

# Umanità e cecità: nascondigli identitari tra José Saramago e José Ortega y Gasset

Jean Paul d'Antony

In alcune circostanze della storia il nostro sguardo si è riflesso stupefatto di fronte alla possibile perdita di direzione della nostra umanità e al conseguente progresso antiumanistico, sia con i fantasmi di guerre mondiali, sia in seno a quelle guerre, sia nelle vetrine della globalizzazione e nelle sue promesse, sia nella dissoluzione violenta delle identità, sia... sia... sia... I valori europei, senza bisogno di descriverli a memoria, possono essere visti in questo pendolo tra umanesimo e antiumanesimo attraverso la lente della sua progressiva coscienza collettiva fino alla costruzione dell'Unione Europea (UE).

Detto questo, intendo la UE come un progetto tormentato nella coesistenza di livelli di diverse visioni tra i suoi obiettivi e valori (cfr. Comissão Europeia [s.d.]), ma che riecheggiano sempre (o tentano di farlo) come punto di riferimento mondiale per la crescita equilibrata e sostenibile, così come per il riscatto dell'individuo e dei diritti Umani, il rispetto delle identità individuali e collettive che, in un certo senso, transitano intorno al simbolo di una universalità (già vista come imperialista da alcuni approcci degli Studi Culturali, per fare un esempio) di solidarietà, libertà, fraternità, democrazia e uguaglianza.

Questa costruzione di comunità umanitaria è sempre stata materia dei discorsi del giornalista e socialdemocratico David Maria Sassoli, soprattutto come Presidente del Parlamento Europeo. Sassoli possedeva una identità ideologica piuttosto ibrida, che favoriva, in ogni campo, il rafforzamento dell'Articolo 2°, Titolo I, Disposizioni Comuni, del Trattato dell'Unione Europea (Versione Consolidata):

Jean Paul d'Antony, Federal University of Sergipe, Brazil, jeanpauldantony@gmail.com, 0000-0002-2548-2988

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Jean Paul d'Antony, *Umanità e cecità: nascondigli identitari tra José Saramago e José Ortega y Gasset*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0100-1.22, in Michela Graziani, Ada Milani (edited by), *Europa: un progetto in costruzione. Omaggio a David Sassoli*, pp. 211-224, 2023, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0100-1, DOI 10.36253/979-12-215-0100-1

L'Unione si fonda sui valori del rispetto della dignità umana, della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza, dello Stato di diritto e del rispetto dei diritti umani, compresi i diritti delle persone appartenenti a minoranze. Questi valori sono comuni agli Stati membri in una società caratterizzata dal pluralismo, dalla non discriminazione, dalla tolleranza, dalla giustizia, dalla solidarietà e dalla parità tra donne e uomini (Jornal Oficial da União Europeia, C 202, 2016, traduzione nostra)<sup>1</sup>.

Che cosa richiama l'attenzione qui? Questo discorso di Sassoli è fondato sull'Articolo 2° e, allo stesso modo, fonda una società ideale, modello di incroci identitari e modello di umanizzazione. Quest'analisi non riguarda l'Unione Europea o Sassoli, nonostante pensarli e pesarli mi permetta di analizzare a fondo una cecità che, in dosi amare, disegna una nuova umanità o una nuova umanizzazione: i ciechi.

Così, Saramago disegna una cecità nel 1995 e il 17 novembre del 2019 il mondo ha il suo primo caso di Covid-19. Che cosa hanno in comune un virus fittizio e un virus reale? Entrambi hanno operato una incisione crudele e violenta nel corpo di ciò che difendiamo come umanizzazione. In questo senso, ho la responsabilità di citare Sassoli in una piccola frazione della sua intervista concessa al giornale *L'Osservatore Romano* e alla *Radio Vaticana - Vatican News*. A un certo punto, egli risponde a proposito del ruolo dell'Unione Europea dentro lo scenario globale post-pandemia:

Deve diventare un modello, perché altrimenti non avrebbe alcuna funzione. Purtroppo nello spazio europeo ci sono dei virus oltre il Covid, che da sempre tormentano lo spirito europeo. Uno è certamente l'antisemitismo e l'altro è il nazionalismo, che sono le spinte che producono divisione, costruzione del nemico, odio, e in Europa anche guerre. Dobbiamo portare lo spazio europeo, che già lo è, ad essere ancora di più un punto di riferimento (Sassoli *apud* Monda 2020, traduzione nostra).

Questo sguardo su altri virus che tormentano lo spazio europeo è emergenziale e necessario. In quanto Presidente del Parlamento Europeo il suo obiettivo è corretto. Tuttavia, mi appresto a citare come riduzionista, forse comune a questo genere di discorsi, relativamente agli sviluppi della problematica che si svelerà seguendo l'obiettivo e della metodologia di questo testo. L'antisemitismo, il nazionalismo, il sessismo, il razzismo, l'omofobia, la transfobia, la xenofobia e ogni tipo di violenza basata sul preconcetto tormentano lo spirito di una comunità più egalitaria, giusta e solidaria. Un'altra forma di violenza che insieme alla cecità di Saramago e al Covid-19 uccidono silenziosamente, quando non soffocano i polmoni, è l'esposizione delle nostre e nuove identità nell'industria di consumo, nell'industria culturale, nell'industria della velocità, dove si vende il desiderio come promessa di libertà per alimen-

<sup>1</sup> Riferimento riportato seguendo il formato del testo del Giornale Ufficiale dell'Unione Europea del 7 giugno 2016.

tare l'ingranaggio globale e, non di meno, dove avviene il più costante abbozzo di servitù volontaria e del disfacimento dell'umanizzazione travestita di conquiste, la società della conquista.

Ecco che questo articolo raggiunge il suo obiettivo perché circoscrive alcune incisioni in ciò che tange le ontologie gassose dell'identità, della ipermodernità, della cecità, della narrazione che costruisce l'uomo-massa, e che infine si disegna, tra transiti e nascondigli, come immagine di umanizzazione. Allineeremo la nostra analisi ai contorni di *Cecità* (1995) di José Saramago e *La ribellione delle masse* (2013) di José Ortega y Gasset, a mano a mano che semineremo la discussione all'incrocio tra i due autori. L'uomo-massa nell'opera di Ortega si limita al tipo umano nel passaggio dal XIX al XX secolo, tuttavia dislocheremo questo approccio per pensare anche l'uomo della ipermodernità nella visione di Lipovetsky (2004).

In certa misura sono stati costituiti limiti esistenziali circa l'uomo-massa. Mi preoccupa ora, osservando la cecità saramaghiana, perché l'esistenza di questa critica di Ortega y Gasset ha attraversato il XXI secolo rinstaurando nuove realtà che hanno edificato, orizzontalmente, la fede cieca nello spirito del tempo: tempo della velocità, tempo dei cambiamenti, tempo dell'eccesso di positività (cfr. Han 2017). Tutto in favore della salvaguardia delle masse, in una promessa di rivelazione sempre 'in divenire'. Non è raro osservare che la cecità rafforza l'ingranaggio del progresso perché questo non ha pratica riflessiva, non trascende. E così l'uomo-massa. Sono parti dello stesso embrione: uomo-massa e cecità. Seguendo questa logica, per Ortega y Gasset, quest'uomo (o donna), o meglio, questo tipo umano non ha classe sociale, può essere ricco, povero, intellettuale, dottore, imprenditore o proletario. Il fatto rilevante è comprendere che questa massa agglutina una identità che deve essere diretta, omogeneizzata.

Per questa via, penso. Come un rizoma esistono alcuni orizzonti interrogativi che ritengo necessario disegnare: come articolare uomo-massa e cecità dentro un corpo identitario? Questo corpo identitario, ontologicamente, ci definisce come ciechi? La crisi identitaria è una strategia per la produzione in massa di uomini-programmati, a ben dire uomini-massa?

In maniera pulsante la loro narrativa schizza nei nostri occhi una specie di mappatura delle identità metamorfiche che montano le nostre circostanze. In questo senso, un dubbio ininterrotto strappa il foglio del romanzo e martella la nostra insicurezza: sarà che «dentro di noi c'è una cosa che non ha nome, e quella cosa è ciò che siamo»? (Saramago 2010, 233). In vista di ciò, niente ci allontana dalla possibilità di capire che è necessario capitalizzare questa 'cosa che non ha nome' e siamo, al fine di mantenere l'ontologia dell'uomo-massa, al fine di mantenere le sue direzioni, così come le sue sovversioni, tutto sotto controllo. Così, la cecità diviene uno strumento piuttosto utilizzato in favore della salvaguardia di questo corpo amorfo dell'uomo-massa, e uno dei suoi risultati, così come la sua funzione, è la cancellazione delle identità.

Anzitutto, dobbiamo riconoscere l'uomo-massa a partire da Ortega y Gasset che ci segnala due tratti di questo tipo umano:

[...] la libera espansione dei suoi desideri vitali, pertanto, della sua persona, e l'assoluta ingratitudine verso quanto ha reso possibile la facilità della sua esistenza. L'uno e l'altro tratto costituiscono la nota psicologica del bimbo viziato. E, in realtà, non cadrebbe in errore chi volesse utilizzare la nozione di essa come una lente attraverso cui guardare l'anima delle masse odierne. Erede d'un passato vastissimo e geniale - geniale d'ispirazione e di sforzi - il nuovo popolo è stato viziato dal mondo circostante (Ortega y Gasset 1974, 55).

Questo tipo di uomo, nella visione orteghiana, non è un uomo superiore. È l'immagine che il mondo invita e costringe a essere, o a servire volontariamente. Pongo l'attenzione sulla società europea che semantizza questo tipo uomo-massa, ma che la visione di Sassoli, alla presidenza del Parlamento Europeo, nel suo ultimo discorso al Consiglio Europeo intitolato *L'Europa deve essere giusta con i suoi cittadini* (cfr. *Quotidiano nazionale* 2022), quasi ci invita a credere in un uomo collettivo che contrasta con l'uomo orteghiano, seppure in maniera ingenua o anche equivoca. Questo perché, siccome quest'uomo si preoccupa unicamente del proprio benessere, senza capire che cosa sia questo benessere, è certamente disposto a intraprendere ogni sforzo per saziarsi, quand'anche la natura di questa sete rappresentasse l'usura delle sue identità in favore dell'erculeo e imperativo cambiamento di vita, alla mercé delle vetrine di possibilità e dei simulacri di realizzazioni.

La problematica orteghiana si sposta nuovamente allo scenario identitario. Allo stesso modo, come intendere l'identità in questo processo? L'identità è solo ed esiste solo nell'incerto, nelle circostanze, nell'indiscernibile, essa è lo stesso simulacro, un fantasma, perché il simulacro non passa per l'Idea, la sua pretesa è fondata, si trova sempre in una dissomiglianza e in un disequilibrio interno. In tal senso, l'identità *sono*, o è, simulacri-fantasmici. In questo caso, si deve distruggere l'idea che esista una immagine-identitaria che ci rappresenta, perché essa non è neppure una copia di qualcosa che consideriamo come modello originale, del modello dello Stesso, come un nucleo o fondamento, pertanto, non è altro che una ossessione alla ricerca dell'eterno ritorno impossibile. Nascono, senza dubbio, i simulacri facili di noi stessi, compresi quelli di manipolazione e commercializzazione perché «falsi pretendenti, costruiti su una dissimilitudine, implicante la perversione, uno sviamento essenziali» (Deleuze 1975, 225). Forse, essenziali alla stessa riproduzione identitaria, come identità camaleontiche la cui farsa esiste come una illusione proiettata dal nostro immaginario, seppur necessaria, ma pur sempre un'illusione, nel mantenimento e ripristino di un essere come habitat naturale. Bauman ci racconta che

L'idea di "identità" è nata dalla crisi dell'appartenenza e dallo sforzo che essa ha innescato per colmare il divario tra "ciò che dovrebbe essere" e "ciò che è", ed elevare la realtà ai parametri fissati dall'idea, per rifare la realtà a somiglianza dell'idea (Bauman 2003, 19).

T trattare l'origine dell'identità attraverso la crisi della sua appartenenza è lo stesso che trattare la vita attraverso la sua crisi, la cecità. Uno prende coscienza

dell'altro solo dopo un'esistenza che si consuma attraverso l'assenza. Ciò significa che l'identità non ha una esistenza anteriore alla sua perdita? In forma non capziosa, identità sarà sempre un simulacro, forgiata attraverso una idea che si trova dissolta o nel tempo, o nella memoria, nell'immaginario, nella credenza di essere unica, ed emerge a mano a mano che un certo tipo di libertà è messo in pericolo e quando lo specchio della realtà che creiamo per proiettare il nostro Io-Dio viene spaccato, frammentando il nostro riflesso e, di conseguenza, il nostro stato di completezza. Questo stato (o Stato) è la fucina dell'uomo-massa. Ora, di nuovo, la voce saramaghiana qui si intercala: «lo so, lo so, ho passato la vita a guardare negli occhi della gente, è l'unico luogo del corpo dove forse esiste ancora un'anima, e se gli occhi si son perduti» (Saramago 2010, 119). L'episteme dell'identità si presenta in questa alterità? Crediamo di no. Pensare a una pietra in mezzo al cammino non ci redime da un inciampo, così come non pensare all'identità non ci redime da un inciampo nei suoi frammenti, infatti «di quanti ciechi ci sarà bisogno per fare una cecità» (Saramago 2010, 116). In questa condizione aperta di possibilità e nascondigli impressi dai contorni dettati dal mondo, l'uomo-massa si presenta, pronto, cieco ai pericoli, svuotato da sé e sottomesso a una società che potenza e sfrutta questo abbandono instancabilmente.

Pertanto, la sua vita era costantemente riferita a quella istanza suprema da cui dipendeva. Ma l'uomo che analizziamo si è abituato a non appellarsi a nessuna istanza fuori di se stesso. Egli è soddisfatto così come si trova. Ingenuamente, senza necessità d'esser vano, come la cosa più naturale del mondo, cercherà ad affermare e dare per buono quanto trova in se stesso: opinioni, ambizioni, preferenze, gusti (Ortega y Gasset 1974, 58).

Incapace di uscire da se stesso, svuotato, il suo appello serve alle architetture di una nuova società che confonde l'uomo-massa sostenendo che essere un uomo superiore è superare se stesso. E in questo momento, e non entreremo nel percorso, Ortega y Gasset sembra retoricamente confondersi nelle sue definizioni. Tuttavia, solleviamo la seguente questione: se il superamento di se stesso conduce a una vita bagnata dalla servitù, non sarebbe certo comprendere che questa nobiltà è una farsa? Tanto l'uomo-massa che non si supera, quanto l'uomo nobile che si supera, sono ciechi di fronte a una reggenza che rende i loro corpi, menti, spiriti, volontà, desideri, angosce, paure, ecc. consacrazione della velocità ipermoderna. Il che ci conduce a un altro movimento di questo articolo.

### 1. Ciechi e ipermodernità

*Cecità* (1995) architetta nella sua narrazione un mondo amorfo da cui nasce l'ipermodernità. Non è una postmodernità avida di identità, non esiste un tempo di questo Post in rilievo perché niente è nel culto del 'post', nel senso di annullamento di un tempo passato. Forse sarà accomodamento del linguaggio o comodismo nel nostro linguaggio. Ciò che esiste è un tempo del d'ora in avanti compulsivo, la cui forza di liquidità sta nei frammenti umani sempre sostituibili, che somigliano alla testa dell'Idra di Lerna. Queste teste minano i nostri

impegni e desertificano i nostri controdiscorsi, annullando qualsiasi possibilità di diserzione della battaglia.

Contemporaneamente sembra che non esista un Ercole per tagliare la testa dal centro dell'Idra. Alcuni credevano che essa conservasse, nel lago di Lerna, un accesso al mondo sotterraneo, ma nel nostro modello di civiltà Ercole motiva solo la fantasia o è definitivamente morto, perché la testa centrale dell'Idra, se non invisibile, è ibrida, si maschera con vari nomi e non-nomi. O, in qualche modo, questo mondo sotterraneo ha sommerso portando alla cecità e dietro questa parola-tela saramaghiana presenta lo spettacolo del disordine, del deserto, dell'animalizzazione dell'uomo dietro le ultime briciole del mondo ipermoderno.

Aniché lavorare con il termine post-moderno, post-modernità, optiamo per assumere qui il concetto del filosofo francese Gilles Lipovetsky, nel suo libro *Les temps hypermodernes*, dove afferma che «l'ipermodernità non è il regno della felicità assoluta né il regno del nichilismo totale. In un certo senso non è il risultato del progetto dei Lumi né la conferma delle oscure previsioni nietzschiane» (Lipovetsky 2004, 43, traduzione nostra). Ci riferiamo qui alla nozione secondo cui l'ipermodernità non avviene nella contestazione o nel superamento della modernità, poiché non c'è una rottura come si propone l'uso del prefisso «post» nella cosiddetta post-modernità. Secondo Lipovetsky, la nostra contemporaneità è 'moderna', ma con uno stato aggravante, l'eccesso, l'iperconsumismo, iperindividualismo, l'intensità diffusa contrassegna la società moderna, così come l'individualismo, il consumismo, l'etica edonista, la frammentazione del tempo e dello spazio.

Emblematicamente, la prima scena del libro di Saramago che ritrae il primo cieco è una massa amorfa di questo caos ipermoderno, più che un ostacolo al proseguimento del transito e della velocità dei cittadini che non può essere interrotta:

Il disco giallo si illuminò. Due delle automobili in testa accelerarono prima che apparisse il rosso. Nel segnale pedonale comparve la sagoma dell'omino verde. La gente in attesa cominciò ad attraversare la strada camminando sulle strisce bianche dipinte sul nero dell'asfalto, non c'è niente che assomigli meno a una zebra, eppure le chiamano così. Gli automobilisti, impazienti, con il piede sul pedale della frizione, tenevano le macchine in tensione, avanzando, indietreggiando, come cavalli nervosi che sentissero arrivare nell'aria la frustrata. Ormai i pedoni sono passati, ma il segnale di via libera per le macchine tarderà ancora alcuni secondi, c'è chi dice che questo indugio, in apparenza tanto insignificante, se moltiplicato per le migliaia di semafori esistenti nella città e per i successivi cambiamenti dei tre colori di ciascuno, è una delle più significative cause degli ingorghi, o imbottigliamenti, se vogliamo usare il termine corrente, della circolazione automobilistica.

Finalmente si accese il verde, le macchine partirono bruscamente, ma si notò subito che non erano partite tutte quante. La prima della fila di mezzo è ferma, dev'esserci un problema meccanico, l'acceleratore rotto, la leva del cambio che si è bloccata, o un'avaria nell'impianto idraulico, blocco dei freni, interruzione del circuito elettrico, a meno che non le sia semplicemente finita la benzina,

non sarebbe la prima volta. Il nuovo raggruppamento di pedoni che si sta formando sui marciapiedi vede il conducente dell'automobile immobilizzata sbracciarsi dietro il parabrezza, mentre le macchine appresso a lui suonano il clacson freneticamente. Alcuni conducenti sono già balzati fuori, disposti a spingere l'automobile in panne fin là dove non blocchi il traffico, picchiano furiosamente sui finestrini chiusi, l'uomo che sta dentro volta la testa verso di loro, da un lato, dall'altro, si vede che urla qualche cosa, dai movimenti della bocca si capisce che ripete una parola, non una, due, infatti è così, come si viene a sapere quando qualcuno, finalmente, riesce ad aprire uno sportello, Sono cieco (Saramago 2010, 11-2).

L'umano è ora programmabile, operando in direzioni che cancellano la coscienza e potenziano la cecità in cerca di identità che sono offerte e chirurgicamente impiantate. Lipovetsky, in *L'empire de l'éphémère*, ci racconta che

La coscienza dell'essere degli individui con un destino specifico, il desiderio di esprimere un'identità unica, la celebrazione culturale dell'identità personale, lontani dal costituire un epifenomeno, sono stati una forza produttiva, il motore stesso della mutabilità della moda. Per far sì che apparisse il volo di fantasia delle frivolezze, è stata necessaria una rivoluzione nella rappresentazione delle persone e nel sentimento di sé, sovvertendo le mentalità e i valori tradizionali (Lipovetsky 1989, 67-8, traduzione nostra).

Questa sovversione dell'individuo nasce di fronte a una moda, in cui la rappresentazione di sé si compie attraverso la reificazione di questa stessa rappresentazione da parte del mercato globale delle necessità, delle soggettivazioni di mondo in loghi. Sorge la cecità impiantata. Niente di naturale. La cecità come forza produttiva di una società globale, di sensazioni globali, paure globali, fantasie globali, molteplici e, allo stesso tempo, che tendono all'omogeneo. In questo senso, Saramago riesce a catturare nella metafora della cecità tutta la formazione del modello di umanità che emerge da questo palco ipermoderno e in una trama fatidica: da molto tempo, l'industria sta producendo ciechi che possono essere guidati da altri, la cui illusione di totale percezione, di visione illuminata da un semaforo porta un mondo aperto in tutte le direzioni, ma in verità fa scorgere loro la bianchezza di uno spazio vago, nullificato, che potremmo paragonare alla cecità bianca.

Il cieco si trova nel mezzo del vortice dove tutto sta accadendo, compreso nel non accadere delle cose che nascono e muoiono e la nostra percezione non riesce a toccare, passiamo solo carichi di niente e ci comportiamo come se fossimo carichi di noi stessi. Allo stesso automobilista cieco, lasciato nella sicurezza del suo appartamento, arriva il pensiero che

il buio in cui i ciechi vivevano fosse in definitiva soltanto la semplice assenza di luce, che ciò che chiamiamo cecità fosse qualcosa che si limitava a coprire l'apparenza degli esseri e delle cose, lasciandoli intatti al di là di quel velo nero. Adesso, però, si ritrovava immerso in un biancore talmente luminoso, talmente totale da divorare, più che assorbire, non solo i colori, ma le stesse cose e gli esseri, rendendoli in questo modo doppiamente invisibili (Saramago 2010, 15).

Questa bianchezza che divorava tutti i colori e gli esseri, rendendoli doppiamente invisibili, equivale al vizio dell'indifferenza del nostro sguardo di fronte all'apparenza del mondo. Viziamo lo sguardo nelle apparenze perché siamo stati viziati e, di conseguenza, la cecità ha cancellato queste apparenze lasciando solo la bianchezza.

Osiamo dire che esiste un ordine quasi naturale di questo processo, che ha come obiettivo cooptare e abduere le identità nel processo di liberare il mondo dalle frontiere nella liquidità immediata dell'esposizione, nell'apparente apertura totalizzante dei centri commerciali del mondo. Tutto è in vendita dentro e fuori dal quotidiano: oggetti sostanziali e metafisici; verità; menzogne; immaginari, valori; costumi; credenze; divinità; dai manuali di benessere a quelli di suicidio; manuali di omicidi ed ecatombe; vite virtualizzate, tutto apparentemente aperto nell'offerta dello spettacolo per tutti e «che si legittima configurando un nuovo immaginario di integrazione e memoria con i souvenirs di ciò che ancora non esiste» (Canclini 2007, 156, traduzione nostra).

Questo immaginario non è solo falso o negativo, le sue costruzioni permettono e legittimano la strategia di globalizzazione dell'esistenza, di radicarsi nelle istanze soggettive e oggettive di una società e, al tempo stesso, espande le relazioni, dilata l'immaginario, l'illusorio, e rende i soggetti in grado di reinventare le proprie narrazioni. La società, entrando in questa valle incantata di tradizioni e modernizzazioni congruenti e paradossalmente conflittuali e controverse, non riesce a ritirarsi dalla sua reinvenzione identitaria nel campo dell'illusorio, creato per sostituire la crisi di appartenenza. Questo è un annullamento volontario o una sottile violenza impiantata nell'educazione formale e nella educazione del vissuto, delle circostanze, perché così l'immaginazione e la memoria tendono a basarsi su uno spazio in cui la rielaborazione dell'identità diviene il campo fertile del discorso globalizzatore e dell'imperialismo di Stato-nazione, che utilizzano l'argomento cliché che tutto è in favore della difesa di opportunità e uguaglianza per tutti, come una panacea che garantisca l'umanesimo più interattivo. Così, anche, si programma l'uomo-massa perché egli

[...] si sente perfetto. Un individuo di selezione, per sentirsi perfetto, ha bisogno di essere particolarmente vanitoso, e la pretesa nella sua perfezione non è essenzialmente legata alla sua natura, non è genuina, ma gli deriva dalla sua vanità, e perfino lui stesso serba un carattere fittizio, immaginario e problematico. Perciò il vanitoso ha bisogno degli altri, cerca in loro la conferma dell'idea che vuole nutrire di se stesso. Sicché nemmeno in questo caso morboso, neppure se "accecato" dalla vanità, l'uomo selezionato riesce a sentirsi veramente completo. Invece, all'uomo mediocre dei nostri giorni, il nuovo Adamo, non capita affatto di dubitare della sua plenitudine. La propria fiducia in sé è, al pari di Adamo, paradisiaca (Ortega y Gasset 1974, 63-4).

Qui, per Ortega y Gasset, l'uomo-massa si espone, quest'uomo la cui vanità e pienezza non passano dalla conferma del suo volontarismo alla servitù. La sua cecità risiede nel costante acquisto di se stesso, vetrina di se stesso, nell'eterna ampollina di simulazioni. In questo punto, se torniamo al romanzo di Sara-

mago, ci sembra che esista nell'idea di un saggio sulla cecità, saggio<sup>2</sup> in quanto esperimento, una minaccia a una falsa identità che noi abbracciamo, nei rituali del quotidiano, come verità. In questo senso, il mondo è diventato una favola che sarebbe necessario dissolvere? Dissolvere, come ben evidenzia Nietzsche, in *Crepuscolo degli idoli*, l'opposizione tra il mondo ritenuto vero e quello delle apparenze che ci hanno promosso a soggetti liberi perché egli ritiene che

è la "ragione" il motivo per cui falsiamo la testimonianza dei sensi. In quanto mostrano il divenire, il passare, il mutamento, i sensi non mentono... Ma Eraclito avrà eternamente ragione in questo, che l'essere è una vuota finzione. Il mondo "apparente" è l'unico: il "mondo vero" è soltanto un'aggiunta menzognera... (Nietzsche 1994, 43).

L'ipermodernità è la creazione di soggetti come mera finzione. Dunque, l'uomo-massa. L'esposizione prima della genealogia dell'identità come finzione e mito, la genesi della storia degli errori: se Dio è morto, certamente lo è anche il soggetto, in quanto immagine e somiglianza. In questo caso, il soggetto nella sua ricerca del calice sacro, l'identità, ci obbliga solo a comprendere la ragione falsificatrice di se stessi come una «falsa coscienza illuminata»<sup>3</sup> che assorbe tutta la traiettoria del chiarimento e lo mantiene sepolto di fronte alla sua esperienza storica.

Se torniamo a osservare, il regno dei ciechi è ora il manicomio, regno degli indesiderati, il mondo nella sua più chiara e obiettiva escatologia. E come ha ben detto la moglie del medico nel romanzo, «il mondo è tutto qui dentro» (Saramago 2010, 90), perché «per troppo tempo la terra fu un manicomio!...» (Nietzsche 1977, 107) e in questo manicomio della società ipermoderna e/o contemporanea erano concentrate tutte le proporzioni delle differenze potenziate da diverse cecità che poco a poco hanno condotto alla cecità bianca.

Alimentati e trattati come tumori sociali, dovrebbero inventare ora la tanto gloriosa civiltà, nella quale sono stati educati a vedere attraverso regole manichee. La cecità esplora il fondamento di una tragedia annunciata: la formazione culturale del soggetto e di una società malata segnata da insoliti indicatori

<sup>2</sup> Il significato del saggio, comparativamente al titolo del romanzo e del film, corrisponde sia alla forma che al contenuto di Cecità. Per questo, comprendiamo il saggio secondo quanto riportato da Adorno: «è inerente alla forma del saggio la sua stessa relativizzazione: esso ha bisogno di comporsi come se, in ogni momento, potesse interrompersi. Pensa solo ai colpi e ai pezzi, così come la realtà è discontinua, trova la sua unità attraverso rotture e non dissimulando. L'unanimità dell'ordine logico inganna quanto l'essenza antagonista di ciò che essa copre. La discontinuità è essenziale al saggio, il suo argomento è sempre un conflitto sospeso» (Adorno 1994, 180, traduzione nostra).

<sup>3</sup> Per Sloterdijk, nella sua *Critica della Ragione Cinica*, usare questa formula «potrebbe sembrare un attacco alla tradizione illuminista o quel cinismo allo stato cristallino che in realtà essa è. Nondimeno, questa definizione va intesa nella sua validità, il cui contenuto e la cui necessità il presente saggio cercherà di dimostrare. In termini logici *falsa coscienza illuminata* configura un paradosso: come potrebbe infatti una coscienza "illuminata" essere anche "falsa"?» (Sloterdijk 2017, 14-5).

come uguaglianza e identità, che non rispondono al peso delle battaglie interne ed esterne che vanno minando il mondo.

Nel mondo-manicomio, come nel mondo esterno, i soggetti vengono lasciati come topi da laboratorio la cui malattia non era prevista nel corpo fisico-sociale-politico e che ancora non è stata diagnosticata. Come sempre, in qualsiasi manicomio, con o senza muri, la cecità era la forza del tipo 'schiavo' che si trovava direttamente compromessa con la sua reazione a ciò che c'è fuori, ossia non proveniva da se stessa. In questa visione, il nuovo tipo di schiavo raramente produce valori autentici che partano dalle sue stesse esperienze, è sempre vincolato a stimoli esterni che gli servono per giustificare l'inerzia, la debolezza, l'impotenza, il dolore e la frustrazione di fronte a ciò che vorrebbe essere. E come sarebbe altrimenti? Dato che gli stessi

membri del Governo, timorosi che l'iniziativa ufficiale non corrispondesse abbastanza alle richieste, il che avrebbe determinato pesanti penalizzazioni politiche, a sostenere l'idea che dovesse spettare alle famiglie sorvegliare in casa i propri ciechi, non lasciandoli uscire, al fine di non complicare il già difficile traffico e di non dover offendere la sensibilità di coloro che ancora vedevano con gli occhi di cui disponevano e che, indifferenti alle opinioni più o meno tranquillizzanti, credevano che il mal bianco si propagasse per contatto visivo, come il malocchio (Saramago 2010, 110).

Da questa nozione di ingiustizia radicata nella comprensione della vita nasce la 'morale schiava' che reagisce ed elabora le sue reazioni, che ci porta a capire che l'Io non è una entità passiva-pura, ma è una entità passiva-conflittuale. Nella prima, la desostanzializzazione delle identità avverrebbe su un piano immerso dall'esistenza che annullerebbe qualsiasi attività 'con' il mondo, che sarebbe inconcepibile. Nella seconda, l'identità è formata e inventata a partire dal luogo del conflitto, simulata infinitamente a partire da innesti nella relazione con questo mondo e le sue circostanze. Si fa, in questo modo, l'unica forma pura di identità, nella radice del paradosso.

A partire da questo tipo di schiavo che tenta sempre di essere un'altra persona, come lo fa l'uomo-massa orteghiano, nasce la falsa coscienza, impiantata dal *modus operandi* caratterizzato dal tipo cronico di servitù di fronte alla dinamica ipermoderna. Tuttavia, ciò che si osserva in questo tipo di servitù è anche la nascita del tipo cinico. Il cinico, ora nella visione di Sloterdijk (2012), è una qualità che va incontro alla ideologia tradizionale ed è integrato alla massa moderna e al gioco di potere. Il cinismo sarebbe una postura di negazione, un contro-discorso che non si sostiene e non legittima la fondazione di un chiarimento che venga ad agire frontalmente, come avanguardia. Il cinico è un'altra figura al crepuscolo della falsa coscienza che convalida il potere disciplinare e la cooptazione del soggetto.

Ciò che si presenta nel romanzo *Cecità* presenta anche l'imperativo per cui ogni cambiamento a livello nazionale e transnazionale è sempre dominato e strumentalizzato dalle politiche capitali e culturali degli enormi flussi degli Stati-nazione imperialisti. Quest'ordine non permette alla collettività l'uso della ragione

critica nel tentativo di filtrare le dimensioni e controversie della globalizzazione che agiscono nel corpo del quotidiano e della coscienza. Quest'ordine non lavora in favore di un 'chi' solido e passibile di colpa, il suo sistema è autosostenibile nella impresa che agisce sulle necessità dell'immaginario quotidiano. Ecco dunque la cecità. E in questo senso, Ulrich Beck argomenta che

per "globalizzazione" si intende l'evidente perdita di confini dell'agire quotidiano nelle diverse dimensioni dell'economia, dell'informazione, dell'ecologia, della tecnica, dei conflitti transculturali e della società civile, cioè, in fondo, qualcosa di familiare e allo stesso tempo inconcepibile, difficile da afferrare, ma che trasforma radicalmente la vita quotidiana, con una forza ben percepibile, costringendo tutti ad adeguarsi, a trovare risposte (Beck 1999, 46-7).

Dall'altro lato rafforza Ortega y Gasset, in una prospettiva intorno all'Europa, ma che dialoga con Beck:

Nella sua condotta politica si rivela la struttura della nuova anima nella maniera più cruda e palese; però la chiave risiede nell'ermetismo intellettuale. L'uomo medio si trova con "idee" dentro di sé, però manca della funzione di pensare. Non sospetta neppure qual è l'elemento sottilissimo in cui le idee possono vivere. Vuole opinare, però non vuole accettare le condizioni e i presupposti dello stesso pensare. Da qui procede che le sue *idee* non siano effettivamente se non appetiti rivestiti di parole, come le romanze musicali (Ortega y Gasset 1974, 67).

Si può argomentare che tanto l'apparenza degli esseri e delle cose, la bianchezza che divorava il soggetto immerso in totale luminosità e che divorava anche tutto e tutti, l'invisibilità che ne consegue e i difetti del nostro sguardo derivano da formule culturali (in tutti i sensi possibili alla definizione di cultura) che utilizzano principi di educazione ed equilibrio sociale, politico ed economico per mascherare il mantenimento della sua domesticazione missionaria, probabilmente reificando le identità già in crisi, omogeneizzando le differenze come strategia di mantenimento del potere. La violenza dell'apparenza che seduce l'accomodamento identifica anche il soggetto con la morte, ma in questo caso è una morte-nello-sguardo<sup>4</sup> nell'esperienza di socializzazione di un personaggio che è stato forzato a scorgere il supposto chiarimento sul mondo. Ci riferiamo alla donna del medico che indaga: «penso che siamo già morti, siamo ciechi perché siamo morti, oppure, se preferisci che te lo dica diversamente, siamo morti perché siamo ciechi, il risultato è lo stesso» (Saramago 2010, 213).

La grande questione che si spalanca ha infinite non-risoluzioni. Una delle non risoluzioni possibili è l'incubazione del soggetto libero attraverso l'edonismo utilizzato dall'industria di consumo per mantenere la letargia sempre come verità.

<sup>4</sup> Questa morte è la condizione di un falso chiarimento. Il suo occhiocentrismo è un tipo di morte imperativa e crudelissima, perché non permette al soggetto il suicidio della sua visione immergendosi nella cecità bianca, impone la forza schiacciante della cecità dell'Altro, del mondo, nella pura scatologia di una civiltà che dovrà reinventare il modo di identificarsi come tale.

È un tipo di frustino sottile. Un frustino che metaforizza i piedi sull'acceleratore della macchina e il clacson attaccato alle mani perché il guidatore cieco apra la strada, questo stesso frustino ci metaforizza come schiavi<sup>5</sup> perché impariamo, siamo stati addestrati o condotti culturalmente a scorgere l'apparente, solo nel vizio dello sguardo, indifferente al teatro a cielo aperto e ai misteri, senza almeno lanciare uno sguardo obliquo.

In verità, nella letteratura saramaghiana si trova un trattato della condizione futura, di un futuro profetico da cui cammina la nuova umanità cieca, così come il nuovo uomo-massa del XXI secolo, perché non dobbiamo dimenticare che il linguaggio artistico rende possibile la produzione di un nuovo reale che si dilata, in una visione forse mimetica o transreale, per le frontiere di un reale paradossalmente palpabile nell'apparenza che accettiamo come unico. Per questo, e solo in questo fondamento, «per l'artista, *apparenza* non significa più negazione del reale, ma significa selezione, correzione, raddoppiamento, affermazione. [...] Per Nietzsche artisti = cercatori di conoscenza o di verità = inventori di nuove possibilità di vita» (Deleuze 2002, 153-54).

Ecco che Saramago smaschera verità collassate attraverso una narrazione che prima ci contamina con la cecità bianca, ci mantiene letargici e, successivamente, ci porta a un'altra illusione di visione chiara delle fantasmagorie che ci imprigionano: siamo ancora l'uomo-massa di Ortega y Gasset?

Infine, è una ironia organizzata da un sistema che riconosce il bisogno dell'uomo di essere totale e mobilita strumenti che, al tempo stesso, lo liberano nelle vetrine e, siccome niente viene per niente, colonizza il suo stato di coscienza. In questi tentativi, l'uomo-massa accetta la chimera, la fantasia come moneta di scambio perché si possa orbitare nella volontà di riempirsi e sviluppare una identità piena, essenziale. Giustamente, non possiamo affrontare come illusione e/o come paradosso? Per quanto le frontiere tra reale e fittizio siano gassose, l'Io affamato affonda nelle offerte transitorie del mondo e dell'arte per poi ritirarsi da esse sazio. Nel frattempo, questa pienezza è cangiante e non dura più di uno spasmo e, così come la moglie del medico, ha il compito di scorgere la cecità dell'alterità, di coesistere con la cecità in tutta la sua nudità. E, sperimentando una cecità che ci definisce, Saramago osa affermare che «secondo me non siamo diventati ciechi, secondo me lo siamo, Ciechi che vedono, Ciechi che, pur vedendo, non vedono» (Saramago 2010, 276).

Questo testo raggiunge il suo carattere pendolare a mano a mano che il suo tessuto presenta valori europei, attraverso una mappa orizzontale, della lotta tra l'umanesimo e l'antiumanesimo, e transitando per le caratteristiche dell'Unione Europea. Rivisitando la proposta di Sassoli e, contemporaneamente, riflettendo sull'uomo-massa, la cecità saramaghiana, la crisi di appartenenza e l'identità come un fantasma sempre in transito, possiamo scorgere il limite tra l'umanità in quanto progetto e umanità in quanto discorso. Sassoli, come agente di umanizzazione nel discorso e nei progetti, ancora una ragione critica attorno a un corpo (l'UE) che

<sup>5</sup> Il senso dello schiavo equivale al senso del servo volontario, La Boétie (1999).

ha bisogno di essere ripensato in prospettiva umana, pragmatica e sociale, storica, economica e culturale. E qui finisco il testo e non chiudo la problematizzazione.

In quali circostanze il discorso appassionato di Sassoli «innovare, proteggere, divulgare» e il Trattato dell'Unione Europea potrebbero rendere consapevole tutta una comunità del fatto che la sua identità è, in fondo, rizomatica? Fino a che punto Sassoli riuscirebbe a dissolvere, «in favore della dignità umana, della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza, dello Stato di diritto e del rispetto dei diritti dell'Uomo», la paura dell'alterità di fronte alla migrazione e lo shock della crisi di appartenenza? L'uomo-massa, la cecità, il simulacro di una identità fissa (pura o unica) sono spasmi di una umanità malata che la storia dei corpi conserva nella memoria, molto più che la storia grafocentrica conserva come ragione. I ciechi saramaghiani non sono una metafora, solo non li vediamo.

#### Riferimenti bibliografici

- Adorno, T. W. 1994. *O ensaio como forma. Sociologia*. São Paulo: Ática.
- Bauman, Z. 2003. *Intervista sull'identità*, a cura di B. Vecchi, trad. F. Galimberti. Roma-Bari: Editori Laterza (*Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*, trad. C.A. Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005).
- Beck, U. 1999. *Che cos'è la globalizzazione? Rischi e prospettive della società planetaria*, trad. E. Cafagna, e C. Sandrelli. Roma: Carocci (*O que é Globalização? Equívocos do globalismo: respostas à globalização*, trad. A. Carone. São Paulo: Paz e Terra, 1999).
- Canclini, N. G. 2007. *Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade*, trad. H. P. Cintrão, e A. R. Lessa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Comissão Europeia. [s.d.]. "União Europeia. Objectivos e valores." <[https://european-union.europa.eu/principles-countries-history/principles-and-values/aims-and-values\\_pt](https://european-union.europa.eu/principles-countries-history/principles-and-values/aims-and-values_pt)> (09/22).
- Deleuze, G. 1975. *Logica del senso*, trad. M. de Stefanis. Milano: Feltrinelli (*Lógica do sentido*, trad. L. R. S. Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2011).
- Deleuze, G. 2002. *Nietzsche e la filosofia*, trad. F. Polidori. Torino: Einaudi (*Nietzsche e a filosofia*. Portugal: Brochura, 2001).
- Han, Byung-Chul. 2017. *Sociedade do cansaço*, trad. E. P. Giachini. Petrópolis: Vozes, Petrópolis.
- Jornal Oficial da União Europeia (C 202). 2016. Edição em língua portuguesa, <<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PT/TXT/PDF/?uri=OJ:C:2016:202:FULL&from=CS>> (09/22).
- La Boétie, E. 1999. *Discurso da servidão voluntária*, trad. L. G. dos Santos. São Paulo: Brasiliense.
- Lipovetsky, G. 1989. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*, trad. M. L. Machado. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lipovetsky, G. 2004. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarola.
- Monda, A. 2020. "David Sassoli: Europa significa atenção concreta às pessoas." *Vatican News*. <<https://www.vaticannews.va/pt/mundo/news/2020-04/david-sassoli-europa-significa-atencao-concreta-pessoas.html>> (09/22).
- Nietzsche, F. 1994. *Crepuscolo degli idoli*, trad. M. Ulivieri. Roma: Tascabili Economici Newton (*Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com Martelo*, trad. P.C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006).

- Nietzsche, F. 1977. *Genealogia della morale*, trad. F. Masini. Roma: Newton Compton (*Genealogia da Moral*, trad. P.C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998).
- Ortega y Gasset, J. 1974. *La ribellione delle masse*, trad. S. Battaglia. Bologna: il Mulino (*A rebelião das massas*, trad. Herrera Filho, edição eletrônica: Ed. Ridendo Castigat Mores, 2013).
- Quotidiano Nazionale. 2022. “David Sassoli, l’ultimo discorso in Europa: Innovare, proteggere, diffondere”, *Quotidiano nazionale*. <<https://www.quotidiano.net/politica/david-sassoli-discorso-1.7236192>> (09/22).
- Saramago, J. 2010. *Cecità*, trad. R. Desti. Milano: Feltrinelli (*Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995).
- Sloterdijk, P. 2017. *Critica della ragion cinica*, trad. A. Ermanno. Milano: Raffaello Cortina Editore (*A crítica da razão cínica*, trad. M. Casanova et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2012).