

FENOMENOLOGIA DEL CORPO E DELL'AMORE NEGLI SCRITTI ORTEGHIANI DEGLI ANNI VENTI*

Maria Lida Mollo

* * *

Il titolo che ho scelto per commentare il libro, in cui Giulia Gobbi raccoglie, ripresenta e in due casi presenta per la prima volta al lettore italiano dei saggi scritti da Ortega negli anni che vanno dal 1924 al 1926 (*Sobre la expresión fenómeno cósmico* [1925]; *Las dos grandes metáforas* [1924]; *Facciones del amor* [1926]; *La percepción del prójimo* [1924] e *Vitalidad, alma, espíritu* [1925]), non risponde di certo all'intento di riaprire la ormai vecchia disputa sull'affiliazione del loro autore alla fenomenologia. Non di questo si tratta, almeno non ora e non qui. "Fenomenologia" non è neanche scelta lessicale innescata da quella sensazione di essere in debito che spesso porta, quasi come un obbligo di restituzione, a pagare il pegno prima di scrivere o di parlare di alcunché, in questo caso al prefatore d'eccezione – il fenomenologo Agustín Serrano de Haro, verso il quale il lettore di lingua spagnola è debitore, tra le altre cose, dell'edizione delle husserliane *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (2002) –; e nel mio caso sempre a chi, come Javier San Martín¹, ha offerto una chiave di lettura che ha il merito di aver reso visibile la tensione mai risolta, di certo non risolvibile con slogan e etichette, tra Ortega e Husserl. Piuttosto, col termine "fenomenologia" ci si riferisce qui innanzitutto a un atteggiamento, un metodo e un nuovo territorio di oggetti, così come appaiono nelle fini descrizioni orteghiane del vissuto, dell'atto, del sentimento, del corpo, del gesto e della carne. Il che va di pari passo con la consapevolezza da parte di Ortega, da un lato, di una mossa di rottura con la tradizione filosofica, in particolare con il positivismo e, dall'altro, della vicinanza con i più volte citati in questi testi Scheler e Pfänder. Se v'è, infatti, un tratto che si può senza alcun dubbio segnalare di questi scritti è lo spirito "belligerante" che li anima e, nel contempo, l'intelletto "attaccabrighe" di chi li scrive e al quale bastano due pagine per smontare il "principio di utilità" dell'evoluzionismo (pp. 27-29), in un testo, e l'assimilazione dell'amore al desiderio (vs San Tommaso) o all'allegria che si unisce alla conoscenza della sua causa (vs Spinoza) (pp. 64-65), in un altro².

Quel che però rende possibile il superamento di alcune idee sull'amore, ma anche sulla forma del corpo e su quella espressiva, che – avverte Ortega in un passaggio delicato e scivoloso per la traduzione³ – ogni movimento reca in sé dissolta; e quello che, inoltre, consen-

* A proposito di J. Ortega y Gasset, *Il corpo tra symbolon e psyché*, a cura di G. Gobbi, prefazione di A. Serrano de Haro, Milano, Meltemi, 2022.

¹ Cfr., almeno, J. San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012 e N. Expósito Roperio, T. Domingo Moratalla (a cura di), *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*, Madrid, Dykinson, 2022.

² Questa stessa critica, in questi stessi termini, era già apparsa in A. Pfänder, *Zur Psychologie der Gesinnungen*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Halle, Max Niemeyer, I, 1913, pp. 325-404, in part. pp. 353-359. Sull'influenza di Pfänder nella psicologia sentimentale di Ortega, cfr. N. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979, pp. 235 y ss.

³ «Si el movimiento lleva en disolución un ingrediente expresivo, hay para sospechar que también lo lleve la forma orgánica. Después de todo, la forma es un movimiento detenido, y no hay duda que, por lo menos, contribuye a esculpir la todo movimiento habitual» (J. Ortega y Gasset, *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, in Id., *Obras completas*, 10 voll., Madrid, Taurus, 2004-2010, vol. II, p. 692). Così nella versione di Gobbi: «Se il movimento porta

te la definitiva uscita dalla confusione tra desiderio e sentimento, è, ancor prima che una tesi specifica, un atteggiamento (non “attitudine”, come purtroppo appare con una certa frequenza nella traduzione di *actitud*, ma anche di *intención* e di *actividad* [p. 69]) nuovo e altro, caratterizzato dalla «ripugnanza nei confronti dell'imperialismo ideologico» (p. 29). Intendendo con quest'ultimo quella tendenza, a volte anche cruenta, di certo sempre violenta, di sottomettere l'evento al principio, ma potremmo anche dire il fatto al presupposto. Ebbene, che l'atteggiamento altro richiamato da Ortega sia quello fenomenologico lo evidenziano non solo i riferimenti espliciti a Pfänder e a Scheler (pp. 64, 80), e neanche solo l'assunzione del riso e del pianto come oggetto di studio, così come lo sarebbero stati di una disciplina che, coniugando temi centrali della fenomenologia husserliana, quale quello del corpo nella doppiezza di *Körper* e *Leib*, e dello storicismo di matrice diltheyana, come ad esempio l'espressione e la sua interpretazione nella tensione tra vita e forma, stava nascendo proprio in quegli anni, vale a dire, l'antropologia filosofica. E il pensiero corre, molto più in là, al 1941, anno di pubblicazione di *Lachen und Weinen*, il libro che Plessner dedica a quegli stessi fenomeni, da lui considerati come non trasparenti ed equivoci, a partire dall'abbandono del pregiudizio sulla concezione dualistica dell'uomo e addentrandosi, anche qui in stretta sintonia con chi al dualismo preferisce il doppio, in un'analisi del linguaggio, del gesto simbolico e dell'espressione gestuale⁴, che ben può essere messa in relazione con la distinzione operata da Ortega. Possibilità di messa in relazione certamente non è assimilazione e, infatti, la distinzione orteghiana appare più in linea con Piderit, e con la sua opera «*Mimica e fisiognomica. Acuta e azzeccata in ogni dettaglio*», secondo quanto egli stesso afferma, ma che avrebbe il difetto di non presentare «con chiarezza sufficiente le linee fondamentali della spiegazione». La traccia di *Mimik und Physiognomik*⁵ è facilmente visibile nella distinzione tra simbolo convenzionale (es. la bandiera), da una parte, e fenomeno cosmico, o simbolo naturale (es. il pugno sul tavolo come espressione di ira), dall'altra:

Il verbo “simboleggiare” significa sostituire un oggetto con un altro. Alla patria si sostituisce la bandiera. Quando tra entrambi gli oggetti non vi è un nesso rilevante o comunque non percepiamo alcun legame, il simbolo è convenzionale; tale sostituzione risulta particolarmente bizzarra⁶. Quando al contrario ne percepiamo una corrispondenza, il simbolo è invece naturale, ha un fondamento oggettivo e costituisce un fenomeno cosmico come qualsiasi altro. Tale è il gesto dell'ira: un'azione simbolica dell'azione intenzionale che costituisce il sentimento della rabbia (p. 32).

Diversamente, per Plessner la gestualità [*Gebärde*], a differenza del gesto [*Geste*], non è un surrogato di azione dovuto a fenomeni di associazione tra sensazioni. Pur nel riconoscimento delle dissonanze, il pensiero va anche all'indietro, verso l'opera composta nel 1928, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, per l'uso che ivi faceva Plessner del concetto di eccentricità, intendendo con esso la posizione di molteplice mediazione del rapporto

al disfacimento di un ingrediente espressivo, bisognerebbe dedurre che lo porti con sé la nostra parte organica. Dopotutto la forma è un movimento trattenuto, e non vi è dubbio che tutto il nostro movimento abituale contribuisce a scolpirla» (pp. 38-39).

⁴ Cfr. H. Plessner, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, a cura di V. Rasini, Milano, Bompiani, 2007, pp. 85 e ss.

⁵ T. Piderit, *Mimik und Physiognomik*, Deltmond, Verlag der Meyerschen Hofbuchhandlung, 1886.

⁶ Ortega dice *caprichosa*, intendendo così l'arbitrarietà e non la stravaganza del simbolo convenzionale (J. Ortega y Gasset, *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, cit., p. 687).

dell'uomo con se stesso e con il mondo, che, però, in Ortega assume una modulazione marcatamente metafisica, anche se pur sempre della vita⁷:

Il desiderio ha un carattere passivo e ciò che desidero in realtà è che l'oggetto arrivi a me. Sono il centro gravitazionale, dove vorrei che le cose cadessero. Viceversa, l'amore è pura attività [...]. Nell'atto amoroso, la persona esce fuori da sé stessa; è forse il momento in cui la Natura ci mette massimamente alla prova per far sì che ognuno fuoriesca da sé per dirigersi verso un'altra cosa. Sono io che gravito verso di lei, non lei verso di me (p. 65).

A evidenziare il tratto fenomenologico dell'atteggiamento è altresì la presentazione del programma di lavoro, quando per esempio si tratta di descrivere la cosa stessa "amore", una cosa che non è cosa ma atto e vissuto, e che è suscettibile di essere trattata con la stessa precisione con cui l'entomologo classifica gli insetti. Ma su questo punto non si può privare il lettore, neanche in questa forma anticipativa e concisamente commentativa della rassegna, di pregustare la parola orteghiana agilmente tradotta da Gobbi:

Poiché queste illustri definizioni non ci soddisfano, tanto vale che proviamo a descrivere direttamente l'atto amoroso, classificandolo come fa l'entomologo con un insetto catturato nella boscaglia. Spero che i lettori amino o abbiano amato qualcosa, e possano ora prendere per le ali semitrasparenti il loro sentimento e fissarlo bene in mente. Enumererò i caratteri più generali e astratti di quest'ape tremante che sa di miele e pungiglione (p. 66).

Al di là del fascino sortito dalla forza espressiva della metafora *in absentia*, per cui l'«ape tremante che sa di miele e pungiglione» sta per l'amore, e il suo connotato carattere contraddittorio, il lettore deve prestare molta attenzione, ponendo in relazione questo passo di *Facciones del amor* (che meglio sarebbe stato tradurre letteralmente con *Lineamenti*, o *Trattati* o, ancora, in vista di un'equivalenza lessicale totale, con *Fazioni dell'amore* al posto di *Aspetti dell'amore*) con un altro, contenuto in *Sull'espressione, fenomeno cosmico*, quello in cui Ortega accenna alla contrapposizione tra il concetto di "tipo ideale" e quello di "classe", riferendosi – e non poteva essere diversamente non solo per l'affinità elettiva che attraversa l'opera orteghiana tutta – alla morfologia goethiana, assunta come alternativa sì al per così dire "precorso" evoluzionismo, ma anche e soprattutto all'idea di scienza che si impone con la "nuova scienza" galileiana. Una tale contrapposizione tra atteggiamenti, prima ancora che tra concetti, è a sua volta fonte di distinzione tra costruttivismo, da una parte⁸, e morfologia intesa come una sorta di fenomenologia dei segni, dall'altra, ovvero, assunzione del fenomeno concreto come segno di un segreto, che altro non è che la legge naturale. Nondimeno, l'esposizione della differenza non solo di atteggiamento e di risultato, bensì anche di modo

⁷ Cerezo Galán pone l'accento sull'intento, da parte di Ortega, di superare tanto l'Antropologia filosofica quanto l'Ontologia fondamentale, non senza segnalare, però, che tale intento sfocia nell'ambiguità di un'Ontologia *generalis* della vita che, non potendo fare a meno dell'essenza dell'uomo, finisce per assumere i termini equivoci di un'Antropologia metafisica. In questa stessa direzione, si comprendono le ragioni dell'invito, da parte di Cerezo, a non assimilare *tout court* la circostanza al mondo (cfr. P. Cerezo Galán, *Las dimensiones de la vida humana en Ortega y Gasset*, in J. San Martín, T.D. Moratalla (a cura di), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Entralgo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 19-52, in part. pp. 27-29).

⁸ Vedasi anche J. Ortega y Gasset, *Conversión de la física en geometría. Observación o invención. Grecia o Egipto*, «La Nación», 24 ottobre 1937, in Id., *Obras completas*, cit., vol. V, p. 430: «Ciò che interessa a Galileo non è, dunque, adattare le sue idee ai fenomeni, bensì, al contrario, adattare, attraverso un'interpretazione, i fenomeni a certe idee rigorose e *a priori* indipendenti dall'esperimento; insomma, a forme matematiche. Questa era la sua invenzione [...] Non osservare, bensì costruire *a priori*, matematicamente, è il tratto specifico del galileismo».

di procedere, sembra altresì riecheggiare la critica unamuniana alla riduzione positivista dei “fatti” in polvere di fatti⁹.

Invece di scomporre un fenomeno in elementi insignificanti, ipotetici e astratti come fa la “nuova scienza” di Galileo, Goethe contempla il fenomeno nella sua concretezza e immediatezza, cioè per come si presenta, e cerca di interpretarlo come se fosse un segno che il cosmo crea per rivelarci un segreto che risulta essere la legge naturale. All’interno della tematica di cui ci stiamo occupando, Goethe cercherebbe in tal modo, in ogni tipo di animale e in ogni specie, l’anima che gli corrisponde. Vi è un’anima di leone e un’anima di cinipe che nella struttura anatomica dell’uno e dell’altro essere trova la sua metafora semantica (p. 40).

E lo stesso potrebbe dirsi della presa di distanza da Freud, in *Vitalità, anima, spirito*, testo di cui ci occuperemo più avanti:

la psicologia di Freud tende a fare della vita psichica un processo meccanico invece di un meccanismo mentale e non fisico. Dunque, trovo che questa propensione meccanicistica sia per la scienza qualcosa di superato sin dall’inizio, e mi sembra più feconda una teoria psicologica che non atomizzi la coscienza, spiegandola come mero risultato di associazioni o dissociazioni fra elementi staccati tra loro. [...] Cercheremo di addurre una tesi opposta: partire dal fatto psichico per spiegare le sue parti (p. 87).

Proseguendo nella lettura di *Sull’espressione, fenomeno cosmico*, le anime non cessano di moltiplicarsi, fino ad arrivare a una distinzione di genere, che sarebbe stata ulteriormente sviluppata negli inserti del giornale «El Sol», pubblicati tra il 1926 e il 1927, di cui fa appunto parte il già citato *Facciones del amor*. Nel testo del 1925, la linea che lega “individualità dell’anima”, “gesto” e “fisionomia”, con il riconoscimento del potere dell’anima di scolpire il corpo, e che Ortega trova sapientemente colto dall’enunciato fraseologico *genio y figura hasta la sepultura*¹⁰, oltre che confermato nella tipologia dello psichiatra Kretschmer¹¹, segue inoltre i criteri dell’età. Non solo: su questo preciso punto, la riflessione di Ortega lascia intravedere altre influenze e altri insegnamenti, più specificamente di filosofia della cultura, come quello simmeliano intorno all’abito e all’ornamento, che però non sarebbe mancato neanche nella già citata trattazione di Plessner¹².

L’uomo nudo si è denudato più della donna, e l’uomo maturo più del giovane, e l’uomo saggio più dell’ingenuo. Perché? Non esiste un sorprendente parallelismo tra una maggiore nudità e una ricca vita interiore? Più intimità possiede l’essere, maggiore sarà il grado di nudità; cioè il suo corpo parlerà più della sua anima. Nel bambino, che non ha quasi un’anima, la carne ci rimanda appena alla sua parte interiore (p. 42).

⁹ Cfr. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Barcelona, Ediciones Folio, 2002, p. 9.

¹⁰ Anche su questo preciso punto è possibile il confronto con Plessner, che però mette in guardia dal «passare troppo prontamente dall’interpretazione mimica a quella fisionomica e dal considerare la fisionomia una mimica irrigidita» (H. Plessner, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, cit., p. 93).

¹¹ Cfr. E. Kretschmer, *Körperbau und Charakter. Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre von der Temperamenten*, Berlin, Springer, 1921. Kretschmer fu invitato da Ortega a pubblicare nel secondo numero della sua rivista, non nel primo come invece viene indicato in una nota di *Sobre la expresión, fenómeno cósmico* (p. 693); cfr. *Genio y figura*, in «Revista de Occidente», 1923, 2, pp. 161-174.

¹² H. Plessner, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, cit., p. 74: «La posizione eccentrica, ad esempio, rende altresì possibile il dono del linguaggio e la necessità del vestiario (quindi la concettualizzazione e la consapevolezza della nudità); oppure l’andatura eretta e la coscienza religiosa; o ancora l’uso di strumenti e il gusto per l’ornamento».

Così come la rotondità delle forme copre la parte inferiore, nel profilo angoloso dell'uomo maturo, invece – e a un uomo maturo e spigoloso in particolare viene facile pensare da *Meditaciones del Quijote*¹³ in poi – «ci sembra quasi che lo scheletro della persona, fino ad allora nascosto dalla rotondità delle forme, abbia avuto la meglio sulla carne che lo avvolgeva e volesse uscirne fuori, imprimendo da dentro i suoi inquietanti spigoli, la sua acuta geometria» (p. 42).

Che il concetto di carne sia centrale in questo testo è annunciato sin dall'*incipit*, nel titolo del paragrafo iniziale «Variazioni sulla carne», in cui la domanda «Quando vediamo il corpo di un uomo, vediamo un corpo o vediamo un uomo?», trova una prima risposta nella seguente distinzione: «Vi sono, in effetti, due tipi di corpo: il minerale e la carne» e più diffusamente:

Il nostro diverso approccio di fronte alla “carne” e di fronte al minerale si basa sul fatto che, quando vediamo la carne, immaginiamo qualcosa di più di ciò che vediamo; la carne si presenta a noi, ovviamente, come esteriorizzazione di qualcosa che è essenzialmente interno. Il minerale è tutta esteriorità; la sua parte interna è un “dentro” relativo: lo rompiamo e la sua porzione interna diventa esterna, evidente, superficiale. Tuttavia, ciò che è interno alla carne non giunge mai a diventare esterno in maniera autonoma, e anche se la tagliamo in due, rimane qualcosa di radicale [radicalmente], assolutamente interno. È essenzialmente intimità. Questa intimità la chiamiamo vita (p. 24).

E al riguardo, non sorprende che al prefatore sia riuscito difficile, da un lato, «non evocare l'influente traiettoria del concetto di *chair* nella grande fenomenologia francese, da Merleau-Ponty a Michel Henry, passando attraverso Levinas» (p. 10) e, dall'altro, trovare nelle riflessioni orteghiane un antidoto al trionfo del *ciborg* (p. 11).

Ritornando a *Estudios sobre el amor*, e restando nel capitolo tradotto da Gobbi, *Facciones del amor*, vale la pena di segnalare la nota che giustamente la traduttrice sente l'esigenza di inserire al fine di mostrare quello che la sua scelta, improntata sull'«accettabilità»¹⁴ della cultura ricevente, ha dovuto necessariamente coprire, vale a dire, *estar alegre o estar triste*, da lei resi in italiano con «essere allegro o essere triste» (p. 70). Nulla da ridire sulla legittimità della scelta, qualcosa da ridire, invece, c'è sul contenuto della nota e sulla traduzione del periodo immediatamente successivo: «Son, en efecto, estados y no afanes, actuaciones»¹⁵ diviene «Sono in effetti degli stati temporanei e non dei desideri, delle azioni» (p. 70). Il problema risiede nell'aggiunta dell'aggettivo “temporanei”, non solo per quel che sempre c'è di deformazione del testo fonte nella “chiarificazione” e nell’“allungamento”¹⁶, ma perché una simile scelta intacca direttamente il senso del testo. Ortega dice semplicemente che si tratta di “stati”, e che questi stati durano nel tempo, non che siano temporanei; il che serba piena coerenza con quanto detto prima riguardo all'amore, al momento di fare sfoggio di metafore predicative: «l'amore è una fonte [*fluencia*], il getto di materia animica, un fluido che sgorga incessantemente come una fontana» (p. 67).

¹³ J. Ortega y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte e altri saggi*, a cura di G. Cacciatore e M.L. Mollo, Napoli, Guida, 2016, p. 99: «Lontano, sola nell'aperta pianura della Mancia, l'allampanata figura di Don Chisciotte si incurva come un punto interrogativo: ed è come un guardiano del segreto spagnolo, dell'equivoco della cultura spagnola».

¹⁴ Cfr. G. Toury, *Los estudios descriptivos de traducción y más allá. Metodología de la investigación en estudios de traducción*, a cura di R. Rabadán e R. Merino, Madrid, Cátedra, 2004, pp. 113 e ss.

¹⁵ J. Ortega y Gasset, *Facciones del amor*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. V, p. 462.

¹⁶ Cfr. A. Berman, *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza*, a cura di G. Giometti, Macerata, Quodlibet, 2003, pp. 45-47.

L'altro problema starebbe nella nota, che esprime un'idea superata, ad esempio nell'ottica della *Gramática comunicativa*¹⁷, della contrapposizione tra *ser* e *estar*. Una *vexata quaestio* in grammatologia, che però è anche filosofica e traduttologica, come ben lo dimostrano la metafisica dello stare nella realtà, di Xavier Zubiri, da un lato, e le ambascce in cui si è trovato Gaos nel tradurre *Sein und Zeit* in spagnolo, dall'altro. Ma una questione che in Ortega mantiene costanza anche negli scritti tradotti da Gobbi, e in cui è sempre implicata la distinzione tra «lo spirito – facoltà non individuale – e l'anima, che rappresenta la nostra persona, in quanto diversa dalle altre. Lo spirito è privo di sentimenti: pensa e vuole. L'anima desidera, ama, odia, si rallegra e si affligge, sogna e immagina» (p. 36). E, in conclusione di *Facciones*, «se a questo punto riassumiamo gli attributi che sull'amore ci sono stati rivelati, diremo che è un atto centrifugo dell'anima che si dirige verso l'oggetto in un flusso costante e che lo avvolge in una calda conferma, unendosi a esso e affermando esecutivamente il suo essere» (p. 70). C'è però un *omissis* di non poco conto da segnalare («Pfänder»). Una parentesi con cui Ortega non fa altro che esplicitare la fonte che non sfugge a chi, come Orringer, ben conosce la psicologia sentimentale di Pfänder, secondo cui i sentimenti positivi consistono in «materia sentimentale che riscalda e anima [wärmenden, belebendem Gefühlstoff]»¹⁸.

Andando più avanti nella ben architettata edizione di Gobbi, troviamo *La percezione del prossimo* (1924) e *Vitalità, anima, spirito* (1925).

Se, prima, non abbiamo potuto inoltrarci nella descrizione orteghiana della struttura dell'anima femminile e del legame che essa avrebbe col suo peculiare dispositivo attenzionale, e quindi col suo modo di innamorarsi e di amare¹⁹, dal momento che di *Estudios sobre el amor*, la presente edizione contiene solo il capitolo *Facciones del amor*, c'è tuttavia da dire che *La percezione del prossimo* supplisce in parte alla mancanza. E, infatti, in questo scritto Ortega mette in rilievo la fusione, nella donna, tra vita psichica e corpo: «Tutta la vita psichica della donna si fonde con il suo corpo più di quanto accade in un uomo; cioè la sua anima è più corporea però, allo stesso tempo, il suo corpo convive costantemente unito al suo spirito; e cioè il suo corpo è più impregnato di anima» (p. 81), e più avanti «Grazie alla sua fortunata predisposizione psicologica la donna raggiunge, senza sforzo, questa perfetta unità tra l'amore dell'anima e quello del corpo che è, senza dubbio, la forma esemplare e l'equazione morale dell'erotismo»²⁰. Ma l'importanza de *La percezione del prossimo* risiede soprattutto nel confronto critico con alcune teorie sorte nel seno stesso della fenomenologia, dalla «più classica di queste», secondo cui «veniamo a sapere dell'esistenza del prossimo in virtù di un ragionamento per analogia» (p. 75) a quella «più recente della “introiezione sim-

¹⁷ Cfr. F. Matte Bon, *Gramática comunicativa del español*, t. 2: *De la idea a la lengua*, Edelsa, Madrid, 1999, pp. 49 e ss.

¹⁸ Cfr. N. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, cit., p. 240 e A. Pfänder, *Zur Psychologie der Gesinnungen*, cit., p. 371.

¹⁹ J. Ortega y Gasset, *Amor en Stendhal*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. V, p. 493: «Así, la mujer es mejor sujeto hipnótico que el hombre – *ceteris paribus*. Pero es el caso que es también más dócil a un auténtico enamoramiento que el varón. Y, cualesquiera sean las demás causas para explicar esta propensión, no es dudoso que influye sobremanera la diferente estructura atencional de las almas en ambos sexos. En igualdad de condiciones, la psique femenina está más cerca de un posible angostamiento que la masculina: por la sencilla razón de que la mujer tiene un alma más concéntrica, más reunida consigo misma, más elástica. Según notábamos, la función encargada de dar a la mente su arquitectura y articulación es la atención. Un alma muy unificada supone un régimen muy unitario del atender. Diríase que el alma femenina tiende a vivir con un único eje atencional, que en cada época de su vida está puesta a una sola cosa. Para hipnotizarla o enamorarla basta con captar ese radio único de su atender. Frente a la estructura concéntrica del alma femenina hay siempre epicentros en la psique del hombre».

²⁰ Su questo punto, cfr. L. Parente, *Maschile e femminile. Lo sguardo interiore nel pensiero di Ortega*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2006, pp. 55 e ss.

patica”, o *Einfühlung*» (p. 77), in cui appare del tutto evidente, oltre che esplicitamente richiamata (p. 80), la presenza di Scheler, in particolare di *Wesen und Formen der Sympathie* (1923)²¹.

In *Vitalità, anima, spirito*, il già menzionato contrasto tra atto e sentimento viene ricondotto a “zone” con diversi gradi di visibilità, dalla più oscura, *intracuerpo*, secondo il neologismo orteghiano, o anima corporea, a quella illuminata dai raggi dello spirito, passando per la zona dal carattere atmosferico dell'anima. Quel che conta qui è che all'assai discutibile, e discusso in grammatologia, contrasto aspettuale tra il verbo *ser* (imperfettivo) e *estar* (perfettivo)²², si sovrappone quello tra chiarezza e opacità, fenomenologicamente declinato in una gradazione tra zone cui Ortega affida la sua topografia della personalità, facendo ricorso a un tipo di metafora, come “fondo”, che nell'importante testo presente in questa edizione e non ancora menzionato, *Le due grandi metafore*, è preso ad esempio della metafora scientifica, distinta da quella poetica (pp. 48 e ss.).

Tra la vitalità – subcosciente [meglio sarebbe stato “subconscia”], oscura e latente, che si estende lungo il fondo della nostra persona, come un paesaggio nello sfondo di un quadro – e lo spirito, che vive i suoi atti istantanei del pensiero e della volontà, vi è una zona intermedia, più chiara della vitalità, meno illuminata dello spirito e che ha uno strano carattere atmosferico. È la regione dei sentimenti e delle emozioni, dei desideri, degli impulsi e degli appetiti: ciò che chiamiamo “anima” (p. 98).

Ma, avverte Ortega, si tratta di centri personali che non per essere indissolubilmente articolati cessano di essere distinti²³: l'io spirituale ha carattere puntuale, l'io dell'anima ha un'area dilatata e l'io corporeo costituisce «una pellicola di variabile spessore, aderente da un lato alla sfera dell'anima, e dall'altro lato alla forma del corpo materiale» (p. 103).

Altra distinzione che emerge con forza è quella tra l'universalità dello spirito, che può volere solo ciò che tutti possono volere e che, quando pensa, pensa una verità che ogni spirito deve pensare di fatto o di diritto come lui; l'individualità dell'anima, che invece sente una tristezza che è sempre e solo mia, mai nostra; e l'universalità della vitalità. Abbiamo così due universalità di segno opposto: quella superiore dell'Ideale e quella inferiore del Vitale e cosmico (p. 106), del sottosuolo animale. Ma abbiamo anche, nell'impossibile impresa di coincidere con un'altra anima, la cifra dell'amore come «magica impresa di trasferire in un'altra anima il suo centro di gravità». L'amore allora diviene una sorta di farmaco o di correttivo dell'eccentricità, del resto, si domanda Ortega: «Cos'è l'amore, se non fare dell'altro il nostro centro e fondere la nostra prospettiva con la sua?» (p. 109). E si badi che questa è domanda fatta da chi ha a più riprese negato la possibilità di scambiare la propria circostanza, e quindi la propria prospettiva, con quella di un altro io.

Dell'ascendenza plessneriana del concetto di eccentricità abbiamo già detto, ora vale la pena di ricordare che quella stessa funzione correttiva che Ortega assegna all'amore, la ritroviamo nel gioco, nel teatro, e nella lettura, specialmente di opere tradotte. Non ci resta al-

²¹ M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, trad. it. di L. Pucci, a cura di G. Morra, Roma, Città Nuova, 1980. Sul confronto critico con Husserl, mi permetto di rinviare a M.L. Mollo, *Ortega e la questione dell'intersoggettività: sospetto o evidenza dell'Altro?*, in G. Cacciatore, A. Mascolo (a cura di), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche su Ortega y Gasset*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2012, pp. 285-328.

²² Cfr. S. Gili Gaya, *Curso superior de sintaxis española*, Barcelona, Bibliograf, 1980, p. 63.

²³ In questo preciso punto la traduzione andrebbe rivista: «Los tres “yo” vienen a ser tres centros personales, que no por hallarse indisolublemente articulados dejan de ser distintos» (J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, cit., vol. II, p. 579), viene reso, per l'errore di traduzione denominato “controsenso”, così: «I tre “io” diventano i tre centri personali, che proprio perché non si trovano uniti in maniera indissolubile smettono di essere distinti» (p. 102).

lora che ringraziare Giulia Gobbi per aver, a tratti, strappato il lettore italiano alle sue abitudini linguistiche offrendogli momentaneo riposo e dal proprio peso e dalla costitutiva, e utopica, fuga da esso.