tratti del cittadino nato e vissuto sempre nello stesso luogo, o dell'individuo che ha dovuto lasciare la propria città natale, o del "cittadino del mondo" che si sente a casa ovunque si trovi, può instaurarsi un legame profondo tra la città e l'individuo che la vive. Oltre il senso di appartenenza, che talvolta produce un mero e sterile campanilismo, vi è un radicale nesso con quella che è considerata la dimora, la terra, il luogo delle origini e delle radici. Vi è, cioè, un richiamo quasi somatico all'origine stesso del soggetto che abita la città. Come scrivono Bell e de-Shalit, "nel ventesimo secolo, la nazione era divenuta la fonte principale di identità politica e il luogo per l'autodeterminazione collettiva. Un patriota è orgoglioso della sua nazione perché essa esprime un particolare stile di vita nella sua storia, nella sua politica e nelle sue istituzioni. Ma gli stati trovano una crescente difficoltà nel fornire questo senso di unicità, poiché devono soddisfare le richieste del mercato e degli accordi internazionali. Essi hanno meno autonomia quando si tratta di dar forma alle loro po-

litiche basandosi sui loro valori e sulle loro idee di bene. [...] Nel ventunesimo secolo, molto è stato scritto sull'affermazione di identità globali e sul cosmopolitismo. A seguito della migrazione, della libera circolazione di lavoro e di capitali, internet e i nuovi social media, la contaminazione di abitudini, sempre più persone vivono un'esperienza di cosmopolitismo. [...] Sembra che le città possano formare l'identità degli uomini e delle donne moderni. [...] Col declino delle strutture nazionali, il miglior posto in cui cercare un surrogato (o un sostituto) potrebbe essere "giù" in città, anziché "su" nel mondo. Le città possono fornire un'alternativa? Possono fornire un senso di unicità, di identità politica particolare?" (Bell e de-Shalit, 2013, p. XI).

Le domande conclusive di questo brano sono le domande di cui si fa carico l'etica urbanistica: in che modo le città possono, devono essere incluse nell'orizzonte di senso dell'individuo? E in che misura le città rappresentano uno sfondo ineludibile per ogni possibile futura discussione etica? Queste domande non sono affatto nuove: il declino o il superamento dello stato nazionale è un fenomeno recente; ma la storia della civiltà non ha sempre conosciuto grandi regni o imperi: è spesso stata storia di piccole comunità o, nella loro forma politicamente consolidata, è stata storia di città-stato. La polis greca, come nei casi illustri di Micene, Tebe, Sparta e Atene, precede la formazione dei grandi regni ellenistici di Filippo II e del figlio Alessandro Magno, e ne esce ridisegnata dopo queste esperienze. Ma le questioni delle città moderne non sono, *mutatis mutandis*, radicalmente differenti da quelle che già emergevano all'interno delle città greche: la città giusta, la giusta amministrazione, la partecipazione sociale e politica, lo scambio di beni materiali, come le merci, e immateriali, come le idee, la condivisione della memoria collettiva fatta di tradizioni, miti, credenze.

In questo senso, le “città dell’Etna” o i cosiddetti “Paesi etnei” rappresentano perfettamente lo spazio-ambiente urbano. Non siamo dinnanzi alle problematiche che Simmel identificava nelle metropoli, ma resta la questione di considerare le “città della lava” come facenti parte di un tessuto complessivo, evitando smembramenti e disgregazioni e favorendo, al contrario, operazioni di raccordo e convergenza. La creazione di distretti e consorzi va in questa direzione, ma non è l’unica soluzione percorribile. Bisognerebbe comprendere il ruolo di realtà culturali complessive, che non promuovano solo gli interessi di alcuni attori territoriali, per quanto importanti. Un ruolo decisivo potrebbe essere svolto dagli ecomusei, una delle realtà più interessanti e dal grande potenziale. Si tratta di un termine nato quasi per caso in Francia nei primi anni Settanta, quando l’ICOM (il Consiglio internazionale dei musei) progettava la creazione di un museo che testimoniassero le vicende del territorio di Creusot e della rapida dismissione degli impianti industriali legati alla fonderia Schneider. Sulla storia del termine “ecomuseo”, sui suoi sviluppi e sulle legislazioni che hanno conferito pieno valore istituzionale, rimando al volume curato da G. Reina (2014). Le caratteristiche essenziali dell’ecomuseo rimandano al fatto che:

- 1) a differenza del museo tradizionale, l’ecomuseo non dispone di una collezione, ma di un patrimonio ambientale e/o culturale;
- 2) questo patrimonio è direttamente e strettamente legato ad un territorio;
- 3) l’attività ecomuseale implica la tutela del patrimonio;
- 4) gli stakeholders coinvolti sono molteplici, incluse le comunità che in quel territorio vivono, sotto forma di aziende, associazioni,

enti, volontari, cittadini;

5) l'attività ecomuseale spesso assume la forma del museo diffuso, includendo percorsi tematici all'interno del territorio;

6) l'attività ecomuseale ha una struttura reticolare, in cui vengono convogliati attori e risorse che possono così fare rete.

La conseguenza diretta di questi punti essenziali è che l'ecomuseo risponde in maniera chiara alle istanze dell'etica urbanistica e delle "città della lava", in quanto si muove su più direttrici:

a) città e ambiente non sono in contrasto, ma anzi l'ecomuseo nasce spesso per tutelare natura e cultura di un territorio, per esempio la produzione vitivinicola o, appunto, la lavorazione della pietra lavica;

b) lo spazio-ambiente è segnato da un continuum in cui tratti culturali e caratteristiche naturali s'incontrano e danno vita ad una specifica co-evoluzione;

c) l'attività non è solo top-down, ma, al contrario, è spesso bottom-up, essendo il risultato di energie che si incontrano nel territorio e in difesa di interessi comuni;

d) si favorisce lo sviluppo di un ethos urbano, basato sulla partecipazione attiva di cittadini e altri stakeholders, inclusa la missione educativa per le nuove generazioni, sia in rete, sia nelle sedi fisiche.

Al di là della questione strettamente etica, altre conseguenze dirette molto importanti emergono, tra cui l'incentivo a utilizzare prodotti e risorse locali e a favorirne il commercio e la conoscenza, a introdurre flussi

turistici armonizzati, a migliorare l'integrazione sociale, la partecipazione attiva e a ridurre l'emarginazione sociale. Va da sé che per le "città della lava" le risorse da tutelare e valorizzare sono molteplici (dagli elementi storico-artistici ai prodotti naturali, quali mele, vino, miele). Ma alcune di queste risorse, come la pietra lavica, rappresentano la base stessa dello spazio-ambiente su cui si erge una comunità; questa risorsa si trova proprio sotto ai nostri piedi.

Riferimenti bibliografici

- Abate, T., Branca, S. 2016. "L'eruzione del 1669 dell'Etna e la trasformazione del paesaggio: lo sguardo dei disegnatori", in F. Capano, M. I. Pascariello, M. Visone (a cura di), *Delli aspetti de paesi*, CIRICE, Napoli.
- Aristotele (1999). *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari.
- Aristotele (2000). *Poetica*, Bompiani, Milano.
- Bauman, Z. (2005). *Liquid Life*, Polity Press, Cambridge (trad. it.: *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2006).
- Behre, Ch. H. Jr. 1929. "Volcanic Tuffs and Sandstones Used as Building Stones in the Upper Salmon River Valley, Idaho", in *Contributions to Economic Geology*, I.
- Bell, D., de-Shalit, A. (2013). *The Spirit of Cities*, Princeton University Press, Princeton.
- Bergson, H. (1903). "Introduction à la métaphysique", *Revue de métaphysique*, 11, 1 (trad. it.: *Introduzione alla metafisica*, Orthothes, Nocera Inferiore, 2014).
- Caltabiano, I. 2006. "The traditional architecture in Sicily: the rural area around the volcano Etna", in *PLEA*, 6-8 settembre.
- Calvino, I. (1972). *Le città invisibili*, Einaudi, Torino.
- DPPL, s.d. "Patto per sviluppo del Distretto produttivo della pietra lavica dell'Etna".

Accesso da: www.distretto Pietralavica dell'etna.com

- De Carlo, G. (1978). "Editoriale", *Spazio e società*, 1, gennaio.
- De Carlo, G. (1982). "Editoriale", *Spazio e società*, 19, settembre.
- De Carlo, G. (1988a). "Editoriale", *Spazio e società*, 42, aprile-giugno.
- De Carlo, G. (1988b). "Hanno ancora senso le piazze, e per chi?", *Spazio e società*, 42, aprile-giugno.
- de Certeau, M. (1980). *L'invention du quotidien*, Gallimard, Parigi, 1990.
- de Coulanges, N. D. F. (1864). *La cité antique*, Hachette, Parigi, 1900.
- Debord, G. (1967). *La société du spectacle*, Buchet/Chastel, Parigi.
- Dewey, J. (1934). *Art as Experience*, in Boydston, J. A., ed., *The Later Works of John Dewey*. Vol. 10, SIU Press, Carbondale, 2008.
- Dioguardi, G. (2001). *Ripensare la città*, Donzelli, Roma.
- Eliade, M. (1937). *Cosmologie și alchimie babiloniană, Vreimea*, Bucarest (trad. it.: *Cosmologia e alchimia babilonesi*, Sansoni, Firenze, 1992).
- Eliade, M. (1976). *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Vol. 1, Payot, Parigi (trad. ing.: *A History of Religious Ideas*. Vol. 1, The University of Chicago Press, Chicago, 1978).
- Emerson, R. W. (1876). *Nature*, in Id., *The Complete Works*. Volume 1, Houghton Mifflin, Boston, 1904.
- Garofalo, E. 2017. "Architetture all'ombra del vulcano: il comprensorio etneo in età moderna", in *Agathon*, 02, 2017.
- Golany, G. (1995). *Ethics and Urban Design: Culture, Form, and Environment*, Wiley and Sons, New York.
- Hannerz, U. (1980). *Exploring the City. Inquiries Towards an Urban Anthropology*, Columbia University Press, New York (trad. it.: *Eplorare la città. Antropologia della vita urbana*, Il Mulino, Bologna, 1992).
- Hoffmann, R. (1990). "Molecular Beauty", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 3, 48.
- Igino Gromatico, *La costituzione dei limiti*, in Libertini G., a cura di, *Gromatici Vet-*

- eres. Gli antichi agrimensori, Istituto di Studi Atellani, Napoli.
- Jackson, M., Marra, F. 2006. "Roman Stone Masonry: Volcanic Foundations of the Ancient City", in *American Journal of Archaeology*, 110.
- Joyce, J. (1914). *Dubliners*, Grant Richards, Londra (trad. it.: *Gente di Dublino*, Einaudi, Torino, 2012).
- La Mettrie, J. O. de (1747). *L'homme machine*, Henry, Parigi, 1865.
- Langella, A., Calcaterra, D., Cappelletti, P., Colella, A., D'Albora, M. P., Morra, V., De Gennaro, M., "Lava stones from Neapolitan volcanic districts in the architecture of Campania region, Italy", in *Environmental Earth Science*, 59 (1).
- Leopold, A. (1949). *A Sand County Almanac*, Oxford University Press, Oxford, 1989.
- Liberatore, D., Gambarotta, L., Beolchini, G. C., Binda, L., Magenes, G., Cocina, S., Lo Giudice, E. 2000. "Tipologie edilizie in muratura del comune di Catania", in Liberatore, D., (a cura di), *Progetto Catania: indagine sulla risposta sismica di due edifici in muratura*, CNR, Roma.
- Low, S. M. (1996). "The Anthropology of Cities: Imagining and Theorizing the City", *Annual Review of Anthropology*, 25.
- Magnano San Lio, E. 2016. "Il giardino sulla lava", in F. Capano, M. I. Pascariello, M. Visone (a cura di), *Delli aspetti de paesi*, CIRICE, Napoli.
- Mazzoleni, P. 2006. "The Use of Volcanic Stones in Architecture: The Example of Etnean Region", in *Acta Vulcanologica*, 18 (1-2), 2006.
- Mumford, L. (1938). *The Culture of Cities*, in Kasinitz Ph. ed., *Metropolis: Center and Symbol of Our Times*, NYU Press, New York, 1995.
- NCSU (2007). "Mayday 23: World Population Becomes More Urban Than Rural", NCSU. Testo disponibile al sito: <https://www.sciencedaily.com/releases/2007/05/070525000642.htm>, 13/09/2018.
- Neri, D. (2013). *Filosofia morale*, Guerini, Milano.
- Pardo, I., Prato, G., eds. (2016). *Anthropology in the City: Methodology and Theory*, Routledge, Londra.

- Platone (2000). *Ippia Maggiore*, in Id., *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano.
- Reina, G. (a cura di). 2014. *Gli ecomusei*, Marsilio, Venezia.
- Rifkin, J. (2006). “The risks of too much city in a crowded world”, *Toronto Star*, 24 dicembre.
- Rousseau, J.-J. (1761). *Julie ou la nouvelle Héloïse*, in Rousseau J.-J., *Œuvres Complètes*. Vol. II, Gallimard, Parigi, 1961 (trad. it.: *Giulia o la nuova Eloisa*, Rizzoli, Milano, 1964).
- Sennett, R. (2006). “The Open City”, *Urban Age*, novembre.
- Siegesmund, S., Török, Á. 2011. “Building Stones”, in S. Siegesmund, R. Snethlage, *Stone in Architecture*, Springer, Berlino Heidelberg.
- Simmel, G. (1903), *Die Großstädte und das Geistesleben*, Koehler, Stoccarda, 1957 (trad. it.: *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma, 2013).
- Taylor, Ch. (1991). *The malaise of modernity*, Anansi Press, Concord (trad. it.: *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 2003).
- UN (2007). “State of the World Population 2007: Unleashing the Potential of Urban Growth”, UNFPA. Testo disponibile al sito: <http://www.unfpa.org/swp/2007/english/introducion.html>, 10/09/2018.
- UN (2008). “Half of Global Population Will Live in Cities by the End of the Year”, UN News Center, 26 febbraio. Testo disponibile al sito: <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=25762>, 10/09/2018.
- UN (2014). “World’s Population Increasingly Urban with More Than Half Living in Urban Areas”, Department of Economic and Social Affairs, 10 luglio.
- Vidà. 2011. “Relazione progettuale. Cantina enologica Feudo di Mezzo”.
- Vittorini, E. (1969). *Le città del mondo*, Einaudi, Torino.
- Wasswa, P., Ahimbisibwe, A., Ndibwami A., 2017. “Vernacular Architecture: Advocating Volcanic Stone Construction as a Viable Alternative to Fired Brick in Mountainous Areas of Southwestern Uganda”, in L. Brotas, S. Roaf, F. Nicol (eds.), *Design to Thrive*, NCEUB, Edimburgo.
- Wirth, L. (1938). *Urbanism as a Way of Life*, in Kasinitz Ph. ed., *Metropolis: Center*

and Symbol of Our Times, NYU Press, New York, 1995.

Woolf, V. (1925). *Mrs. Dalloway*, Hogarth Press, Londra (trad. it.: *La signora Dalloway*, Einaudi, Torino, 2012).



José Ortega y Gasset, *Il corpo tra symbolon e psyché*

A cura di G. Gobbi. Milano: Meltemi, 2022, pp. 120

Simona Lorenzano

Università di Catania, Italia

Il corpo tra *symbolon* e *psyché* potrebbe essere pensato come uno dei volumi che José Ortega y Gasset non pubblicò mai, ma che verosimilmente avrebbe potuto voler pubblicare. Attraverso questa sua operazione editoriale, Giulia Gobbi sembra voler mostrare la cima di un filo che si intreccia nelle trame di cinque saggi che Ortega y Gasset scrisse in anni diversi su argomenti affini, ma al contempo differenti. Questo filo è il tema del corpo inteso come “la punta dell’iceberg di un substrato oscuro e latente che è l’Io e la sua intimità” (Gobbi, 2022, p. 14). La curatrice di questo volume sembra incoraggiare la necessità di un’immersione in questo abisso che è l’essere umano. A suggerirlo è già la scelta dell’ordine in cui i cinque saggi sono disposti. Partendo dalla riflessione sulla manifestazione più esteriore di questo corpo come *carne*, in *Sull’espressione, fenomeno cosmico* (1925), passa poi a mostrare uno strumento di intelligenza accessorio, la metafora, che ci aiuta a parlare di realtà scivolose e

*Email: simonalorenzano.95@gmail.com

ISSN 2724-3745

Etica-mente © 2022

DOI: 10.17605/OSF.IO/5K9RF

etica-mente.net

sfuggenti come il *fondo dell'anima*, come in *Le due grandi metafore* (1924). L'attenzione si sposta poi su *Aspetti dell'amore* (1926) che descrive questa calda attività sentimentale come uno dei luoghi in cui maggiormente si rivela l'indole essenziale dell'uomo e della donna. Attraverso *La percezione del prossimo* (1929) spiega come arriviamo a conoscere questi *altri* che sono prossimi a noi e questo particolare *altro* che siamo noi stessi. È nell'ultimo saggio però che l'immersione nell'*intus* umano giunge a pieno compimento: qui Ortega y Gasset delinea una "topografia dell'intimità", analizzando approfonditamente le tre istanze psichiche che vi coglie e che danno nome allo stesso saggio, intitolato proprio *Vitalità, anima, spirito* (1924).

Questa impostazione suggerirebbe una domanda radicale: da dove deriva la necessità di scandagliare l'interiorità umana? Per quale motivo sarebbe necessario inabissarsi nella *psyché* dell'uomo? Possiamo trovare una risposta nel *Prologo per i francesi* de *La ribellione delle masse* quando Ortega y Gasset scrive: "Para hablar sobre él más en serio y más a fondo no habría más remedio que ponerse en traza abismática, vestirse la escafandra y descender a lo más profundo del hombre" (Ortega y Gasset, 1937, p. 367). Usa queste parole per descrivere quello che intende fare ne *L'uomo e la gente* (1939), opera in cui comunque non si spinge fino alle profondità interiori di *Vitalità, anima, spirito* (1924). In altre parole, secondo Ortega y Gasset per condurre una qualunque riflessione su un argomento che riguardi l'uomo, più o meno da vicino, è necessario sempre partire dalla sua realtà radicale, dal suo essere più profondo e nascosto. Possiamo trovare una conferma chiara ed esaustiva di questa idea nelle parole che il filosofo pronuncia, nell'introdurre il suo discorso sulla tecnica, alla Conferenza di Darmstadt nel 1951: "L'uomo e la vita, sono un avvenimento interiore e non altra cosa; questo è evidente. Per questo si può parlare dell'uomo e

della vita solo se se ne parla dall'interno. Se vogliamo parlare seriamente dell'uomo, si può fare solo dall'interno, dal *proprio* interno, e per tanto, si può parlare solo di *se stessi*¹ (Ortega y Gasset, 1951, p. 101). Qualsiasi riflessione che non abbia ben presenti le radici dell'umano sarebbe come un albero poco radicato al suolo, che rischia di essere sradicato alla prima folata di vento. A maggior ragione, se si vogliono spiegare fenomeni psichici come l'amore, la necessità di scendere nel profondo per “disegnare la topografia della nostra intimità” diventa ancora più importante (Ortega y Gasset, 1924b, p. 87). È per questo che – come scrive Giulia Gobbi già nelle prime righe dell'*Introduzione* – “leggere José Ortega y Gasset è come fare un viaggio all'interno delle parole, e attraverso le parole, all'interno della vita” (Gobbi, 2022, p. 13).

1. Sul fenomeno espressivo

Il saggio *Sull'espressione, fenomeno cosmico* (1925) si apre con una domanda cruciale: “Quando vediamo il corpo di un uomo, vediamo un corpo o vediamo un uomo?” (Ortega y Gasset, 1925, p. 23). Per comprendere meglio il significato di questa domanda, Ortega y Gasset evidenzia che ci sono due tipi di corpo: il minerale e la carne. Da un punto

¹ Il testo della conferenza tenuta da Ortega y Gasset nella *Darmstädter Gespräch* (1951) è stato pubblicato nel volume *Mensch und Raum*, Darmstadt, 1953. La citazione che qui riportiamo è tratta dal saggio a cura di Luca Taddeo, dove il testo è tradotto in italiano dal tedesco, dato che l'originale corrispondente non è stato trovato tra i testi dell'autore.

di vista analitico, potrebbero sembrare la stessa cosa, ovvero mera materia, ma dal punto di vista fenomenologico, sono profondamente diversi.

Guardando alla carne intuiamo che ci deve essere qualcosa di più oltre a quello che si manifesta ai nostri occhi, capiamo che ciò che appare davanti a noi è l'esteriorizzazione di qualcosa di interno. Guardando al minerale, invece, intuiamo che il suo corpo è tutta esteriorità, non c'è nient'altro che è nascosto ai nostri occhi: se rompessimo il minerale, infatti, non scopriremmo nulla di così diverso da quello che era già evidente nella sua porzione esterna. Nel caso della carne, invece, ciò che è interno "non giunge mai a diventare esterno in maniera autonoma e, anche se la tagliamo in due, rimane qualcosa di radicale, assolutamente interno. [...] Per questo, solo la carne, e non il minerale, ha un vero *dentro*" (Ortega y Gasset, 1925, p. 24). A sostegno di questa idea, in un altro saggio, *La scelta in amore* (1927), il filosofo scrive:

Es falso, de toda falsedad, que veamos 'sólo' un cuerpo cuando vemos ante nosotros una figura humana. ¡Como si luego, por un acto mental nuevo y posterior, añadiésemos mágicamente y no se sabe cómo a ese objeto material una psique tomada no se sabe de dónde! [E qualche riga oltre precisa:] La visión física de su forma es a la vez percepción psíquica de su alma o cuasi alma (Ortega y Gasset, 1927, p. 514).

È evidente, pertanto, che è falso affermare che quando di fronte a noi appare un uomo vediamo *in primis* un corpo simile a un minerale, perché la carne si presenta a noi nell'immediatezza come un corpo e un'anima unite indissolubilmente tra loro. Da questo segue che è un'astrazione altrettanto falsa quella di considerare corpo e anima come due entità separabili: il corpo vivo non è pura materia, come lo è invece il minerale. Il corpo vivo è carne, il *symbolon* di questa *psyché* che si dimena e che pre-

me dall'interno per manifestarsi all'esterno. In altre parole, la corporeità stessa vuole trascendere la materia, simbolizzando lo spirito che è dentro di lei. Dunque, “la nostra carne è un mezzo trasparente attraverso il quale si riflette l'intimità che la abita” (Ortega y Gasset, 1925, p. 26). Quando vediamo il corpo di un uomo, vediamo una forma spaziale che allude a un'intimità. Il corpo di un uomo è ciò che è e, al contempo, rimanda a qualcosa che non è, che è oltre; rimanda alla sua anima. A tal proposito, Ortega y Gasset realizza una metafora tra il corpo umano e la parola che potremmo spiegare così: come la parola è il significante che rimanda a un significato che è oltre, allo stesso modo la carne è il significante che esprime il senso di qualcosa che è oltre, l'anima. “I greci chiamavano ‘logos’ ciò che ha un senso, e i latini tradussero questa parola con un loro termine, ‘verbo’. Dunque, nel corpo di un uomo il verbo si fa carne; tutta la carne incarna letteralmente un verbo, cioè un senso, poiché la carne è espressione, è simbolo manifesto di una realtà nascosta, latente. [...] La carne è geroglifico. È l'espressione come fenomeno cosmico” (Ortega y Gasset, 1925, p. 27).

Appare in modo evidente quanto per il filosofo spagnolo sia importante la metafora, della quale tesse un vero e proprio elogio nel suo *Le due grandi metafore* (1924a). Viene descritta come un prezioso strumento intellettuale, di cui si servono tanto la poesia quanto la scienza. Quello che avviene è che, quando dobbiamo parlare di realtà scivolose e sfuggenti come il *fondo dell'anima* ricorriamo alle metafore, per riuscire ad afferrare meglio il senso di ciò che intendiamo spiegare agganciandolo a un tramite, magari più vicino alla nostra sensibilità, più concreto o meglio rappresentabile. Parlando del *fondo dell'anima*, per esempio, Ortega y Gasset dice che possiamo rappresentarcelo metaforicamente come il fondo di un tunnel. Affinché la metafora sia efficace, tuttavia, è necessario che ci ser-

viamo di un nome in maniera impropria, avendo però ben presente cosa è improprio. Si tratta, dunque, non solo di uno strumento di inteliezione, ma anche di uno strumento di espressione. La metafora è dunque “un’aggiunta al nostro braccio intellettivo” (Ortega y Gasset, 1924a, p. 50).

2. Sull’espressione del corpo e sull’espressione dell’abito

Ortega y Gasset si sofferma su diversi fenomeni espressivi, a partire dal gesto emotivo che seppure sia tra tutti quello più evidente, al contempo però non è né quello più importante, né quello più delicato. Il perché risiede nel fatto che “i gesti emotivi costituiscono un repertorio di atteggiamenti e movimenti che si ripetono con grande monotonia. [...] Voglio dire che gli uomini tendono ad assomigliarsi molto di più nei momenti di passione che in altre forme di vita psichica” (Ortega y Gasset, 1925, p. 34). L’intenzionalità che scorgiamo nei gesti emotivi ne compromette l’efficacia espressiva: in loro si rivela semplicemente l’esistenza di una facoltà espressiva che, tuttavia, rimane troppo generica, confinata in una zona d’ombra. Non sono i gesti intenzionali a suscitare la nostra curiosità, bensì quelli che sfuggono al nostro controllo mentre compiamo un’azione volontariamente. L’interiorità è racchiusa nei gesti mal repressi che accompagnano l’agire utile, nei “territori più delicati” di quei movimenti che, secondo un modo di ragionare schematico, dovrebbero essere i più lineari possibile, ma che tuttavia finiscono per includere sbavature, oscillazioni, vibrazioni, esitazioni o interruzioni. È in questi particolari, in queste sottigliezze microscopiche che abita l’interiorità: “La nostra intimità ricama la linea geometrica che il principio di utilità impone, dotandola di dentellature, arabeschi, spazi ed elisioni, ritmo e

melodia. Il principio espressivo avvolge e modifica l'atto inespressivo e interessato" (Ortega y Gasset, 1925, p. 35). In altre parole, Ortega y Gasset vuole suggerire che per cogliere i simboli dell'interiorità dell'altro è necessario rivolgere l'attenzione al modo in cui i gesti utili vengono compiuti, a come il corpo è orientato nello spazio, alle distanze tra i corpi, alla postura, all'espressione facciale, a quella cartina di tornasole che è la pelle e, soprattutto, allo sguardo, o per meglio dire al "vocabolario dello sguardo". "Quest'ultimo è quasi l'anima stessa divenuta un fluido. Sotto l'arco delle ciglia, come dietro la bocca del palcoscenico, palpebre, sclere, pupille e l'iride formano una meravigliosa compagnia teatrale, che rappresentano meravigliosamente il dramma e la commedia da dentro" (Ortega y Gasset, 1925, p. 38). Lo sguardo diretto, lo sguardo indifferente, lo sguardo voluttuoso, lo sguardo che vede al di là di ciò che osserva, quello bieco: la varietà degli sguardi è talmente vasta che il filosofo si stupisce del fatto che ancora non ne sia ancora stato realizzato un vocabolario.

A questo punto, Ortega y Gasset si sofferma sulla forma del corpo, identificandola come "movimento trattenuto", il risultato dell'operazione scultorea che il movimento abituale contribuisce a realizzare. È per questo che "ogni attività imprime il suo 'habitus' nel corpo dell'individuo. Vi sono corpi da operaio, da acrobata, da intellettuale, da torero; però esiste una ragione più rilevante. Tra la forma anatomica e il movimento la differenza è relativa" (Ortega y Gasset, 1925, p. 39). Allora viene da chiedersi, è l'anima che scolpisce il corpo? La risposta che il filosofo dà è che la forma del corpo deriva da molteplici elementi, tra cui l'espressione. Mentre nella gestualità si esprime soprattutto un particolare stato effimero dell'anima – ovvero uno stato d'animo, un'emozione –, nella forma del corpo, invece, si consolida il carattere strutturale persistente della persona. La forma della figura dunque esprime l'indole profonda, la tonalità esistenziale dell'in-

dividuo. Questo Ortega lo spiega scrivendo che “quando parliamo con qualcuno, stiamo ‘vedendo’ la sua anima come una carta nautica aperta davanti a noi. E scegliamo ciò che si può dire e giustifichiamo ciò che si deve tacere, schivando così le asperità di quell’anima, che ci sembra quasi di toccare con delle mani mistiche che ‘saltano fuori’ dalla nostra mente” (Ortega y Gasset, 1925, p. 37).

In questa disamina sui fenomeni espressivi, il filosofo passa dall’espressione legata strettamente al corpo, all’espressione dell’abito che, secondo lui, non è stato inventato meramente per coprirsi riparandosi dalle intemperie, bensì mettere in risalto il corpo, per decorare un corpo rendendolo distinguibile da un altro. “L’abito è il primo abbellimento e l’abbellimento simboleggia lo stato della propria interiorità; però copre e allo stesso tempo scopre. Il pudore induce a coprire il corpo perché il corpo esprime ciò che è incorporeo, ciò che è intimo. È l’anima che si vuole coprire, e con sé anche la sua parte più occulta: la parte sessuale” (Ortega y Gasset, 1925, p. 41). Andando un po’ oltre rispetto a quanto scrive Ortega y Gasset, potremmo pensare allora che il concetto di decoro legato all’essere coperti, non ha solo a che fare con il pudore, ma è strettamente legato all’esigenza dell’identificazione, della distinzione tra corpi nudi, simili e carnali, troppo carnali. Ma, mettendo a confronto i corpi nudi, chi sarebbe più nudo, il corpo dell’uomo oppure quello della donna? Tra tutti i corpi il meno nudo in assoluto è quello del bambino, così coperto com’è dal guscio delle rotondità della sua carne, ancora quasi del tutto priva di anima. L’uomo nudo sarebbe più denudato della donna, l’uomo adulto più di quello giovane e l’uomo saggio più di quello ingenuo. Questo perché, secondo Ortega y Gasset, “più intimità possiede l’essere, maggiore sarà il grado di nudità; cioè il suo corpo parlerà più della sua anima” (Ortega y Gasset, 1925, p. 42). Dunque, se la donna si denuda meno dell’uomo è

perché “la sua anima è più corporea”, “il suo corpo è più impregnato di anima” (p. 81), come Ortega y Gasset scrive in *La percezione del prossimo* (1929). In altre parole, l’anima della donna è meno intima di quella dell’uomo, vale a dire che è meno confinata nell’*intus* e più manifesta nel corpo. Nello “spettacolo della femminilità” l’anima si esprime attraverso le sinuosità del corpo della donna (Ortega y Gasset, 1929, p. 81). Nel denudarsi allora la donna si scopre di meno, perché la sua anima è già lì, non del tutto, ma è già manifesta nel suo corpo.

3. Sull’espressione dell’amore

Quando allora un uomo si innamora di una donna, ad attirare la sua *attenzione* non è tanto la fisicità del suo corpo *macroscopicamente*, bensì l’anima che trasuda *microscopicamente* attraverso quelle mani, quelle labbra, quelle guance, quegli occhi. Nel saggio *Aspetti dell’amore* (1926), Ortega y Gasset descrive l’amore come una “costante emigrazione”, perché “quando amiamo, abbandoniamo la quiete e la pace dentro di noi, ed emigriamo virtualmente verso l’oggetto” (p. 67). La persona amata diventa il nostro centro gravitazionale, dunque, “l’amore è gravitazione verso la persona amata” (Ortega y Gasset, 1926, p. 65). In questo senso, l’amore rompe le linee dritte del tempo e dello *spazio geometrico*, dandoci accesso a una dimensione altra, quella che Ortega definisce la *geometria sentimentale*, alla quale dedica un paragrafo – intitolato proprio così – nel saggio *Vitalità, anima, spirito* (1924b). Riportando un testo dell’amico A., il filosofo dà voce all’inquietudine di quest’uomo, nel momento in cui prende coscienza che la sua amata, Soledad, ha lasciato Madrid per qualche giorno. La città adesso gli sembra vuota e quasi priva di vita. Eppure, Madrid è ugua-

le a prima, le vie e le piazze sono al loro posto, c'è sempre lo stesso rumoroso traffico. Tutto questo, tuttavia, sembra essersi svuotato di contenuto preservando soltanto la parte esteriore. Adesso l'amico A. capisce fino a che punto il suo amore per Soledad "irradiava in tutta la città" (Ortega y Gasset, 1924b, p. 109). Madrid è diversa perché ha perso il suo centro: "Il centro era la casa di Soledad; la periferia, tutti quei luoghi dove Soledad non appariva" (Ortega y Gasset, 1924b, p. 109). Per contro, la città dove adesso lei si trova comincia a suscitare interesse e suggestione, comincia a essere più animata, più formosa, "è uno schema le cui linee cominciano a palpitarne. È una statua di sale che ritorna a essere carne" (Ortega y Gasset, 1924b, p. 111).

Bisogna però fare attenzione a non confondere amore e desiderio, in quanto mentre il desiderio è una forza centripeta che va dall'oggetto a noi e tende al suo possesso, l'amore invece è una forza centrifuga che va dall'amante verso l'amato, mirando a una sua costante vivificazione virtuale. Il punto è che l'amore è un sentimento caloroso e fecondo che genera molte cose: "desideri, pensieri, volontà, azioni; però tutto quello che nasce dall'amore come il raccolto di una semina non è l'amore in sé" (Ortega y Gasset, 1926, p. 64). In altre parole, l'errore è confondere la causa con l'effetto, ma non constatare che da quella causa può derivare un certo effetto. È chiaro che se amiamo quel corpo in qualche modo lo desideriamo anche, ma l'amore non si esaurisce in questo. Peraltro, "desideriamo notoriamente molte cose che non amiamo, verso le quali siamo indifferenti sul piano sentimentale. Desiderare un buon vino non significa amarlo; un drogato desidera la droga e allo stesso tempo la odia perché nuoce alla salute" (Ortega y Gasset, 1926, p. 64). A questo si aggiunge che mentre il desiderio, in quanto mania possessiva, muore nello stesso istante in cui ottiene l'oggetto, l'amore invece è un eterno insoddisfatto.

Avendo questa natura l'amore è gioia, ma è anche, in buona parte, dolore. *In primis*, perché l'amore è mancanza: l'"amore è cuore unito a cuore" (Ortega y Gasset, 1926, p. 69), ma di questa unione l'amante non è mai completamente pago, ne chiede sempre ancora, e ancora. Questo avviene già dolorosamente nei casi di amore corrisposto, ma avviene con un dolore molto più acuto quando l'amore non è corrisposto. In questi casi, l'innamorato vive una profonda frattura lacerata dalla consapevolezza, o dal sospetto, che il suo cuore è unito al cuore dell'amato, ma quel cuore non è unito al proprio. Così l'amore resistendo insiste su quella frattura lacerante alimentandola; a sua volta, quella stessa frattura alimenta l'amore con sentimenti che hanno una temperatura psichica, negativa o positiva che sia. Possiamo cogliere questo stato d'animo nelle parole che la monaca portoghese rivolge all'uomo che l'ha sedotta e abbandonata: "Vi ringrazio dal profondo del mio cuore per la disperazione che mi avete causato, e detesto la tranquillità nella quale vivevo prima [...]. No, preferisco soffrire piuttosto che dimenticarvi. [...] Arrivederci, amatemi sempre e fatemi patire anche i più grandi dolori" (Ortega y Gasset, 1926, p. 66). Torniamo però adesso agli amori corrisposti per tentare di spiegare meglio perché, anche in questi casi, l'amore è dolore. È necessario retrocedere alla realtà radicale dell'uomo, alla mia vita che è indissolubilmente legata alla mia circostanza: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo" (Ortega y Gasset, 1914, p. 757). Il filosofo paragona la nostra circostanza alla nostra ombra, pertanto "l'uomo non può saltare fuori dalla sua ombra. [...] Viviamo prigionieri della nostra ombra [...], rinchiusi in noi stessi non possiamo trasmigrare dalla nostra persona a quella dell'altro" (Ortega y Gasset, 1929, p. 71). L'amore, dunque, in questo suo essere costante migrazione, va incontro a una lotta contro la stessa *realtà radicale* umana, una realtà di solitudine, un essere profondamente circostanziato. L'amante allora si sforza con tutte le sue forze di migrare verso l'amata,

però è destinato a non riuscirci mai realmente, può riuscirci solo virtualmente. E questo è doloroso.

4. Sul profondo della psyché

Veniamo adesso al fondo di questa immersione nell'*Intracorpo* umano con il saggio *Vitalità, anima, spirito* (1924). Secondo Ortega y Gasset, per l'antropologia filosofica, o per meglio dire per la conoscenza dell'uomo, è di fondamentale importanza "la tettonica della persona, la struttura dell'intimità umana" (Ortega y Gasset, 1924b, p. 90). Come suggerisce Giulia Gobbi possiamo immaginare l'*Intracorpo* come un iceberg: nella parte più profonda e abissale troviamo la nostra *anima carnale*, chiamata anche *vitalità*; nella zona soprastante mediana, troviamo l'*anima*, quella che potremmo definire propriamente psichica; nella zona più emergente, risiede invece lo *spirito*. Andando dunque dall'esterno verso l'interno dell'uomo incontriamo in ordine lo *spirito*, l'*anima* e la *vitalità*. Quest'ultima è quella forma di energia costituiva che è la base della nostra persona, "perché in essa si fondono radicalmente la parte somatica e quella psichica, ciò che è corporeo e ciò che è spirituale [...]. Ognuno di noi è prima di tutto una forza vitale: maggiore o minore, traboccante o manchevole, sana o insana" (Ortega y Gasset, 1924b, p. 91). Bisogna però comprendere che essendo una componente così profonda sappiamo a malapena di che cosa si tratta, anche se ognuno di noi quando entra in contatto con un'altra persona intuisce immediatamente il suo giacimento di energia, subito "nota la quantità e la qualità della vita altrui" (Ortega y Gasset, 1924b, p. 95). Accade, per esempio, che dopo aver conversato con una certa persona ci sentiamo rinvigoriti, rifocillati di energia positiva,

pieni di stimoli e di fiducia; ma accade anche che dopo essere stati vicini a un altro tipo di persona ci sentiamo, invece, abbattuti, malconci, illanguiditi, come avessimo perso il calore e le energie. Questo si verifica perché “esistono due tipi di esseri: alcuni dotati di una traboccante vitalità, che si mantiene sempre in un ‘superavit’; altri, di una vitalità bassa, insufficiente, sempre in ‘deficit’” (Ortega y Gasset, 1924b, p. 95). Dal momento che però la vita del cosmo è una realtà unica, ci si contagia: “Tutta la vita è contagiosa [...]. Si contamina la tanta vita e si trasmette la poca vita. Fra le persone forti, ci rendiamo più forti; fra le persone deboli, ci stanchiamo” (Ortega y Gasset, 1924b, p. 95). Se la *vitalità* costituisce il nostro fondo energetico animale, la componente più individuale della persona è lo spirito. Ortega y Gasset lo descrive come “l’insieme di atti intimi di cui ognuno si sente il vero autore e protagonista” (Ortega y Gasset, 1924b, p. 97). Lo *spirito* è la volontà, l’Io voglio, il ragionare, l’intendere, l’insieme delle inclinazioni strettamente personali. I fenomeni *spirituali* hanno la caratteristica di essere istantanei, non durano, a differenza di quelli dell’*anima*. Quest’ultima è la regione dei sentimenti, dei desideri, degli appetiti, delle emozioni, di quanto di più delicatamente intimo possa esserci nella persona. I fenomeni dell’*anima* non sono istantanei, ma si dilatano nel tempo: possono essere stati d’animo o modi di essere; per esempio, si può *stare* inquieti per un’ora, per un giorno, per un mese, oppure si può *essere* animi inquieti, per tutta la vita. È interessante il fatto che Ortega y Gasset descrive lo *spirito*, la nostra vita intellettuale e volitiva, come un naufrago immerso nella tonalità esistenziale dell’*anima*. Bisogna però precisare che i fenomeni dell’*anima*, “i ‘miei’ impulsi, inclinazioni, amori, antipatie, desideri, sono miei, però non sono ‘io’. L’Io’ assiste come uno spettatore, interviene su di loro come un capo di polizia, sentenzia come un giudice, li corregge come un capitano” (Ortega y Gasset, 1924b, p. 100). Sotto il controllo dello *spirito* infatti possiamo contrarre l’*anima*, chiudere i suoi

pori rendendola così ermetica, oppure, al contrario, possiamo schiudere i suoi pori, rendendola così capace di assimilare grandi quantità di amore o di odio, di entusiasmi o di desideri. Sulla scia di questo ragionamento il filosofo distingue tra due tipi di anima: l'“anima insensibile”, quella che ha fatto del suo *ermetismo* verso l'esterno una consuetudine, dunque, è un'anima arida, impermeabile a ciò che arriva dall'esterno e chiusa verso l'interno; l'“anima sensibile”, quella *porosa* aperta verso l'esterno, anche se colui che è aperto a ricevere le impressioni del mondo, potrebbe, al contempo, essere chiuso verso le proprie. “Così l'uomo molto intelligente di solito è acuto ricettore, squisitamente sensibile, e tuttavia intimamente molto arido. È molto difficile essere allo stesso tempo sensibile e sentimentale”, precisa Ortega y Gasset; a tal proposito, aggiunge anche che l'innamoramento è uno “strumento delicatissimo per misurare la porosità e l'ermetismo delle anime” (1924b, p. 101). Sulla base dei suoi contenuti possiamo affermare, dunque, che *Vitalità, anima, spirito* fornisce un prezioso strumento interpretativo per comprendere più a fondo tutta la filosofia orteghiana. Ci consente, per esempio, di capire perché l'amore, attività sentimentale, si distingue dalle attività intellettive, corporee: la risposta sta nel fatto che il primo è un fenomeno dell'*anima*, mentre le seconde sono fenomeni dello *spirito*.

5. Conclusioni

Da un'idea che abbiamo sostenuto in apertura potrebbe derivare una domanda: perché *Il corpo tra symbolon e psyché* potrebbe essere uno dei saggi che José Ortega y Gasset non pubblicò mai, ma che possibilmente avrebbe voluto pubblicare? Come è noto, il filosofo era

solito diffondere il suo pensiero sotto forma di articoli, talvolta in attesa di riunire alcuni temi tra loro più pertinenti in un unico volume, dopo averli organizzati in una struttura più compiuta e sistematica. Nel caso della sua opera sulla tecnica, un editore cileno, anticipando Ortega y Gasset, nel 1939 raccolse in un unico testo la serie di dodici articoli *Sulla tecnica* che il filosofo aveva scritto sul quotidiano *La Nation* tra l'aprile e l'ottobre del 1935 e lo pubblicò a sua insaputa. Quando il filosofo lo venne a sapere, decise di fare concorrenza a questi fraudolenti editori del Cile pubblicando a sua volta quel loro libro che era suo (Ortega y Gasset, 1939, p. 527). In questo saggio, Giulia Gobbi riesce a dare voce direttamente al filosofo su un tema che illumina tutto il resto del suo pensiero con una luce più chiara e brillante. Se Ortega y Gasset fosse stato ancora in vita forse, anche in questo caso, avrebbe potuto voler rubare a Giulia Gobbi questo libro che è suo per ripubblicarlo a sua volta. Magari dopo averla ringraziata per il contributo che ha donato in particolare agli studiosi italiani del suo pensiero.

Riferimenti bibliografici

Ortega y Gasset J. (1914). *Meditaciones del Quijote*, in Id., *Obras completas*, Tomo I. Madrid: Taurus, 2017, pp. 747-823.

Ortega y Gasset J. (1924a). *Las dos grandes metàforas* (trad. it.: *Le due grandi metafore*), in G. Gobbi (a cura di), *Il corpo tra symbolon e psyché*. Milano: Meltemi Editore, 2022, pp. 23-43.

Ortega y Gasset J. (1924b). *Vitalidad, alma, espíritu* (trad. it.: *Vitalità, anima, spirito*), in G. Gobbi (a cura di), *Il corpo tra symbolon e psyché*. Milano: Meltemi Editore, 2022, pp. 85-120.

Ortega y Gasset J. (1925). *Sobre la expresión, fenómeno cósmico* (trad. it.: *Sull'espressione*,

- fenomeno cosmico*), in G. Gobbi (a cura di), *Il corpo tra symbolon e psyché*. Milano: Meltemi Editore, 2022, pp. 23-43.
- Ortega y Gasset J. (1926). *Facciones del amor* (trad. it.: *Aspetti dell'amore*), in G. Gobbi (a cura di), *Il corpo tra symbolon e psyché*. Milano: Meltemi Editore, 2022, pp. 63-70.
- Ortega y Gasset, J. (1927). *La elección en amor*, in Id., *Estudios sobre el amor*, in Id., *Obras Completas*, Tomo V. Madrid: Taurus, 2017, pp. 499-524.
- Ortega y Gasset J. (1929). *La percepción del prójimo* (trad. it.: *La percezione del prossimo*), in G. Gobbi (a cura di), *Il corpo tra symbolon e psyché*. Milano: Meltemi Editore, 2022, pp. 71-83.
- Ortega y Gasset, J. (1937). *Prólogo para franceses*, in Id., *La rebelión de las masas*, in Id., *Obras Completas*, Tomo IV. Madrid: Taurus, 2017, pp. 349-377.
- Ortega y Gasset, J. (1939). *Prólogo*, in Id., *Esismamiento y alteración*, in Id., *Obras Completas*, Tomo V. Madrid: Taurus, 2017, pp. 527-685.
- Ortega y Gasset J. (1951). *Conferenza di Darmstadt*, in Id., *Il mito dell'uomo oltre la tecnica*, in L. Taddio (a cura di), *Meditazioni sulla tecnica e altri saggi su scienza e filosofia*. Milano: Mimesis Edizioni, 2011, pp. 101-129.