

LA RAGIONE VITALE DI ORTEGA Y GASSET

Nonostante alcuni articoli commemorativi apparsi nel 2005, in occasione del cinquantenario della morte, il filosofo spagnolo Ortega y Gasset risulta ancora poco conosciuto in ambito italiano. Eppure il suo pensiero costituisce un interessante contributo in direzione di una conciliazione della ragione con la radice vitale da cui pure proviene.

Quella di Ortega è un'ontologia che risolve, forse alla maniera del primo Sartre, l'essere nel fare.

La vita è, per il filosofo madrileni, un dramma nella duplice accezione di confronto-scontro con il mondo e di trama che l'uomo si racconta in virtù della sua capacità di trasfigurare e rielaborare il suo stesso vissuto. In ciò l'uomo è una sorta di Dio occasionale, creatura-creatrice, essere costituzionalmente indeterminato, capace, proprio per ciò, di modificare se stesso, modificando il suo ambiente. L'uomo è dotato, a causa della sua capacità di plasmare e, soprattutto, di progettare, di storia e non di natura¹.

Questo io che assume la propria circostanza, non preesiste al proprio progettarsi, né tantomeno coincide con qualcosa di simile ad una sostanza (antisostanzialismo di Ortega). Esso, vale a dire l'uomo, si configura, più che come soggetto stabilmente determinato, come progetto di "soggettivazione", inteso quale sforzo a non venire inghiottito dal gorgo della vita.

La vita non la pongo perché non me la sono data, alla stessa maniera, però, essa non mi pone, altrimenti sarei agito da essa che mi trascenderebbe: coincido con essa vivendo. Ortega è, in ciò, alla ricerca di una assoluta coincidenza, che costituisca un altrettanto assoluta immanenza tra me e la mia circostanza.

Un'altra fondamentale tematica è quella riconnessa al rapporto vocazione - autenticità che può essere ampliato in quello di adeguazione-adesione alla propria circostanza, così come viene proposto nell'interessante saggio di Argeri, nel tentativo di mantenere la tesi della libertà senza tuttavia assolutizzarla, rischiando, però, di scadere in quella che lo stesso autore (Argeri) definisce la retorica dell'uomo come scelta, come se questi fosse libertà incondizionata e disincarnata.

In riferimento a ciò Argeri riporta una considerazione del Pellicani il quale sostiene essere stato Ortega socializzato per divenire un forgiatore dell'opinione pubblica nel senso della considerazione di quella che Meregalli chiama "circostanza iniziale" del filosofo madrileni, con riferimento al suo

* Università degli studi "Roma Tre", Facoltà di Scienze della Formazione, Corso di Laurea in Scienze dell'Educazione .

¹ Cfr, D. Argeri, *La vita individuale in Ortega A.a.V.v. Attualità di Ortega y Gasset*, Le Monnier, Firenze 1984, p. 27.

contesto familiare. Si chiede, dunque, Argeri se questa sorta di vocazione iniziale si configuri per il nostro come una specie di destino ineluttabile, che inesorabilmente condiziona.

Argeri tenta di uscire da questa strettoia proponendo una interpretazione che prefiguri l'esistenza di uno scarto impalpabile tra vivere e progettare che possiamo sintetizzare con le stesse parole dell'autore: "...Si può dunque intendere la vita di cui Ortega discorre, come una *matrice prefinalistica di ogni progettare*, che si rivela quale antecedenza dei nostri scopi e che costantemente si ripropone come tale, cioè come luogo germinativo di ulteriori spinte all'azione. Siamo quindi radicalmente liberi e tuttavia ogni nostro progetto è per così dire "pregiudicato", cioè è già una risposta alla antecedenza in cui si radica...E dal momento che il nesso consiste nel proprio farsi, non vi sono condizioni della sua instaurazione ...definibili in modo oggettivo e indipendente dallo sforzo sempre in qualche misura incoattivo..."².

Questo scarto impalpabile di cui parla Argeri, non pregiudica la reciproca immanenza dell'io e della sua circostanza, in un continuo insistere del progetto sulla sua matrice che produce il correlativo presentificarsi della matrice medesima, all'interno di un unico dinamismo che coincide col vivere stesso.

In questo senso "obbedire" ad una vocazione non è adeguarsi ad un compito ma persistere nel dinamismo di cui sopra. Il rilevare nessi di causa-effetto, in senso deterministico, è solo il frutto di un abbaglio, legato alla proiezione retrospettiva delle categorie mezzo-fine che ci fornisce l'illusione di essere stati quasi predestinati ad una causa.

Se non si può dire che la vita sia fine a se stessa, altrimenti sconfineremmo nell'irrazionalismo, dobbiamo però dire che essa non si esaurisce in nessun fine particolare, nel senso che non vi sono regole che la imbriglino³.

"... L'uomo si interroga sull'essere per via che è costitutivamente un essere che si interroga sull'essere..."⁴. In questo modo, Ortega definisce l'uomo in virtù della sua costitutiva attitudine a scindere tra percepire e conoscere: si percepisce ciò che ci sta davanti agli occhi, mentre al contrario conoscere è cercare ciò che non è lì, è, in sintesi, postulare l'invisibile.

L'essere delle cose in quanto tale non appare, originariamente si trova solo nella domanda che pone l'uomo. Si parla solo di ciò che non è immediatamente evidente e, al contempo, la domanda è l'espressione della nostra ignoranza, nel senso che la realtà ci si offre come enigma e, quindi, come qualcosa su cui si deve discutere⁵.

"... È evidente che la nostra vita non comincia col porsi il problema di ciò che la circonda, al contrario comincia con l'essere già inserita in un contesto di cose che le appaiono in veste di utensili in quanto già inserite nella vita

² Cfr. Ivi, p. 34.

³ Cfr. Ivi, p. 35.

⁴ Cfr. J. Ortega Y Gasset, *Origine ed epilogo della filosofia*, a cura di A. Svignano, Bompiani, Milano 2002, p.23.

⁵ Cfr. Ivi, p. 29.

stessa...”⁶. La vita è imbattersi nelle cose, in virtù del loro rappresentare facilitazioni o ostacoli ai bisogni, e, conseguentemente a ciò, imbattersi con se stesso in quanto soggetto di tali bisogni.

La ricerca dell’uomo nasce proprio da questi bisogni che avverte nell’imbattersi con le cose, vale a dire da questo senso di mancanza, prodotto dalle ostilità che incontra, non esistendo le quali, l’uomo coinciderebbe completamente col mondo da cui non sarebbe perciò distinto.

Le parole di Ortega chiariscono bene la questione: “Io mi trovo ne l trovarmi nella vita col mio corpo. Ma io non sono il mio corpo... Il mio corpo è un insieme di difficoltà e facilitazioni in cui mi imbatto come col resto del mondo... il mio corpo è uno strumento... quello che si interpone fra me e il resto degli strumenti... il mio corpo è lo strumento degli strumenti...”⁷.

La vita è la realtà radicale e consiste dunque nell’imbattersi in se stesso in mezzo a difficoltà e facilitazioni. Lo stesso mio corpo si configura come una serie di difficoltà e facilitazioni, potremmo dire o riginarie, attraverso le quali impatto tutte le altre. Ortega sintetizza mirabilmente tutto ciò nella maniera seguente: “... Tutto: *io* non sono che vita, la mia vita; questo *tavolo* è mia vita, questa luce e voi stessi siete mia vita. Dio non è, *in primo luogo*, se non qualcosa di vitale in me...”⁸

La domanda sorge quando una difficoltà mi attanaglia ed esprime, in questo, il bisogno di emergere da essa, di superare questa sgradevole situazione. In ciò consiste la realtà che chiamo vita e mi accorgo che, rispetto alla mia vita, tutte le altre realtà non si manifestano se non come parte di essa, ed in questo senso dipendono da quella. Esse, cioè, esistono solo a partire dalla e nella mia vita, ecco perché la “ragion pura” deve essere sostituita da una ragione vital e, perché in questa, quella si localizza e, da verità astratta, diviene verità vitale⁹.

In questo modo si supera l’utopia di una verità non localizzata, disincarnata, in direzione di un antropocentrismo che pone il tema della peculiarità irriducibile della vita umana come essenziale punto di vista sull’universo. Senza l’incarnazione della verità nello specifico punto di vista, quella è una vuota astrazione, una verità vista da nessun luogo e da nessun tempo, è in sostanza una non verità¹⁰.

L’uomo pur essendo inscindibilmente legato al mondo, in quanto non può trovarsi se non in esso, reagisce a questo, in maniera imprevedibile, esorbitando dal meccanismo stimolo-risposta proprio dell’animale. Per mezzo della fantasia dispiega la sua strutturale libertà che si realizza attraverso la sua possibilità di progettarsi, per cui, pur essendo l’azione, nella antropologia orteghiana, la dimensione più peculiare del destino dell’uomo, essa è tuttavia secondaria rispetto all’attività fantastica.

⁶ Cfr. Ivi, p. 45.

⁷ Cfr. Ivi, pp. 51-53.

⁸ Cfr. Ivi, p. 79.

⁹ Cfr. A. Savignano, *Unamuno, Ortega, Zubiri tre voci della filosofia del novecento*, Guida, Napoli 1989, p. 88.

¹⁰ Cfr. Ivi, p. 87.

Attraverso l'attività fantastica l'uomo inventa e trasfigura il mondo, cercando di ridurre lo iato tra l'attività proiettata e la vita reale, tentando di conformare questa a quella. Ciò avviene per mezzo della immedesimazione (*ensimismamiento*), intesa come costruzione di una realtà virtuale dalla quale poi trae gli strumenti per trasformare a suo favore l'ambiente circostante¹¹.

Tuttavia questa temporanea fuga dal reale è utile solo se essa viene successivamente riferita all'azione, poiché non vi è autentico pensiero, se non debitamente riferito all'azione e non vi è azione autentica, se questa non è sostenuta dal pensiero (*Ensimismamiento y alteración*): in definitiva né intellettualismo astratto né prassismo cieco¹².

Relativamente al ruolo dell'attività fantastica, nel pensiero di Ortega, importante è stata l'influenza di M. Scheler, laddove questi configura la persona come l'unità concreta dei suoi atti intenzionali, correlata al suo mondo, ponendo attenzione ai valori che questa incarna, in direzione dunque di quella che Savignano chiama "antropologia della circostanza", nel senso del rapporto dell'uomo con il proprio contesto¹³.

L'uomo inizialmente si sente perduto nelle cose (fase dell'alterazione), quindi si raccoglie nella propria intimità in una sorta di fattiva contemplazione di ritorno in se stesso (fase teoretica), infine l'uomo ritorna al mondo per agire in conformità con un piano preconcepito (fase della prassi). Il ritorno in se stesso: la fase teorica, quella rivestita dalla scienza, rappresenta il presupposto per l'azione, potremmo parlare, quindi, di una tecnica teoricamente supportata¹⁴.

Negri prende spunto proprio dal confronto dell'uomo con la sua circostanza per riflettere sul rapporto tra scienza e tecnica in Ortega, con riferimento particolare ad un testo del filosofo madrileno del 1933 dal titolo *Meditación de la técnica*.

La vera tecnica consiste nei mezzi messi in atto per soddisfare le necessità umane in stretto rapporto con il mondo, quindi come modalità poste in essere per modificare e migliorare la propria circostanza. Essa però si caratterizza come la attivazione nella prassi di ciò che è stato prodotto dalla scienza, la quale deve, tuttavia, costituirsi nella assoluta indipendenza da istanze pratiche. Ortega pone così una cesura netta con le posizioni positivistiche che tendevano, invece, a far coincidere verità ed utilità pratica.

È dalla pura contemplatività sciolta da ogni condizionamento pratico che proviene ciò che vi è di più autentico nell'uomo e allo stesso tempo di più costruttivo. Corre tra questo concetto di scienza e quello positivistico la stessa differenza che Ortega pone tra il concetto di *trabajo* (inteso come sforzo che

¹¹ Cfr. E. V. Trapanese, *Creatività e mutamento sociale in Ortega y Gasset*, in A.A.V.V. *Attualità di Ortega y Gasset*, p.133.

¹² Cfr. A. Negri, *Ortega y Gasset: ragione fisica e vera tecnica*, in A.A.V.V. *Attualità di Ortega y Gasset*, p. 81.

¹³ Cfr. J. Ortega Y Gasset, *Origine ed epilogo della filosofia*, § V.

¹⁴ Cfr. A. Negri, *Ortega y Gasset: ragione fisica e vera tecnica*, in A.a.V.v. *Attualità di Ortega y Gasset*, p. 80.

produce adattamento all'ambiente) e quello di *deporte* (nel senso di attività liberamente posta in essere). È quest'ultima che invece attiva la capacità di modellare il proprio ambiente secondo le proprie necessità e che fa dell'uomo un *animal técnico*, a differenza degli altri animali: capace cioè, non solo di adattarsi, ma soprattutto di adattare a sé¹⁵.

Tutto ciò attiene alla capacità di interpretare i fatti, intesa come trasfigurazione simbolica degli stessi, capacità completamente diversa dalla semplice osservazione dei fatti che, per Ortega, rappresenta un adattamento del pensiero ai fatti stessi (*En torno a Galileo* del 1933). La loro interpretazione rappresenta la tensione del pensiero ad adattare i fatti a sé, in termini piagetiani, verrebbe da porre la stessa differenza che intercorre tra *l'assimilazione* (come iniziale introiezione di fatti esterni) e *l'accomodamento* (come rielaborazione degli stessi).

In ciò si deve leggere un chiara presa di distanza dall'accezione positivista che tendeva a subordinare la ricerca scientifica all'immediata necessità pratica. Ortega considera la scienza una attività creatrice, slegata da immediate istanze pratiche: fuga dal reale per tornare presso di sé (*ensimismamiento*), fuga in grado di attivare, poi, quel proficuo ritorno al mondo rappresentato dalla vera tecnica.

Il rapporto dell'uomo con la propria circostanza è, in definitiva, un rapporto creativo che esorbita dal mero adattamento di stampo evoluzionista e che, in ciò, rappresenta l'autentica cifra dell'umano.

1.2 La "circostanza" come categoria antropologica

L'essere è, per Ortega, propriamente l'essere concreto che si configura come perenne divenire ed, in quanto tale, non può essere colto dalle teorie sostanzialistiche classiche, al superamento delle quali aveva contribuito, bisogna riconoscerlo, non poco l'influsso del neo-criticismo di Marburgo, che aveva segnato la giovinezza del filosofo madrileno.

L'attenzione all'essere in generale impediva di cogliere la radicalità della vita che consiste proprio nell'essere ineluttabilmente inserita in una specifica "circostanza".

Tutte le teorie filosofiche classiche, più o meno, avevano dato per presupposto che la realtà fosse della stessa consistenza dell'intelletto e che essa poteva essere conosciuta, in virtù di tale identità, mediante il funzionamento dell'intelletto, secondo la sua propria legge interna. In questo modo veniva

¹⁵ Cfr. Ivi, p. 75.

occultato, dietro questo presupposto teorico sia la realtà che il soggetto conoscente.

Già Kant aveva rappresentato una inversione rispetto a tale modalità. In primo luogo per mezzo del suo antisostanzialismo (vedi il primo paragrafo della sostanzialità nella critica della pura ragione, cui si è accennato). In secondo luogo per il così detto agnosticismo kantiano che postula la inconoscibilità delle cose in sé e che Kant stesso così esprime: "...ogni dissidio sulla natura del nostro ente pensante, e della connessione fra questo ente ed il mondo corporeo, risulta unicamente una conseguenza del fatto che noi, posti di fronte a ciò di cui non sappiamo nulla, colmiamo la lacuna con paralogismi della ragione, trasformando i nostri pensieri in cose e ipostatizzandoli..."¹⁶.

Tuttavia questa iniziale presa di distanza dalle classiche teorie sostanzialiste naufraga nell'ipotesi di quella che Ortega definiva un "empireo trascendentale", a cui i fautori del cosiddetto "ritorno a Kant" non avevano apportato significative modifiche. Rimaneva, quindi, la distanza dalla vita concreta e dalla realtà, la quale, lungi dall'essere ordine, logica, razionalità, è, invece, problema, imprevedibilità, irrazionalità¹⁷.

La circostanza di ciascuno contribuisce a definirlo; si è inseriti in essa (circostanza) e, attraverso di essa si è "incarnati" storicamente. La circostanza ci offre le privazioni e le opportunità attraverso le quali si disegna il mio specifico divenire, siamo inscindibilmente legati da un reciproco rimando. Al di fuori di essa (nel senso di una qualsiasi circostanza) non si esiste se non come pura astrazione: siamo in definitiva "condannati" io e la mia circostanza ad una comune "coevoluzione". Dice Ortega a riguardo: "...Ci siamo liberati dall'interpretazione sostanzialista ed abbiamo trovato al suo posto l'idea di *realtà come esecutività*. La realtà consiste nella pura attuazione della circostanza su me e di me sulla circostanza..."¹⁸.

Vita non è null'altro che questa reciproco rimando tra l'io e la sua circostanza che esistono in quanto dualità e non in quanto dualismo (che implicherebbe, invece, una loro contrapposizione).

Attuazione duplice e reciproca implicazione tanto profonda da portare il filosofo madrileno a "riciclare" la categoria di sostanza, solo per rafforzare il concetto, sostenendo la consustanzialità tra l'io e la sua circostanza. Le due cose, però, non sono sostanza in senso classico, poiché la loro essenza è il divenire, il mutar forma, attraverso una azione reciproca che porta a far coincidere il loro essere con la esecutività medesima.

Un'altra affermazione di Ortega ci pone ulteriori riflessioni, il filosofo aggiunge a quanto sopra: "...Risulta che nella vita la causa del nostro ora è il nostro futuro, che è pertanto anteriore. La vita comincia con l'essere futuro e solo perché noi viviamo nel futuro sorge la circostanza presente con i suoi

¹⁶ Cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, trad. G. Colli, Adelphi, Milano 1999, p. 457.

¹⁷ Cfr. A. Savignano, *La filosofia di Ortega y Gasset*, in A.a.V.v., *Attualità di Ortega y Gasset*, p. 11.

¹⁸ Cfr. J. Ortega Y Gasset, *Origine ed epilogo della filosofia*, p.111.

caratteri concreti, comodi o scomodi...il mio futuro, quindi, è la pressione che si esercita sulla circostanza...”¹⁹.

E’ dunque la spinta a voler essere a rappresentare la cifra più profonda dell’umano che implica a sua volta la tensione all’esecutività, questo voler essere ci offre le modalità interpretative relativamente alla nostra circostanza, nel senso del modo in cui ne facciamo esperienza, in questo modo il futuro, il non ancora, fa pressione sul presente.

Ortega così sintetizza: “...Il mio ‘io’ futuro si compone di una massa quanto mai abbondante di caratteri ed ingredienti. Di più, alcuni di essi mi sono, a me stesso, sconosciuti...Alcuni altri, cerco di non confessarli a me stesso...Poiché tale sono nel futuro, sono tale nel presente, Il mio presente non esiste se non grazie al mio futuro, sotto la pressione del mio futuro...”²⁰.

Dunque tante mie proiezioni sul futuro, di cui molte diremmo inconsapevoli, che tuttavia non mancano di porre in essere la loro pressione sul mio presente, fanno della mia circostanza, qualcosa di unico; tutto ciò è sintetizzato da Ortega con il concetto di *intrasferibilità della circostanza*.

Il mio futuro, in forza delle mie proiezioni su esso, agisce sulla mia circostanza dandogli senso, e questa, a sua volta, agisce su di me offrendomi ostacoli o facilitazioni in direzione della realizzazione delle mie decisioni, così che la mia vita presente non è altro che il teatro in cui si scontrano-incontrano queste azioni reciproche che Ortega definisce, appunto, *duplice esecuzione (doble actuación)*. Questa reciproca implicazione di me e della mia circostanza in direzione di un progetto, rappresenta quel fenomeno che chiamiamo “mia vita”, in cui mi trovo installato. Questa installazione è per me *attuante* nel senso che essa è il modo attraverso cui si esprime la mia *esecutività*. Per questo la “mia vita” anticipa costantemente se stessa, facendo di tale anticipazione la sua più intima modalità di essere, di modo che vivere è proiettarsi in una duplice direzione, come progetto verso il futuro, e come realizzazione di tale progetto verso il mondo²¹.

Ortega chiarisce che questo proiettarsi in forma di progetto e anticipazione, non comporta l’ipotesi che l’uomo sia, in un certo senso, di nuovo “sostanzializzato”. Come prodotto di tale proiezione, l’uomo rimane sempre il soggetto pensante e mai l’oggetto “pensato”, il progettista e mai il progetto, poiché il progettare non è mai disgiunto dal *fare* e la vita è sempre anteriore ad ogni pensiero. A tal proposito sostiene Ortega: “...L’unico ingrediente principale della vita è quello che chiamavamo ‘evidenza’, quell’essere presente a se stessa o rendersi conto di se stessa di tipo completamente pre-intellettuale...”²².

In questo modo il filosofo intende prendere distanza da ogni ipotesi di originarietà della coscienza rispetto alla vita così come, per esempio, veniva teorizzata da Husserl.

¹⁹ Cfr. Ivi, p. 117.

²⁰ Cfr. Ivi, p. 119.

²¹ Cfr. Ivi, p. 121.

²² Cfr. Ivi, p. 123.

Ci si avvede solo successivamente, durante il corso della vita, di quel progetto che siamo, il quale, in questo senso, è previo ad ogni riflessione e coincide con la nostra intrinseca tensione a divenire.

Questa stessa tensione a divenire rappresenta il principale punto di contatto con le teorizzazioni di Vico che vede nella storia la modalità più propria attraverso cui l'uomo si manifesta.

1.3. *Ortega e Vico: una convergenza teorica*

Giuseppe Cacciatore sostiene: "...Il vero asse portante dell'interpretazione di Sevilla: lo stretto legame, in Vico, tra l'antropologia e la metafisica della mente, il nesso di convertibilità, per così dire, tra la struttura della mente e la realtà storico sociale entro cui si generano e si costituiscono le nazioni umane. La vichiana metafisica della mente, dunque, non intende riprodurre la statica predeterminazione di entità astratte, fuori dal mondo e dalla storia. Essa, piuttosto, si presenta come una vera e propria epistemologia della ragione storica, come una filosofia dei principi che rivendica per sé la ricerca dell' e condizioni di possibilità di una scienza umana del mondo storico..."²³. Con queste parole, poste a introduzione del bel saggio di Sevilla, Giuseppe Cacciatore pone la questione dell'isomorfismo, in Vico, tra la così detta metafisica della mente e la ragione storica, nel senso che quest'ultima rappresenta la modalità più propria attraverso cui quella si esprime.

Il tema della ragione storica, espressa nell'opera di Vico è propria anche dello stesso Ortega, secondo il quale la medesima ragione storica rappresenta il modo peculiare di essere della ragione umana che non può che dirsi e comprendersi nella storia e nella narrazione. In linea, dunque con quella dinamica che lo stesso Sevilla sostiene partire dal pensiero vichiano, il quale, per ciò, si configura come una sorta di precursore in grado di imporre sul lungo periodo una riflessione su tali tematiche che si presentano come il vero antidoto al deduttivismo razionalista: tematiche che si articolano, sempre nel lungo periodo, come un progetto di integrazione di ragione, vita e storia²⁴.

Un progetto che si propone, allo stesso tempo, di conciliare ciò che era stato costitutivamente inconciliabile e contrapposto, vale a dire l'originaria attenzione per l'eterno e l'invariabile con la pari attenzione per il singolare e il mutevole; laddove i due termini non vengano colti come opposizioni ma, anzi, come elementi che, intersecandosi, contribuiscano a rivelare la verità stessa.

In questi termini deve essere inteso il così detto "prospettivismo" orteghiano quale tensione a tenere insieme la dimensione della temporalità e quella dell'eternità.

Tutto questo rivela una singolare convergenza teoretica tra il filosofo napoletano e quello madrileno che viene, sempre nella introduzione al saggio

²³ Cfr. J.M. Sevilla, *Ragione narrativa e ragione storica: una prospettiva vichiana su Ortega y Gasset*, pp. 10-11.

²⁴ Cfr. Ivi, p. 10.

di Sevilla, così sintetizzata dal Cacciatore: "...Perciò la *Scienza nuova* pensata da Vico, come quella ragione storico-vitale più tardi meditata da Ortega, si configura come *ragione narrativa*, che riesce a conciliare l'elemento comune ed ideale e l'elemento empirico-temporale...significativo legame che connette l'idea della narrazione alla ricerca genetica della realtà storica..."²⁵.

Tanto ciò è vero che lo stesso Sevilla parla di "storicismo ontologico" accumulando in un'unica prospettiva Vico, Dilthey e Ortega. Al termine ontologismo, utilizzato da Sevilla, non va collegato alcuna forma di sostanzialismo; modalità che era stata, invece, l'elemento comune sia dello storicismo idealista che di quello materialista (nel senso del riferimento ad una presunta immutabile natura umana), come non manca di avvertire sempre lo stesso autore²⁶.

La ragione narrativa è la concretizzazione della ragione storica nel senso che quest'ultima diviene intelligibile solo attraverso quella, poiché è orientata a rendere comprensibile lo svolgimento dell'accadere degli eventi, tanto che, sempre lo stesso Cacciatore, sostiene essere l'uomo, esecutore della stessa ragione narrativa²⁷.

Il Savignano afferma che l'attributo essenziale dell'esistenza è, per Ortega, la perentorietà, nel senso che l'uomo non può vivere se non reagire dinanzi alle sollecitazioni che provengono dalla *circostanza*; reazione che conduce a formare una interpretazione intellettuale, in previsione di una risposta che tenda a configurarsi come condotta opportuna ed efficace rispetto alle problematiche imposte dal contorno²⁸.

Queste stesse rappresentazioni intellettuali si estrinsecano attraverso la narrazione che le rende trasparenti: quest'ultima, in un certo senso, permette che la ragione storica diventi vitale, poiché ciò che si narra, diviene intimo proprio in virtù della narrazione.

La narrazione, nella duplice accezione del raccontarsi e del raccontare, assume caratteristiche che potremo definire terapeutiche, nel senso di cura di sé. Meglio ancora, si potrebbe dire, la narrazione si presenta come pertugio che consente di avere accesso a se stesso, in linea con la massima dell'antica Grecia *epimelestai eautou* (occupati di te stesso), tradotto poi dai romani col termine *otium* quale allontanamento momentaneo dal mondo per attendere, appunto, alla *cura sui*²⁹.

L'uomo cura se stesso per mezzo della narrazione perché quest'ultima rappresenta la cifra della ragione vitale e quindi rivela una vicinanza a ciò che è più proprio per l'uomo, ovvero la sua ineludibile natura storica. Si può sintetizzare dicendo che la narrazione rivela un accentuato isomorfismo con le

²⁵ Cfr. Ivi, p. 12.

²⁶ Cfr. Ivi, p. 13.

²⁷ Cfr. Ivi, p. 13.

²⁸ Cfr. J. Ortega Y Gasset, *Origine ed epilogo della filosofia, Introduzione*, p. VIII.

²⁹ Cfr. D. Demetrio, *Raccontarsi: l'autobiografia come cura di sé*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995, p. 43.

modalità più intime di manifestarsi dell'uomo, meglio ancora, l'uomo stesso si manifesta per mezzo della narrazione.

In questo senso la narrazione, in particolare la metafora, è strumento di conoscenza, in quanto attraverso di essa si esprime la ragione vitale quale tensione originaria alla *esecutività*³⁰. Su questo tema specifico, Sevilla rinviene una convergenza teorica tra il pensiero di Ortega e quello di Vico.

Il linguaggio metaforico si contrappone a quello concettuale astratto proprio in virtù dell'intimità che intrattiene con le cose stesse che nomina, a causa del suo "talento denominatore". Attraverso questo talento il pensatore deve rendere pregne le parole, dense nella loro capacità di disvelare in profondità ciò a cui si riferiscono; in questo Sevilla pone un asse Vico, Heidegger e Ortega.

Muovendo da una Concezione della storia dell'uomo come un susseguirsi più o meno raffinato di soluzioni ai problemi imposti dal contesto e, rinvenendo nello stesso susseguirsi, un accavallarsi di soluzioni più raffinate ad altre rivelatesi inadeguate, si può affermare che la crisi sia un tratto ricorrente della stessa natura storica umana: la stessa ragione è una *ragione in crisi* nella sua intrinseca storicità, nella sua incessante tensione al mutamento. Proprio per questo Sevilla giunge a rilevare nel termine "crisi" la metafora della vita³¹.

Nel corso della storia non abbiamo un lineare succedersi di eventi rappresentabili per mezzo di partizioni regolari, ma un susseguirsi di accelerazioni e momenti di relativa calma. Abbiamo fasi di accelerazione allorquando ci si trova dinanzi ad epoche di crisi le quali sollecitano maggiormente le generazioni ad attingere in profondità rispetto alle loro potenzialità creative e, quindi, ad esprimere il meglio di sé. Questo si manifesta come mutamento radicale delle credenze precedenti in direzione della necessità di offrire soluzioni innovative, rispetto alle anteriori, messe in scacco dalla crisi medesima.

La crisi così diviene il motore stesso della storia laddove impone alle generazioni, non semplici aggiustamenti di strategie già sperimentate, ma un radicale ripensamento delle stesse, per giungere a mettere in campo soluzioni altrettanto radicali. Proprio a tutto ciò sembra riferirsi Vico quando chiama la sua opera *La Scienza Nuova*, che si presenta quale pratica relativa a materie che dipendono dall'arbitrio umano come, appunto, accade per la ascesa e decadenza delle nazioni. Per cui è richiesto l'intervento di uomini saggi che sappiano contrastare il vizio con la loro virtù e, di conseguenza, ben consigliare i potenti affinché guidino accortamente gli stati per garantirne il consolidamento e la prosperità: "...Per lo contrario, la forma e mente di questo mondo di nazioni, per la proprietà d'esser perfezione, sono gli uomini che possono consigliare e difendere sé ed altrui, che son i saggi e i forti..."³².

La fondamentale coincidenza tra *vero* e *fatto* è postulata da Vico già prima della *Scienza Nuova*, precisamente nelle pagine del *De antiquissima italorum*

³⁰ Come si è notato in precedenza, con il termine *esecutività* si intende l'intima disposizione dell'uomo al fare per farsi. (Cfr. § 4, capitolo 2).

³¹ Cfr. J. M. Sevilla, *Ragione narrativa e ragione storica*, p. 54.

³² Cfr. G. B. Vico, *La Scienza Nuova*, Rizzoli Editore, Milano 1982, p. 718.

sapientia (breve trattato del 1710), laddove riprende un'antica convinzione a cui erano pervenuti gli antichissimi italici per cui il criterio di verità di una cosa risiede nel farla: vale a dire nella funzione esecutiva del fare anziché nel convergere della immediata chiarezza, distinzione ed evidenza così come sosteneva Cartesio.

Paolo Rossi afferma, nella sua introduzione alla *Scienza nuova*³³, che l'uomo può rintracciare quei principi generali che presiedono al divenire storico in quanto questi sono conformi alla natura della mente dell'uomo stesso. In sostanza, secondo Rossi, Vico pone un isomorfismo tra le leggi che regolano il processo storico e quelle che presiedono al funzionamento della mente umana.

Da ciò deriva il fatto che della storia si può parlare come di vera scienza alla stessa stregua della matematica e della geometria, di cui si aveva scienza proprio in virtù del fatto che gli enti che la sostanziano erano il prodotto artificiale della costruzione dell'uomo.

La natura è il prodotto dell'azione di Dio e quindi solo Egli può conoscerla nella sua verità, alla stessa stregua che la storia può essere conosciuta nella sua verità (nel senso del criterio *verum-factum* di cui si è parlato) proprio perché è l'uomo che la fa: "...che 'l mondo delle gentili nazioni egli è stato pur certamente fatto dagli uomini. In conseguenza della quale, pur sì fatto immenso oceano di dubbiezze, appare questa sola picciola terra dove si possa fermare il piede: che i di lui principii si debbono ritrovare dentro la natura della nostra mente umana e nella forza del nostro intendere..."³⁴.

Poiché esiste convergenza tra la ragione umana e il succedersi degli eventi perché da quella generati, è possibile rinvenire la legge e l'ordine secondo i quali si susseguono nel tempo i fatti della storia: la storia, nel senso definito da Vico, non deve perciò limitarsi ad una mera raccolta di accadimenti, ma deve tendere a rinvenire la legge che regola il suo corso (*la storia ideale eterna*). Tutto ciò, senza per altro, occultare la singolarità degli stessi accadimenti.

La regolarità più eclatante che il filosofo napoletano riconosce all'interno del processo storico è rappresentata dal fatto che la storia può essere letta come la successione di civiltà che prevedono una fase di ascesa a cui fa seguito un periodo di decadenza. La decadenza tuttavia non è vista in termini meramente pessimistici: essa è, invece, l'occasione per sperimentare nuove modalità sia in termini di costume sia in termini di governo che saranno poi il presupposto di una nuova fase di civilizzazione.

In merito Vico così si esprime: "...Ma, se i popoli marciscano in quell'ultimo civil male che né dentro acconsentino ad un monarca natio, né vengano nazioni migliori a conquistargli e conservargli da fuori, allora la provvidenza a questo estremo lor male adopera questo estremo rimedio; che, poiché tai popoli a guisa di bestie si erano accostumati di non ad altro pensare ch'alle particolari proprie utilità di ciascuno... vadano a fare sel ve delle città, e delle selve covili di uomini...e, nel poco numero degli uomini alfin rimasti e

³³ Cfr. Ivi, p. 25.

³⁴ Cfr. Ivi, p. 24.

nella copia delle cose necessarie alla vita, divengano naturalmente circostanza confortevoli; e, per la ritornata primiera semplicità...sieno religiosi, veraci e fidi; e così ritorni fra essi la pietà, la fede, la verità...”³⁵.

Sono, quindi, in primo luogo, le incombenze imposte dalla vita, Ortega avrebbe detto dalla *circostanza*, che riattivano, in risposta allo spirito di sopravvivenza, la capacità di proporre soluzioni nuove e più efficaci che innescano un nuovo “corso” storico. Come si vede, anche in Vico, la crisi assume una valenza positiva nella sua capacità di sviluppare risposte nuove. Nelle teorizzazioni vichiane, in definitiva, la crisi rappresenta il vero motore del divenire storico.

Abbiamo nelle teorie del Vico che la storia, come conoscenza, si fonda sulla comprensione degli eventi in un contesto, da parte di uno spettatore che svolge un ruolo attivo rispetto agli stessi eventi, di cui può, quindi, tentare una ricostruzione perché gli eventi stessi sono frutto dell’azione del medesimo uomo.

L’altro elemento di particolare interesse si può riconoscere nel tentativo vichiano di sottolineare come ogni epoca storica, al di là delle specifiche peculiarità degli eventi, presenti proprie e inconfondibili caratteristiche che ne delineano il carattere unitario, derivante da una sorta di sentire comune che lega, in un certo senso, i contemporanei, accomunati appunto dall’appartenere sostanzialmente a stesse generazioni. Concetto che, come si è già più volte sottolineato, rappresenta uno dei motivi conduttori dell’analisi storico sociologica dello stesso Ortega.

Va riconosciuto inoltre al filosofo napoletano l’importanza attribuita all’elemento economico nel determinare le dinamiche che regolano i rapporti tra gli aggregati sociali, dato che non si contrappone alla centralità dallo stesso filosofo concessa al momento fantastico, potremmo dire con Ortega creativo: entrambi rispondono alla stessa necessità dell’uomo di assicurarsi sempre migliori condizioni di esistenza.

Una delle pecche più evidenti del razionalismo astratto consiste proprio nell’incapacità di rendere la poliedrica complessità di queste dimensioni profondamente umane.

Ortega raccoglie, inconsapevolmente da Vico, questi temi, tenendo in gran conto le dinamiche che legano l’individuale al collettivo e viceversa. Tali dinamiche costituiscono quel fenomeno che il filosofo madrileno chiama *convivenza* che si configura come un reticolo di norme che non provengono direttamente da noi, ma, come sostiene il Pellicani³⁶, appunto, da quello spazio di vita collettiva che è la convivenza stessa.

Tanto ciò è vero che tale reticolo rappresenta una forma di realtà extra individuale che, in quanto tale, va a costituire quel tratto unitario specifico rinvenibile in ogni epoca storica ed in ogni contesto. Tutto ciò ci consente di declinare l’aspetto strettamente ideografico dell’esperienza personale con i

³⁵ Cfr. Ivi, p. 705

³⁶ Cfr. L. Pellicani, *Storia e sociologia secondo Ortega y Gasset*, in A.a.V.v., *Attualità di Ortega y Gasset*, cit., p. 127.

tratti comuni che ogni esperienza storica ha, filtrata dai vissuti specifici di ogni generazione; proprio tutto ciò ci consente, come pure lo stesso Vico sosteneva, di interpretare i tratti distintivi di ciascuna epoca.

L'aver rinvenuto la natura intrinsecamente storica della ragione umana, non nel senso dell'azione di una ragione all'interno del divenire storico, quanto piuttosto di una ineludibile storicità della ragione stessa, conduce ad un concetto di verità che non si dispiega in quanto totalità, ma esso stesso deriva da una pluralità di aspetti. Tali aspetti, lungi dal rappresentare una deriva relativista, sono l'unico modo attraverso cui la verità stessa si presenta.

Non dunque una posizione scettica ma piuttosto la sottolineatura della ricchezza della multilateralità prospettica, laddove la prospettiva non è un punto di vista avulso rispetto a tutti gli altri punti di vista, quando piuttosto un elemento inserito in un reticolo che, solo, può condurre ad una verità radicale, ed in ciò, profondamente umana che, in quanto tale, non può che essere, complessa.

Così la storia, intesa come ricostruzione di eventi umani, diviene scoperta della realtà nella sua intrinseca multilateralità e, poiché in grado di cogliere in ciò il fondo dell'umano, viene a rappresentare una teoria generale della stessa realtà umana.

In questo precisamente si può cogliere l'asse sotterraneo che lega il filosofo napoletano a quello madrileno.