

LE BELLE LETTERE 61

Dalla ragione vitale alla ragione poetica

Dalla ragione vitale alla ragione poetica:
José Ortega y Gasset, Julián Marías, María Zambrano

a cura di Giuseppe D'Acunto e Aldo Meccariello

Asterios Editore

Trieste, 2021

Prima edizione nella collana Le Belle Lettere Novembre 2021
©Asterios Abiblio Editore, 2021
posta: info@asterios.it • www.asterios.it • www.volantiniasterios.it
I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo sono riservati.

ISBN: 9788893132114

INDICE

1. Fiorinda Li Vigni, *Presentazione*, 9
2. Giuseppe D'Acunto e Aldo Meccariello, *Introduzione*, 11
3. Massimo Piermarini, *Ortega y Gasset: vita, storia, individualità*, 13
4. Giuseppe D'Acunto, *Vita, mondo, persona. L'antropologia metafisica di Julián Marías*, 35
5. Aldo Meccariello, *Costellazioni e generazioni nel pensiero di Julián Marías*, 69
6. Rosella Prezzo, *Nel tempo dell'esilio: sulle orme di María Zambrano*, 81
7. Stefania Tarantino, *Per un sapere del deserto nell'abbandono dell'esilio*, 93
8. Lucia Maria Grazia Parente, «*Invece della patria / stringo le metamorfosi del mondo*». *L'esilio di María Zambrano e Nelly Sachs*, 107

Presentazione

di *Fiorinda Li Vigni**

Nel gennaio del 2019, nel quadro delle iniziative della Scuola di Roma dell'«Istituto Italiano per gli Studi Filosofici» e in collaborazione con la rivista «Azioni parallele», si è tenuto un ciclo di seminari dedicati alla «Scuola di Madrid», a partire dai quali ha preso vita la presente pubblicazione.

In un ambiente aperto alla discussione, gli incontri hanno mirato ad accendere un faro su una tradizione – uno “stile di pensiero” – che non sempre ha ricevuto la dovuta attenzione. Nel rinnovamento della riflessione filosofica, che Ortega y Gasset ha operato in Spagna, si è individuata una postura teorica nella quale si sono sincreticamente intrecciati diversi indirizzi del pensiero europeo – dal neokantismo alla fenomenologia, dal pragmatismo all'esistenzialismo –, fino al prodursi di una peculiare *filosofia della vita*, articolata nelle diverse dimensioni di senso che vanno dall'ontologia alla capacità di leggere gli inquietanti fenomeni sociali e politici dell'epoca. Lo sguardo si è poi allargato a due figure che a Ortega hanno fatto riferimento: Julián Marías, cui si deve la fortuna della stessa espressione *Escuela de Madrid*, e María Zambrano, la filosofa della “ragione poetica”: una riflessione sulla vita umana nelle sue molteplici aperture di senso che non può che contribuire ad aprire gli occhi della mente e ad allargare i nostri orizzonti.

**Segretario generale dell'Istituto Italiano
per gli Studi Filosofici di Napoli*

Introduzione

di Aldo Meccariello e Giuseppe D'Acunto

Questo volume nasce da un seminario tenutosi a Roma nel 2019 che, per comodità espositiva, recava quale titolo generale, *La Scuola di Madrid. José Ortega y Gasset, Julián Marías, María Zambrano*. Il titolo non esauriva, ovviamente, quel ricco e variegato movimento di idee e autori denominato *Scuola di Madrid*¹, un'espressione che ha riportato la filosofia spagnola a rioccupare la scena tra le grandi filosofie del XX secolo e a rivendicare una propria tradizione, unica e originale. Allo stesso tempo, l'espressione colma una lacuna, riempie un vuoto, allontana l'oblio ingiustificato cui spesso sono relegati i grandi pensatori spagnoli del '900 rispetto ai colleghi, soprattutto, francesi, inglesi e tedeschi. La storia tragica della Spagna, culminata nella terribile guerra civile (1936-1939) e nel perdurare della lunga dittatura franchista fino agli anni '70, ha impresso alle traiettorie filosofiche di molti autori l'urgenza di misurarsi coi problemi concreti della vita e della storia tra amari destini personali e dolorosi esili. L'insegnamento di pensatori come Ortega, Zubiri, Morente o Marías, che sono esponenti di primo piano della *scuola madrilená*, non mancava di precisi riferimenti alla situazione storico-politica e al ruolo che la filosofia deve avere a tutela della persona, degli spazi di libertà e di presa immediata sulla realtà. La posta in gioco era altissima. Lo stesso Marías, brillante allievo di Ortega y Gasset, confessò di aver scoperto la sua vocazione filosofica ascoltandone entusiasta le lezioni all'Università. Esempio è questa sua testimonianza che mostra l'urgenza della filosofia nel suo prodursi e nel suo esporsi alla realtà, all'altezza dei tempi drammatici e di doloroso smarrimento che la Spagna stava vivendo negli anni '30. «L'incontro con Ortega alle sue lezioni di metafisica fu per me decisivo. Avevo incontrato la filosofia *nel suo farsi dinanzi* alla realtà, nel suo scaturire in rapporto ai problemi»². Infatti, quando scoppia la guerra civile, cominciò la

¹ Cfr. Aa. Vv., *La scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*, a cura di L. M. G. Parente, prologo di L. Kauffmann, epilogo di J. San Martín, Mimesis, Milano-Udine 2016.

diaspora per molti intellettuali, scrittori, filosofi, registi. Della *Scuola di Madrid* rimangono poche tracce dopo la vittoria di Franco e il regime instaurato nel 1939. Marías lo ricorda in un passaggio della sua autobiografia filosofica, lamentando la fine del suo mondo intellettuale e la sua totale esclusione dalla vita universitaria. «Ortega lasciò la Spagna nell'agosto '36 e non lo vidi più fino al 1944 [...]. García Morente fu destituito dal preside della Facoltà di Lettere e Filosofia di Madrid, subì delle persecuzioni e dovette lasciare la Spagna [...]. José Gaos si politicizzò notevolmente e fu nominato rettore della quasi inesistente Università della Madrid repubblicana»³. Non c'è dubbio che il dramma esistenziale dell'esperienza dell'esilio repubblicano ha impresso un moto copernicano al pensiero spagnolo che, impregnandosi di letteratura e di poesia, si è rimodellato nel vivo delle pratiche artistico-letterarie. Valga come esempio illuminante il pensiero poetico di María Zambrano che ha ereditato la lezione di due grandi maestri: Unamuno e lo stesso Ortega. È interessante sottolineare come la letteratura e la poesia acquistino nell'opera di questi pensatori un'enorme rilevanza, che non ha solo a che vedere con l'eredità propria della tradizione illuminata dalla luce presente nell'universo creato da Cervantes o nei quadri di Velázquez, bensì con il carattere "salvifico" di cui riveste il pensare metaforico che è un pensare mobile e vivente, che guida l'uomo durante il suo continuo stato di *rinascita*, dal suo provenire da uno sfondo d'ombra, dalla sua origine più misteriosa e abissale. In effetti, l'intera traiettoria intellettuale di María Zambrano risponde a un modello di razionalità denominata *ragione poetica*, la cui genesi rimanda precisamente a quegli elementi della ragione vitale orteghiana messi in luce già con le *Meditaciones del Quijote* del 1914, che contiene bellissimi saggi conditi di spinoziano *amor intellectualis* che, solo, può restituire all'essere umano il senso di una vita autentica. La *ragione poetica* è una ragione duttile che contamina il pensiero con la vita, sulla base della necessità che vita e pensiero si stringano in un'intima correlazione capace di restituire alla filosofia le sue sorgenti vitali, e di esplorare quel «sentire originario» come prima presa di contatto dell'uomo con le cose e con il mistero dell'origine.

² J. Marías, *Costellazioni e generazioni*, a cura di G. Lentini, Palumbo, Palermo 1983, pp. 27-28.

³ Ivi, p. 29.

Ortega y Gasset: vita, storia, individualità

di Massimo Piermarini

La successione dei termini nel titolo che abbiamo scelto indica qualcosa: la filosofia di Ortega è una filosofia della vita, un'*ontologia vitalista* che, soltanto a partire dalla sua concezione della vita, dell'io e della *circostanza*, la quale investe, come si vedrà, la sfera sia vitale che sociale, diventa una profonda meditazione sulla storia, anzi sull'essenza della storicità stessa, sul fondamento della storia da cui si originano la possibilità stessa della conoscenza storica e la crescita della libertà dell'individuo nella propria esistenza¹.

La *ragion storica* segna, come ha sostenuto la critica², il passaggio del pensiero di Ortega allo storicismo, dopo che la sua riflessione si era concentrata sulla metafisica della vita. Questo passaggio avviene però in coerente prosecuzione delle istanze più profonde di quest'ultima: la *circostanza* è, infatti, un limite ma anche un'opportunità per l'io, che si costituisce grazie a essa. La conseguenza ontologica è evidente: nessuna esistenza può radicarsi fuori della *circostanza* che la definisce e la circoscrive.

La ragione vitale orteghiana diventa, dunque, determinandosi compiutamente nel suo significato intrinseco, ragione storica e l'io assume il ruolo del soggetto o dell'individualità nella quale la storia si concreta. Come avviene questo passaggio? È la vita stessa, risponde Ortega, che risolve il problema, come è essa a porlo:

¹ Sono i temi portanti di J. Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, SugarCo, Milano 2018.

² Cfr. A. Savignano, *J. Ortega y Gasset. La ragione vitale e storica*, Sansoni, Firenze 1984, pp. 67-79 e 93-104.

Vita è peculiarità, cambiamento, sviluppo; in una parola, *storia*³.

La dottrina storicista di Ortega, o meglio il suo *punto di vista* chiaramente storicista, emerge dalla caratterizzazione del suo *prospettivismo* (del quale troviamo la sintesi dottrinale nella teoria del *punto di vista*, nel capitolo X de *Il tema del nostro tempo*⁴). Secondo tale approccio, nessun valore culturale, nessun punto di vista può considerarsi esclusivo. La cultura ha bisogno di attingere alla sorgente della vita, a quel “mondo biologico” che esercita il potere dell'immanenza rispetto alla trascendenza della cultura. Il problema della filosofia sta nel non ripercorrere la strada del razionalismo, che nega ogni diritto alla vita e, insieme, nel non far scomparire il valore oggettivo della cultura, cioè della verità e dei valori: vero, bello, buono che «hanno bisogno del sostegno della vitalità»⁵. Questo è il nodo cruciale che il nostro tempo deve sciogliere ed è la scommessa di Ortega, che non rinuncia alla verità in senso oggettivo. Poiché «le verità sono eterne, uniche e invariabili»⁶, la verità, per costituirsi nella sua struttura, non può essere che lo stesso «universo trascendente (trans-oggettivo) della realtà»⁷. Il ruolo del soggetto, da parte sua, è selettivo, non occupa il centro della conoscenza, come nel razionalismo, ma funge da *setaccio* della realtà cosmica che lo circonda:

dell'infinità di elementi che compongono la realtà, l'individuo, apparato recettore, ne lascia passare un certo numero, la cui forma e contenuto coincidono con le maglie della sua rete sensibile⁸.

Come uscire dal dilemma di un'alternativa necessaria tra il sistema senza vita o l'organismo vivente (il soggetto vivente o l'individualità circostanziata) senza verità?

³ J. Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, cit., p. 132.

⁴ Cfr. *ivi*, pp. 131-137.

⁵ *Ivi*, p. 131.

⁶ *Ivi*, p. 132.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

Ortega pratica un sentiero difficile: quello di saldare, con il rinvio anche alla scienza oltre che alla filosofia di Husserl, di Dilthey, di Simmel, la soggettività alla sfera della vita. Escludendo dalla sua concezione l'io puro degli idealisti, il soggetto diventa un *setaccio*, «una rete in una corrente» che «lascerà passare alcune cose e ne tratterrà altre». Il giudizio o la valutazione del soggetto coincide con questa operazione selettiva degli elementi che compongono la realtà. Ciò che circonda il soggetto non è l'astrazione di un essere inteso come dato, ma la realtà *cosmica*, cioè la pienezza della realtà, la realtà vitale nella sua massima espressione percepibile dal soggetto vivente. L'attività di setaccio della realtà rinvia dunque certamente a un giudizio razio-vitalistico del soggetto, a una valutazione che è l'assunzione di un punto di vista. Una realtà che non corrisponda alla vitalità del soggetto, che sia una mera astrazione gnoseologica, rischierebbe di essere eliminata, ignorata. Per Ortega, dunque, *la verità si dà nella storia*, ma mai come l'intera verità che appartiene a un soggetto. Chi vede un paesaggio non vede sempre la stessa cosa, eppure vede il paesaggio.

L'accesso alla realtà è sempre una prospettiva, un punto di vista, perché, in questa concezione razio-vitalista, non sono possibili totalizzazioni. Un paesaggio-archetipo non esiste, una verità totale non esiste. Si tratta soltanto di astrazioni dalla vita. Ortega precisa il suo pensiero in questi termini:

La realtà cosmica è tale da poter essere vista soltanto da una determinata prospettiva. *La prospettiva è una delle componenti della realtà*⁹.

Un punto di vista assoluto, una realtà identica da qualsiasi punto di vista sarebbe un concetto assurdo, che non esiste. Le divergenti prospettive e i punti di vista che costituiscono i soggetti pur divergenti non implicano il falso, cioè l'esclusione secondo la rigida discriminazione vero-falso, ma si completano. La verità è in rapporto ai soggetti. Ogni vita, come individualità vivente, non è un ostacolo alla ricerca della verità, ma un incremento di essa e un'approssimazione della sua percezione.

⁹ Ivi, p. 134.

Ogni individuo [che qui l'Autore intende in senso storicista, non soltanto come singolo ma come popolo ed epoca] è un organo insostituibile per la conquista della verità¹⁰.

La stessa verità, che conserva la sua oggettività, non vive, così, nel regno delle astrazioni, ma acquista una dimensione vitale.

Senza lo svilupparsi, il continuo cambiare e l'inesauribile avventura che costituiscono la vita, l'universo – verità assoluta – resterebbe ignorato¹¹.

Il processo della vita dell'individualità (storica e vitale) è indispensabile per conoscere la verità dell'universo.

Questo non significa che il pensiero di Ortega si iscriva in un orizzonte idealistico o relativistico. In effetti, per l'idealismo non c'è verità che in rapporto al soggetto. Ma il soggetto del razio-vitalismo orteghiano non è il soggetto trascendentale, è un soggetto vivente, incarnato e situato: tesi esistenziale-realista¹². In questa antinomia oscilla il pensare di Ortega, che si potrebbe circoscrivere nell'ambito di un vitalismo e realismo critico-razionale.

In questo quadro, la questione della verità, che coincide con quella dello stesso universo vivente, può essere risolta soltanto su un piano ontologico, quello della dimensione vitale e, soprattutto, della *prospettiva* vitale. La definitività delle filosofie del passato è il frutto dell'immaginazione di poter cogliere la visione assoluta del tutto. È l'inganno della cattiva metafisica: illudersi di conoscere tutta la verità attraverso formule, scambiando la propria prospettiva chiusa per la soluzione di tutti i problemi. L'individuo non vede soltanto una parte di realtà. Essa gli appartiene. Rispetto ad essa muove i suoi passi pratici. I suoi pensieri sono indicazioni di pratiche. In tal senso egli è, in qualche modo, un cristallo di storicità, il figlio della sua epoca. La cifra comune dell'epoca storica accomuna

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² Cfr. *ivi*, p. 135.

anche i rivali e i contendenti. Malgrado i contrasti delle fazioni, pro e contro, gli individui di una generazione sono uomini del loro tempo in cui, malgrado le differenze, prevalgono le somiglianze¹³. Ortega accoglie in sé le ragioni della storicità, non quelle dello storicismo. Egli spinge la storia sino al punto del suo naufragio, almeno del naufragio della soluzione storicista della storia. La storia si dilata nel pensiero orteghiano, sino ad interessare il terreno della sociologia e delle scienze umane, cioè quell'ambito di saperi in cui l'individuale viene abbandonato per l'universale delle serie e delle regolarità. Ortega rifiuta le categorie dello storicismo, la ricerca dell'individuale illuminato dalla forma trascendentale e si volge, in direzione simmeliana¹⁴, verso una *filosofia della vita*, che si costituisce, a partire dal 1932, come un'*ontologia* della vita. La storicità, l'elemento storico, trae dunque dalla radice vitale la sua sostanza e non viceversa. Come l'autore ripete spesso, sia in *Il tema del nostro tempo* che nel corso delle sue *Lezioni* del 1932/33, il contatto con la vita ci mette in rapporto con una realtà, la quale è, insieme, immanente e trascendente:

La vita – diceva Simmel – consiste nell'essere più che vita: in essa l'immanente è un trascendere se stessa¹⁵.

Il rapporto col passato e con le generazioni, quella che ci ha preceduto e quella che ci accoglie, condiziona la comprensione storica, che può essere pacifica o ribelle. Si tratta di stabilire le “variazioni”, la cui ricognizione impegna un'indagine di rigore sociologico:

il corpo della realtà storica possiede una anatomia perfettamente gerarchizzata, un ordine di subordinazione, di dipendenza tra le diverse classi di fatti¹⁶.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 76.

¹⁴ Cfr. G. Simmel, *La trascendenza della vita*, in *Id.*, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici* (1918), G. Antinolfi (a cura di), ESI, Napoli 1997.

¹⁵ J. Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, *cit.*, p. 96.

¹⁶ *Ivi*, p. 74.

Il fenomeno primario della storia rimane la vita, che è «la prima cosa da definire se si vuole essere in grado di comprendere un'epoca»¹⁷. La sensazione radicale nei confronti dell'esistenza «nella sua integralità indifferenziata», cioè la vita in sé, è la chiave della comprensione. È soltanto alla scala della società che si offre la possibilità di comprendere un'epoca.

L'individuo isolato è un'astrazione. La vita storica è convivenza¹⁸.

L'individuo rappresenta il carattere attivo della personalità, ma nulla può senza agire *sulla massa*:

Un individuo assolutamente eterogeneo alla massa non produrrebbe su questa nessun effetto: la sua opera scivolerebbe sul corpo sociale dell'epoca senza innestarsi nel processo storico generale¹⁹.

Le variazioni della sensibilità rispetto alla vita si presentano sotto forma di generazioni, sintesi di individuo e massa. La generazione è il concetto più importante della storia, la cerniera in cui la storia stessa effettua i suoi movimenti²⁰. Le generazioni sono unità temporali e vitali e si rapportano con un senso, una specifica sensibilità, rispetto all'esistenza in generale. In un certo senso, ogni generazione è legata a una prospettiva e «*rappresenta una certa altitudine vitale* dalla quale sente l'esistenza in un determinato modo»²¹. Non si limita a sentire, ma agisce in modo propulsivo: è il proiettile biologico lanciato nello spazio, «in un istante preciso, con una forza e una direzione determinata»²². Non si tratta dunque della ben nota idea di Edmund Burke²³ della continuità

¹⁷ Ivi, pp. 74-75.

¹⁸ Ivi, p. 75.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cfr. ivi, p. 76.

²¹ *Ibid.*

²² Ivi, pp. 77-78.

²³ Burke, nelle sue *Riflessioni sulla Rivoluzione francese* (1790), tr. it. di V. Beonio-Broc-

delle generazioni, che egli opponeva all'astrattismo dei rivoluzionari francesi, ma della vitalità specifica che ogni generazione realizza, in rapporto alla realtà radicale della vita. Ortega non vuole indagare la successione storica, ma l'idea di *vita* e quella di *ragione* in rapporto alla vita, idea che si declina nella direzione ontologica di una metafisica radicale, quale è quella potentemente tratteggiata nelle sue linee essenziali nelle *Tesi per un sistema di filosofia* (1935), pubblicate insieme a *Il tema del nostro tempo*, ma successive al corso universitario dell'anno accademico 1932/33 tenuto all'Università di Madrid, pubblicato da Paulino Garrigori in appendice alle *Lezioni di metafisica* (la titolazione ufficiale è: *Principi di metafisica secondo la ragione vitale*). Rileviamo soltanto che la prima delle tesi ha un sapore palesemente prassistico: un sapore, più precisamente, insieme "idealistico" e "pragmatico". La metafisica, dice il nostro Autore, è «qualcosa che l'uomo fa» e «fare» implica più che agire, è rispondere ad un problema e si esercita per qualcosa:

sapere qualcosa per l'uomo è sapere come regolarsi rispetto a quello che era stato un problema²⁴.

La metafisica in quanto filosofia rientra nel sapere e risponde ad un bisogno fondamentale, per cui essa «*fa* ciò che può per sapere»²⁵.

Si tratta di posizioni certamente radicali. La postura del pensiero di Ortega è insieme socratico-dialogica e costruttivo-sistematica, cioè di tipo cartesiano-kantiano²⁶. Si tratta di superare il momento scettico dell'incertezza per procedere nella conoscenza. Il richiamo è all'istanza ultima delle certezze particolari, che sarà anche la prima. Questa

chieri, Ciarrapico, Roma 1984, contrappone il criterio di continuità o ereditarietà a quello delle costruzioni «fragili e imperfette della ragione astratta» (pp. 68-69). Ortega si pone su un piano antitetico al tradizionalismo, sia per la prospettiva sociologica del discorso sulle credenze e le generazioni, sia per la generale concezione dell'esistenza come presente proiettato verso il futuro.

²⁴ J. Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, cit., p. 149.

²⁵ Ivi, p. 150.

²⁶ Cfr. ivi, pp. 87 e 89-90.

istanza giustifica la metafisica come verità prima costituita nei suoi caratteri di autonomia e universalità²⁷. La sovranità della filosofia intesa come conoscenza autonoma e universale la colloca su un piano differenziato rispetto alle altre scienze, le quali non sono libere da presupposti, per cui «le scienze sono un costante richiamo alla filosofia», l'unica disciplina che è certezza «che si fa da sola»²⁸, cioè non la certezza ingenua iniziale, ma quella che risulta dal superamento del dubbio, che implica il «continuare a dubitare e, allo stesso tempo, dominare quel dubbio»²⁹.

Lo scopo della filosofia, che sta di fronte a ciò che c'è, è quello di adoperare i suoi mezzi intellettuali, per orientarsi «nella vita» dell'individuo³⁰. La filosofia, nella prospettiva teoretica di Ortega, consente, dunque, l'accesso alla "realtà radicale", non a qualsiasi realtà. Questa realtà radicale o primaria è la vita.

Quanto alla storia, una volta ricondotta alle costanti sociologiche, essa rende possibile l'anticipazione del futuro, la "profezia", almeno del profilo generale di un'epoca:

in un'epoca accadono mille casi imprevedibili, ma essa stessa non è un caso: possiede una conformazione fissa e inequivocabile³¹.

Anche una tale possibilità di anticipare gli eventi storici si deve all'idea della vita che «non è processo estrinseco in cui si sommano semplicemente contingenze. La vita è una serie di fatti governati da una legge»³². Gli eventi accidentali non rientrano in questa previsione, ma le tendenze generali sono leggibili attraverso il principio delle tendenze che si sviluppano nel tempo, in cui ogni stadio di sviluppo preforma il successivo³³. Si tratta, però, di uno sviluppo interno, un «processo interno in

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 150-151.

²⁸ *Ivi*, p. 151.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 153.

³¹ *Ivi*, p. 81.

³² *Ibid.*

cui si compie una legge di sviluppo»³⁴. La necessità di questo sviluppo è di ordine psicologico. Ortega recupera così alla sua visione elementi della monadologia di Leibniz e della teoria della comprensione storica di Dilthey. La comprensione come operazione intellettuale centrata sulla connessione psicologica, che si adopera per il passato, viene applicata al futuro. Il presupposto è sempre la vita:

La vita umana è chiaramente vita psicologica³⁵.

Il nocciolo del futuro nasce da noi, da ciò che è essenziale in noi³⁶, nel più puro pensiero, «quanto di più fluido vi sia nell'uomo» che «si lascia sospingere dalle più leggere variazioni della sensibilità vitale»³⁷, dalla disposizione che abbiamo nei confronti della vita in generale.

L'individualità è storica in rapporto alla vita e la comprensione della storia rinvia alla radice vitale dell'individuo. È la stessa vita dell'individuo, dei popoli, delle epoche a costituire la chiave di comprensione, nonché a chiarirci la strada per affrontare il problema della verità, al di là delle opposte sponde del relativismo e del razionalismo moderni:

Ogni individuo possiede le sue proprie convinzioni più o meno durature, che sono “per” lui la verità. All'interno di esse egli accende il suo focolare intimo che lo mantiene caldo nel corso dell'esistenza³⁸.

Il sistema delle credenze non è però la verità una e invariabile. Il problema è situare tale verità «nella vitalità umana», che è mutevole. Insomma, il sistema delle idee e delle scienze deve trovare un ponte per raggiungere la vitalità e nutrirsi della sua «realità palpitante». La scelta di campo di Ortega in filosofia è dunque chiara: il razionalismo

³³ Cfr. *ivi*, p. 82.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 83.

³⁷ *Ivi*, p. 84.

³⁸ *Ivi*, p. 86.

cartesiano e moderno «è antistorico»³⁹, non comprende la storia. È evidente così che nel cartesianesimo «la storia non trova posto, anzi viene messa in castigo»⁴⁰. Nel razionalismo la storia si riduce ad essere la storia degli errori umani, dello sviamento dalla *raison*. Il giudizio di Ortega su questo punto è molto severo:

Non è possibile un atteggiamento più antistorico, più antivitale di questo. Storia e vita vengono caricate di un senso negativo e prendono il sapore del delitto⁴¹.

Si produce in tal modo un'inversione completa della prospettiva naturale dell'uomo, riducendo tutto al quantitativo e al numerabile, di fronte al quale il vero mondo della vita, quello qualitativo e immediato, «viene squalificato e considerato in un certo senso come illusorio»⁴². La critica di Ortega converge con quella dell'Husserl di *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, del 1936, e trova più ampia articolazione nei due capitoli successivi del testo che stiamo esaminando, dedicati al rapporto tra la cultura (o la storia) e la vita. Si tratta di una relazione problematica, che appare quasi impossibile.

La relazione tra la cultura (di cui la filosofia, che appartiene al campo del sapere, è il nocciolo) e la vita ricorda quella tra le due coscienze all'inizio della dialettica per il riconoscimento nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel: nessuna delle due vuole riconoscere l'altra, ma, al tempo stesso, ha bisogno dell'altra per costituirsi nella sua indipendenza.

Ciascuna di esse rinuncia a ciò che l'altra mantiene. Il razionalismo sceglie la verità e abbandona la vita. Il relativismo preferisce la mobilità dell'esistenza alla immobile e immutabile verità⁴³.

³⁹ Ivi, p. 88.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Ivi, p. 89.

⁴³ Ivi, p. 92.

Apparteniamo ad un'epoca – dice Ortega – che ha proprio questo dilemma. La cultura raccoglie tutti gli ordini del campo della verità: vero, buono, giusto, bello, santo, ma cultura e vita sono interconnesse già da sempre. Anzi, il vitalismo di Ortega si spinge sino a concepire il pensiero come una *funzione vitale* dell'individuo:

Il pensiero è una funzione vitale, al pari della digestione o della circolazione del sangue [...]. Un giudizio è una particella della nostra vita; così come una volizione. Sono emanazioni o momenti di un piccolo mondo che ha il centro in se stesso: l'individuo organico. [...] In me, come individuo organico, il mio pensiero trova quindi la sua causa e la sua giustificazione: è uno strumento per la mia vita, organo di questa, da questa regolato e governato⁴⁴.

L'individualità non si riduce al corpo organizzato, ma implica una relazione con l'insieme della vita di cui è parte in quanto organismo. La funzione di verità del pensiero, che riflette il mondo delle cose, è quella di «adattarsi ad esse in un modo o nell'altro»⁴⁵. Insomma, l'universalità del pensiero nella sua oggettività non contraddice la sua individualità, la sua concreta situazionalità, ma si nutre della sua problematicità.

Questa sintesi, non dialettica ma pragmatica, viene formulata con vigore e condotta sino alle sue conclusioni sul piano ontologico, nei termini di *un realismo gnoseologico che è lo sfondo di un costruttivismo e di un operazionismo radicale*. È la teoria delle due facce del pensiero:

Il pensiero per essere vero ha bisogno di coincidere con le cose, con ciò che mi trascende, ma, nello stesso tempo, perché questo pensiero esista io devo pensarlo, devo aderire alla sua verità, devo porlo nell'interiorità della mia vita, renderlo immanente a quel piccolo mondo biologico che io sono⁴⁶.

⁴⁴ Ivi, p. 93.

⁴⁵ Ivi, p. 94.

⁴⁶ Ivi, p. 95.

Ortega si spinge sino a compiere una generalizzazione delle caratteristiche del pensiero come funzione vitale a tutti gli ambiti della vita spirituale:

La vita spirituale non è altro che quel repertorio di funzioni vitali i cui prodotti o risultati hanno una consistenza transvitale⁴⁷.

Si tratta, dunque, sempre di funzioni vitali che oltrepassano i loro limiti o, nei termini della filosofia della vita di Simmel, dell'immanenza che trascende sé stessa, in direzione di valori in sé, oltre la vita spontanea dei fenomeni infravitali⁴⁸.

Il problema sta nel mancato riconoscimento, da parte della ragione cartesiana e di alcune versioni dello spiritualismo, dell'origine e funzione vitale di tutti gli elementi della cultura, anche di quelle forme che hanno superato, per la forza della vita stessa, il piano della vita spontanea per assurgere al cielo dei valori in sé:

Non c'è cultura senza vita, non c'è spiritualità senza vitalità, nel senso più *terre à terre* che si voglia dare a questa parola. Ciò che è spirituale non è né meno vita né più vita di ciò che non è spirituale⁴⁹.

Il fenomeno vitale umano, cioè l'individuo, ha, dunque, due facce, una biologica e l'altra spirituale, il polo della necessità biologica e il polo delle leggi logiche o estetiche o morali. L'equilibrio tra queste due istanze è il vero problema della filosofia. Questa polarità dà luogo a due serie di imperativi rispetto ai valori supremi (vero, buono, bello). Oltre ogni formalismo astratto si situa il rapporto dei valori con i corrispondenti imperativi vitali (sincerità, impetuosità [fede], godimento). Una cultura oggettivata risulta di conseguenza arida:

⁴⁷ Ivi, p. 96.

⁴⁸ Cfr. ivi, p. 97.

⁴⁹ Ivi, p. 98.

La cultura nasce dal fondo vivente del soggetto ed è *vita sensu strictu*, spontaneità, “sogettività”, [...] la cultura sopravvive soltanto se continua a ricevere un costante flusso vitale dai suoi soggetti⁵⁰.

Il razionalismo, nato con Socrate, significa «un gigantesco tentativo di fare dell’ironia sulla vita spontanea, guardandola dal punto di vista della ragion pura»⁵¹, ma oltre l’ironia socratica vi è quella di Don Giovanni, che coglie il carattere secondario della cultura dell’intelletto astratto, «piccola isola a galla nel mare della vitalità primaria»⁵². Per il nostro tempo la ragione si nutre della vita e ne è diventata una forma e una funzione:

Il tema del nostro tempo consiste nel sottomettere la ragione alla vitalità, nel limitarla all’ambito biologico e nell’assoggettarla alla spontaneità⁵³.

Don Giovanni, dopo il Dioniso di Nietzsche, è il profeta della ragion vitale, di una cultura che non si solleva sopra la vita, come la morale, ma se ne nutre. Il tema del nostro tempo, quello di un generale riordino della nostra cultura dal punto di vista della vita, non è stato realizzato dall’Oriente, dove trova espressione massima nel buddismo, un sentiero che conduce all’annichilimento della vita, né dal Cristianesimo, che ricerca oltre questa vita un’altra vita, la vita beata⁵⁴ e, di conseguenza, non attribuisce un valore intrinseco a questa vita, che è soltanto un cammino terreno verso la vita beata.

Il valore dell’esistenza è quindi, per il cristiano, estrinseco ad essa. La vita trova la sua dignità non in se stessa, ma nel suo al di là; non nelle sue qualità immanenti, ma nel valore trascendentale e ultravitale che accompagna la beatitudine⁵⁵.

⁵⁰ Ivi, p. 103.

⁵¹ Ivi, p. 107.

⁵² Ivi, p. 108.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Cfr. ivi, p. 114.

⁵⁵ Ivi, p. 115.

Anche la scienza moderna, e la cultura che si informa ad essa e che diventa il supremo valore, è «un'entità ultravitale che si trova nella valutazione moderna esattamente allo stesso posto che prima occupava la beatitudine»⁵⁶.

I valori immanenti della vita non sono riconosciuti. La cultura e la scienza ricostituiscono un punto di vista oggettivo e trascendente, che si vuole superiore alla vita. Ortega propone una *metànoia* che trasformi radicalmente questo atteggiamento, tale che, «anziché cercare al di fuori della vita il suo senso, [voglia] guardare la vita stessa»⁵⁷. Il problema assiologico assume così un'importanza centrale nel pensiero orteghiano, perché la misura del riconoscimento della vita è un problema risolvibile soltanto in termini di attribuzione di valore. La caratteristica essenziale della vita, infatti, è quella di trascendere se stessa. Lo stesso desiderio è «una costante mobilitazione del nostro essere verso l'aldilà di se stesso»⁵⁸.

In questo contesto Ortega usa in senso fondativo il termine *emigrazione* per connotare il movimento dell'Io verso l'altro nel suo carattere *transitivo*. L'emigrazione ha a che fare con l'esterno, col fuori, con ciò che infiamma la vita:

La vita consiste in ciò che accade a ciascun individuo e a lui soltanto, non è possibile vedere quella dell'altro senza trasferirsi, mediante una trasmigrazione quasi magica, da se stessi a quel centro che è l'altro individuo. Questo presuppone quindi che io neghi transitoriamente me stesso per cercare di rinascere nel prossimo⁵⁹.

Bisogna dunque «fissare lo sguardo sul vivere stesso, senza lasciare che questo ci trascini nel suo movimento verso l'ultravitale»⁶⁰, per scoprire i valori peculiari della vita. Questa scoperta sarà anche un'operazione di

⁵⁶ Ivi, p. 116.

⁵⁷ Ivi, p. 118.

⁵⁸ Ivi, p. 119.

⁵⁹ J. Ortega y Gasset, *Prologo per gli spagnoli*, in Id., *Il tema del nostro tempo*, cit., p. 11.

⁶⁰ Ivi, p. 120.

valutazione, il che significa due operazioni, una discriminazione di differenze e una subordinazione gerarchica. Se è vero che la vita «vale per se stessa»⁶¹, il suo valore si articola e specifica nella gerarchia dei valori. Infine, è la vita stessa che, con Nietzsche, «seleziona e gerarchizza i valori»⁶². La crisi della cultura e il disorientamento dell'uomo novecentesco possono essere attribuiti alla perdita di una prospettiva senza che se ne sia acquistata un'altra. L'uomo dell'Occidente, insomma, «non sa verso quali stelle orientare la sua vita»⁶³, ma sarà la vita stessa a risolvere tale situazione. Nel sistema spontaneo di valutazione che l'uomo nuovo è, appare infatti il valore vitale che «sminuisce gli altri»:

L'epoca precedente alla nostra si dedicava in modo esclusivo e unilaterale all'apprezzamento della cultura, dimenticando la vita. Quando questa viene sentita come il valore indipendente e separato dai suoi contenuti, la scienza, l'arte e la politica, anche se continuano ugualmente ad avere valore, varranno meno nella prospettiva totale del nostro cuore⁶⁴.

Nell'articolo *Goethe il liberatore* si specifica meglio il senso che Ortega attribuisce alla vita dell'uomo, che è «un dentro che deve trasformarsi in un fuori»:

In questo senso la vita è costitutivamente azione da-fare. Il *dentro*, il “se stesso”, non è una cosa empirica di fronte alle cose corporee del contorno. [...] Il mio io non è una cosa, ma un programma di azioni, una norma e una linea di condotta. [...] Nell'impatto energetico con il fuori sgorga chiara la voce interiore come programma di condotta. Un programma che si realizza è un dentro che diventa un fuori⁶⁵.

La mia vita non è mia, bensì io sono di lei. Essa è l'ampia, immensa realtà della coesistenza mia con le cose⁶⁶.

⁶¹ Ivi, p. 121.

⁶² Ivi, p. 122.

⁶³ Ivi, p. 126.

⁶⁴ Ivi, p. 130.

⁶⁵ J. Ortega y Gasset, *Metafisica e ragione storica*, SugarCo, Milano 1989, p. 167.

⁶⁶ Ivi, p. 154.

Una metafisica che non voglia tradire “il tema del nostro tempo”, cioè la necessità di riformare il sapere, la cultura e la scienza in funzione della vita e dei suoi valori, dovrà partire dalla definizione minima di se stessa:

Metafisica è qualcosa che l'uomo fa, perlomeno alcuni uomini; vedremo poi se tutti, anche se non se ne rendono conto. [...] Metafisica consiste nel fatto che l'uomo cerca un orientamento radicale nella sua situazione. [...] La struttura fondamentale delle situazioni umane attiene alla vita umana. La situazione umana è il vivere, la vita o, più precisamente, “ciò che facciamo e ciò che ci accade”⁶⁷.

Il corso di Metafisica tenuto a Madrid nel 1932/33 cerca di esplicitare tutti i sensi di questa proposizione apparentemente semplice. Abbandonando la concezione classica e antica della metafisica come la *prima scienza*, il nostro Autore la colloca in una sfera più ampia del sapere, nel campo dell'euristica, dell'*orientamento* radicale nella propria situazione⁶⁸. Con essa non si presuppone né il senso del sapere né l'essere delle cose, ma si entra in un campo di relazioni:

L'idea di orientamento è più radicale, più profonda e preliminare dell'idea del sapere, e non viceversa⁶⁹.

L'orientarsi include in sé il sapere, non viceversa. Il disorientamento preliminare e la previa incertezza, che afferrano il soggetto, lasciano il posto all'orientamento in cui consta qualcosa, che si distingue dall'orientamento fittizio che non nasce da un disorientamento preliminare⁷⁰, semplice riflesso dell'ambiente sociale. Partendo dagli attributi della vita, il metodo orteghiano cerca di trasferirsi nel suo «centro palpitante»⁷¹. La

⁶⁷ Ivi, pp. 41, 42 e 50.

⁶⁸ Cfr. ivi, p. 44.

⁶⁹ Ivi, p. 46.

⁷⁰ Cfr. ivi, p. 48.

vita è un adesso, un punto, una proiezione verso il futuro. Alla radice della vita, che è un orientamento radicale nella situazione, c'è un sapersi, accertarsi e avvertire quanto ci accade intorno. Il campo relazionale in questione è quello dell'io con se stesso e con il mondo:

vivere è sapere ciò che facciamo, è, in definitiva, trovarsi nel mondo ed occuparsi delle cose e degli esseri del mondo⁷².

Essa non consiste dunque nel conoscersi intimamente apriori, appararsi dal mondo, neppure nel conformarsi o adattarsi al mondo e perdere l'iniziativa del "fare". Ma è un trovarsi nel mondo agendo nel mondo, tra gli oggetti e gli esseri del mondo, che nel presente, nell'adesso, configurano la *situazione*, la *circostanza*:

vivere è [...] trovarsi di fronte al mondo, con il mondo, dentro il mondo, immerersi nelle sue vicissitudini, nei suoi problemi, nella sua trama rischiosa⁷³.

Questo mondo è unito a noi, perché ci affetta. La vita ci è data o siamo gettati in essa, ma la vita che ci è data è un problema della persona, un problema da risolvere⁷⁴. In altri termini, la circostanza richiede l'interrogazione circa l'essere delle cose, fa problema. Se, infatti, da una parte la vita è evidenza, essa fa problema, perché nella vita non si tratta soltanto di esistenza ma di presenza a se stessi. Su questo piano pesa enormemente la circostanza, il trovarsi dell'uomo, «lo voglia o no, assegnato ad un contorno determinato»⁷⁵. La vita mi è data ma non mi è data fatta, è qualcosa da-fare⁷⁶ che richiede una decisione per non soccombere. Questo contorno è ciò che, «se non ci resistesse, si confonderebbe precisamente con noi stessi, ovvero non sarebbe contorno»⁷⁷. Questo intrattenersi

⁷¹ Ivi, p. 51.

⁷² Ivi, p. 53.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Cfr. ivi, p. 54.

⁷⁵ Ivi, p. 67.

⁷⁶ Cfr. *ibid.*

con le cose e indaffararsi con esse è il pensare, il “fare” del pensiero⁷⁸, che è soprattutto un’operazione di costruzione, un caso particolare del fare tecnico⁷⁹ ed ha a che fare con ciò che è distinto da sé, con la circostanza, che spesso mi è avversa, estranea e dunque mi fa problema⁸⁰, per cui noi dobbiamo “riparare” in essa, cioè cercare di stringerla ed afferrarla⁸¹. Le cose sono scomode, fanno problema, ci mancano o mancano alla nostra comprensione e prensione intellettuale. È questa mancanza che ci spinge ad agire o, ancor meglio, a compiere quel fare che è il pensiero. Si tratta di ciò che nella filosofia è rappresentato dalla privazione, l’attivo non essere della pretesa realtà positiva⁸². L’essere dell’uomo, a differenza di tutte le altre cose dell’universo, ha questa caratteristica: di non essere ciò che è, cioè di essere ciò che sarà. L’uomo deve decidere ciò che sarà. La vita è «un’operazione che si protende in avanti», una «preoccupazione», un «esistere nel futuro»⁸³:

Le cose, quando mancano, incominciano ad avere un essere. L’essere è, appunto, ciò che manca nella nostra vita, l’enorme buco o vuoto della nostra vita che il pensiero, nel suo forzo incessante, si affanna a colmare⁸⁴.

Le lezioni X-XIV del Corso di Filosofia puntano a una ridefinizione della disciplina che prende il nome di Metafisica, riprendendo la discussione iniziale della prima lezione intorno alla Metafisica come una cosa che l’uomo fa, onde cercare un orientamento radicale nella situazione⁸⁵. Correlata a questo oggetto vi è la critica dell’idealismo e del

⁷⁷ Ivi, p. 107.

⁷⁸ Cfr. ivi, pp. 107-108.

⁷⁹ Cfr. ivi, p. 108.

⁸⁰ Cfr. ivi, pp. 93-94.

⁸¹ Cfr. ivi, p. 60.

⁸² Cfr. ivi, p. 109.

⁸³ Ivi, pp. 96-97.

⁸⁴ Ivi, p. 94.

⁸⁵ Cfr. ivi, p. 42.