



Gianni Ferracuti

Ortega y Gasset e la fine della filosofia

Negli ultimi quindici anni circa della sua attività, Ortega y Gasset ha formulato in varie occasioni l'idea che, se la filosofia è pensiero esatto e razionale, indirizzato allo studio dell'essere, allora questa splendida attività intellettuale, durata 2.500 anni, si poteva considerare conclusa: cominciava ormai una «seconda navigazione» verso un'«ultra-filosofia».

Per vari motivi - non ultimo la difficoltà di concettualizzare questo nuovo modo di pensare, questa nuova visione della realtà e del suo studio intellettuale - questa fase della riflessione orteghiana non si è tradotta in un testo organico, ma è attestata da molti progetti di opere, frammenti più o meno abbozzati e testi non terminati. In alcuni casi si tratta di scritti, anche voluminosi, in avanzata fase di redazione, come *El hombre y la gente* o *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. In altri casi, come per *l'Aurora de la razón histórica* e *l'Epílogo...* abbiamo poco più che frammenti e note di lavoro. Il mio tentativo consiste nel ricostruire le linee essenziali di

questo pensiero nuovo e, nelle aspirazioni, post-filosofico, elaborando un'ipotesi interpretativa di materiali non sempre chiari, a volte imprecisi e contraddittori, certamente non definitivi.

Una parte importante dell'orizzonte teorico intravisto da Ortega è costituita da una riflessione sul mito e sul pensiero "primitivo" (nel senso di arcaico, primigenio), cioè su una *attività intellettuale* che nasce da un confronto con la realtà non condizionato da precedenti riflessioni filosofiche. In questo interesse per il pensiero pre-filosofico (Ortega lo definisce con questi termini) non c'è mostra di alcun atteggiamento regressivo né del recupero di interpretazioni pseudo-tradizionaliste. Nell'ottica saldamente storica di Ortega, la filosofia, pur con tutti i suoi difetti, è stata *scoperta* a seguito della necessità di risolvere le questioni che il pensare mitico non risolveva: era dunque un tentativo di colmare un'insufficienza che resta addosso al mito anche quando, con migliori informazioni, riscopriamo in esso un modo del pensiero degno della massima attenzione e di ogni rispetto. Mito e filosofia sono entrambi fasi storiche di un cammino: applicando la ragione storica, riconosciamo a ciascuna di loro un luogo, un significato, un valore, ma nel fare questo siamo idealmente collocati fuori dalla prospettiva storica, come se la guardassimo a distanza, apprezzando quel che c'è da apprezzare, ma non identificandoci con nessuna fase.

La credenza nell'essere

Non è raro trovare nei saggi più noti di Ortega critiche alla nozione di *essere*, con la quale si indica abitualmente l'oggetto supremo della ricerca filosofica. Ad esempio, in *Ideas y creencias* viene affermato il carattere teorico delle credenze personali e collettive, anche di quelle più radicate e apparentemente indiscutibili. Le credenze, nelle quali siamo, metaforicamente, collocati, ma alle quali non pensiamo mai in forma consapevole (come nel noto esempio: per uscire dalla stanza ci dirigiamo verso la porta, ma in nessun istante pensiamo in forma esplicita e consapevole che lo facciamo perché il muro non si lascerebbe attraversare: *stiamo* nella credenza che il muro non si apra al nostro passaggio) sono il nostro punto di partenza nel giudicare la realtà. Sono un sistema di pre-giudizi¹.

La credenza ha origine da un'idea che, nel tempo, si mostra sufficientemente affidabile, fino ad essere considerata come la realtà stessa, ma per quanto questa affidabilità sia solida, la credenza eredita sempre dall'idea il suo carattere di teoria, di immagine del reale. Siccome il mondo è misterioso e problematico, l'uomo ha bisogno, per viverci, di immaginare una spiegazione del suo mistero attraverso la meditazione,

¹ «Un'idea è vera quando corrisponde all'idea che abbiamo della realtà. Ma la nostra idea della realtà non è la nostra realtà» (*Ideas y creencias*, 1940, in *Obras completas*, Alianza, Madrid 1987, 12 voll. - d'ora in avanti abbreviato con la sigla OC - V, 377-409, 338). «Tra noi e le nostre idee, dunque, c'è sempre una distanza insuperabile: quella che va dal reale all'immaginario. Invece con le nostre credenze stiamo inseparabilmente uniti. Perciò si può dire che le siamo» (*ibid.*, 389-390). «Credenze sono tutte quelle cose su cui contiamo assolutamente, anche se non vi pensiamo. Per il solo fatto di essere sicuri che esistono e che sono come crediamo, non le mettiamo in questione, ma automaticamente ci comportiamo tenendone conto» (*ibid.*, 397). «Le idee sono, dunque, le "cose" che noi, in modo cosciente, costruiamo ed elaboriamo, proprio perché non crediamo in esse» (*ibidem*).

ovvero il processo che Ortega chiama *ensimismamiento*². Ma la teoria è un mondo ideale partorito nella meditazione, e l'uomo risulta vivere in due dimensioni che restano distinte: la realtà enigmatica e la teoria chiara composta da idee. La credenza è secondaria e derivata: primaria è solo la vita concreta, l'io alle prese con la circostanza, la realtà radicale.

Storicamente, si arriva a concepire il pensiero, la teoria, come un'attività intellettuale che ha una forma rigorosa, organizzata dalla ragione. Però la filosofia contemporanea ha criticato la conoscenza razionale, mettendone in crisi i fondamenti. La crisi del pensare rigoroso è analizzata in un testo particolarmente ricco di stimoli: *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y demiurgia*. Nell'analisi di Ortega, oltre alla crisi dei fondamenti nelle scienze esemplari, nelle quali sono risultati problematici i principi basilari che reggevano ogni costruzione teorica, c'è una crisi che coinvolge l'idea stessa del pensare. Si ha il presentimento che la ragione ha occupato un posto eccessivo nella vita, assumendosi compiti che non sono di sua competenza, e che non può assolvere: non si sa più quale sia l'essere del pensiero.

Questa situazione rappresenta un caso particolare di un problema più generale: l'occultamento dell'essere, che Ortega sottolinea già all'inizio di *Apuntes sobre el pensamiento*³.

² La realtà «è un enigma proposto al nostro esistere. Ritrovarsi a vivere è trovarsi irrevocabilmente immerso nell'enigmatico. L'uomo reagisce a questo enigma primario e pre-intellettuale facendo funzionare il suo apparato intellettuale, che è soprattutto immaginazione. Crea il mondo matematico, il mondo fisico, il mondo religioso, morale e poetico, che sono effettivamente "mondi", perché hanno figura e sono un ordine, un piano. Questi mondi immaginari sono confrontati con l'enigma dell'autentica realtà e sono accettati quando sembrano aggiustarsi (*ajustarse*) ad essa con la massima approssimazione. Ma beninteso non si confondono mai con la realtà stessa» (*ibid.*, 400). È interessante il termine *ajustar*, che Ortega preferisce al tradizionale *adaequatio*, adeguamento, per indicare che il mondo teorico *sembra* combaciare con quello reale. Come suggestione personale, senza darla come formale interpretazione, mi ricorda il termine *justeza* con cui Zubiri traduce l'*armonia* di Eraclito: il mondo è armonico, nel senso che le cose *si aggiustano* tra loro (è un termine della falegnameria per dire che due parti combaciano e fanno una cosa unica). Qui a combaciare non sono due cose del mondo, ma la teoria e la realtà, e dunque l'aggiustamento è apparente.

³ «Quando cerchiamo l'essere di qualcosa o la sua verità, cioè la cosa stessa e autentica di cui si tratta, troviamo anzitutto i suoi occultamenti, le sue maschere. L'aveva già avvertito Eraclito: la realtà si compiace di nascondersi [fr. 123]. L'universo è a tutta prima un perenne carnevale. Siamo circondati da maschere. Gli alberi non ci lasciano vedere il bosco, le fronde non lasciano vedere l'albero, e così via. L'essere, la cosa stessa, è per essenza l'occulto, il coperto, è il signore della maschera. L'operazione che conduce a trovarlo sotto i suoi occultamenti è chiamata "verificare" o certificare (*adverar*); in modo più purista: accertare (*averiguar*). È rendere patente l'occulto, denudarlo dei suoi veli, dis-coprirlo. E questo modo, in cui qualcosa sta davanti a noi denudato, è la sua "verità". Perciò è ridondante parlare della "nuda verità"» (*Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y demiurgia*, 1941, OC V, 517-547, 525). *Apuntes sobre el pensamiento* è un testo che Ortega cita spesso nei suoi ultimi scritti. In particolare in un saggio, incompiuto, annesso a una conferenza sulla nascita del teatro e intitolato *Maschere* (ne parleremo più avanti), nel quale l'idea della maschera torna con un significato quasi opposto a quello ora visto. Negli *Appunti* la maschera è una finzione dietro cui si nasconde l'essere; nell'altro saggio, che analizza la maschera in relazione al dionisismo e al pensiero mitico, la maschera è il volto autentico della persona e del reale, deformato dal punto di vista della divinità: con un'inversione molto espressiva, il volto quotidiano viene considerato falso, insignificante, mentre passa in primo piano la personalità vera, la vocazione, rappresentata appunto dalla maschera indossata dai fedeli nelle processioni dedicate a Dioniso e poi dall'attore del teatro greco. Ciò che determina questa diversa prospettiva, a parte l'occasione contingente, cioè il tema usato come spunto per la riflessione, è forse la scoperta che non c'è alcun *essere* che si occulta, e che dunque la maschera è una metafora a cui si deve attribuire un significato opposto: se

A un primo sguardo si direbbe che l'*essere* sia nascosto da tutto ciò che ha a che vedere con la cosa, ma non è la cosa stessa o l'*essere* della cosa. Ci sono funzioni come percepire, comparare, astrarre, giudicare, inferire... che non sono «il» pensiero, ma funzioni e operazioni che *hanno a che vedere* col pensiero e senza le quali non si potrebbe pensare. Il pensiero, come attività o fare umano, richiede una causa e uno scopo, oltre agli strumenti con cui si pensa⁴. Oltre che dai meccanismi psicologici, il pensiero è stato occultato dalla logica. La logica è una forma del pensare tra le tante, che alla fine ha conquistato una sorta di dominio incontrastato, imponendo quasi una sinonimia tra pensiero e pensiero logico, cioè quello articolato secondo i cosiddetti principi di identità, non contraddizione e terzo escluso. Dove questi principi non sono presenti, non sono rispettati, si parla di un pensare non autentico, non vero⁵.

L'identificazione tra il pensiero e la logica, col conseguente disprezzo per tutto ciò che non vi si adegua, sembrava giustificata dalla capacità della logica di pervenire a verità rigorose, e dunque di orientare la vita con certezza e affidabilità. Invece, nel corso dell'Ottocento, quando si è cercato di costruire la logica in modo veramente formale e completamente logico, si è visto che il tentativo risultava impossibile, per la presenza ineliminabile al suo interno di elementi illogici: un pensiero logico e formale fino all'estremo, senza neanche un'ombra di illogicità, non esiste. Viene meno l'orgogliosa superiorità che la logica aveva rivendicato rispetto alle altre forme del pensiero. Se Lévy-Brühl credeva che il nostro pensiero logico si contrapponesse al pensiero illogico dei primitivi, questa contrapposizione (che peraltro Ortega considera una sciocchezza) è risultata problematica⁶.

Un terzo elemento che ha occultato il pensiero è stato la conoscenza, che per Ortega non è sinonimo di pensare. La conoscenza è pensiero concreto e operante, tuttavia non è necessariamente vero il contrario, cioè che ogni pensiero sia automaticamente conoscenza: dunque, tra i due termini c'è un'associazione relativa e non un'identificazione completa. Parlando formalmente, per Ortega conoscere è accertare l'*essere* delle cose, ma questo è un obiettivo che l'uomo non si è proposto in ogni momento della sua storia. La ricerca sull'*essere* inizia in una certa data; dunque se

essa nulla nasconde, allora bisogna concludere che a suo modo rivela qualcosa.

⁴ «L'uomo, quando si mette a pensare, non si mette semplicemente a percepire, ricordare, astrarre, inferire - che sono puri meccanismi mentali-, ma mobilita tutte queste attività per arrivare a un risultato. La finalità che si propone, e che a tempo debito cercheremo di precisare, definisce il pensiero in modo più rigoroso degli strumenti con cui si affanna a conseguirla. Uno degli errori latenti nell'identificazione [tra essere e aver a che fare] consiste, dunque, nel presupporre che gli strumenti psichici su cui l'uomo conta nel compito di pensare siano adeguati e sufficienti a ottenere questa azione. Ma l'esperienza perenne e dolorosa mostra l'esatto contrario: la finalità in vista della quale l'uomo si dedica a pensare non è stata mai conseguita in modo sufficiente, pertanto è inammissibile supporre che l'uomo abbia mai posseduto finora le doti adeguate a ciò che il pensiero si propone » (*ibid.*, 526-527).

⁵ «È incalcolabile il potere di occultamento esercitato per due millenni da questo imperativo quasi religioso di "logicità". Ha scisso l'immenso panorama intellettuale dell'umanità in due territori di estensione ben diversa: da un lato il mondo logico, molto ridotto; dall'altro la sfera negativa dell'illogico, a cui non si prestava attenzione e con cui non si sapeva che fare » (*ibid.*, 527).

⁶ «Nel constatare che il pensiero logico è molto più illogico di quanto sospettavamo, ci si aprono gli occhi per avvertire che il pensiero primitivo è molto più logico di quanto si presumeva. Spariscono quindi le differenze assolute tra l'un tipo di pensiero e gli altri esercitati dall'uomo nella storia, e tra loro viene stabilita una continuità. Ovvero, tolto lo schermo del pensare logico come rappresentante unico del pensiero, quest'ultimo ci appare nella sua autenticità, come consistente per forza in una cosa diversa da identità, non contraddizione e terzo escluso » (*ibid.*, 528-529).

conoscenza è conoscenza dell'*essere*, tutto ciò che precede questa data non si può definirlo *conoscenza*, pur essendo attività intellettuale.

Come Ortega dice con la sua abituale terminologia, all'uomo è sempre importato sapere *a cosa attenersi* circa il mondo e se stesso. Quando sa a cosa attenersi in una certa situazione, cioè quando sa come comportarsi, l'uomo non si mette a pensare, ma si limita a *stare* nella credenza che già possiede. «Però quando questa credenza gli viene meno, quando cessa di starvi, non ha dove stare e si vede obbligato a fare qualcosa per riuscire a sapere di nuovo a cosa attenersi. Ciò che si mette a fare è pensare»⁷. Dunque il pensiero, qualunque cosa sia, è intanto *ciò che facciamo per uscire dal dubbio* e tornare nella certezza. Questo non implica automaticamente che l'uomo *ragioni*, cioè che per uscire dal dubbio ricorra automaticamente alla logica: deve pensare, ma deve anche scoprire e organizzare i modi del pensiero.

La conoscenza, nel senso stretto di indagine sull'*essere*, è solo un modo di usare il pensiero, tanto è vero che, quando è apparsa nella storia, ha ereditato molti presupposti delle forme di pensiero precedenti: per esempio, che dietro l'apparente confusione della realtà ci sia un ordine, una figura stabile da cui dipendono tutte le trasformazioni. Ha ipotizzato che questa figura o *essere* delle cose abbia una consistenza affine all'intelligenza umana e possa dunque essere conosciuta facendo funzionare la ragione. Questi presupposti sono condizionanti. Ad esempio, se uno vuole sapere cos'è la luce, cerca nei fenomeni luminosi o dietro di essi qualcosa che certamente ignora, ma di cui ha pregiudizialmente stabilito che la le seguenti caratteristiche: a) una volta trovata, ci metterà in uno stato di tranquillità e di certezza su ciò che è luminoso; b) ha una consistenza tale che sarà colta o catturata nel ragionamento. Questa x cercata è l'*essere* della luce, con i caratteri di fissità e stabilità propri del concetto. Perciò, quando si trova qualcosa che corrisponde a tali caratteristiche, la si afferma come *verità* sulla luce, vale a dire che se ne fa oggetto di una proposizione o tesi. Però, di fatto, si è trovato soltanto un concetto. Spiega Ortega:

Si noti bene che questa proposizione o tesi è il risultato del nostro sforzo di conoscere; prima di esso e senza di esso, pertanto senza conoscere, avevamo anticipato che la luce, e in generale le cose, hanno un essere. Senza questa presupposizione, il conoscere non scatterebbe e non giungerebbe a diventare proposizione. [...] Ma allora risulta che la conoscenza, prima ancora di iniziare, è già un'opinione perfettamente determinata sulle cose: quella che le cose hanno un essere. E poiché questa opinione è previa a ogni prova o ragione, ed è il presupposto di ogni ragione o prova, vuol dire che è semplicemente una credenza, e in quanto tale per nulla diversa dalla fede religiosa⁸.

Ortega, insomma, critica il cardine di ogni teoria, il vizio d'origine di partire dall'ipotesi, mai discussa, che ci sia un *essere* delle cose: per lui questa è soltanto una *credenza*. La credenza che le cose abbiano un *essere*

è uno stato di convinzione a cui l'uomo è giunto, non un dono nativo o "naturale" e perciò permanente e costitutivo per lui e, come si dice fin da Aristotele, appartenente alla sua natura. Ma se la credenza che le realtà patenti possiedano un essere latente è una situazione mentale a cui l'uomo è giunto, vuol dire che vi è giunto attraverso un cammino determinato, il cammino unico che conduce a questa opinione e solo a questa, cioè in virtù di una serie di esperienze vitali, di

⁷ *ibid.*, 530.

⁸ *ibid.*, 532.

tentativi e di correzioni successive che l'uomo aveva fatto da sé e con la collaborazione delle generazioni precedenti, nella cui tradizione, conservata dalla collettività, era nato e si era educato - o, detto in forma ancor più triviale: che all'uomo è capitato di arrivare alla credenza che la realtà ha un essere, perché prima gli era capitato di stare in altre credenze, ad esempio nella credenza negli dèi, la cui dissoluzione e il cui fallimento gli hanno aperto gli occhi per questa credenza nuova⁹.

Riassumendo, abbiamo tre punti molto importanti:

1. La conoscenza, intesa come conoscenza razionale e ricerca sull'essere, non è una realtà connaturata all'uomo, e quindi in qualche modo assoluta rispetto ai cambiamenti storici, bensì è una forma di vita storica che ha avuto un inizio e avrà una fine, superata da altre forme.

2. In quanto storica, la conoscenza ha un'evoluzione e un degrado: la sua crisi non è improvvisa né inspiegabile, ma è il punto di arrivo di un cammino lungo e ricostruibile attraverso l'analisi della storia o la ragione storica.

3. Comprendere la dimensione storica del processo, permette di collocarsi idealmente al suo esterno, vedendo la conoscenza insieme ad «altri modi ugualmente normali di pensiero con cui l'uomo affronta l'enigma della sua vita, esce dal dubbio per stare nella certezza, e intravediamo altre possibilità dopo di lei. Così otteniamo per la prima volta una filosofia che intravede la fine o il termine di se stessa e preforma tentativi di reazione umana che la sostituiranno»¹⁰.

Sull'origine della filosofia

In *Origen y Epílogo de la filosofía* Ortega scrive che in ogni filosofia l'ambito dell'apparenza, cioè della parte patente della realtà, viene retto da un *trasmundo*, termine che non allude a una trascendenza, a qualcosa che sta «*trans*»: sembra anzi un termine cercato apposta per la sua neutralità, per non contenere nessuna interpretazione pregiudiziale. *Tras* significa semplicemente «dietro», e *trasmundo* indica solo ciò che sta dietro l'apparenza, ciò che pur esistendo, attualmente non appare, e dunque va scoperto, dis-coperto, dis-velato: «Tutte le filosofie ci presentano il mondo abituale diviso in due mondi, un mondo patente e un retro-mondo (*trasmundo*) o supermondo che è latente sotto il primo e nel rendere manifesto il quale consiste il culmine

⁹ *ibid.*, 532-533. Ortega individua l'antecedente della nozione di *essere* nell'idea greca della *physis*, la natura che *sta lì* da sempre, eterna, invariabile, piena. La si conosce attraverso un dis-coprimento (*alétheia*), togliendo il velo che la nasconde allo sguardo comune. Se la *physis* è un precedente dell'*essere*, risulta interessante notare che abbiamo ereditato dal passato le nozioni di *essere* e conoscenza, anche se, rispetto al mondo greco, è cambiata la nostra nozione di *natura*. Infatti, con il cristianesimo si è introdotta nella cultura umana l'idea della creazione dal nulla, cioè l'idea di un inizio che ha reso la natura contingente, non eterna, originata da un decreto divino. Inoltre l'idea greca di *physis* non si ritrova in tutte le culture antiche. Assiri ed ebrei, ad esempio, non l'hanno formulata, credendo piuttosto che la realtà fosse, in ultima analisi, un prodotto della libera volontà divina. Date le loro premesse religiose, gli uomini di queste culture affrontavano i propri dubbi, i propri problemi vitali, non con la ragione, ma con la preghiera, che per Ortega è un altro «modo o tecnica del pensiero» (*ibid.*, 536). L'uomo religioso cerca da Dio un'illuminazione, una rivelazione, e il suo dire non sarà un *logos* ma una profezia. La sua idea della verità è un *amen*, *'emunah*, un assenso alla volontà divina e un atto di fiducia nei suoi decreti. La volontà divina è al di là dell'*essere*.

¹⁰ *ibid.*, 537-538.

dell'impegno filosofico»¹¹. Questa duplicazione si può già rintracciare nei frammenti di Parmenide, che impostano un cammino successivamente sviluppato con coerenza dalla filosofia.

Per Ortega, Parmenide ed Eraclito polemizzano contro il sapere tradizionale, ma il vero obiettivo della loro critica sono i misteri, cioè un'altra forma di pensiero nuovo rispetto al mito tradizionale e alla fede negli dèi. La tradizione, entrando in crisi, provoca una sorta di vuoto, un complesso di dubbi a cui rispondono i misteri e la nuova tendenza intellettuale inaugurata da Talete. Nota Ortega che Talete uno dei due nomi che Eraclito cita senza insulti (l'altro è Bías); ne dice che fu il primo astronomo, cioè riconosce in lui un nuovo modo di pensare allo stato iniziale, e al tempo stesso si sente più avanti: Talete era *solo* un astronomo. Parmenide ed Eraclito si oppongono sia agli dèi dell'età omerica sia al loro passato immediato dell'orfismo e del dionisismo.

Prima della scoperta del metodo razionale, la sapienza era ufficio speciale di alcuni uomini che possedevano un metodo di accesso a una percezione del mondo extranormale ed estatica. Ancor oggi, nella maggior parte dei popoli primitivi viene cercato questo stato di alterazione della coscienza comune. Nota Ortega nel corso sulla ragione storica tenuto a Lisbona nel 1944:

A volte è la danza orgiastica a produrre vertigine e a far impazzire il danzatore facendolo cadere in una *trance* estatica. Altre volte è l'ingestione di bevande alcoliche o la masticazione di sostanze stupefacenti. Altre è il passare la notte disteso sulla pelle delle vittime sacrificali nei templi degli dèi, dove aromi ed essenze provocano sogni vivaci, ovvero ciò che i romani chiamavano *incubatio*. Il fine di tutte queste tecniche è spegnere nell'uomo gli stati mentali che costituiscono la normalità quotidiana e suscitare stati anormali che vanno dal sogno all'allucinazione. Si tratta dunque di smettere di vedere le cose che ci circondano e di arrivare ad avere visioni¹².

Il metodo razionale è alternativo a queste tecniche e considera la *trance* come il prodotto di una facoltà umana, la fantasia, che non presenta la realtà ma fantasmi e immaginazioni. L'uomo primitivo e l'uomo arcaico preferiscono invece il metodo visionario e sviluppano una vera tecnica della visione, estraendo gli alcaloidi dell'oppio o della canapa indiana, o distillando l'alcol. Se l'uomo ricorre al metodo visionario, vuol dire non si accontenta dell'esperienza quotidiana ordinaria, di ciò che vede, tocca, percepisce con ogni senso. Il metodo visionario è una risposta all'enigma del mondo: l'uomo arcaico

come quello posteriore o quello di sempre, trovando davanti a sé le cose immediate tra cui vive, e trovandosi immerso perpetuamente nel mondo che esse integrano, pertanto nel mondo patente, che chiamiamo "questo" mondo, lo giudica insufficiente - non per capriccio, ma perché questo mondo si compone di mezzi e infiniti fatti sconnessi tra loro, consiste nell'accadere questo e questo e questo, in un torrente infinito e travolgente in mezzo al quale si sente perduto. Questo significa che ciò che viene reso patente dal mondo patente è un enigma, e per questo è insufficiente: è la presenza opprimente di un infinito problema e un mistero totale. Ciò che ha di patente è ciò che ha di enigma, come le figure di un geroglifico che sono palesi proprio per annunciare che esse non hanno significato di per sé, ma anzi lo nascondono, e che il significato è dietro di loro ed è necessario accertarlo, metterlo allo scoperto. In tal mondo il mondo in cui stiamo mentre viviamo,

¹¹ *Origen y Epílogo de la filosofía*, OC IX, 345-434, 390.

¹² *La razón histórica* (Lisbona 1944), in *Sobre la razón histórica*, Alianza, Madrid 1983, 123-225, 153-154.

appare davanti a noi come un'immensa e angosciante maschera che, come ogni maschera, al tempo stesso denuncia e occulta un'altra realtà al di là di essa, la quale è la realtà decisiva, è il volto (*cara*) della maschera (*mas-cara*) - una realtà per essenza latente e non patente, che è di per sé segreta e arcana¹³.

Da qui l'esigenza di rompere la barriera dell'apparente e accedere alla visione del vero volto della realtà. Da sempre dunque l'uomo vive in due mondi: quello patente, insufficiente perché è enigmatico, e quello latente, che viene cercato; il *mun*do e il *trasmundo*. Il delirio estatico e la ragione sono due risposte allo stesso problema di passare da un mondo all'altro.

Sullo sfondo dell'insufficienza del mondo patente e della pluralità dei modi per colmarla, si deve porre il problema di cosa sia il modo filosofico e del suo eventuale epilogo. In un appunto delle *Notas de trabajo: Epilogo...*, Ortega scrive:

Cos'è la filosofia? 7 ottobre '43. Spero con la ricerca che sto facendo di accertare cos'è la filosofia e con ciò se serve a qualcosa. Però finché non lo trovo, restare completamente aperto alla possibilità che non serva a nulla e sia una tradizione errata o sia qualcosa che non serve per una necessità a tergo sentita, ma al contrario per una liberissima, "inutile" (intanto) creazione che vale per sé perché inaugura un essere nuovo. È un punto in cui è molto importante non sollecitare i fatti¹⁴.

Sembrerebbe dunque che Ortega non sappia più cosa sia la filosofia e, al riguardo, si muova in un mare di dubbi:

Ciò che la filosofia è veramente si può veder chiaro solo se si contempla la storia della filosofia nel suo emergere da un fondo moltissimo più ampio cronologicamente, che è la storia dell'occupazione mentale umana con le ultimità. Si noti: non dico "conoscenza" ma "occupazione mentale", né dico "Essere", "Realtà", ma "Ultimità"¹⁵.

Ciò che caratterizza la fase della conoscenza (termine che, ripeto ancora, è strettamente collegato da Ortega alla ricerca sull'*essere*), detto in termini negativi, è la *costruzione dell'oggetto cercato*:

Partiamo da ciò che è dato e "cerchiamo" un'altra cosa - diciamo "cercare" perché supponiamo che questa "altra" cosa "starà lì" al termine della nostra ricerca, cioè che la troviamo come troviamo il dato e l'immediato. Ma se, uscendo da questo nostro "supporre o sembrare", prendiamo le cose come si presentano, avremo che questa "altra" cosa si dà sempre al termine del nostro cercarla e che ne è inseparabile. Ma allora non "sta lì", bensì la creiamo nel cercarla. Il "Mondo", l'"Essere", l'universo sarebbero una creazione dell'uomo e non "*essere* nel senso di *stare lì*"¹⁶.

Come si vede, *essere* e *realtà* non sono sinonimi. *Realtà* è ciò che c'è, che *sta lì*, con cui interagisco. A un certo punto, non sapendo bene cosa sia un albero (poniamo) si ipotizza che, a parte tutte le sue caratteristiche, esso sia *essente*, che abbia un *essere*. Come dice Julián Marías esponendo il pensiero di Parmenide, che esso consista nel consistere. Vediamo dell'albero una serie di note: le foglie, i rami, il colore, le radici...

¹³ *ibid.*, 156.

¹⁴ *Notas de trabajo: Epilogo...*, ed. di José Luis Molinuevo, Alianza, Madrid 1944, 50.

¹⁵ *ibidem*.

¹⁶ *ibid.*, 63.

l'ambiente in cui può vivere... nessuna di queste cose è l'*essere* dell'albero, ma sono tutte caratteristiche presenti qui, realmente nel mondo, proprio perché l'albero ha un *essere*. Questo *essere* è un concetto filosofico e va distinto dalla realtà di fatto. Parlando in modo informale: è ovvio che l'albero esista e che posso dire, ad esempio, «questo è un pero»; ma in questa frase uso l'«è» come un comune segno linguistico che indica più o meno: «ho davanti a me un punto della realtà che mostra le note a, b, c, d... dalla quali posso considerare che tale punto ha le caratteristiche corrispondenti alla nozione di albero di pere». L'«è» indica dunque la corrispondenza tra ciò che vedo e una nozione: una mera funzione linguistica.

Poi c'è un secondo significato del verbo *essere*: stabilito che abbiamo l'equazione «note a, b, c, d... = albero di pere», si vuol sapere *cos'è* l'albero di pere. Una prima risposta potrebbe essere: è un potere del divino. Una seconda risposta potrebbe essere: è pura apparenza. Una terza risposta: modificazioni accidentali di una sostanza, *substantia*, che resta immobile al di sotto dei mutamenti. Una quarta risposta: *ousía*, negli infiniti sensi in cui è stata intesa e commentata questa nozione aristotelica. Oppure si può dire: è un *ente*, ha un *essere*, in senso parmenideo: prescindendo da tutte le sue note e sostengo che primariamente l'albero consiste nel consistere; siccome questo accade a ogni ente, parlo di una consistenza in sé, unica, immobile, sferica, e così via, e dico che questa consistenza è l'autentico *essere* dell'albero. Tutto questo non influenza l'albero reale, e potrei credere che la nozione di «consistenza senza altri attributi» sia una follia inventata dalla mente umana, senza che ciò comporti una diminuzione della realtà dell'albero, che resta esattamente tale e quale era prima, reale ed enigmatico.

Insomma, se realisticamente la realtà *sta lì*, e noi dobbiamo costruire l'oggetto della conoscenza, vuol dire che questo oggetto *non sta lì allo stesso modo*, e che noi stiamo *interpretando* la realtà presente. Ma, come Ortega ha chiarito già nelle sue prime opere, proprio perché la cosa è concreta e sta in un luogo anziché in un altro, possiamo vederla solo all'interno di una prospettiva. Se la cosa sta *lì*, noi siamo *qui*, e il *qui* è un punto di vista che mi mostra la realtà solo in parte, limitatamente alla veduta che mi si presenta dinanzi. Più in generale, per non restare legati solo alla vista, la percezione del reale è sempre limitata e prospettica, relativa a chi è l'osservatore, a dove sta, al suo livello di cultura e sensibilità e alle credenze che lo sostengono. Prospettiva è percezione parziale. Ciò che sta oltre la portata dell'osservazione non è patente. Resta sempre una latenza, un *trasmundo*, qualcosa che resta dietro il patente. «Prima della filosofia e, a prima vista, con lo stesso ruolo del *trasmundo*, ci sono gli dèi. Domanda: gli dèi sono *trasmundo* e la religione mitologica implica un'invalidazione del mondo?»¹⁷.

Invalidazione del mondo significa: dato che il mondo patente è un enigma, il *trasmundo* latente è la realtà vera, la realtà in senso eminente che regge il mondo patente e lo spiega. È evidente che anche l'uomo arcaico invalida il mondo: non gli è sufficiente e si trova obbligato a cercargli un completamento. Da qui la domanda: perché non gli è sufficiente? Per l'uomo arcaico il mondo non è ancora un problema della *conoscenza*, cioè un tema specifico che la razionalità ha trasformato in problema; dunque non si può dire che per lui l'apparenza non soddisfi le esigenze *della ragione*.

In questa fase precedente, l'insufficienza del mondo nasce da "motivi" pratici. L'uomo non trova soddisfazione ai suoi desideri, si sa in pericolo, sente insicurezza per sé - cioè per la

¹⁷ *ibid.*, 106.

realizzazione del suo essere o Io. Insomma trova che il mondo è resistenza [=si oppone ai suoi progetti o desideri], negazione attiva di sé, opposizione, non-io, l'altro da sé - che non è in suo potere¹⁸.

Almeno in parte, il mondo è una serie di ostacoli per la mia vita; dunque, o ci si rassegna in assoluto, o si cerca di affrontare il problema e formarsi idee chiare. L'uomo arcaico ci prova immaginando un mondo che sia *completo*, cioè immaginando poteri che spieghino l'esistenza degli ostacoli e dei problemi:

Questa soluzione è intanto immaginaria, cioè non si comincia col crederci e contare su di essa - si comincia con l'immaginarla o "concepirla" (=crearla) per riempire il buco che è il desiderio. È un' "utopia consapevole". Una volta avuta, l'uomo spera che sia realtà, e questa speranza opera come un'ipotesi dalla quale si vede il mondo patente ricercandovi segni che possano confermarla¹⁹.

Le spiegazioni dei primitivi possono sembrare semplici dopo millenni, tuttavia hanno un aspetto importante: mostrano l'indiscutibile alterità del mondo, la quale «non è comprensibile se non ammettiamo che l'uomo non è di questo mondo. E allora delle due l'una: o vede se stesso come sintomo di un altro mondo o deve cercarsi il suo mondo dietro questo immediato»²⁰. Costruire retro-mondi è dunque inevitabile, «perché la realtà immediata è di condizione tale che ci trasferisce a un'altra, dato che non termina né comincia né ha senso in se stessa. Dimodoché si converte in realtà-schermo che occulta l'altra»²¹. Come scoprire l'altra realtà? Ortega allude alla possibilità di vari percorsi, tra cui partire dalla vita come realtà radicale e sfociare nell'altra realtà, senza rientrare nell'ontologia tradizionale, elaborando un'«ontologia drammatica»²². Quest'ultima espressione non è di facile interpretazione, ma è probabilmente chiarita da questa frase: «La realtà "fondamentale" sta dietro la storia, e non dietro la "natura", che è una mera idea»²³. Il *dramma* è una delle metafore più usate da Ortega e più adeguate alla rappresentazione della vita umana, non nel senso che questa sia tragedia, ma nel senso che la persona vivente costruisce la sua esistenza realizzando il suo progetto vitale analogamente a un attore che rappresenta un personaggio sulla scena. *Dramma* però è anche un termine legato al dionisismo, e quindi all'interpretazione orteghiana del dionisismo, che vedremo più avanti. *Ontologia drammatica* non è un'espressione formale, in quanto il termine ontologia è inadeguato per il suo collegamento con la nozione di *essere*. Si tratterà di cercare il fondamento della vita umana, e questo implica alcune precisazioni:

1. Se parliamo di realtà radicale, il fondamento non sarà un principio astratto ma, qualunque cosa sia, sarà una *realtà fondamentale*.
2. La realtà fondamentale non è *un'altra* realtà, ma la zona o parte dell'unica realtà che non è patente e che regge tutto come fondamento.
3. Poiché parliamo della realtà-fondamento della vita umana, che è storia, tale fondamento sta dietro la storia, non dietro la natura. Questo non significa

¹⁸ *ibid.*, 107.

¹⁹ *ibidem*.

²⁰ *ibid.*, 109.

²¹ *ibid.*, 111.

²² *ibidem*.

²³ *ibidem*.

necessariamente un fondamento extra-storico o non storico. Si tratta solo di adottare una prospettiva che, essendo consapevole della storicità di ogni interpretazione, realizzi una strumentale e continua dis-interpretazione eliminando gli schemi teorici frapposti tra l'uomo e la vita: «L'autentica metafisica è la metastoria o meglio ante-storia, preistoria - bisogna cercare la Vita prima della storia - nuda ancora della storia»²⁴.

Questa prospettiva vuole abolire ogni distanziamento teoretico tra l'uomo e la sua vita, e per questo la chiamerei *dionisiaca*. Preliminare è comunque l'analisi delle forme storiche dell'occupazione umana con l'*ultimità*, soprattutto delle prime forme arcaiche, non condizionate da una storia filosofica precedente.

Il pensiero mitico

Per l'uomo arcaico l'*altro* mondo è il mondo delle origini, delle cose avvenute *in illo tempore*, secondo l'espressione cara a Mircea Eliade. Il nostro mondo è invece originato, derivato. Secondo il pensiero arcaico, nel mondo delle origini c'erano gli stessi esseri che nel mondo attuale, ma le loro potenzialità erano diverse: *in illo tempore* era possibile ciò che ora non lo è più. L'uomo arcaico considera la regolarità degli eventi come un'operazione magica: il corso della natura - ad esempio il fatto che un certo seme si trasformi in una certa pianta - «esprime l'intervento normale, costitutivo di poteri occulti e l'antagonismo tra di loro (magia e contromagia). Pertanto [è una regolarità] a maglie larghe. Ma ciò che in essa è decisivo, e le dà un chiaro carattere di regolarità, è l'esclusione di determinate possibilità - il che separa nettamente questo mondo dall'ante-mondo»²⁵.

Abbiamo dunque un mondo attuale limitato, che presuppone un mondo originario non limitato. Non si tratta solo di un'origine cronologica, alla quale non si può tornare, ma di una condizione originaria che resta virtualmente accessibile o riattualizzabile per lo sciamano. Nondimeno, per l'uomo arcaico, il mondo in cui vive ha una struttura sostanzialmente stabile e, intesa in un certo senso, immutabile. Non è che egli neghi i cambiamenti; piuttosto considera i cambiamenti che avvengono in questo mondo come dipendenti da qualcosa che era già nell'altro mondo. Un'invenzione, ad esempio, non rappresenta una novità assoluta, ma è la scoperta, avvenuta nel tempo ad opera dell'uomo, di qualcosa che era già presente *in illo tempore*. È chiaro ad ogni modo che, rispetto all'*illud tempus* il mondo attuale ha un essere deficitario e più debole: è il risultato di una decadenza.

Questa concezione arcaica del mondo assegna un ruolo di primaria importanza alla fantasia: il fortissimo elemento di desiderio e aspirazione presente nell'uomo suscita una realtà immaginaria che il desiderio stesso riconosce come auspicabile. D'altronde, il desiderare è una caratteristica straordinariamente importante: rivela ciò che l'uomo non ha, ma vorrebbe avere; è la percezione del limite in cui vive, o meglio, del carattere essenzialmente limitato della sua circostanza, rispetto a un progetto vitale che aspira a oltrepassare quel limite. Credo si possa dire che il desiderio è uno degli elementi che maggiormente contribuiscono a disidentificare l'uomo dalla natura.

L'epoca originaria e metastorica dell'*illud tempus* esiste nella forma mentale del mito.

²⁴ *ibid.*, 112.

²⁵ *ibid.*, 122.

Il mito individua il fondamento della realtà attuale mostrando il modo in cui ha avuto origine. È un racconto che fornisce una sistematizzazione del mondo attuale che, in tal modo, perde ogni aspetto di caos. L'ordine del reale, essendo un ordine dei poteri, implica un altro elemento (puntualmente presente nel mito): il repertorio delle condotte efficaci per vivere la vita. Infine, la narrazione mitica è lo strumento attraverso cui il mondo originario permane, in qualche modo, nel presente e continua ad agirvi: i comportamenti descritti dal mito e adottati dagli uomini sono gli stessi usati nelle origini, sono cioè ripetizioni di gesti originari ed hanno un valore e un'efficacia rituali. Da qui l'esemplarità del mito, che consente all'uomo odierno di ripetere atti primigeni e rinnovare quei gesti che hanno dato origine al mondo attuale. Il mito è, di conseguenza, rigenerante: ricrea ritualmente il mondo, riportandolo sempre alle sue condizioni originarie.

Tutto questo appare molto lontano dal nostro modo di vedere la realtà, anche perché l'uomo arcaico non si esprime con formule razionali; tuttavia, se tentiamo una traduzione in termini concettuali delle credenze arcaiche, abbiamo sostanzialmente quest'idea:

La realtà attuale è incapace di produrre se stessa, cioè di rendersi possibile. L'epoca della realtà (questa) è al tempo stesso l'epoca dell'impossibilità. Ma, d'altra parte, essendo reale, essa ha dovuto essere possibile, e pertanto possibilitata. Dunque bisogna ammettere che l'epoca della realtà è stata preceduta da un'epoca della possibilità o possibilitazione, dalla pura e illimitata potenzialità²⁶.

Il punto iniziale è dunque un *illimitato* che, avendo prodotto anche la realtà personale, è esso stesso in qualche modo personale (o super-personale).

I miti sono processi di *unificazione* di elementi diversi in base ad alcune loro somiglianze. Questo processo, arbitrario e incomprensibile per la nostra mentalità, presuppone però che l'uomo arcaico aveva concepito l'idea dell'unità del reale²⁷, ed è semmai discutibile il criterio usato per creare unificazioni di realtà diverse. Nondimeno bisognerebbe indagare bene il comportamento dell'uomo arcaico per valutare la sua cultura, cioè «bisogna scoprire le categorie del pensiero primitivo»²⁸. Si tratta infatti di un pensiero coerente e ricco di intuizioni.

Anzitutto vi troviamo una concezione molto dinamica del reale: «Il Primitivo, proprio come noi, pensa che ogni fatto sia un effetto, solo che la sua causa, invece di essere come per noi fisica o psichica (motivazioni, ecc.), è un "potere occulto". Questo "potere occulto" consiste in "potenzialità (*virtualidades*) intenzionate»²⁹. Inoltre ha una visione della realtà complessiva e coesa: il primitivo non scompone né analizza l'effetto in elementi astratti, non isola cioè i singoli fatti che compongono il fenomeno. Questo può sembrare un difetto, nel senso che non funzionerebbe nella nostra cultura, ma è invece coerente con il suo sistema culturale: il primitivo prende l'effetto «così come si

²⁶ *ibid.*, 124.

²⁷ *ibid.*, 125.

²⁸ *ibid.*, 136.

²⁹ *ibid.*, 137. Il termine «intenzionato» va inteso nel senso elementare di quando diciamo che qualcuno è bene o male intenzionato, cioè ha un'intenzione positiva o negativa nei nostri riguardi. Questo è per Ortega l'equivalente arcaico dell'*entelechia* aristotelica.

dà nella vita umana»³⁰. Ciò che rende di grande interesse la cultura arcaica o primitiva è proprio questo: che, previamente a ogni interpretazione, le cose si danno, si presentano nella vita umana e sono esattamente ciò che si fa con esse, ciò per cui si usano, ciò che si subisce. Dunque, quando il primitivo non dissocia nel fenomeno i «fatti» che lo costituiscono, questo non dipende da una sua incapacità, ma da altri fattori; ad esempio, non è ancora arrivato a dissociare, oppure certe note di un oggetto non gli si sono mai presentate separate. Per lui le note di una realtà costituiscono un'entità compatta. Inoltre, insiste più volte Ortega, nella sua interpretazione del mondo non c'è affatto antropomorfismo, nonostante quanto sosteneva la critica ottocentesca³¹. L'uomo arcaico considera la terra un corpo vivente prima ancora di raffigurarla in una figura umanoide, e pensa se stesso a partire dal cosmo, si pensa come un frammento del cosmo. Nelle culture primitive il mondo non è diviso in naturale e soprannaturale, nel senso che *entrambe* queste nozioni sono posteriori: l'idea del corso ordinario della natura e l'idea di una sfera sopra o oltre la natura.

L'inseparabilità del reale in natura e soprannatura dipende dal fatto che, per il primitivo, «la Realtà è tale perché l'uomo ne ha necessità ed è qualcosa di riferito all'uomo»³². In questa citazione, l'«è» ha un chiaro valore ontologico e, lasciando da parte gli equivoci della nozione di *essere*, indica che il riferimento all'uomo fa parte della struttura stessa della realtà. Il primitivo non concepisce la nozione di *ente indipendente dall'uomo*. Solo posteriormente si parlerà di *ente in sé*. Tuttavia l'idea del primitivo non è ingenua. Positivamente, ciò che avviene nella realtà è qualcosa che si manifesta anzitutto e primariamente nell'ambito della *mia vita*, intesa come realtà radicale: è qualcosa che *mi* accade. Questo è l'aspetto primario su cui poggia ogni ulteriore interpretazione o teoria. Dal punto di vista della ragione storica, l'idea del primitivo è pre-teorica e, in questo senso, primaria: esprime un modo, non condizionato dalla tradizione filosofica, di elaborare l'esperienza: è una reazione intellettuale, ma non di *conoscenza* nel senso già precisato di indagine razionale sull'*essere*. È un altro modo del pensiero, da cui risulta che primariamente, nella mia vita, la realtà è *ciò che mi accade e con cui opero*. Ovvero, nella realtà radicale le cose *hanno un costitutivo riferimento a me*. Un albero è ciò che mi dà la frutta, ovvero *mi è albero*, lo è per me: non nel senso idealista che io lo pongo, ma nel senso realista che è una cosa presente nella mia vita col ruolo di darmi un frutto, farmi ombra, procurarmi legna, ecc. Solo dopo aver esaurito tutte le sue occupazioni con l'albero, ci si chiede che cosa è. Questa domanda significa *fare* con l'albero un'operazione assolutamente geniale: *immaginarlo* nel suo *stare lì*, senza svolgere alcun servizio, senza alcun rapporto con *me*, e chiedersi cosa sia in questa sua condizione speciale.

Questa condizione è speciale nel senso che è puramente immaginaria. Il fatto che

³⁰ *ibid.*, 138.

³¹ «Quando il primitivo vede nella Terra una deità, non vuol dire che prima vede la Terra poi le aggiunge un ente dagli attributi più o meno umani. Questo sarebbe, dovrebbe essere il nostro itinerario se decidessimo di adorare la Terra, perché questa è per noi soltanto un fenomeno materiale - cioè non divino né umano. Ma il selvaggio non conosce la materialità, che è la cosa che ignora di più. La si scoprì in Grecia. Dunque per il selvaggio la Terra è dea così come si presenta, e non [è] sostituita da un ente umano: i suoi attributi corporei, così estranei alla figura umana, sono visti come divini. La stessa cosa accade con il cielo, gli astri e i meteoriti. L'interpretazione antropoide di questa divinità fu un fatto molto posteriore» (*ibid.*, 144).

³² *ibidem*.

l'albero non svolga alcun servizio a me non significa che non svolga servizi a un altro e che non si possa pensare che il reale, in genere, sia costitutivamente riferito alla vita umana, non necessariamente alla mia. Anche questa sarebbe un'elaborazione teorica che si allontana dalla realtà radicale, la quale com'è noto è sempre la mia vita; però è una teoria che non porta verso il concetto di *essere*. Che questo albero *stia lì indipendentemente* è il presupposto gratuito della domanda sull'*essere*, e non è un presupposto da poco. All'inizio di una metafisica non possiamo escludere niente, perché ogni esclusione equivale ad aver già prefissato le linee di questa metafisica quando ancora non si è cominciato a farla. Se una metafisica deve essere rigorosa, deve partire dal dato constatabile e indiscutibile: la *cosa in sé* non è un dato fenomenologico. In termini puramente descrittivi della realtà radicale, della vita umana, una cosa «mi serve per», oppure «mi è problema». Il suo primario riferimento a me non è questionabile. Su questo punto il primitivo, per Ortega, non ha torto: si potrà dire che è una posizione iniziale e non definitiva, ma non che sia sbagliata o ingenua. Semplicemente, «non è arrivato a questo metodo paradossale»³³, che è il nostro, di considerare come *essente in sé* una cosa che è *per me*.

La realtà vera è dunque la regolarità dei fenomeni naturali prodotta dai poteri che, per il primitivo, la rivolgono intenzionalmente all'uomo. Non c'è soprannaturale perché non c'è il naturale, e viceversa. Parallelamente, il primitivo non opera distinzioni né dissociazioni nella sua interiorità, separando emozioni, percezioni, necessità, fini, riflessioni... Un mondo non dissociato nei suoi elementi non è un mondo indistinto, ma un mondo in cui ogni ingrediente è necessario al tutto e non può sparire senza che la totalità stessa ne risulti distrutta o menomata: ad esempio, per il primitivo è impossibile concepire la morte come un annullamento totale. Ne consegue che «io» non sono separato dal mondo. «Io» è un attributo, un ingrediente, del mondo come «questo» albero, o «quest'altro», o «questa» capra... Come si diceva, non c'è antropomorfismo: il primitivo concepisce se stesso come un ingrediente del cosmo. C'è una visione compatta, perfettamente coerente col principio del pensare sintetico-magico: «L'Ente è "tutto ciò che ha a che vedere con lui", o principio della "confusione"»³⁴.

I Poteri, dunque, non sono sopra-natura. Il *mana*, o altre concezioni simili, sono enti, benché diversi nel modo e nel rango dagli enti abituali. Sono una realtà che spaventa proprio per la sua non-abitualità. Bisogna perciò affrontarla e trattarla con atti e comportamenti speciali, non ordinari, come emozioni, riti, espressioni e tabù particolari. Grazie ad essi è possibile manipolarla. I poteri e la realtà abituale sperimentata rappresentano una dualità, che è arduo identificare con coppie di termini come sacro-profano, trascendente-immanente, essere autentico-apparenza, perché tutte queste nozioni indicano il modo in cui la dualità viene concepita posteriormente, soprattutto a seguito delle scoperte dell'ontologia e del *logos*. Noi, insomma, dovremmo chiamarci idealmente fuori dalla storia. Certo non è in nostro potere cessare di essere enti storici, ma la coscienza della storicità può situarci in una posizione inedita, distanziata, che scopre in ogni prodotto storico una dimensione di condizionamento, per il suo derivare da una fase precedente e il suo sfociare in una fase successiva. Saperlo è quasi come sottrarsi al processo, nel senso molto elementare che lo si può contemplare come processo, esaminarne lo sviluppo, ragionare su altri percorsi possibili, tentare diverse

³³ *ibidem*.

³⁴ *ibid.*, 150.

elaborazioni mentali:

La coscienza storica - il vedere l'umano e tutto in esso come cambiamento nel tempo della continuità umana - è, al tempo stesso, coscienza metastorica, perché ci libera dall'ascrizione a tutte queste forme finora sorte, compresa la nostra, e ci porta a creare della realtà, che in tali forme era stata enunciata, una concezione più pura e quasi formalmente posta di fronte ad essa³⁵.

In molte occasioni il primitivo proietta il cosmico e il non umano su se stesso, interpretandosi come un frammento dell'universo. Ortega ha cercato di enucleare le principali categorie della realtà incluse nella concezione magica, che risultano le seguenti:

- 1) L'ente magico è materiale ed esterno all'uomo.
- 2) La realtà materiale è intenzionata, nel senso già visto: ha intenzioni, volontà, affetti, ed agisce secondo i suoi propositi.
- 3) Ha potenzialità latenti, ovvero poteri magici.
- 4) Il mondo del primitivo si compone di pochi oggetti.
- 5) Il mondo è composto da ingredienti singoli, non da generalizzazioni (ad esempio, da questo albero e da quest'altro, non dall'albero in genere).
- 6) Dal mondo è escluso il vuoto o il nulla: è un essere senza buchi, come quello di Parmenide³⁶.
- 7) Pertanto nel mondo non c'è il nulla. Le cose che sono non smetteranno mai di esistere. Non c'è autentica morte.
- 8) Rispetto alla nostra concezione del mondo, ogni ingrediente è meno separabile dagli altri, essendo più coeso in una realtà compatta o, come direbbe Zubiri, costrutta.
- 9) Ogni singolo oggetto è tendenzialmente un attributo del mondo, cioè la nozione di mondo ha come attributo, come ingrediente costitutivo, ogni singola cosa in esso presente.
- 10) Tutto ciò che fa parte del mondo, al di là delle sue specificità, ha una «omogeneità sostanziale»³⁷.

Questa concezione della realtà - che è la traduzione in termini concettuali del mondo dei primitivi - è espressa da un *logos* magico, cioè ha un suo specifico *logos* diverso da quello razionale, fondato, secondo Ortega, su due principi, uno cosciente e uno oggettivo. È cosciente il principio che identifica e unifica tutto «ciò che ha a che

³⁵ *ibidem*.

³⁶ D'altro canto, mi permetto di osservare, la nozione di nulla ha senso (almeno linguisticamente) in relazione all'*essere*: concepito l'*essere*, si può concepire il nulla come l'assenza di *essere*. È un'operazione abbastanza banale sul mentale, non sul reale, un po' come quando si concepisce l'asino volante. Sarebbe già più difficile se l'*essere* fosse qualcosa di concreto. Per esempio, concepire il nulla come assenza di reale non è semplice. Comunque sia, se la radice del reale non è l'*essere*, ma il potere (il potere che sia qualcosa), è chiaro che la nozione di nulla diventa inconsistente. Supponiamo infatti un vuoto di *essere*: è ciò che c'è quando non si esercita il potere che *fa essere*. Il vuoto di *essere* non è automaticamente un vuoto di realtà, dato che è reale il potere che *fa essere*. Inevitabilmente concepiamo il nulla come spazio vuoto, ma lo spazio presuppone un oggetto materiale che crea la spazialità. Il potere che *fa essere* non è una realtà spaziale e tridimensionale, ma è reale.

³⁷ *ibid.*, 159-160.

vedere» con qualcosa. È oggettivo lo scarso numero degli oggetti che compongono il mondo del primitivo³⁸. Il primitivo conosce sia la causalità fisica sia quella magica:

Forse si potrebbe intendere così: il primitivo pensa come noi che i fenomeni naturali sono governati da cause nel senso letterale, che hanno una regolarità. Ma i fenomeni naturali sono le realtà considerate "di per sé", a parte dalla loro relazione con l'individuo. Il fenomeno naturale è generale. Ma questo stesso fenomeno, in quanto riguarda l'individuo, per il primitivo risulta ugualmente individualizzato. Questa causalità individualizzatrice del fenomeno naturale è la magia e governa la realtà (consistente nella relazione con l'individuo) che non è natura, ma destino³⁹.

Ortega si rende conto che il pensiero primitivo è di una complessità straordinaria:

Sto vedendo, credo, con luce crescente - scrive il 16 febbraio 1944 - che la relazione tra pensare magico e pensare razionale - e la progressiva emersione del secondo - sono un processo in cui qualcosa si perde, cioè lo si vede con chiarezza solo se si considera la teoria come un meno e non come un più rispetto alla cultura magica. Intanto per ciò che riguarda i problemi. Se la scienza studia l'essere della cosa è perché ha dislocato la cosa dalla sua funzione nella nostra vita, nelle nostre (individuali) necessità e desideri. Nella teoria l'uomo rinuncia - almeno mentre la fa - a se stesso, si defalca e si mette da parte, si dà come non esistente. La difficoltà dell'uomo volgare di capire il pensatore, e del pensatore di farsi capire da lui, è che l'uomo volgare non abbandona il suo punto di vista personale concreto, la prospettiva dei suoi interessi, simpatie, odi. Perciò, sentendo una proposizione teorica, aggiunge tutto ciò che in lui sarebbe automaticamente unito al suo significato; presuppone intanto che in ogni enunciato scientifico l'enunciatore abbia insufflato la sua approvazione o riprovazione affettiva. E per di più in blocco⁴⁰.

Nella teoria si perde la concretezza del vivere. Questo non significa che il primitivo usi di tale concretezza nel modo intellettualmente migliore: su molte cose lo stesso livello delle sue conoscenze non gli permette di trarre dall'immediatezza tutte le conseguenze possibili. Però l'immediatezza è un fatto radicale da cui non ci si può distaccare impunemente. Abbiamo tre forme di *logos*: quello mitico, che interpreta gli ingredienti del mondo attraverso nozioni che si integrano e si unificano; quello logico, in cui i concetti si distinguono e si separano, e quello primitivo, o *logos* confusionario, dove tutto viene confusamente ridotto a unità. Ma in questo caso la confusione ha un valore positivo: «Chi non pensa non può confondere le cose - pertanto il confondere è un'attività intellettuale, un metodo positivo»⁴¹.

Se si identificano oggetti diversi è perché si è pensata la grande idea (per niente semplice e spontanea) che tutti gli oggetti incontrati nella vita costituiscano un mondo: siano interdipendenti, oltre che ingredienti di un'unità. Bisogna costruire la figura di questa unità, articularne gli elementi e confrontarla col reale, che è solo ciò che si presenta immediatamente nel concreto vivere (il resto è teoria e interpretazione). Bisogna, cioè, concettualizzare (questo è ciò che si fa nell'*ensimismamiento*):

³⁸ Questo modo di unificazione o identificazione è coerente con l'interpretazione della causalità come azione di un potere consistente in potenzialità pure. Ogni oggetto si comporta in un certo modo in base a una *virtus* che risiede in lui e che, in questo senso, è il suo vero essere. Dove risiede questa *virtus* non è molto chiaro (anche se credo si possa dire che essa è l'*oggetto in ultima analisi*); ma solo posteriormente le si troverà una sede nell'anima o nel soffio. In ogni caso questa *virtus* è per Ortega l'antecedente dell'*areté* cercata da Socrate e della forma di Aristotele.

³⁹ *ibid.*, 164.

⁴⁰ *ibid.*, 164-165.

⁴¹ *ibid.*, 166.

L'identificazione attraverso molte note comuni è la base permanente ed elementare di ogni concettualizzazione. Ma le note comuni sono molte e il principio di rilevanza o preferenza o *risalto* di alcune determinazioni deve essere un altro. Cioè non è sufficiente che certe cose abbiano una nota identica per identificarle. Il risalto delle note che producono l'identificazione, o identificanti, produce nell'universo delle note un rilievo, e questo costituisce la struttura o configurazione del mondo. Le variazioni nella struttura del mondo (*Weltanschauungen*) derivano dalle variazioni del principio di rilevanza. Si tratta di accertare qual è il principio delle variazioni di questo principio, il che presuppone l'accertamento di quale sia la "sostanza" di questo principio. Viene dall'oggetto, come l'identità, o viene dal soggetto?⁴².

La semplice identità di note non è sufficiente a produrre l'identificazione ontologica: non sempre infatti il primitivo identifica oggetti che hanno note uguali. Questo significa, molto concretamente, che il primitivo procede attivamente all'identificazione delle cose come facciamo anche noi oggi, però sulla base di criteri identificanti diversi, che in buona misura ci sfuggono e producono identificazioni per noi incomprensibili: «Al pensare primitivo l'uomo d'oggi oppone automaticamente il suo mondo attuale come se fosse il mondo "oggettivo", il mondo in sé, di cui i precedenti sono abbreviazioni, e parallelamente [oppone] il suo sistema di identificazione come l'unico che non ha bisogno di spiegazioni»⁴³. Di fatto, questa è una presunzione gratuita. Il primitivo ha un altro sistema di identificazione che non è basato sulle nozioni di oggettività e cosa in sé, ma è *vitale*⁴⁴. Dentro il mondo primitivo vige un altro principio di rilevanza e risaltano altre note che lo interessano molto di più:

Il principio di rilevanza tra le identità e, pertanto, il principio identificante, non è oggettivo, bensì vitale, e non è una grandezza assoluta, anzi, proprio perché è vitale, è in ciascun caso in funzione del sistema della vita. La nostra pretesa di non vedere il mondo come un sistema di "importanze", ma di enti, è un errore. Si tratta [= nel nostro caso] di importanze più astratte e l'idea di "ente", di "mondi", della "cosa stessa" sono ugualmente importanze⁴⁵.

⁴² *ibid.*, 168. *Risalto* traduce *destaque*, termine non riportato nei dizionari. Da *destacar*, italianismo da distaccare, in senso militare, da cui *destacamento*, con significato di *poner de relievie, hacer resaltar*. Ortega allude agli elementi simili che risaltano in due cose diverse e che vengono assunti come fondamento della loro identificazione. Non credo si voglia dire che tali elementi sono staccati o distaccati per formare una nuova nozione, ma semplicemente che appaiono in risalto.

⁴³ *ibid.*, 168-169.

⁴⁴ Per esempio i Dabu usano la stessa parola *tomot* per indicare l'uomo e le patate (*yams*), con un'identificazione che a noi sembra assurda e arbitraria. Anche la spiegazione che ne dà l'indigeno è arbitraria: uomini e patate si riproducono entrambi per generazione. Infatti esistono molti altri animali o piante che si riproducono per generazione, ma con i quali non avviene l'identificazione. Il problema si capisce studiando che cosa realmente le patate «hanno a che vedere» con gli uomini. Si scopre allora che la relazione è strettissima. Anzitutto si tratta di cibo. In secondo luogo nell'isola in cui vivono i dabu (che è per loro un cosmo, un'unità cosmica) la patata è prodotta in giardini che appartengono a determinate famiglie che li ereditano per via matrilineare; la terra è talmente povera che non si può consumare o alienare le sementi; da qui il rapporto stretto tra famiglie di uomini e famiglie di patate. Tutte queste note sono co-pertinenti al fatto che entrambe si riproducono per generazione. Torneremo più avanti su questo esempio che Ortega riprende in modo più dettagliato in un altro testo. Per ora è interessante evidenziare il diverso modo di identificazione. Per noi è più facile includere la patata in una famiglia botanica e astrarla dalla sua relazione con l'uomo, perché viviamo in un mondo che si è strutturato, nel tempo, con queste astrazioni concettuali.

⁴⁵ *ibid.*, 170.

Il primitivo non conosce la nostra distinzione tra animato e inanimato, il che è abbastanza coerente con la premessa generale che le cose consistono, in ultima analisi, in una *virtus* che fa essere ciascuna cosa così come è. La *virtus*, a sua volta, è unificata in nozioni come quella di *mana*, ovvero potere: «Il *mana* è ciò che dà l'essere, sostiene ogni cosa nell'essere. Ma ogni cosa ha una consistenza differente. Pertanto è costitutivo del *mana*, o potere ontificante, particolarizzarsi e singolarizzarsi secondo la consistenza della cosa»⁴⁶. Questo radicamento delle cose in un potere che *fa essere ciò che è* porta all'inconcepibilità del nulla, evidente nella concezione primitiva della morte. Per Ortega è sbagliato pensare che il primitivo parta dalla nozione di morte, cioè dall'idea che il prossimo non esiste più. Piuttosto, pensa che il prossimo abbia cambiato stato, sia entrato in una nuova fase della vita e continui a vivere in un mondo sconosciuto, benché intorno agli altri esseri viventi: «La prima figura del fenomeno della morte è - chi l'avrebbe detto! - la sopravvivenza, la vaga immortalità»⁴⁷. Il primitivo non ragiona con concetti generali, come quello di «uomo», ma considera i singoli uomini concreti, che vede in carne e ossa, e che per lui sono ingredienti del cosmo. Perciò non concepisce che ciascuno di loro possa annullarsi, perché questo annullerebbe il mondo. La realtà, infatti, non è un predicato di ciascun singolo ente, sicché la scomparsa di quest'ultimo lascerebbe intatta la realtà di tutti gli altri, ma piuttosto il reale è inteso come un sistema unico, integrato, costituito da tutti i suoi ingredienti, ed entificato da un potere superiore. Di questo sistema dovremmo dire che, se è, o cessa in blocco di essere, o non si può ammettere che al suo interno diventi nulla qualcosa che prima era: Ortega ricorda che ancora per Aristotele l'*ousía* non ha contrario, cioè non esiste l'opposto del reale all'interno del reale stesso.

Nel pensiero contemporaneo Heidegger ha teorizzato il nulla come contrario all'entità, come ciò che nullifica o annienta. Ma in questo caso, nota Ortega, lo ha trasformato in un ente, facendone di fatto un mito radicale, perché è quanto di più radicale possa pensarsi come aggiunto all'ente⁴⁸. Noi disegniamo immaginativamente l'intero ente e lo vediamo come profilato dal non-ente, ma sono entrambe fantasie, la totalità dell'ente e il suo limite; l'una fantasia presuppone l'altra. Data la credenza nel Potere, il nulla non fa parte della riflessione primitiva e nemmeno della prima filosofia greca. «Una filosofia del Nulla (come quella di Heidegger) è un nichilismo filosofico, cioè l'involuzione verso il vecchio Mito e non ciò che serve, cioè l'ultrafilosofia, qualcosa al di là del filosofare»⁴⁹. Per Ortega, il nulla non ci serve: abbiamo bisogno di una concezione più forte e più concreta che

rifiuta ancor più radicalmente il Nulla e presuppone in noi un radicale rifiuto dell' "angoscia davanti al Nulla", della "pena per la morte" e altre debolezze, romanticismi e oscuri sentimenti. L'Ultrafilosofia è fatta di un'atmosfera di gioialità, alcionica, olimpica. La gioialità è il tempio di Giove, di Juppiter, che esclude ogni nostalgia nullificante, annientante, ma anche l'allegria orgiastica in cui tutto si con-fonde. L'Ultrafilosofia guarda indietro e vede nella stessa filosofia

⁴⁶ *ibid.*, 171.

⁴⁷ *ibid.*, 176.

⁴⁸ «Ogni altra fantasia è combinazione di elementi dati, ma il nulla non è combinazione di cose date, bensì eliminazione di tutto ciò che è dato, di ogni Ente. È la grande invenzione. È la creazione massima dell'uomo. Se Dio ha fatto l'Ente dal Nulla, l'Uomo ha fatto il nulla dall'Ente, il che è già un fare!» (*ibid.*, 177).

⁴⁹ *ibid.*, 178.

dell'Essere Mitologia⁵⁰.

La crisi del pensiero arcaico

Il pensiero primitivo subisce nel tempo una trasformazione e viene rielaborato, sempre mediante il processo della riflessione mirante ad affrontare dubbi e problemi sopravvenuti nella vita. Si giunge all'età del mito, alla formazione delle grandi mitologie⁵¹. La magia è un insieme di comportamenti pratici, di operazioni, che hanno un inquadramento intellettuale - una giustificazione "teorica", per così dire - nella mitologia. Elemento fondamentale del sistema di pensiero mitico è il ricollegamento della realtà presente a una situazione originaria che la spiega e senza la quale essa non sarebbe comprensibile. Il continuo cambiamento della realtà, le sue evoluzioni e trasformazioni non sempre prevedibili o abituali, pongono il problema di capire come e perché la realtà cambia. Si risponde che «l'origine è il principio, l'essenza, ciò che [i mutamenti fenomenici] sono in realtà dietro questo cambiamento»⁵². Il cambiamento viene ricondotto a un'origine. Non è ancora l'*arkhé* dei presocratici, ma solo l'individuazione di un inizio sovratemporale del problematico mondo attuale. L'uomo mitico continua a non preoccuparsi di un *essere* delle cose che ne spieghi i cambiamenti fenomenici, cercando piuttosto il modo giusto di comportarsi nel mondo in ogni situazione. Non gli importa sapere che cosa è l'albero, ma come ci si comporta con l'albero. Il mito non dice assolutamente nulla sulla realtà oggettiva di un albero, di un fulmine o quel che sia, perché si limita a riferire la cosa attuale a un altro mondo, mutevole e capriccioso, popolato da *daimones*.

Partendo da una precedente credenza nei poteri che risiedono nelle cose e le fanno essere, la coscienza mitica unifica i fenomeni e li oggettiva, personalizzandoli. Ad esempio, il primitivo unifica tutta la serie di fenomeni che chiamiamo «fulmine», oggettivandola in un essere, un carattere, una volontà; con ciò raggiunge un'idea, un'interpretazione che gli pare sufficientemente stabile e garantisce una certa regolarità nel comportamento del fulmine. Dirà, ad esempio, che il fulmine è un essere che uccide chi non gli fa sacrifici: questa è appunto un'interpretazione mitica.

Quando si parla di mito a questo livello non si allude agli dèi omerici (d'altronde non si allude specificamente alla Grecia), che sono già un'elaborazione posteriore e cosciente della prima mitologia. Nelle prime forme di mitologia gli dèi sono, per Ortega, una «definizione geroglifica (come nei sogni) dei fenomeni naturali, la cui osservazione è orientata verso la loro relazione con l'uomo. In tal senso sono le "essenze" della filosofia posteriore»⁵³. Primariamente un fenomeno naturale è un evento

⁵⁰ *ibid.*, 178-179.

⁵¹ «Comincio a intravedere - scrive Ortega - che c'è stata nell'evoluzione umana un'epoca governata dalla paura, cioè che nel suo sviluppo la mente arriva a un punto in cui il mondo che vede le appare popolato da poteri così forti e irrazionali che, davanti all'esistenza, l'unica reazione adeguata è la paura. In quest'epoca l'essere umano deve aver perso la sua ingenuità ed esser diventato occultatore, surrentizio e ipocrita, entrando in se stesso (epoca simile alla nostra del criticismo). Il sistema intellettuale che articola questo mondo terribile può essere chiamato "magico" » (*ibid.*, 187). «Entrando in se stesso » (*metiéndose dentro de sí mismo*) è l'espressione standard con cui Ortega definisce l'*ensimismamiento*.

⁵² *ibid.*, 189.

⁵³ *ibid.*, 192. L'immagine geroglifica torna con una certa frequenza in Ortega per indicare una

della vita umana, e dunque si cerca il significato che esso ha per l'uomo. Quando si presenta una difficoltà improvvisa, il primitivo non reagisce oggettivandola e studiandone le cause che, indipendentemente dall'uomo, l'hanno prodotta, ma reagisce mettendo in primo piano il suo problema personale: cosa fare, come gestire la difficoltà imprevista. La soluzione migliore sarebbe essere preparati, avere a portata di mano, anticipatamente, un rimedio contro l'imprevisto. Questo rimedio è l'amuleto, il quale presuppone appunto l'idea che si debba avere qualcosa contro il caso avverso, e che ciò sia possibile. A sua volta, questo vuol dire che il caso avverso è stato inserito in un'interpretazione complessiva. L'amuleto svolge per il primitivo la funzione che poi sarà affidata al concetto, alla definizione, alle leggi della fisica. Si evidenzia dunque un pensiero complesso, che però non segue le norme della logica. Commenta Ortega: «Bisogna metter fine alla ridicola pretesa del pensiero "logico", scientifico, filosofico di essere stato e poter essere l'unica forma di pensiero umano. Perciò ho bisogno di studiare le forme del pensiero "originario" - chiamando così tutto ciò che precede la filosofia, perché non sa ancora di essere pensiero»⁵⁴.

Nel pensiero originario è evidente il primato del divino, ma senza che esso abbia un profilo determinato. L'ambito del divino è l'ambito dei poteri superiori, latenti, che fanno parte del mondo in cui si vive. Rispetto a questi poteri bisogna procedere con attenzione, con cautela, con cura: è la *religio*, l'attenzione a ciò che si trova dietro (*tras*) i fenomeni. La *religio* poggia su presupposti facilmente accertabili:

1) L'uomo percepisce l'insicurezza di qualcosa all'interno della sua vita e questa insicurezza non è compensata da nulla che dia una sicurezza radicale. Un terremoto o la malattia di un individuo non sono problemi privati e circoscritti a un determinato momento, ma mostrano l'insicurezza della vita.

2) La *religio* implica la percezione di quanto sia insensato aver fiducia nelle cose, in se stessi, nella vita, cioè implica la condizione di dover diffidare.

3) Questo «proietta fuori dal circolo della vita»⁵⁵, consegnando l'uomo a un'incognita che però deve essere in sé ferma e sicura, per poter dare all'uomo stesso la sicurezza che gli manca. Questa entità incognita ma salda consente di conquistare una fiducia a cui la vita, di per sé, non ha diritto.

4) Dunque, dietro la *religio* c'è una diffidenza che porta alla ricerca della fiducia mancante: è un processo che porta fuori della vita, verso un altro mondo. Non è che si abbia un'esperienza dell'altro mondo: si ha solo la convinzione o il desiderio che esso esista.

5) In radice, *religio* non è fede, bensì dubbio, «dubbio che ci sia o esista solo ciò che c'è ed esiste; ammettere la probabilità che al di là ci siano ed esistano altre realtà, pertanto qualcosa di sconosciuto e ancora di dubbia esistenza, ma di cui, se in effetti esistesse, bisognerebbe tener conto»⁵⁶. All'origine dell'ipotesi di questo aldilà si può collocare l'esperienza che le cose ci «vanno bene» e/o «male», e che questo può cambiare il futuro che avevamo progettato.

situazione in cui vediamo i dati di un problema, ma non ne comprendiamo il senso: l'immagine geroglifica è reale, ma rimanda a un significato che, si badi bene, non è immediatamente dato, benché essa lo esprima.

⁵⁴ *ibid.*, 195.

⁵⁵ *ibidem*.

⁵⁶ *ibidem*.

Critica dell'ontologia tradizionale

Per Ortega la tradizione filosofica ha costantemente disgiunto il concetto e l'intuizione, cioè l'esperienza quotidiana. Questi due termini, invece, debbono essere articolati, secondo il progetto di un nuovo modo di pensare:

La mia nuova idea del pensare, in cui per la prima volta si prende sul serio che il pensare è al tempo stesso intuizione e concetto, sicché l'uno e l'altro dei suoi [=del pensiero] atti si richiedono mutuamente e sono solo un autentico pensare copulatore, permette di porre in forma nuova il problema che è impossibile definire "concetti" ultimi, o realtà ultime - l'essere, ad esempio, o la coscienza o la materia⁵⁷.

Il pensare è un'attività che comprende sia la percezione, o intuizione, sia la concettualizzazione; la mancanza di uno dei due elementi procura dati incompleti: una visione astratta, se si elimina l'intuizione; irrazionale e contraddittoria, se manca la concettualizzazione. Pertanto il discorso filosofico non può avere un punto di partenza che sia solo concettuale, come l'*essere* eleatico, o solo empirico. La ricerca sull'essere - che Heidegger ritiene originaria e connaturale - nasce proprio dall'abbandono di un *pensare copulatore* precedente⁵⁸, nel momento in cui si comincia a cercare *ciò che è indipendente* dall'uomo⁵⁹. I greci hanno inventato la filosofia intesa come ricerca sull'*essere*. Non si sono accontentati di «ciò che c'è» e hanno cercato «ciò che veramente c'è», l'*òntos òn*, che non è dato immediatamente ma va scoperto dietro le

⁵⁷ *ibid.*, 275.

⁵⁸ Ortega riporta un'osservazione di Rohde secondo cui, quando si compie con scrupolo il culto dei morti (verosimilmente ci si riferisce al periodo omerico) non si fanno indagini sulla natura dei morti. Più che l'*essere*, all'uomo interessa «sapere cosa bisogna fare di fronte a ciò che c'è» (*ibid.*, 282). Questo esempio, e molti altri che si potrebbero portare, prova che la preoccupazione per l'*essere* compare solo in un preciso momento storico e non accompagna l'uomo da sempre e per naturale costituzione: in quel momento è una necessità, mentre non lo era prima.

⁵⁹ Questa è una ricerca diversa dalle domande poste in precedenza, sia perché cambia il rapporto con la circostanza in cui si vive. Le domande precedenti servivano per gestire la circostanza, per sapere come comportarsi. Ora invece ci si interroga su qualcosa che non è nella circostanza, proprio perché manca, perché non se ne ha il possesso. Si cerca qualcosa che superi l'enigma che la vita è diventata. L'indipendenza dall'uomo è il primo attributo assegnato all'*essere* prima ancora di scoprirlo (e, in fondo, prima ancora di sapere se esiste): ciò che si cerca, deve avere una forma predeterminata, consistente nell'indipendenza dall'uomo. L'enigmaticità, l'occultamento, erano anche prima attributi previ, però non erano inerenti all'essere, bensì al domandare: l'uomo, sentendo il mondo patente come insufficiente, pensava che l'essere sufficiente, quello decisivo, stesse occulto e bisognasse scoprirlo, *aletheuein*, e rivelarlo; tuttavia non presupponeva un carattere di indipendenza. La mantica, ad esempio, rivela l'occulto, non l'indipendente, rivela il *nostro* futuro. È solo la necessità di ordinare le nostre opinioni sulle cose a condurre al problema dell'*essere*. Le cose stanno lì (*están ahí*), ci sono (*las hay*). Dire che *ci sono* è una descrizione dal punto di vista del soggetto: vuol dire che io le trovo. Dal punto di vista dell'oggetto, la cosa c'è perché esiste, ed esiste dato che io la trovo. In termini tecnici, il trovarla è la *ratio cognoscendi* dell'esistenza; l'esistere è la *ratio essendi* del trovarla. Invece di usare il termine «trovare» (*encontrar*), posso dire che la cosa *mi esiste, mi è*. «Il *c'è* e l'*esistere* sono affermare che qualcosa appartiene a una sfera o orbe in cui si trova. Ad esempio, il triangolo puro, il numero - teorema di esistenza - il centauro, il cavallo. Ma l'attribuzione non trascende la sfera. Bisogna a sua volta riferire questa sfera a un'altra e così arriviamo a una sfera ultima. Il riferimento, si noti, è articolazione di orbi o mondi o sfere» (*ibid.*, 284-285).

cose. Ma l'ipotesi di un essere dietro la cosa è, per Ortega, illusoria.

Tra le tante pagine dedicate alla critica della nozione di *essere*, è particolarmente interessante ciò che scrive nell'incompiuto *Comentario al Banquete de Platón*. Qui difende anzitutto il primato di «ciò che c'è» ed «è per noi»: «Il mondo si compone solo di ciò che *ci è*»⁶⁰. Non si tratta qui di un *esserci* in senso spaziale, ma di *essere a noi*, *sernos*, una nozione con la quale Ortega vuole descrivere il dato immediato, che non mostra affatto l'indipendenza delle cose dall'uomo, e tuttavia mostra cose reali:

L' "essere in sé e per sé" del mondo, indipendente da noi, senza relazione con colui che ciascuno è, significa già un essere secondario, derivato, interpretativo e ipotetico. Il significato primordiale di essere è "essere-a-noi" (*ser-nos*). Parimenti, ciascuno si-è a se stesso, lo voglia o no⁶¹.

Descrivendo l'immediatezza non posso dire, ad esempio, che l'*essere* del fiore è il mio pensarlo, ma che il fiore sta compiendo «a me» l'operazione di essere. Se non ci fosse il riferimento «a me», io non avrei potuto vederlo, e quindi non potrei parlarne. «A me» è intanto la mia presenza:

Questo fiore è a noi (*nos es*) o ci fiore-è (*nos flor-es*). Il suo essere è il suo "infiorar-ci" (*florear-nos*), il suo "fiorir-ci" (*floreceer-nos*). Questo implica che, viceversa, io sono a questo fiore, lo immagino, lo penso, ne sento la mancanza. Il mondo è a noi e noi siamo al mondo - lo vogliamo o no. Solo che, siccome io mi sono a me stesso, in quanto sono al mondo, di rigore mi sono al mondo⁶².

Specifica Ortega in nota che «facilita la comprensione di tutto questo cercare d'intendere il verbo "essere" con carattere di verbo transitivo»⁶³, cioè come compiere l'operazione di essere. Questa operazione compiuta dalle cose ha una sorta di destinatario, non nel senso del finalismo, ma nel senso del riferimento a uno spettatore, a un io concreto di cui le cose, viste nell'immediatezza, sono la circostanza. Non è che le cose consistano per grazia divina nel fatto che sono destinate a me: questa è già un'interpretazione; piuttosto, esse mi riguardano per il solo esser parte del mio mondo o circostanza e per operare in tale circostanza.

Quando, in seguito alla crisi delle credenze tradizionali, si andò alla ricerca di «ciò che c'è veramente», si diede all'*essere* un attributo negativo: avere una consistenza al di là delle molteplici opinioni e dunque avere *indipendenza dall'uomo*. La ricerca di un oggetto simile era paradossale e senza precedenti.

Fino ad allora gli uomini avevano trovato la loro sicurezza credendo che ci sono cose più potenti che, nel bene o nel male, si occupavano di loro, "avevano a che vedere" con loro, e che loro, di conseguenza, dovevano amare e temere, blandire ed evitare. Ora si tratta di andare in cerca di qualcosa che formalmente consiste in "non avere a che vedere" con l'uomo e, appunto, di questa entità straniera e indifferente all'uomo si spera che serva per costruire la nostra sicurezza. Nella lingua greca non esisteva un termine per designare una cosa così paradossale. Né poteva esistere, dato che si trattava di un'esperienza radicalmente nuova. Bisognò inventare una parola per designarla, x, "che c'è effettivamente", di contro a ciò "che c'è falsamente, illusoriamente". Lo si

⁶⁰ *Comentario al Banquete de Platón*, OC IX, 747-784, 767-768.

⁶¹ *ibid.*, 768.

⁶² *ibidem*.

⁶³ *ibidem*.

chiamò in un modo strano: "l'ente" [= *lo ente*, in forma neutra: ciò che è] - *tò òn*, e *òn*. Penso infatti che l'espressione non avrà stupito i contemporanei meno di quanto stupisce noi. Esisteva nell'uso il participio presente del verbo *essere* - *ón* [= nella forma maschile], ente, colui che è - e ancor più frequentemente il suo plurale neutro - *ta ònta*-, gli esseri. Ma dubito molto che il singolare neutro di questo participio circolasse e rispondesse a qualcosa; "l'ente" era, in verità, qualcosa di mostruoso, di inaudito, completamente nuovo per l'esperienza vitale dell'elleno⁶⁴.

Lo si cercava ma non lo si era trovato e, a parte l'attributo previo della sua indipendenza dall'uomo, i suoi caratteri erano ancora sconosciuti, occulti e misteriosi. Inoltre *òn* è un participio presente modificato dall'articolo. Il sistema linguistico, attraverso l'uso dell'articolo, *tò òn*, lo sostantiva, ne fa un nome soggetto di possibili giudizi, e lo usa come se fosse un sostantivo. In questo modo crea un equivoco linguistico e, per così dire, usa la parola fuori dalle condizioni che la rendono significante, coltivando l'illusione che essa continui a significare qualcosa di reale. La modifica subita dal participio è estrema nel momento in cui avviene ad opera dell'articolo neutro, «sicché l'espressione "lo ente" ha in sé una costante e curiosissima tensione che, facendo riverberare senza posa il sostantivo nell'aggettivo e viceversa, lo converte in un germe permanente di giudizio o proposizione, con il suo quasi-soggetto e il suo quasi-predicato. Dunque "lo ente" tende sempre a significare: "ciò che sarebbe il vero ente"»⁶⁵.

Quando si aggiunge un predicato a «ente», si crea una proposizione fasulla. Nella proposizione o giudizio normale il soggetto è qualcosa di già noto, qualcosa che consta; perciò resta dietro il giudizio quando questo parte verso il predicato come verso qualcosa di nuovo che si aggiunge a ciò che è già noto del soggetto. Ma quando si dice "l'ente" non si ha niente che possa servire da soggetto, nulla che si sappia prima di cercargli un predicato. «Abbiamo solo qualcosa - una qualificazione - che potrebbe servire da predicato - ente - se per lui ci fosse un soggetto»⁶⁶.

Per esempio, se dico che l'ente è eterno, si suppone che io predichi l'eternità di qualcosa (l'ente) che ho già presente, e in tal caso l'«è» della copula potrebbe avere un valore ontologico. Ma ente, essente, è a sua volta una predicazione che ho trasformato in soggetto, usando il participio come aggettivo e poi come aggettivo sostantivato, cioè come un nome di realtà esistente. Con ciò si perde il valore ontologico della copula e la frase «l'ente è eterno» andrebbe esplicitata come: «ciò che è veramente essente - e che non c'è nell'immediatezza - si dovrebbe predicare come eterno». Abbiamo cioè un postulato, non un predicato, perché non si può predicare un soggetto che non c'è. Dunque, ente risulta significare «un insieme di esigenze o requisiti o "attributi previ" - previ alla scoperta di qualcosa che li soddisfi»⁶⁷. «Il concetto "ente" è un predicato senza soggetto, come il concetto "nulla" è un soggetto senza predicato»⁶⁸. Naturalmente questi sofismi non rendono illegittima la domanda sull'ente, benché, trattandosi di una domanda, la risposta non è predeterminabile:

Non bisogna confondere l' "ente" come domanda e l' "ente" come risposta. L' "ente" come

⁶⁴ *ibid.*, 770-771.

⁶⁵ *ibid.*, 772.

⁶⁶ *ibidem*.

⁶⁷ *ibidem*.

⁶⁸ *ibidem*.

domanda è costituito da una serie di "attributi previ" molto precisi che, in quanto tali, non possono provenire dal soggetto, ancora ignoto, che riuscirà a soddisfarli. E infatti questi "attributi previ" designano una determinata necessità umana. Ma questo equivale a dire che "essere", "ente", intanto e nel loro significato primario, non significano l'essere delle cose, ma un bisogno degli uomini. Lo si può dire anche così: gli uomini hanno bisogno di qualcosa che sia (con autentico essere)⁶⁹.

⁶⁹ *ibid.*, 773. Va poi aggiunto, in polemica con Heidegger, che, nel corso della storia, la domanda sull'essere cambia nei suoi termini fondamentali. Ad esempio, Aristotele, nel libro Z della *Metafisica*, s'interroga sull'ente in quanto sostanza, *ousía*. Anche questa è una domanda, un'esigenza, un postulato, ma il postulato «sostanza» è diverso dal postulato «ente», e sarà composto da ulteriori attributi previ: «La filosofia greca da Parmenide ad Aristotele è un crescendo senza pari, con una bellezza di ordine sinfonico, in cui si va integrando e concretando la domanda "ente". Come Parmenide aveva inventato il termine *ón* per la sua originale curiosità, Aristotele non ha altro rimedio che inventare un nuovo termine per la sua, diversa dalle precedenti: la chiamerà *ousía*, sostanza, un nuovo mostro. La filosofia è stata sempre - e non poteva evitarlo - un'instancabile generatrice di mostri. [...] Mostri sono le realtà costitutivamente inabituali, che in quanto tali non hanno nella lingua nomi adeguati» (*ibid.*, 775). Anche in Aristotele la sostanza è una domanda e una risposta, e le due non vanno confuse. Anche nella sostanza permane il predicato dell'indipendenza dall'uomo, ma questo attributo non è più sufficiente. Ci sono ingredienti delle cose, come la quantità o il movimento, che sono indipendenti dall'uomo ma non sono "enti" in senso proprio. Il carattere di indipendenza deve dunque avere un fondamento: «Questo consiste nel fatto che la cosa sostanziale è indipendente da ogni altra: la sostanza è l'autentico ente perché "sta fuori", sola e sciolta - *éxo* - s'intende: dalla mente [...]. Ma la sostanza sta fuori perché sola - *mónē*» (*ibid.*, 775-776). cioè esiste separatamente. La solitudine è un nuovo attributo previo dell'ente: è separato dall'uomo (ente in sé), separato da tutto (*per sé, kath' autò*). Ma può essere solitario solo ciò che è sufficiente a se stesso, autarchico, sciolto dagli altri, *ab-soluta*. «Si veda attraverso quale inesorabile movimento dialettico la necessità di qualcosa di indipendente dalle opinioni umane si converte e si concreta nella necessità di qualcosa che sia ab-solutamente: la sostanza» (*ibid.*, 776). Successivamente, nello stesso libro della *Metafisica*, Aristotele dice che sostanze sono le singole cose, per conto loro, fuori dalle nostre idee, indipendenti tra loro e dall'uomo, senza aver a che vedere con l'uomo. A partire da qui l'idea che intorno a noi ci sono "cose", nel senso di sostanze, si consolida fino a diventare una delle credenze più automatiche in cui viviamo. Quasi non riusciamo più ad ammettere che l'equazione «cose = sostanze» è un'idea. Non ammetteremmo, parlando in termini non filosofici, che non ci sono veramente le cose: questa sola ipotesi viene subito intesa nel senso che, se non ci sono cose, tutto è illusorio, allucinatorio, scartando la possibilità che «ciò che c'è» possa essere pensato in termini diversi dall'esser cosa o dall'essere allucinazione.

Per spiegare questo punto di vista Ortega propone l'esempio dei Dobi e della patata, la cui realtà non è affatto messa in discussione, anche se la sua concettualizzazione avviene in forma tale che la rende inseparabile dall'uomo, da una famiglia umana. L'esempio è analizzato ora in modo più preciso: la famiglia fa essere gli individui umani, e la famiglia è *SUSU*, che vuol dire latte materno. «È una "virtù", un "potere" che risiede nella maternità e si trasmette con essa. Dunque l'individuo umano non è a parte dalla famiglia: è, diremmo, un puro modo transitorio nella realtà familiare preesistente e post-esistente all'individuo. Nella realtà "famiglia" l'individuo è come l'onda del mare. L'individuo umano è una "cosa". Orbene, la terra dell'orto è realmente una parte della realtà "famiglia" perché questa è inseparabile da lei e dai suoi frutti. Viceversa, le patate prodotte nell'orto sono grazie al *SUSU*, al "latte materno" di una determinata famiglia. Perciò è inutile tentare di seminare nell'orto A patate B. Non cresceranno» (*ibid.*, 779-780). Latte materno, o *SUSU*, è il nome metaforico della realtà *x* che vivifica umani, patate e terra. Famiglia, terra e piante formano un complesso di realtà in cui terra e piante dipendono dall'uomo e l'uomo dipende da loro: nessuno dei tre può essere una "cosa" con gli attributi della solitudine, dell'assolutezza, dell'assenza di contatti e interdipendenza. Nel caso in questione, la struttura di famiglia, terra, piante è inserita in una struttura superiore fatta di relazioni magiche, che esclude l'esistenza nel modo di singole cose. La concezione primitiva è chiara e rispettabile. Basta accantonare il suo immaginifico linguaggio mitico e attenersi all'essenziale. Io dipendo dalle cose: per andare sott'acqua debbo portarmi dietro l'ossigeno in bombola, perché dipendo dall'ossigeno. Questo non vuol dire che, finalisticamente, l'ossigeno esiste allo scopo di far vivere me, cioè che Dio lo ha creato affinché io respirassi: queste sono

In *El hombre y la gente*, Ortega torna sul carattere teorico dell'indipendenza delle cose:

L'esistenza delle cose cosiddette sensibili non è la verità primaria e inquestionabile che bisogna dire sul nostro contorno, non enuncia il carattere primario che tutte queste cose ci presentano o, in altri termini, che queste cose sono a noi (*nos son*). In effetti, chiamandole "cose" e dicendo che "stanno lì" intorno a noi, sottintendiamo che non hanno a che vedere con noi, che per sé e primariamente sono con indipendenza da noi e che, se noi non esistessimo, esse resterebbero uguali. Orbene, questa è già più o meno una supposizione. La verità prima e certa è questa: tutte queste figure di colore, di chiaro-scuro, di chiasso, suono e rumore, di durezza e mollezza, sono tutto ciò riferendosi a noi e per noi in forma attiva⁷⁰.

Verità certa e inquestionabile è solo quella descrittiva dell'immediato, di ciò che vedo, sento, tocco, percepisco con tutti i sensi che possiedo, senza aggiungere né togliere nulla. Verità certa e inquestionabile è la descrizione di «ciò che c'è» nella mia circostanza concreta e reale. Possiamo convenire che questa non sia tutta la verità (molto spesso ciò che c'è è enigmatico), ma è certamente la verità primaria, quella da cui si deve partire. A livello primario non abbiamo «cose», ma praticità. Scrive Ortega nell'*Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*:

Le cose, nella loro relazione primaria con l'uomo, non hanno essere, ma consistono in pura praticità. I greci conservavano da un remoto passato un'espressione molto adeguata per dirlo: chiamavano le cose, in questa loro relazione primaria con l'uomo, *prágmata*. Questo vocabolo denomina le cose rigorosamente come termini del nostro fare qualcosa con esse o del nostro subirle. La luce elettrica sotto il cui splendore scrivo queste righe consiste nel suo illuminarmi o nel lasciarmi al buio quando più ne avevo bisogno, nel mio accenderla e spegnerla⁷¹.

La relazione primaria è ciò che faccio con le cose o ciò che loro fanno a me. Sarà capitato di chiedere a un bambino cos'è un certo oggetto, e di sentirsi rispondere tipicamente: serve per... È un esempio del punto di vista primario e immediato⁷². Solo

interpretazioni e non descrizioni dell'immediatezza. Vuol dire piuttosto che senza ossigeno non vivo, come senza acqua, senza cibo, senza mondo: io non sono «cosa», io dipendo a tal punto da ciò che è altro da me, da dover assimilare l'altro e trasformarlo in sostanza del mio corpo, come quando mangio un alimento. D'altro canto, l'albero dipende dal suo terreno: piantato in un terreno inadatto, non cresce o cresce male. E dipende dalla luce, dal clima, dal tutto: ogni elemento del mondo dipende dalla totalità del mondo e non è una «cosa», bensì costitutivamente un frammento, una parte, un pezzo (questo punto era già chiaro nel primo Ortega, in *Adán en el paraíso* ad esempio). Oggi, con lo sviluppo realizzatosi negli ultimi decenni, vediamo che l'intero mondo dipendeva dall'uomo: inquinamento, alterazioni climatiche, rischi di autodistruzione dell'ecosistema... Dipendeva: cioè non è mai stato indipendente. Ogni ingrediente del mondo dipende dal resto e tutti sono interagenti, interdipendenti. Il primitivo aggiungerebbe che l'interdipendenza si struttura in ambiti (è ragionevole: io dipendo dagli atomi di ossigeno che mi sono presenti più che da quelli che si trovano in Patagonia), e che il sistema globale disegnato da questi ambiti dipende a sua volta da un potere o sistema di poteri di cui è l'attuazione. Questa è una grande concezione. Poi, che il potere lo si chiami *latte materno* è un altro discorso: è interpretazione, o forse poesia, modo di esprimersi per metafora.

⁷⁰ *El hombre y la gente*, OC VII, 71-269, 122.

⁷¹ *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, OC VIII, 63-323, 234.

⁷² Milioni di persone non sanno cos'è la luce, e per loro la luce è solo ciò che illumina quando si pigia l'interruttore. Suppongono (erroneamente) che qualcun altro sappia cos'è la luce o l'elettricità. Nel contatto primario con le cose ignoriamo bellamente ciò che sono, e ordinariamente non ce lo chiediamo

dopo la relazione primaria con le cose sorge un'ulteriore domanda su cosa sia un certo oggetto (si noti: è una domanda, cioè qualcosa che io faccio, che io chiedo). Questa domanda presuppone che si sia compiuta un'operazione intellettuale per niente spontanea: immaginare l'esistenza della cosa staccata dalla mia vita, vederla come qualcosa che *sta lì*, però senza aver a che fare con me. Interrogarsi su questa loro immaginata condizione di indipendenza significa, ad esempio, cercare la natura della luce *indipendentemente dal fatto che illumina me*. Non è che le cose siano sole, come pensava Aristotele: piuttosto, io le guardo *come se* non avessero nulla a che vedere con me, lasciandole sole. Potrà anche risultare, alla fine, che questa è l'unica via per arrivare alla verità completa, ma intanto è certo che opero un distacco dalla descrizione dell'immediato e lascio le cose sole, senza di me, *ab-solute*: è una mia operazione: «Orbene, questo equivale ad averla sottoposta (=la cosa) a una radicale metamorfosi. Prima era puro riferimento alle necessità della mia vita; ora è un riferimento a se stessa. La cosa si trasforma in "se stessa"»⁷³. Nell'*Idea de principio* scrive Ortega:

La domanda "cos'è la luce?" implica che non sappiamo ciò che è la luce; ma al tempo stesso implica che sappiamo ciò che è l'Essere prima di sapere ciò che è ogni cosa in quanto è. Altrimenti la domanda sarebbe priva di significato. Ma allora vuol dire che l'idea di essere non è stata estratta dalle cose, ma che vi è stata introdotta dall'uomo⁷⁴.

Ecco cos'è la filosofia: *l'introduzione dell'idea di essere nei dati dell'immediatezza*. Naturalmente, noi non siamo obbligati da una qualche fatalità a restare sempre dentro l'immediatezza, che però è il punto da cui partire. Verso quale direzione? Una direzione, storicamente, è stata l'idea dell'*essere*. Scrive Ortega nell'*Epilogo* che, se l'*essere* fosse pura indipendenza dall'uomo, questi non lo vedrebbe né si interrogherebbe su di lui. Se s'interroga, è perché questa idea svolge una funzione nella sua vita, cosa che la filosofia non ha preso in considerazione. Quale funzione? Quella di dare sicurezza e sapere a cosa attenersi:

L'essere è l'utensile per fare sicurezza [...]. È necessario accertare se dietro ciò che vedo non ci sia qualcuno ostile o pericoloso o nascosto. L'ente autentico, l'*ontos on*, è perciò l'ultimo, dietro il quale non c'è più niente⁷⁵.

L'uomo arriva a pensare a un *dietro* perché le cose gli si oppongono, fanno resistenza ai suoi progetti, e quindi rivelano una loro indipendenza. Quando qualcosa mi impedisce di realizzare un progetto, ho di fronte un ostacolo che devo superare: ho di fronte un enigma. Non so cosa fare e nella mia circostanza c'è un elemento estraneo e occulto. Questo elemento non mi presta un servizio, come fa la luce quando mi

neppure, ma ci interessa ciò che si può fare con loro o ciò che dobbiamo fare noi in rapporto a loro. Che la luce sia ciò che mi illumina, non si può dubitarlo; poi, che sia solo questo è già teoria.

⁷³ *ibidem*. In *El hombre y la gente* Ortega ritiene che l'idea del mondo nasca dalla vita sociale: l'incontro con le altre persone che fanno parte della mia circostanza rivela che tutti parliamo di certe cose, ad esempio l'albero del mio giardino, che evidentemente non esistono solo a me. Esistono anche a loro, e dunque possono ben esistere senza di me. Questa constatazione viene intesa nel senso di un'indipendenza da ciascun io. È il mondo comune, che spesso risulta problematico e ci spinge a interrogarci sulla sua consistenza.

⁷⁴ *ibid.*, 235.

⁷⁵ *Notas de trabajo: Epilogo...*, cit., 330.

illumina: per esempio, la luce è andata via. Non potendo più utilizzare la cosa come *pragma*,

cerco in essa le sue condizioni radicali per tutti i servizi possibili - cioè la sua universale utilità. Questo è *a parte hominis* l'Essere e ciò che dell'uomo va nella risposta. *A parte rei* è la risposta a questa domanda [di] "universale o assoluta utilità". Questa risposta sono i caratteri o note della cosa: il suo Essere⁷⁶

La nozione di *essere* come risposta risulta relativa alla circostanza storica in cui nasce la domanda. Abbiamo allora la seguente ricostruzione del percorso storico:

L'ordine sembra essere questo:

1. Illusione ("di essere questo o altro" - fantasia - progetto - e trascendenza della natura, dell'istinto).
2. L'illusione crea lo "spazio" o "ambito". Futuro.
3. L'illusione crea l'Essere - nel futuro "sarò" del desiderio.
- 3b. Ma il sarò-del-desiderio è incerto.
4. La fantasia del desiderio che è l'illusione obbliga a fantasticare = immaginare il sarò-effettivo, il Futuro-in-sé (non nel desiderio).
5. Il Futuro appare non come essere nel Futuro, ma come ciò che è veramente, qualcosa che non assomiglia a nessun essere - il Caso, la Sorte, il "disegno segreto di Dio".
6. Il Caso è la somma delle possibilità mie - una, però solo una tra molte è la mia annullazione - il nulla (l'Essere, dunque, non nasce esclusivamente di fronte al nulla - ma di fronte a molte altre possibilità - come ciò che è reale tra i possibili - come ciò che sarà tra ciò che può essere - l' "amer").
7. Il Caso è ciò che bisogna indovinare - allora il presente appare come possibile sistema di sintomi e segnali del Caso o Futuro (molteplice in sé). Indovinare sarà de-cifrare le cifre o geroglifici che sono il presente.
8. Solo allora il presente appare come avente o contenente (e insieme occultato-suggerendo) il segreto del Futuro. Il segreto radicale che è il Futuro appare nel presente modificato come semi-segreto, come enigma in via di principio decifrabile.
9. Si apre il processo della divinazione o conoscenza primigenia. Si provano diversi metodi di divinazione (proto-"accertamento"). Ciascuno di questi metodi è una tesi su ciò che c'è nel Presente - *mana*, "animismo", dèi, ecc.
10. Nella divinazione ciò che c'è, c'è in funzione dell'uomo che indaga il suo proprio personale Futuro (il Caso è, per essenza, riferimento alla persona - è ciò che accadrà a me).
11. Dunque non c'è ancora Essere. La prova è che nella sua forma superiore - il monoteismo ebraico - tutto dipende dalla volontà di Dio. Sarà ciò che Dio vorrà. Questo è il *summum* di essere a cui si è giunti in questo stadio - un "essere" che non è stato né sarà finché Dio non l'avrà voluto. La libertà di Dio (anteriore e *epékeina* a ogni essere) è la personalizzazione del Caso - è... il caso volontativo⁷⁷.
12. La comparsa del fato è un'innovazione che comunque conserva tratti della cultura precedente. Il fato è indipendente dal futuro, ma al tempo stesso è volontà. «Però ora la volontà non è futuro, bensì essenziale passato. Il Passato appare come volizione avuta da un potere supremo al principio dei tempi. Il Caso, rimbalzando dal Futuro, si installa nel Passato primigenio - e diventa "Origine delle cose".
13. L'inevitabilità del fato dà stabilità alle cose, rendendole indipendenti da ogni nuova volontà, pertanto anche da quella umana. Questo sradica le cose dal loro - finora - costitutivo riferimento all'Uomo. Sono ciò che è indipendente. Hanno il loro "ordine" inviolabile. Passano al primo piano dell'attenzione umana i ritmi, i cicli (stagionali, ecc.), il movimento uniforme degli astri.

⁷⁶ *ibid.*, 331.

⁷⁷ *ibid.*, 349-350.

14. Qui appare l'Essere. Sia per il Fato-volontà, sia per il Fato-senza-volontà (che sarebbe già l'essere), le cose sono indipendenti dall'Uomo e hanno il loro modo di comportarsi. Proto-esistenza e proto-consistenza.

15. Questo è "intelligibile".

16. Automaticamente, con l'intelligibilità dei movimenti del punto 14 c'è già lì l'Essere. Le cose hanno un essere indipendente - sono Enti e hanno la loro consistenza propria - essenza, caratteri che sono trasparenti per l'uomo o conoscibili. L'Essere è ciò che la cosa è stata, è e sarà: vi si integrano le tre dimensioni del tempo (c'è Essere autenticamente solo per questo stadio - che è quello della Grecia).

17. Però questo Essere indipendente e intelligibile non è né una cosa né l'altra. Questa è la nostra situazione. Essersi resi conto di tutto ciò che precede fino a 15 è capire che l'uomo si è sempre riferito a ciò che è Altro. Sempre quasi in funzione di esso. Per un istante crede di non fare questo (da 14 a 16). Ma con l'idealismo comincia a vedere l'Essere coscientemente come riferito all'Uomo. L'essere depotenziato del *cogitatum*. Noi salviamo il significato del termine Ente - come ciò che è trans-soggettivo - ma vediamo che essere è essere a noi, è funzione dell'uomo e questi delle cose. Si perde di nuovo l'essere inteso come ciò che è sicuro, il punto di riferimento sicuro. L'Essere "vive" - è storia - e in quanto tale è caso, problematicità, cambiamento. Comincia la seconda navigazione dell'Uomo. "Siamo" molto antichi e molto moderni. Comprendiamo il Primitivo perché siamo tornati ad esserlo e perché non crediamo nell'Essere, così come loro non avevano l'Essere⁷⁸.

Dioniso

In un ciclo di conferenze *Sobre la razón histórica*, tenuto a Buenos Aires nel 1940, Ortega riprende e amplia l'analisi della realtà radicale pre-intellettuale. La vita, si diceva, è ciò che mi capita, è un avvenimento che accade a me. Non c'è nulla che non sia un accadermi o capitarci (*acontecer, pasar*). Non si può dunque dire che vivere consista nel fatto che il mio corpo e la mia anima stiano sulla terra, «perché corpo, anima e terra non sono realtà radicali ma idee che, vivendo, ci siamo formati su ciò che era o è tale realtà che sono e in cui sto»⁷⁹.

Parliamo abitualmente delle cose, ma se per «cosa» intendiamo l'*essere per sé*, l'*essere* fisso, dato e permanente, allora queste cose non esistono: «Non c'è mondo e non c'è uomo, nel senso di corpo e anima, né c'è essere nel senso di essere identico, fisso e dato una volta per tutte»⁸⁰. Neppure io sono una cosa, non sono il mio corpo, ma sono colui a cui accade di ritrovarsi costantemente con ciò che chiamo io.

L'anima nasce come idea molto confusa di Aristotele per indicare l'energia vitale; ma l'unica nozione aristotelica che si potrebbe usare, *energeia*, era attribuita a Dio. Commenta Ortega:

La mia vita non ha la pretesa di soppiantare Dio né di essere divina. Al contrario, è l'umano, troppo umano, è lo starmi accadendo gioie e avversità, è lo star facendo sempre qualcosa perché continuo ad accadermi eventi avversi o gioiosi, al fine di evitare - strano, abissale paradosso! - che alla mia vita accada una cosa delle uniche due che non le possono accadere: morire. Per questo faccio ciò che faccio: per non morire. E morire è una delle due cose che non capitano alla mia vita. La mia morte esisterà per coloro che mi sopravvivranno, ma a me non accade, non mi è. Io non

⁷⁸ *ibid.*, 350-351.

⁷⁹ *Sobre la razón histórica* (Buenos Aires 1940), in *Sobre la razón histórica*, Alianza, Madrid 1983, 15-122, 73.

⁸⁰ *ibid.*, 80.

assisto alla mia morte. Lo stesso avviene con la mia nascita: quando mi trovo a vivere risulta - guarda caso! - che ero già nato prima. La mia nascita è solo la narrazione che me ne fanno altri. È un racconto che mi raccontano... La mia morte non è neppure questo: non me la può raccontare nessuno. È dunque una mera idea, mera teoria, benché la più grave e la principale delle teorie. Gli unici due fatti che non appartengono alla mia vita - dove tutto, tutto è possibile: grazia e disgrazia, fortuna e sfortuna - sono nascere e morire. Ovvero: questa sorprendente realtà che è la mia vita non ha principio né fine che facciano parte di lei e, tuttavia, non è infinita. Sarebbe infinita se facesse parte della mia vita la certezza radicale della mia immortalità; ma l'immortalità è solo, al massimo, una credenza e un'idea⁸¹.

In questo testo sulla ragione storica torna ancora la critica a Parmenide. Parmenide volge le spalle a «ciò che c'è», all'osservabile, e si attiene solo alle esigenze della ragione; «pertanto, se decidiamo o crediamo previamente che la realtà vera dovrà essere ciò che è decretato dal nostro pensiero o ragione, avremo quanto segue: il pensiero, l'intelletto è l'unica realtà dell'universo che effettivamente consiste in identità. Tutto il resto cambia, varia, fluisce»⁸². L'intelletto funziona estraendo un elemento tra gli innumerevoli ingredienti delle realtà, isolandolo idealmente:

Dunque - e lo dico con forza - è un meccanismo di identificazione. Di identificazione del reale - il reale che, di per sé, è l'una cosa e l'altra, il mai identico, variazione, essere ciò che non è, non essere ciò che è, insomma e a quanto pare pura confusione; l'intelletto lo scompone in elementi identici, [...] e questi frammenti che [...] non solo erano uniti, ma stavano costantemente cambiando di grandezza, di figura, di consistenza, li separa [...] lasciandoli uguali a se stessi, identici, immutabili e fissi⁸³.

Questo è il modo in cui inevitabilmente funziona l'intelletto. Le sue operazioni elaborano una nozione del reale che non ha alcun riscontro in ciò che ci mostrano i sensi, e la testimonianza dei sensi verrà svalutata a tutto vantaggio della conoscenza per concetti. E siccome i concetti sono definiti, immobili e sempre identici a se stessi, tali caratteri vengono proiettati sull'essere. È però ipotetico che l'identità dell'intelletto sia uguale a un'identità nella realtà, perché di fatto nulla ci assicura a priori che il reale sia pensabile. Ugualmente ipotetico è che le cose risultino intelligibili solo quando le loro caratteristiche coincidono con la struttura dell'intelletto. Parmenide, insomma, ha intellettualizzato l'*essere*. Non c'è alcuna garanzia di verità dietro questa concezione di Parmenide, data per scontata ma non dimostrata,

cioè questo presupposto basilare da cui tutto dipende è... irrazionale: è semplicemente una credenza in cui stava l'uomo greco del VII secolo, e nella quale, per l'influsso magistrale e tirannico della Grecia, ha continuato a stare l'uomo occidentale fino ad oggi⁸⁴.

Negli sviluppi successivi della filosofia si è infatti modificata l'idea dell'*essere*, ma non quella della conoscenza. Ortega vuole cambiare appunto quest'ultima:

Ciò che nella mia teoria della conoscenza risulta sostanzialmente modificato è la missione stessa dell'intelligenza, il suo ruolo nel conoscere. In base a questa, ciò che pensiamo non è mai la

⁸¹ *ibid.*, 85.

⁸² *ibid.*, 106.

⁸³ *ibid.*, 107-108.

⁸⁴ *ibid.*, 110-111.

realtà; perché ciò che pensiamo è il logico e la realtà è illogica⁸⁵.

Il pensiero è solo uno schema che, una volta elaborato, deve essere nuovamente confrontato con la realtà per aggiustarsi ad essa. S'impone, insomma, un ritorno a Eraclito: «Il reale è il non identico, è puro accadere, mobilità, flusso»⁸⁶.

La conoscenza intellettuale è un viaggio di andata e ritorno: bisogna prima farsi un'idea sulle cose e poi bisogna tornare sulle cose e «togliere tutto ciò che si è pensato, rendendosi conto che la realtà è sempre più o meno diversa dal pensato»⁸⁷. In sostanza, è inevitabile avere un'idea sul reale, ma occorre la spietata consapevolezza che la nostra idea non è mai la realtà; anzi, l'idea è una positiva costruzione dell'immagine della realtà, e dunque è l'introduzione nel reale, nella percezione, di ciò che appunto non c'è nella realtà primaria, immediata e radicale. Dunque, se una certa intellettualizzazione del reale è inevitabile ed è una positiva concettualizzazione, una positiva organizzazione concettuale, una interpretazione attivamente costruita, altrettanto inevitabile si rivela il percorso opposto: il tentativo di denudare il reale dell'abito concettuale che gli abbiamo cucito addosso, attraverso un'operazione ironica di dis-intellettualizzazione. Si tratta, dice Ortega, di usare il modo *tollendo ponens*, cioè un tipo di enunciazione in cui, nello stesso tempo, viene ritirato ciò che si enuncia. Il pensiero «deve togliersi, ironizzarsi, levarsi o tirar fuori dalla realtà ciò che lui stesso vi ha messo, e che ne è sempre una falsificazione, perché ne è quantomeno un'esagerazione»⁸⁸.

La realtà va de-interpretata, non costruendo un'interpretazione ulteriore, ma attraverso la critica distruttiva di ogni interpretazione che, pur necessaria, è comunque alterante. In primo luogo, dalla nostra immagine della realtà va tolto l'essere, in un'operazione di igiene mentale e di vera e propria purificazione. Viene in mente la lapidaria condanna di Giorgio Colli, secondo il quale «Ogni filosofia è stata una menzogna».

Se togliamo l'*essere* dal reale, torna in primo piano la vita nella sua massima immediatezza. L'accettazione della mobilità del reale è un tratto eracliteo del pensiero di Ortega, a cui il primato della vita aggiunge un tratto dionisiaco. A parte vari interventi occasionali, uno straordinario articolo sul dionisismo si trova come appendice al testo di una conferenza sul teatro tenuta a Madrid nel 1946, con il titolo *Máscaras*. Vi parla del teatro greco, che ha un'origine religiosa, e si sviluppa nel contesto di una concezione del sacro profondamente diversa dalla nostra. La religione greca ha per Ortega un carattere diffuso, non è separata dalla vita ordinaria, che anzi è religiosa nei suoi più svariati aspetti, e non è dogmatica. Penetra ogni angolo della vita quotidiana, sia privata sia collettiva, comprese le stesse istituzioni pubbliche, ed ha un carattere festivo, come in genere le religioni più antiche:

In loro l'atto religioso fondamentale non è la preghiera individuale, privata e intima - l'"orazione"-, ma la gran cerimonia collettiva di tono festivo a cui partecipano tutti i membri della collettività, alcuni come officianti del rito - danza, canto e processione-, gli altri come assistenti e "spettatori". Questo atto della comunicazione dell'uomo con dio mediante l'assistenza a un cerimoniale collettivo religioso fu chiamato dai greci *theoria* - contemplazione. Dunque, la *theoria*

⁸⁵ *ibid.*, 118.

⁸⁶ *ibid.*,

⁸⁷ *ibid.*, 118.

⁸⁸ *ibidem*.

è l'equivalente greco dell'orazione cristiana⁸⁹.

Le danze e i canti corali del culto di Dioniso sono all'origine del teatro, che conserva sempre in Grecia la sua sacralità. Ora, il teatro greco risulta un tema di studio assai ricco, perché vi convergono una profonda esaltazione religiosa, una festa collettiva, un divertimento pubblico, una creazione artistica tra le più elevate dell'umanità:

L'atteggiamento religioso, che rende presente all'uomo nientemeno che il divino, l'orgia, che sembrerebbe a tutta prima l'esatto contrario, il divertimento abitualmente considerato come essenzialmente frivolo, e le belle arti - poesia, musica, danza e pantomima-, che valgono come mere grazie dall'equivoca sostanza all'interno della vita umana, queste quattro cose diversissime debbono trasformarsi in una stessa cosa se vogliamo davvero capire il fatto unitario da cui le vediamo nascere⁹⁰.

Come si diceva, sembra costitutivo dell'uomo contrapporre al mondo in cui vive un altro mondo con certi attributi; di fatto, però, tale altro mondo o retromondo è solo un postulato: si tratta perciò di scoprirlo, di accedervi, di vederlo. Con quali modi e mezzi?

Il carattere generale con cui questo mondo si presenta all'uomo è l'abitudine. Il mondo in cui già viviamo, e nel quale ci troviamo immersi, è il "mondo abituale", quello "consueto". Parallelamente, per un semplice riflesso, l'altro mondo risulta caratterizzato come "l'eccezionale", "lo straordinario". E tutto ciò che si presenta con questa fisionomia acquista di fatto il rango di Ultramondo ed è divino. Pertanto, dai tempi più primitivi l'uomo ha ritenuto che i sogni e gli stati visionari fossero, per la loro relativa eccezionalità e il loro andamento straordinario, ciò che gli rivelava il mondo altro e, in quanto altro, superiore⁹¹.

I sogni sono stati la scienza primitiva e si riteneva che rendessero presente il mondo superiore, analogamente al modo in cui la percezione di veglia presenta il mondo abituale:

Nel sogno vediamo, tocchiamo e sentiamo. È come se tutte le nostre facoltà di percezione si duplicassero formando due equipaggiamenti, uno che funziona nella veglia e l'altro che opera nel sogno. E come noi facciamo "teorie della conoscenza", i primitivi hanno fatto e continuano a fare "teorie dei sogni"⁹².

Ma nel sogno l'uomo è addormentato. Sarebbe preferibile avere sogni da sveglia. Questo lo si ottiene con gli stupefacenti. Il sogno da sveglia è l'ebbrezza. Sarebbe molto importante il suo studio fenomenologico, perché forse è lo stato mentale decisivo per la scoperta del "retro-mondo"⁹³.

⁸⁹ *Máscaras* (annesso a *Idea del teatro: una abreviatura*), OC VII, 472-496, 473.

⁹⁰ *ibid.*, 475.

⁹¹ *ibid.*, 475-476.

⁹² *ibid.*, 476. Per il primitivo il sogno non è un mero stato soggettivo, ma è una cosa, una realtà che «sta lì». Questo atteggiamento è così primario che lo si ritrova anche nei bambini: Ortega trascrive alcuni dialoghi riportati da Jean Piaget in cui un bambino parla del suo sogno come di qualcosa che sta nella stanza, davanti ai suoi occhi, e al tempo stesso dice di stare dentro al sogno, come personaggio. Piaget cerca di far capire al bambino che questa è una contraddizione, ma per Ortega il bambino non si contraddice affatto, anzi descrive con precisione il carattere del sogno, solo che non è in grado di sviluppare dialetticamente la sua descrizione. Fin dalla primissima età il bambino organizza il suo mondo in base all'assoluta evidenza, come faceva l'uomo arcaico. Per entrambi è evidente che il sogno «c'è», «sta lì».

⁹³ *ibid.*, 479-480.

L'ebbro non percepisce più limiti, né pene, né dolori; si sente felice e beato, con l'impressione che la vita precedente gli è stata strappata via ed è stato come assunto in un'altra dimensione: sta fuori di sé:

Dunque ha la chiara percezione di essere transitato in un altro mondo, con la peculiarità che il transito è istantaneo, senza interruzione e, in questo senso, senza cammino. È un salto, un balzo, non un passare con continuità da un mondo all'altro; da qui l'impressione di trasporto e il fatto che questa realtà a cui si arriva gli si presenti senza comunicazione con quella che lascia, e sia formalmente un altro mondo⁹⁴.

Ma, in sé e per sé, l'ebbrezza non ha alcuna attinenza con la realtà religiosa e non contiene elementi che permettano di qualificare l'altro mondo, o lo stato ad essa corrispondente, come divino. Si dovrebbe dunque postulare un'ebbrezza «religiosamente diretta». Per trovare questo aggancio con la religione bisogna analizzare la religiosità arcaica. Qui occorre prendere in considerazione anzitutto la festa:

L'uomo ha periodicamente la necessità di evadere dalla quotidianità in cui si sente schiavo, prigioniero di obblighi, regole di condotta, lavori obbligati, necessità. Il contrario di tutto questo è l'orgia. La semplice idea che la tribù, o varie tribù vicine si riuniscano un giorno non per lavorare ma per vivere qualche ora di un'altra vita che non è lavoro - insomma, la festa - comincia già ad inebriarlo. Poi la presenza degli altri, compaginati in folla, produce il noto contagio, e la spersonalizzazione - se si aggiungono la danza e il bere e la rappresentazione di riti religiosi (la danza lo era già di suo) che fa rinascere dal fondo di tutte le anime le emozioni profonde del patetismo mistico - dà un risultato di illimitata esaltazione e trasforma queste ore o giorni in una forma di vita che è quasi ultravita, quasi partecipazione a un'altra esistenza superiore e sublime. Questa è la festa. Questa è la *theoria* a cui ho fatto riferimento⁹⁵.

La festa è una prima rottura della quotidianità e della vita abitudinaria. Poi viene il perfezionamento delle cerimonie e dei riti religiosi, perché le religioni antiche sono essenzialmente culto in cui «si tratta di "mettersi fuori di sé", di lasciarsi assorbire da una extra-realtà, da un altro mondo migliore che d'improvviso, nello stato eccezionale e visionario, si rende presente, consegue la sua epifania»⁹⁶. Tutto questo è perfettamente chiaro nella religione dionisiaca:

In essa il dio - Dioniso - è al tempo stesso il modo per arrivare a lui. Come c'è un'imitazione di Cristo, ci fu un'imitazione di Dioniso, che fu letteralmente chiamata "imitazione" - *omoiōsis pros tón theón* - consistente nel "perdere la testa", entrare in frenesia, impazzire: *mainesthai - bakcheuein*⁹⁷.

Per Ortega, Dioniso è la massima altezza religiosa a cui sono arrivati i greci. Figlio dell'uranico Zeus e della dea tellurica Semele, del paese dei morti, è un dio universale, «dio della Vita, di ogni rinascita primaverile in pianta, animale e uomo, ma anche dio dei morti. Dio amabile, delizioso, gradevole e festivo; dio terribile, distruttore, che viene

⁹⁴ *ibid.*, 480.

⁹⁵ *ibidem*.

⁹⁶ *ibid.*, 481.

⁹⁷ *ibidem*.

egli stesso squartato in un feroce banchetto. Dio buono e dio cattivo »⁹⁸. Soprattutto è il dio della frenesia e della mania. In lui si manifesta in modo superlativo il carattere imprevedibile che i greci assegnano alla divinità.

Dioniso e il dionisismo rappresentano anche un atteggiamento di fronte alla totalità della vita: incarnano la liberazione dalla vita come preoccupazione, la noncuranza (*descuido*, il contrario della cura),

l'abbandono al puro esistere e la fede che qualcosa al di là della personalità - la personalità è coscienza, deliberazione, cauta e diffidente previsione, condotta regolata, ragione - e più potente, costante e fecondo di lei porti generosamente l'uomo tra le sue braccia, arricchisca la sua esistenza e lo salvi⁹⁹.

Fede, dunque, che c'è un aldilà della ragione che sostiene e salva l'uomo: sono i poteri cosmici elementari, intesi come poteri divini e, in un certo senso, trascendenti, in quanto più vasti della realtà da essi prodotta o della realtà conosciuta dall'uomo. Dioniso è la possibilità di avere accesso a questo mondo trascendente mediante una tecnica estatica che, a ben vedere, è un procedimento opposto all'*ensimismamiento*, nel senso che è un uscire fuori da sé, un'alienazione deliberata:

Proprio perché [la realtà divina dei poteri cosmici] è superiore a tutto ciò che è umano, proprio perché è onnipotente, davanti a questa realtà l'uomo di per sé non è niente. La radicale nullificazione dell'uomo è il sintomo di ogni grande e profonda - cioè genuina - religione. Davanti a questi poteri supremi non c'è altro da fare che abbandonarsi ad essi. Ma siccome nell'uomo tutto assume inesorabilmente il carattere di un fare - anche il non fare nulla è un fare sospensivo di ogni fare [...] - l'abbandonarsi presuppone tutta una serie di attività e richiede persino una tecnica e un metodo. Non è tanto facile che l'uomo, costituito da un permanente, faticoso, angustioso "stare su di sé" - come l'avvoltoio sta sulla preda - si sciolga e perda questa irregimentazione di se stesso, questa attività poliziesca che lo fa vigilare sulla propria condotta. Per abbandonarla bisogna smettere di "stare su di sé", e questo significa che bisogna "andar fuori di sé", cessare di "essere se stessi", diventare altro, alieno a sé. L'affidarsi a Dioniso e alla realtà trascendente che egli simboleggia è l'alienazione, la pazzia estatica - "la *mania*"¹⁰⁰.

Come si spiega questo processo opposto all'*ensimismamiento* che, come si era visto, è stato per l'uomo una conquista faticosa e importantissima? Perché un uomo che è riuscito a concentrarsi per poter vivere ora ha bisogno di de-concentrarsi, de-immedesimarsi, per poter vivere-veramente? Forse la risposta è nell'inconsueta espressione *estar sobre sí* - stare su di sé - che Ortega precisa con una metafora inquietante: come un avvoltoio sta sulla preda. Si direbbe che l'*ensimismamiento* sia come uno sdoppiamento della persona in cui una parte (quella che riflette) guarda l'io-circostanza come se virtualmente ne stesse fuori: da qui il «fuori» metaforico che corrisponde all'interiorità; e non si limita a guardare, ma sorveglia e irregimenta l'intera persona con spirito poliziesco e da avvoltoio. Le impone un ordine, un piano, una condotta conforme a un progetto teorico di gestione della circostanza e della propria vita. Questo «stare su di sé» sembra indicare un'intellettualizzazione eccessiva della persona e una perdita dell'immediatezza, un distacco intollerabile dalla realtà e dalla

⁹⁸ *ibid.*, 482.

⁹⁹ *ibid.*, 483

¹⁰⁰ *ibidem*.

vita. Se il «fuori» dell'*ensimismamento* diventa un «fuori dalla vita» in direzione dell'interiorità (ormai caratterizzabile, credo, come ragione), l'antidoto è un «fuori dall'io razionale», un «fuori da se stessi». Ma è chiaro che si tratta ora di un «fuori» diverso: non più un accesso all'interiorità ma un affidarsi al divino: va ora in direzione della trascendenza, ed è molto dubbio che questo comporti una perdita dell'individualità. Piuttosto si tratta di distruggere una falsa identità, un'identità alterata, procedendo in una direzione trans-soggettiva. La pazzia di Dioniso si contrappone alla ragione e alla misura apollinea per salvare l'uomo, non per annientarlo. Anche, direi, per salvare la razionalità dell'uomo, dandole un luogo delimitato e un uso corretto all'interno della vita personale.

Con questa apertura estatica, Dioniso dà la visione di un retro-mondo che è la verità del mondo abituale. Questa verità si presenta in una visione, grazie a una tecnica dell'ebbrezza basata sulla danza e sugli stupefacenti. Come i culti più arcaici, il dionisismo è soprattutto danza, «ma questa danza è una pantomima in cui è rappresentata la vita del dio. In tal modo la pratica religiosa che è il culto ha l'effettivo carattere di una "imitatio dei"»¹⁰¹. La danza rituale è detta *dromenon*, dal verbo *drao*, la cui forma nominale è *drama*; il *dromenon* era *orgia* - plurale neutro che significa "le operazioni rituali" - da *ergon*, opera, operazione. *Orgia* è dunque il *drama* visto nel suo versante religioso, e l'atto religioso è essenzialmente festa:

La "*mania*" bacchica, la frenesia orgiastica, ci fa vedere un altro mondo - un mondo in cui tutto è positivo, gustoso, sorridente e insieme terribile. La visione della realtà altra, che è il mitico, il divino, è infinitamente attraente; è, letteralmente, la massima voluttà, perché se il divino è il *mysterium tremendum*, è anche il *mysterium fascinans*. Ma in questo mondo - questo è l'essenziale - anche il terribile ha sembianze positive, affermative. C'è in esso anche la cosa più terribile: la morte. Ma, ecco! nella visione dionisiaca del mondo, morte e vita sono indifferenti, perché se vivere è in fondo morire, alla fine morire è resuscitare. Dioniso è il dio che vive freneticamente, che muore fatto a pezzi e che resuscita gloriosamente. Più ancora: nel torrente del misticismo dionisiaco giunsero ai greci le due idee che essi meno avevano nel loro fondo etnico: l'idea dell'immortalità e l'idea - nientemeno - che l'uomo è di origine divina. Le due idee meno omeriche che si possano immaginare¹⁰².

Nella storia l'uomo amplia le sue potenzialità, riuscendo a fare cose prima impossibili, e scopre nuovi limiti, che mostrano la sua natura vincolata. L'ampliamento delle potenzialità è strettamente legato al pensiero umano¹⁰³. I primitivi hanno

¹⁰¹ *ibidem*.

¹⁰² *ibid.*, 487. Dioniso è inoltre il dio mascherato. Questo potrebbe essere spiegato col fatto che i suoi adoratori si mascheravano, e dunque che proiettavano sul dio come suo attributo un elemento del suo culto. Però bisogna capire perché essi portassero la maschera, una delle invenzioni più antiche dell'umanità. Ricordiamo quanto si è già detto: l'uomo scopre che la sua realtà è limitata e impotente e ci sono molte cose che non può fare: «Un'esperienza simile produce automaticamente l'immaginazione di un'altra realtà, la quale possa tutto ciò che vuole, senza limite. La coscienza della propria relatività è inseparabile nell'uomo dalla coscienza postulatrice dell'assoluto. E allora si genera in lui la veemente ed equivoca ansia di voler essere proprio ciò che non è: l'assoluto - di voler partecipare a questa realtà altra e superiore, riuscire a portarla alla propria realtà bisognosa e limitata, cercare di far sì che l'onnipotente collabori con la propria nativa impotenza. Questa dualità e il contrasto impotenza-onnipotenza accompagneranno l'uomo lungo tutto il corso della storia, assumendo in ogni fase una figura diversa» (*ibid.*, 491-492).

¹⁰³ Qui bisogna ripetere che considerare illogico l'uomo primitivo «ha tutta l'aria di essere una sciocchezza, che si è rivelata tale quando, come avviene oggi, il tentativo di costruire veramente - e non

formulato un pensiero, che è appunto *primigenio*: è il primo pensare, il primo tentativo, fondato sulla supposizione che tutte le cose che hanno a che vedere tra loro sono la stessa. Le cose che hanno a che vedere formano una sorta di blocco di fenomeni che, come realtà, è più vero della realtà delle cose singole. Esistono insiemi di fenomeni unificati e identificati. Per noi queste identificazioni sembrano piuttosto una confusione, ma proprio questo è l'aspetto positivo: «Senza un pensare primigenio che prendesse su di sé il compito di con-fondere le cose, riunendole in identificazioni primarie amplissime, gli uomini posteriori, e noi tra loro, non avrebbero potuto operare differenziazioni più perspicaci e rigorose»¹⁰⁴. Confondere le cose è un modo di catturarle intellettualmente, perché in sé e per sé le cose non sono né confuse né separate: sono un problema e un mistero. La concezione di un insieme di fenomeni è una creazione mentale originale, una sorta di «pensare confuso» che, progressivamente raffinato, conduce alla nostra scienza.

Si diceva della limitatezza come esperienza radicale. Al suo interno si colloca l'esperienza della morte, s'intende di quella altrui, perché Ortega ribadisce che nella propria vita non c'è esperienza immediata della nascita e della morte. Purtroppo, però, il manoscritto s'interrompe a questo punto, e rimane in sospeso il tema della maschera e della sua connessione con l'uomo e il culto di Dioniso. Si può provare a continuare l'analisi ricorrendo a un brano sulle maschere tratto da *Sobre un Goethe bicentenario*: vale la pena, perché il tema è importante e non a caso il saggio su Dioniso s'intitolava appunto *Máscaras*. È un testo basato su una conferenza tenuta nel 1949, in cui Ortega analizza la concezione goethiana della personalità, e in particolare il tema della vocazione o progetto vitale da costruire: il destino individuale dell'uomo. Com'è noto, la costruzione della propria vita conforme a una vocazione indica che l'uomo non è una realtà già fatta e compiuta, e dunque non è un essere identico e definito: non è un *factum*, ma un *faciendum*. Questa concezione della personalità (*Persönlichkeit*) è di fatto coerente col più antico significato della parola persona, in latino, dove indicava la figura o ruolo teatrale che l'attore interpretava sulla scena. Persona significava appunto maschera:

Nel teatro antico il volto dell'attore scompariva sotto la maschera in cui erano rappresentati i tratti della figura immaginaria il cui destino era manifestato dalla tragedia o dalla commedia. In quel teatro, dunque, si riteneva che il volto casuale dell'attore non poteva essere l'autentica faccia del personaggio drammatico. L'autentico era la maschera, che a noi sembra piuttosto ciò che occulta e soppianta l'uomo autentico. Ma il teatro non aveva inventato la maschera. Il teatro ha un'origine religiosa e trova la maschera nella più antica tradizione religiosa. Conviene ricordare che la maschera è stata una delle invenzioni più primitive dell'uomo. Franz Altheim, lo storico della religione romana, indagando la genesi del vocabolo persona, trova che uno degli dèi più antichi del Mediterraneo si chiamava Porsen o Pursen - in etrusco Fersu. Era lo stesso dio che in Grecia si chiamerà Dioniso; in Italia, Bacco; pertanto il dio dei morti, e forse è in relazione con lui

solo come programma - la logica, nel momento stesso in cui falliva, svelava l'impossibilità del logicismo puro e il carattere utopico, desiderativo, del pensiero cosiddetto logico. Quando ci rendiamo conto che siamo molto meno logici di ciò che pensavamo, perde la sua base di significato il racchiudere i primitivi in quella sorta di manicomio che era la loro presunta mancanza di logica. In questo campo la differenza tra noi e loro diventa meramente quantitativa e si stabilisce una perfetta continuità e omogeneità nello sviluppo del pensare umano, che non è mai stato, non è, né sarà genuinamente logico, e che tuttavia non è mai stato privo di "una" logica » (*ibid.*, 492-493). Qui Ortega richiama *Apuntes sobre el pensamiento*.

¹⁰⁴ *ibid.*, 494.

la divinità sotterranea Persefone o Proserpina. Come è abituale per il dio dei morti, Porsen era incaricato di reggere il destino dei vivi. L'uomo, per ottenere il suo favore, pertanto per conseguire il suo destino, la sua personalità, gli offriva la sua maschera, la rappresentazione plastica del proprio volto, pertanto ciò che sembrava più autentico ed essenziale dell'essere umano, ma deformato secondo la figura del dio. E volto - *os* - ha dovuto essere il nome più antico della maschera che, essendo offerta a Porse, si sarebbe poi chiamata persona. Queste maschere assicuratrici del destino individuale erano appese a un albero sacro. Si sperava che il vento, influenzato dal dio, muovendosi eludesse, evitasse gli influssi avversi, i destini ostili. Lo si chiamò il rito del volto che dondola con l'andirivieni del vento - *oscillans*-, è il rito oscillatorio¹⁰⁵.

Commenta Ortega, con un'importante precisazione, che la personalità, il destino individuale, «non è ciò che siamo in ogni momento, ma qualcosa che, come la maschera, è esterno al nostro essere attuale, e che dobbiamo sforzarci di realizzare, come l'attore si sforza di far vivere nella scena il personaggio immaginario, il ruolo che rappresenta»¹⁰⁶. Dunque, l'uomo quotidiano, che non ha ancora realizzato la sua personalità, è falso rispetto alla vocazione o progetto vitale che è la sua autenticità. Pertanto, l'uscir «fuori di sé», che caratterizza il culto mascherato di Dioniso, è un uscire fuori dall'uomo falso, inautentico, non per perdere se stessi, ma per conquistare su un piano superiore la propria più autentica personalità. I seguaci di Dioniso in processione indossano la maschera, cioè trovano la loro autentica personalità nel culto del dio, ed hanno la rivelazione fondamentale che questa loro autenticità, il loro vero essere è divino, è voluto, salvato, retto dal dio. Non c'è solo l'accesso di un individuo nell'altro mondo, ma anche la sua trasformazione in un altro uomo: un'esperienza sua, senza perdita di identità, di un'altra condizione, vissuta e non teorizzata. La caratteristica della persona nella condizione estatica dello «star fuori di sé» (che i mistici chiamano *excessus mentis*) è che viene abolita la limitazione nativa dell'uomo. Di conseguenza, ciò che era stato postulato come altro mondo, quasi come una proiezione, per il dionisiaco trova conferma diretta nel culto orgiastico: l'altro mondo non è veramente altro, se non nel senso che l'uomo se ne è separato attraverso un'oggettivazione di questo mondo e riducendo la realtà alla piccola porzione delle sue concettualizzazioni. In modo particolare, benché non esclusivo, questo è avvenuto introducendo nel mondo il concetto di essere, di limite, che crea la separazione tra i due mondi.

Il dionisismo, visto alla luce della ragione storica, segnala la possibilità di una direzione diversa del pensiero: non del pensare logico, di cui si è decretata la fine, né del pensare mitico o confuso, perché la ragione storica non è un ritorno al passato ma la relativizzazione di ogni epoca, compreso il presente, dentro un cammino tutt'ora aperto; però sì di quel pensiero post-filosofico, che non opera con l'essere, con le intellettualizzazioni, con idee non riferite immediatamente al reale. Nel mobilismo di Eraclito e nella trasfigurazione estatica del dionisismo ci sono gli antecedenti - e forse qualcosa di più: le fondamenta - dell'ultrafilosofia gioviale, che accetta la vita in modo sportivo, esuberante, e forse anche un po' anarcoide. Torno a citare un brano già riportato:

Dioniso e la religione dionisiaca rappresentano il liberarsi dell'uomo dalla vita come preoccupazione, che è la sua forma primaria e sostantiva. Il dionisismo è la vita come noncuranza, senza preoccupazioni, l'abbandono al puro esistere e la fede che qualcosa al di là della personalità -

¹⁰⁵ *Sobre un Goethe bicentenario*, OC IX, 551-570, 558-559.

¹⁰⁶ *ibid.*, 559.

la personalità è coscienza, deliberazione, cauta e prudente previsione, condotta regolamentata, ragione - e più potente, costante e fecondo di lei porta generosamente l'uomo tra le sue braccia, arricchisce la sua esistenza e lo salva.

Nota bibliografica

- G. Ferracuti, *José Ortega y Gasset, esperienza religiosa e crisi della modernità*, Il Cerchio, Rimini 1990.
- Id., *L'invenzione del Novecento: Intorno alle «Meditazioni sul Chisciotte» di Ortega y Gasset*, in www.ilboleroDIRAVEL.org. (Pubblicato in versione ridotta come: *Ortega, la fenomenologia e il gran sole del Mediterraneo*, in "Letterature di Frontiera - Littératures Frontalières", VIII, 1998, 309-350).
- Id., *In vino veritas... Dioniso, la ragione storica e la fine della filosofia in Ortega*, in www.ilboleroDIRAVEL.org. (Pubblicato in versione ridotta negli atti del Convegno su *Il Mediterraneo: approdo per un nuovo millennio*, Trieste 28-31 dicembre 1999, "Letterature di Frontiera - Littératures Frontalières", X, 2000, n. 2, 177-257).
- Id., *Dietro lo specchio di Dioniso: Ortega Zubiri Zambrano*, in www.ilboleroDIRAVEL.org.
- Id., *La trascendenza nel reale nel pensiero di Ortega y Gasset*, in Aa. Vv., *La cultura contemporanea e il sacro*, Il Cerchio, Rimini 1985, 2 voll., I, 41-52.
- Id., *La vita umana come realtà dinamica in Ortega y Gasset*, in "I Quaderni di Avallon", n. 9/1985, 81-91.
- Id., *Profilo di Ortega*, in J. Ortega y Gasset, *Vitalità, anima, spirito*, tr. it. Il Cerchio, Rimini 1986, 3-17.
- Id., *Il nuovo orizzonte dell'ontologia contemporanea*, ne «I Quaderni di Avallon», n. 7/1985, 11-25.