

VETRIOLO

voci e culture d'oriente e d'occidente

giugno 2004

Tutti i testi originali pubblicati dal *Bolero di Ravel* sono liberamente riproducibili nei termini chiariti dalla seguente

Licenza d'uso

1. Il diritto d'autore dei testi pubblicati dal *Bolero di Ravel* appartiene ai rispettivi autori ed è tutelato dalle leggi vigenti. Gli autori concedono a chiunque la facoltà di riprodurre e redistribuire il testo, in qualunque forma, nel rispetto dei limiti stabiliti dagli articoli seguenti.

2. Il testo non può essere alterato, né plagiato, né attribuito ad altro autore.

3. Ogni copia del testo, comunque realizzata e comunque redistribuita, in forma gratuita o a pagamento, deve essere a sua volta liberamente riproducibile e redistribuibile ad opera di chiunque, negli stessi termini stabiliti nella presente licenza.

4. Qualora tale vincolo non venga rispettato (ad esempio in un'edizione a stampa che vieti la fotocopia, la digitalizzazione del testo o l'inclusione in cd, e simili), la riproduzione del testo e la sua redistribuzione sono da intendersi come illegittime e non autorizzate, e verranno perseguite in base alle norme previste dalle leggi che tutelano il diritto d'autore.

5. Ogni copia del testo, comunque riprodotta e redistribuita, deve contenere il testo integrale della presente licenza d'uso.



Gianni Ferracuti:

Dietro lo specchio di Dioniso

Ortega Zubiri Zambrano



hack the culture
crack the world

La vita umana come realtà dinamica

in Ortega y Gasset

1. La struttura della persona

Negli *Ensayos filosóficos*, in polemica con la cultura ottocentesca, Ortega descrive un particolare comportamento umano di reazione all'ambiente, più precisamente il tentativo costante che l'uomo compie di adattare l'ambiente alle sue esigenze. Portando il discorso sul terreno biologico, afferma che non si può considerare la vita come un semplice funzionamento di organi dati. Al contrario, «si dà il caso che il funzionamento degli organi presupponga, immediatamente, la creazione di questi organi, e inoltre la loro conservazione, regolazione, impulsione. La vita organizzata, la vita come uso di organi, è secondaria e derivata, è vita di seconda classe. La vita organizzante è vita primaria e radicale»¹.

Il riferimento a nuove ricerche di laboratorio permette ad Ortega di far emergere nella sua antropologia una visione del corpo umano tutt'altro che modellata sul funzionamento di strutture meccaniche. Il suo centro, anzi, diventa la vitalità cioè un'attività creatrice delle funzioni fisiologiche concrete. La vitalità è la base dell'essere umano, è la vita in senso biologico. In *Vitalidad, alma, espíritu*, scrive che in essa «si fondono radicalmente il somatico e lo psichico, il corporeo e lo spirituale, e non solo si fondono, ma da essa emanano e di essa si nutrono»². «Sorgente», «oculto tesoro di energia vivente», «fondo dell'essere», la vitalità è ciò che alimenta la nostra stessa realtà personale. Però essa non esaurisce la personalità umana, non è che una «zona» dell'essere personale, il fondamento sul quale poggiano altre dimensioni dell'uomo. «Se essa rappresenta la base animale della persona, la cima della persona, o meglio il suo centro ultimo e superiore, l'elemento più personale della persona è lo spirito»³.

Lo spirito è indissolubilmente legato all'autocoscienza, e viene definito come l'insieme degli atti intimi di cui ciascuno si sente autore e protagonista, come avviene dell'atto di volontà, nel risolvere e decidere che sono impliciti in noi quando diciamo: lo voglio.

Tra lo spirito come autocoscienza e la vitalità come energia vitale, si situa una zona intermedia, «più chiara della vitalità, meno illuminata dello spirito, e che possiede uno strano carattere atmosferico. È la regione dei sentimenti e delle emozioni, dei desideri, degli impulsi e degli appetiti: ciò che andiamo a chiamare in senso ristretto: anima. Lo spirito, l'io, non è l'anima. Si potrebbe dire che esso si trova come un naufrago, immerso in questa, che lo avvolge e alimenta»⁴.

Ortega nota che questa tripartizione non è un'ipotesi metafisica, perché vi si perviene attraverso la semplice osservazione della realtà umana, cioè semplicemente dando dei nomi a realtà che sono evidentemente di ordine differente. D'altra parte, questi tre concetti descrittivi si riferiscono a «zone» distinguibili, ma certamente non separabili della persona umana complessiva, nella quale esse si trovano unite in una ferrea articolazione.

¹ J. Ortega y Gasset, *Ensayos filosóficos*, in *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1957, voll. 12 (d'ora in avanti: OC, seguito dal numero indicante il volume), nel vol. 2, 273-314, 282.

² Id., *Vitalidad, alma, espíritu*, OC 2, 451-480, 459.

³ *ibid.*, 461.

⁴ *ibid.*, 462.

La conseguenza più importante di questa articolazione è che ciascun uomo è un essere unico e irripetibile grazie all'anima. In effetti, si può dire con Ortega che la mia tristezza è soltanto mia, e nessuno può soffrirla in mia vece. Al contrario, la vitalità e lo spirito rappresentano delle aperture verso un trascendimento dell'individualità. Attraverso la vitalità ci si apre ad un mondo caotico, largamente subconscio, cosmico; attraverso lo spirito, l'uomo si apre ad un mondo trascendente oggettivo, nel quale contemplare ciò che Ortega chiama l'eterna Verità e l'eterna Norma:

«Il nostro spirito non ci differenzia gli uni dagli altri [...]. Nel pensare o nel volere abbandoniamo la sfera dell'individualità ed entriamo a partecipare ad un orbe universale, in cui tutti gli altri spiriti sboccano e partecipano come il nostro. In tal maniera, pur essendo quanto di più personale vi è in noi (se per persona s'intende essere origine dei propri atti), lo spirito di rigore non vive di se stesso, ma della Verità, della Norma, ecc., di un mondo oggettivo al quale si appoggia e dal quale riceve la sua peculiare costituzione»⁵.

Insomma, «il predominio dello spirito e quello del corpo tendono a disindividualizzarci, e nello stesso tempo a sospendere la vita propria all'anima. La scienza e l'orgia ci versano su regioni extraindividuali, sia quella superiore dell'Ideale, sia quella inferiore del vitale e del cosmico»⁶.

La struttura della persona delineata in *Vitalidad, alma, espíritu* (e richiamata da Ortega in una delle sue ultime opere, *El hombre y la gente*)⁷ è particolarmente importante per capire il rapporto tra l'uomo e la circostanza storica in cui vive, nonché il movimento incessante che esso compie per adattare la situazione concreta ai suoi progetti, alle sue esigenze, insomma, per realizzarsi nella totalità della sua persona. Inoltre, essa si rivela adeguata per comprendere il rapporto tra la verità che è necessariamente oggettiva, e la persona concreta, che è necessariamente un soggetto. Vediamo prima questo punto.

Per Ortega è del tutto assurdo affermare una posizione di relativismo nella conoscenza della verità⁸; però altrettanto assurda è la posizione razionalista, che oggettivizza la verità in maniera estrema, la scioglie completamente dal soggetto e, quel che è peggio, ipotizza un uomo astratto, esso stesso ente razionale, e nient'altro, come soggetto della conoscenza. Da un lato, il relativismo abbandona la verità attenendosi alla vita, alla sua mutevolezza, al divenire che cambia le opinioni di ieri in falsità ed errore; dall'altro, il razionalismo abbandona la vita e si attiene all'immutabilità di un sistema astratto di concetti universalmente validi, incontaminati dal tempo e dalle circostanze geografiche. Si tratta di prospettive parziali, il cui rifiuto possiede senz'altro una controparte positiva. Nota infatti Ortega che il pensiero è «uno strumento per la mia vita»⁹, cioè che vita e ragione vanno articolate.

Se partiamo dal presupposto che il pensiero deve rispecchiare le cose così come sono, che deve adeguarsi ad esse, allora risulta che il fenomeno del pensiero «ha un doppio volto. Da una parte nasce come necessità vitale dell'individuo ed è retto dalla legge di utilità soggettiva; dall'altra consiste precisamente in un adeguamento alle cose, e lo comanda la legge oggettiva della verità»¹⁰. Questa duplicità è presente in tutti i fenomeni intellettuali e volitivi, oltre che in quelli legati alla sfera dei sentimenti, i quali «da un lato sono un prodotto spontaneo del soggetto vivente ed hanno la loro causa e il loro regime dentro l'individuo organico; dall'altro possiedono in sé la necessità di sottomettersi ad un regime o legge oggettiva. Ed entrambe queste istanze, lo si noti bene, si necessitano mutuamente»¹¹.

⁵ *ibid.*, 466-67.

⁶ *ibid.*, 468.

⁷ Cfr. Id., *Vitalità, anima, spirito*, Rimini, Il Cerchio, 1985.

⁸ Id., *El tema de nuestro tiempo*, OC 3, 141-203, 158.

⁹ *ibid.*, 164.

¹⁰ *ibid.*, 165.

¹¹ *ibid.*, 165-166.

Dunque, i problemi della verità e della vita si intrecciano. La struttura tripartita della persona vivente evidenzia la condizione particolare dell'uomo sospeso tra l'oggettività della norma e l'oscurità subpersonale. Egli «accede» al mondo oggettivo della spiritualità però come soggetto vivente. L'oggettivo entra a far parte, come oggettivo, come spirito, come partecipazione alla verità, della stessa costituzione della persona, cioè del soggetto:

«La vita dell'uomo, ovvero l'insieme dei fenomeni che integrano l'individuo organico, ha una dimensione trascendente in cui, per così dire, esce da se stessa e partecipa di qualcosa che non è essa, che si situa al di là di essa. Il pensiero, la volontà il sentimento estetico, l'emozione religiosa costituiscono questa dimensione»¹².

In questo senso, Ortega può dire che la cultura sorge dallo stesso fondo vitale dell'individuo, a partire dal quale si oggettivizza in formulazioni rigorose. In questo processo, essa rischia di contrapporsi alla vita, di diventare sterile se la tradizione storica che la mantiene si attiene alla trasmissione delle sole forme esteriori, utilizza queste forme per immobilizzare la vita, bloccare il cambiamento, cadendo nell'illusione di aver raggiunto stadi di cultura definitivi, immutabili, incontestabilmente perfetti.

Si ha in questo caso una separazione tra ragione e vita, una assolutizzazione della ragione. «Il tema del nostro tempo consiste nel sottomettere la ragione alla vita, nel localizzarla dentro il vitale»¹³. Il problema che si pone, in sostanza, è il seguente: «La conoscenza è l'acquisizione delle verità e nelle verità ci si manifesta l'universo trans-soggettivo della realtà. Le verità sono eterne, uniche, invariabili. Come è possibile la loro inserzione dentro il soggetto?»¹⁴. Si è già visto che una prima risposta sta nell'apertura del soggetto al mondo oggettivo della verità attraverso il suo spirito. Però che significa questa apertura nell'ambito della vita concreta, nell'uomo alle prese con i problemi della sua circostanza storica?

2. Meditazione e creatività

Le verità non si percepiscono grazie ad un passivo stare con gli occhi aperti di fronte al mondo, bensì sono il risultato di un cammino, uno sforzo prodotto dall'uomo. Vi si arriva grazie alla meditazione. Il meditare è la facoltà principale che distingue l'uomo dall'animale:

«La bestia, in effetti, vive nella perpetua paura del mondo e, contemporaneamente, nell'insaziabile appetito delle cose che vi sono e che vi appaiono. In entrambi i casi, gli oggetti e gli avvenimenti dell'ambiente circostante governano la vita dell'animale, attirandolo e conducendolo come una marionetta. Non è lui a governare la sua esistenza, non vive a partire da se stesso, ma è sempre attento a ciò che accade fuori di lui, all'altro da lui»¹⁵.

Questo vivere a partire dall'altro da sé è l'*alterazione*, carattere costitutivo della vita animale.

A pensarci bene, anche l'uomo si trova immerso nel mondo, circondato da cose che lo spaventano e lo incantano e delle quali si deve per forza occupare. Vi è però una differenza essenziale:

«Che l'uomo può di quanto in quanto, sospendere la sua occupazione diretta con le cose, staccarsi dal suo contorno, non preoccuparsene e, sottomettendo la sua facoltà

¹² *ibid.*, 166.

¹³ *ibid.*, 178.

¹⁴ *ibid.*, 197-198.

¹⁵ *Id.*, *Ensimismamiento y alteración*, OC 5, 289-315, 299.

dell'attenzione ad una torsione radicale, incomprensibile zoologicamente, voltare le spalle al mondo e mettersi dentro di sé attendere alla sua propria intimità ovvero occuparsi di se stesso e non dell'altro da sé delle cose»¹⁶.

Questo è appunto il pensare o meditare: «Il potere di ritirarsi virtualmente e provvisoriamente dal mondo e mettersi dentro di sé o, detto con uno splendido vocabolo che, esiste solo nella nostra lingua castigliana, che l'uomo può *ensimismarse*»¹⁷.

Questo immedesimarsi (passi la traduzione) implica in primo luogo che ci si possa allontanare dal mondo senza rischio; e in secondo luogo, che si abbia un posto in cui stare una volta che si è virtualmente usciti dal mondo. «Però il mondo è la totale esteriorità l'assoluto fuori che non consente nessun altro fuori. L'unico fuori da questo fuori che è possibile, è precisamente un dentro, un *intus*, l'intimità dell'uomo, il suo se stesso, che è costituito principalmente da idee»¹⁸. Ovviamente non si tratta di un luogo fisico, bensì di una dimensione trascendente presente nella persona umana, è una «parte» dell'uomo che non coincide con il mondo naturale e fisico, appunto lo spirito, nella tripartizione di cui si parlava nel precedente paragrafo.

Ciò che l'uomo fa, una volta immerso, concentrato in se stesso, è elaborare piani d'azione e d'intervento sulla circostanza in cui vive, tentativi per modificarla, che sono ciò che Ortega chiama tecnica.

Poniamo per esempio che un uomo stia sentendo freddo. La realtà del freddo minaccia l'esistenza dell'uomo, ed è dunque evidente che, per vivere, questi abbia bisogno di una linea di attività di un repertorio di azioni che possiede e che mette in opera: scaldarsi, mangiare, camminare, ecc. Si tratta di necessità naturali, oggettive, della vita, che l'uomo riconosce e, proprio per questo, sente soggettivamente come necessità. Però si può dire che non si tratta di una necessità assoluta. Mentre una pietra, lasciata nell'aria, cade necessariamente, l'uomo può benissimo evitare di alimentarsi ed impegnarsi in un sciopero della fame fino alla morte. Le necessità oggettive e naturali, dunque, non sono la vita, bensì sono quanto è necessario per vivere, ed è da riconoscere che l'uomo vive perché vuole vivere.

Orbene, l'uomo pone un impegno così grande per vivere, che quando non può soddisfare le necessità della vita non si rassegna in alcun modo. Se la natura non gli fornisce i mezzi immediati per soddisfare una sua necessità, allora l'uomo pone in movimento una seconda linea di attività: se deve scaldarsi e non c'è fuoco a portata di mano, produce fuoco o costruisce un edificio, ecc. «Si noti che fare fuoco è un fare ben distinto dallo scaldarsi, coltivare un campo è un fare ben distinto dall'alimentarsi, e fare un'automobile non si identifica col correre»¹⁹. Quest'azione mirante a modificare la circostanza, questo impegno con cui l'uomo si sforza di vivere anche in assenza di condizioni favorevoli, indica che le necessità oggettive sono per lui «necessità per» la vita e non si identificano affatto con la vita. Anzi, nel momento in cui l'uomo ha pienamente risolto le sue necessità biologiche, si trova di fronte un grande ambito vitale composto da attività non necessitate fisiologicamente, ma appunto «le attività e la vita che egli considera come qualcosa di autenticamente suo: come la sua autentica vita»²⁰.

È evidente che l'uomo non possa fare a meno di occuparsi delle sue necessità oggettive; non gli è dato di disinteressarsene completamente. Però egli non coincide completamente con la natura, non si identifica del tutto con essa:

«Questo chiarisce un poco il fatto che l'uomo possa cessare provvisoriamente di occuparsi di queste necessità le sospenda e, distanziandosene, possa passare ad altre occupazioni che non consistono nella loro immediata soddisfazione. L'animale non può ritirarsi dal suo repertorio di atti naturali, dalla natura, perché coincide con essa,

¹⁶ *ibid.*, 300.

¹⁷ *ibidem*.

¹⁸ *ibidem*.

¹⁹ *Id.*, *Meditación de la tecnica*, OC 5, 316-375, 322.

²⁰ *ibid.*, 323.

e non avrà al distanziarsene, un posto dove mettersi. Però l'uomo non è la sua circostanza, ma è soltanto sommerso in essa, e in certi momenti può uscirne, mettersi dentro di sé e raccogliersi, immedesimarsi. In questi momenti extra o sovranaturali di concentrazione, inventa ed esegue quel secondo repertorio di atti: fa fuoco, fa una casa, coltiva i campi, costruisce l'automobile»²¹.

L'insieme di questi atti con cui l'uomo interviene nell'ambiente che lo circonda, la tecnica, è esattamente il contrario dell'adattamento del soggetto all'ambiente: questo fatto, secondo Ortega, è già sufficiente a far sospettare che si tratta di un movimento che segue una direzione diversa da quella dei movimenti biologici e istintuali. La tecnica, da questo punto di vista, può essere considerata come il tentativo che l'uomo compie di liberarsi, in un certo modo, dalle sue necessità biologiche, per potersi dedicare a ciò che ritiene specificamente umano, per conquistare spazi vitali da occupare con la realizzazione della propria personalità.

In effetti la condizione stessa dell'uomo sulla terra richiede un intervento, perché l'essere nel mondo non è un passivo stare, ma è un fare o dover fare. La nostra esistenza nel mondo consiste nell'essere circondati tanto da facilitazioni quanto da difficoltà:

«Infatti, se non incontrassimo nessuna facilitazione, lo stare nel mondo ci sarebbe impossibile, vale a dire che l'uomo non esisterebbe, e non vi sarebbe problema. Dal momento che incontra facilitazioni alle quali appoggiarsi, risulta che gli è possibile esistere. Però siccome trova anche delle difficoltà questa possibilità di esistere è costantemente ostacolata, impedita, posta in pericolo. Ne deriva che l'esistenza dell'uomo, il suo trovarsi nel mondo, non è un passivo stare: costantemente e per forza egli deve lottare contro le difficoltà che si oppongono a che il suo essere vi alloggi. [...] Diremmo dunque che all'uomo è data l'astratta possibilità di esistere, però non gliene è data la realtà. Questa deve conquistarsela lui, attimo per attimo: l'uomo, non solo economicamente, ma anche metafisicamente, deve guadagnarsi la vita»²².

In sostanza l'essere dell'uomo e l'essere degli animali (o del mondo) sono assolutamente diversi tra loro, tanto che la parola «essere» finisce col risultare equivoca e insignificante. L'uomo, indubbiamente, esiste, però non allo stesso modo di una pietra, la quale possiede una esistenza già fatta e non deve far nulla per stare nel mondo. L'uomo se non fa nulla muore:

«L'essere dell'uomo e l'essere della natura non coincidono pienamente. Come si è visto, l'essere dell'uomo, possiede la strana condizione per cui in parte risulta affine alla natura, ma in parte no, è nello stesso tempo naturale ed extranaturale, una sorta di centauro ontologico, nel quale una porzione è immersa nella natura e l'altra mezza la trascende»²³.

Orbene, questa porzione extranaturale, a differenza di quella naturale che tende a realizzarsi da sé, non è affatto realizzata, ma consiste in una pretesa di essere, in un progetto di vita che sentiamo come il nostro vero io, la nostra autentica vita, la nostra personalità più vera. Nella radice stessa della sua essenza, l'uomo si trova nella situazione del tecnico: per lui vivere è soprattutto sforzarsi perché vi sia ciò che ancora non c'è: lui stesso. Insomma, in Ortega, tecnica è ogni sforzo che l'uomo compie per esistere pienamente: questo è il senso primo e radicale dal quale gli altri significati e gli altri usi della tecnica derivano per sviluppo o per corruzione. In assoluto, tecnica è la combinazione strana, drammatica, di due realtà eterogenee, l'uomo e il mondo, obbligate ad unificarsi perché l'uomo possa inserire nel mondo il suo essere extramondano. È evidente però che, se la tecnica serve per

²¹ *ibid.*, 323-324.

²² *ibid.*, 337.

²³ *ibid.*, 338.

realizzare un programma di vita, tale programma è pre-tecnico: la tecnica non è vita, ma si situa sempre su un secondo piano e presuppone un uomo col suo progetto vitale.

3. L'uomo come ente storico

Ogni persona vivente agisce, vive la sua vita, in un tempo e uno spazio rigorosamente precisabili, e questo dato, benché ovvio, ha delle conseguenze importanti. In primo luogo,

«ciascuno è soggetto, protagonista della propria intrasferibile vita. Nessuno può vivermi la mia vita; debbo io, per mio proprio ed esclusivo conto andar vivendomela, assorbendo le sue gioie, soffrendo fino all'ultimo le sue tristezze, sopportando i suoi dolori, fervendo nei suoi entusiasmi»²⁴.

In secondo luogo,

«è evidente che tutto quanto ci capita e abbiamo da vivere, capita e lo ha da vivere la persona dentro la sua vita e si converte *ipso facto* in un fatto della vita umana; cioè il vero essere, l'autentica realtà di questo fatto non è quello che esso sembra avere di per sé come evento bruto e isolato, bensì ciò che esso significa nella vita della persona. Uno stesso fatto materiale possiede le realtà più diverse, inserito in vite umane differenti»²⁵.

Per l'uomo, vivere significa essere sempre in una circostanza, ritrovarsi immediatamente, e senza sapere come, immerso in un contorno che è il mondo ora presente, e nel quale, per reggersi in piedi, è necessario dover fare sempre qualcosa. Però il dover fare (*quehacer*) non è imposto dalla circostanza nello stesso modo in cui, ad esempio, al grammofoono è imposto un repertorio di dischi da suonare. Ciascun uomo deve decidere, in ciascun istante, ciò che va a fare, ciò che va ad essere nell'istante successivo, con una decisione che è intrasferibile e nella quale nessuno può farsi sostituire.

Il rapporto tra la vita umana e la circostanza oggettiva è indissolubile ed è la chiave di volta dell'antropologia di Ortega. La circostanza entra, come tale, nel novero degli elementi che costituiscono la realtà della persona:

«Nella sua dimensione primaria, vivere consiste nel trovarmi io - l'io di ciascuno - nella circostanza, e non avere altro rimedio che vedermela con questa. Però questo impone alla vita una seconda dimensione consistente nel non fatto che non esiste altro rimedio che accettare ciò che la circostanza è. Nella prima dimensione, ciò che abbiamo al vivere è un puro problema. Nella seconda abbiamo uno sforzo o tentativo di risolvere il problema. Riflettiamo sulla circostanza e questa riflessione ci fabbrica un'idea, piano o architettura del puro problema, del caos che è di per sé e primariamente la circostanza. Questa architettura che il pensiero pone sul nostro contorno interpretandolo la chiamiamo mondo o universo. Esso, dunque, non ci è dato, non è qui, bensì è fabbricato dalle nostre convinzioni. Non c'è maniera di illuminare un poco la realtà della vita umana, se non si tiene conto del fatto che il mondo o universo è la soluzione intellettuale con cui l'uomo reagisce ai problemi dati, inesorabili, inevitabili, posti dalla circostanza»²⁶.

Questo si ricollega all'idea che l'uomo non coincide con la natura (per questo la circostanza gli è problematica), e l'azione con cui egli forgia costantemente un orizzonte di interpretazioni per intervenire sulla struttura della circostanza è strettamente legata alla sua

²⁴ Id., *En torno a Galileo*, OC 5, 9-164, 13.

²⁵ *ibid.*, 18.

²⁶ *ibid.*, 24.

ansia di essere, al dramma con cui mette in gioco la sua personalità extranaturale. Nella circostanza, però, è da includere anche la dimensione del tempo. L'uomo non solo è ascritto ad un luogo dell'universo geografico, ma anche ad un momento del tempo storico, è sostanzialmente un ente storico:

«La vita è il contrario dell'utopismo e dell'ucronismo; è dover stare in un certo qui e in un insostituibile ed unico ora. [...] Il presente del destino umano, presente nel quale stiamo vivendo, (o meglio, presente che siamo noi, s'intende le nostre vite individuali) è quello che è perché su di esso gravitano tutti gli altri presenti, tutte le altre generazioni. Se questi presenti ormai passati, se la struttura della vita in queste generazioni, fosse stata diversa, anche la nostra attuale situazione sarebbe diversa»²⁷.

La vita ci è stata data, ma non ci è stata data fatta, non è prefissata, non ne siamo semplici spettatori, non possiamo delegarla ad altri. Da un lato, vivere è per noi una fatalità dall'altro siamo forzati ad esercitare la nostra libertà questa vita che è il nostro essere consiste nel trovarsi forzati a decidere precisamente ciò che andiamo ad essere nel momento successivo. Questo essenziale paradosso significa che «nella radice stessa della vita c'è un attributo temporale: decidere ciò che andiamo ad essere; pertanto: il futuro»²⁸. Questa apertura al futuro, però non è possibile se non si tiene presente che l'uomo, per decidere, deve comunque possedere qualche credenza e comunque segue un suo progetto: vale a dire che l'inserimento della dimensione del futuro tra le caratteristiche della persona umana è parallelo all'inserimento anche del passato.

Il passato «è passato non perché è avvenuto ad altri, ma perché fa parte del nostro presente, di ciò che siamo in forma di esserlo stati, insomma perché è il nostro passato»²⁹. La vita è costitutivamente «esperienza della vita», la nostra personale esperienza, è l'eredità che agisce attraverso di noi, come sostegno o come riferimento negativo. L'uomo va elaborando i suoi progetti e i programmi, e poi li prova nella vita, ne saggia il valore e i difetti, torna ad elaborare, lungo l'intero arco della sua storia, secondo una dialettica che non è la ragione logica, ma la ragione vitale o storica: «Per comprendere una vita umana, personale o collettiva, è necessario raccontare una storia. Quest'uomo o questa nazione, fa la tal cosa, perché prima ha fatto la tal altra e in tal altro modo»³⁰.

Il presente non può essere compreso senza il passato, perché l'individuo umano non esaurisce in sé tutta l'umanità, non realizza da solo tutto il progresso possibile, non si esaurisce in un repertorio di comportamenti identico in tutti gli altri individui di tutti i tempi. «La sua umanità, quella che in lui comincia a svilupparsi, parte da un'altra che già si era sviluppata ed era arrivata al suo culmine; insomma, l'individuo aggiunge alla sua umanità un modo di essere uomo già forgiato, che egli non deve inventare, dovendo semplicemente installarsi in esso, partirne per il suo sviluppo individuale»³¹. Con questa essenziale storicità e con la conseguente visione sistematica della storia, il pensiero di Ortega si apre ad una dimensione metafisica, da non intendersi come una riflessione su un ipotetico e separato mondo «oltre» il reale, bensì come il significato profondo, e se vogliamo assoluto, di questo mondo e di questa vita umana³².

da: «I Quaderni di Avallon», n. 9, 1985, 81-91

²⁷ *ibid.*, 45.

²⁸ *Id.*, *¿Qué es filosofía?*, OC 7, 273-438, 420.

²⁹ *Id.*, *Historia como sistema*, OC 6, 13-50, 39.

³⁰ *ibid.*, 40.

³¹ *ibid.*, 43.

³² Cfr. Gianni Ferracuti, *Profilo di Ortega*, in J. Ortega y Gasset, *Vitalità anima, spirito*, Rimini, Il Cerchio, 1986.

La trascendenza "nel" reale nel pensiero di Ortega y Gasset

1. Verità e storia

La filosofia, secondo Ortega, «è un enorme appetito di trasparenza e una decisa volontà di chiarezza. Il suo proposito radicale è portare alla superficie, dichiarare, scoprire l'occulto o velato - in Grecia la filosofia cominciò col chiamarsi *alétheia*, che significa disoccultare, rivelare o disvelare - insomma, manifestazione. E manifestare non è altro che parlare, *logos*. Se il misticismo è tacere, filosofare è dire, scoprire nella grande nudità e trasparenza della parola l'essere delle cose, dire l'essere: ontologia»¹.

Questa posizione è dichiaratamente contraria ad ogni forma di scetticismo, anche se si ritiene che l'acquisizione delle verità da parte dell'uomo avvenga nel tempo e, per quanto attiene alla conoscenza filosofica, non è globale e immediata. Le verità

«di per sé preesistono sempiternamente, senza alterazione né modificazione. Senza dubbio, la loro acquistazione da parte di un soggetto reale, sottomesso al tempo, procura loro un aspetto storico: nascono in una data e a volte si volatilizzano in un'altra. È chiaro che questa temporalità non grava propriamente su di esse, ma sulla loro presenza nella mente umana. Ciò che si verifica realmente nel tempo è l'atto psichico con cui le pensiamo, il quale atto è un evento reale, un mutamento effettivo nella serie degli istanti. Ciò che, di rigore, ha una storia, è il nostro conoscere o ignorare le verità. Proprio questo è il fatto misterioso e inquietante, giacché accade che con un pensiero nostro, realtà transitoria e fugace, di un mondo fugacissimo, entriamo in possesso di qualcosa di permanente e sovratemporale. Dunque, il pensiero è il punto nel quale si toccano due mondi di consistenza antagonica»².

Dire che le verità sono «sempre» tali, rappresenta un modo inadeguato di esprimersi. Definirle sempiterni non deve indurre a pensare ad una durata, sia pure illimitata, bensì ad una relazione negativa nei confronti del tempo, un «non aver nulla a che fare» con il tempo, in nessun senso. La verità si mantiene rigorosamente acronica, e l'eterogeneità tra la sua consistenza atemporale e la realtà temporale della persona umana condiziona il suo apprendimento. Ricordando che la legge di gravità, ad esempio, è stata sempre vera, anche quando l'uomo non l'aveva ancora scoperta, Ortega afferma che «nulla accade senza alcuna ragione. Se ciò che è avvenuto è che fino a Newton non si scoprì la legge di gravità, è evidente che tra l'individuo umano Newton e quella legge esisteva una qualche affinità»³. Vale a dire che, a seguito di mutamenti avvenuti nell'uomo, la conoscenza di verità non ancora apprese si rende accessibile⁴.

¹ J. Ortega y Gasset, *Defensa del teólogo frente al místico*, OC 5, 453-459, 436.

² *¿Qué es filosofía?*, OC 7, 273-438, 281.

³ *ibid.*, 283.

⁴ «Non si ricada nella trivialità che durante gli ultimi ottant'anni ha ottenebrato il cammino del pensiero - non si interpreti quanto si è detto come se ciò implicasse un radicale relativismo. Il fatto che una verità, se è tale, vale per tutti, e il fatto che possano conoscerla

Il mutamento che avviene nell'uomo non implica che una verità di ieri si converta in errore, o che una nuova verità sia prodotta o creata dall'uomo, ma semplicemente che esiste la possibilità di comprendere qualcosa che fino ad un certo punto si ignorava, cioè qualcosa di cui si ignorava la verità di fatto. Il continuo sforzo di conoscenza, operato dall'uomo a partire da punti di osservazione, da livelli storici sempre diversi, genera naturalmente risultati sempre diversi. Questo è per Ortega, l'apriori fondamentale della storia.

L'acquisizione della conoscenza richiede un lasso di tempo non quantificabile, e se è vero che l'uomo cambia, è anche vero che sia il cavernicolo, sia l'occidentale contemporaneo sono uomini. È difficile definire l'essenza umana in termini minimi, senza cadere nelle attrazioni, ma possiamo dire che

«uomo è ogni essere vivente che pensa sensatamente, e che per questo motivo può essere inteso da noi. Il presupposto minimo della storia è che il soggetto di cui parla possa essere compreso. Orbene, non si può comprendere se non ciò che possiede una qualche dimensione di verità. Un errore assoluto non ci sembrerebbe neanche tale, perché non lo comprenderemmo. Il presupposto profondo della storia è dunque l'esatto contrario di un radicale relativismo. Quando essa va a studiare l'uomo primitivo, suppone che la sua cultura possedeva senso e verità e se l'aveva continuata ad averli. Quali, se a prima vista ci sembra così assurdo ciò che quelle creature fanno o pensano? La storia è precisamente, la seconda vista, che riesce a trovare la ragione dell'apparente irrazionalità»⁵.

Dunque, la storia, «dando un senso pieno a ciascuna posizione relativa dell'uomo, e scoprendoci la verità eterna che ciascun tempo ha vissuto, supera radicalmente quanto nel relativismo vi è di incompatibile con la fede in un destino trans-relativo e come eterno dell'uomo»⁶.

Emerge in Ortega una interpretazione che va a far coincidere la storia con la tradizione. Nel conservare la memoria degli altri tempi storici la storia conserva il senso di ogni epoca e ci trasmette la porzione di verità che essa ha saputo cogliere, e che va articolata con le altre porzioni che alimentano una tradizione viva. Si tratta di una ricerca alla quale l'uomo non può sottrarsi, e che è destinata a non avere mai fine, proprio per le caratteristiche peculiari dell'oggetto ricercato. L'affanno per possedere la conoscenza integrale dell'universo è «l'attitudine innata e spontanea della nostra mente nella vita»; «è naturale che sia così» all'uomo è «materialmente impossibile» rinunciare a possedere una conoscenza globale dell'universo⁷.

Se da un lato la filosofia è «costitutivamente necessaria all'intelletto», dall'altro l'universo possiede una struttura e caratteristiche tali da risolversi in un naturale stimolo all'indagine filosofica. Ogni singola realtà che troviamo nel mondo possiede un carattere particolare: essa non è un tutto, ma una parte; ciascun oggetto è «solo un frammento che ci forza a pensare ad un'altra realtà che lo completa»⁸. Il mondo è l'insieme, il complesso delle cose che andiamo vedendo, però «neppure il mondo si spiega per se stesso; al contrario, quando ci troviamo teoreticamente di fronte ad esso, ci è dato soltanto... un problema»⁹. Esso non ci presenta immediatamente la sua ragion d'essere, e ci appare incompleto:

«Il mondo che troviamo, è; però nello stesso tempo, non è sufficiente a se stesso, non sostiene il suo proprio essere, proclama il suo non essere, e ci obbliga a filosofare [...]. Il mondo è un oggetto insufficiente e frammentario, un oggetto fondato in qualcosa che non è lui, che non è ciò che ci è dato. Questo qualcosa, pertanto, ha una

e prestarle adesione solo un uomo o alcuni, o solo in un'epoca, sono cose completamente diverse» (*ibid.*, 284).

⁵ *ibid.*, 285.

⁶ *ibidem.*

⁷ *ibid.*, 310-311, *passim.*

⁸ *ibid.*, 331.

⁹ *ibid.*, 332.

missione *sensu stricto* fondamentante, è l'essere fondamentale. Come diceva Kant, quando il condizionato ci è dato, l'incondizionato ci è posto come problema»¹⁰.

L'essere fondamentale è ciò su cui si erge l'esistenza stessa. Esso è postulato e non dato, perché non lo si può cercare come una cosa tra le tante nel mondo; non è un presente, ma ciò che manca al presente, percepito in modo analogo alla constatazione che in un mosaico mancano alcune tessere; è «per essenza il completamente altro, il formalmente distinto, l'assolutamente straniero»¹¹. Più chiaramente parlando, l'essere fondamentale è Dio: «Nelle religioni appare sotto il nome di Dio ciò che in filosofia nasce come problema di fondamento per il mondo»¹².

2. La storia come destino

Ogni sforzo conoscitivo parte da due presupposti: 1) che nell'insieme dei fenomeni vi sia un qualcosa che permette di conoscere i fenomeni singoli (esempio, le leggi fisiche); 2) che questo qualcosa possieda una consistenza razionale. Ciò equivale a dire che la conoscenza razionale parte da una opinione previa alla ragione stessa, rappresentando uno «stato di convinzione al quale l'uomo è pervenuto»¹³. L'uomo è arrivato a credere alla nozione di un essere delle cose, «per un cammino determinato, per il cammino unico che conduce a questa opinione e solo a questa, cioè in virtù di una serie di esperienze vitali, di tentativi e di correzioni successive, che l'uomo aveva fatto da solo e con la collaborazione delle generazioni anteriori, nella cui tradizione, conservata dalla comunità è nato e si è educato»¹⁴.

Un cammino unico esiste ogni qualvolta l'uomo, nella storia, arriva a qualcosa, vale a dire che il cammino storico che porta a qualcosa è unico, è immutabile, è quel che è stato, ed è stato tale che non è concesso a noi di modificarlo o immaginarlo diverso. Questa unicità ha una sua giustificazione metafisica, la quale, però non consiste in una forma di storicismo, ma contempla l'essenziale libertà umana, la caratteristica che l'uomo possiede di essere artefice della storia, e di esserlo inevitabilmente. Però vivendo in un contesto, in circostanze storiche che ci sono date, che non siamo noi a scegliere, e che sono il punto attualmente presente di una linea storica immutabile che conduce a noi, cioè conduce a questo presente, semplicemente perché è stata come è stata.

Ogni epoca storica è inserita in una serie che, nel suo insieme, è il destino umano; «il destino umano costituisce una melodia in cui ciascuna nota possiede il suo significato musicale collocata nel suo posto tra le altre»¹⁵. Questo destino non è soltanto una somma degli eventi storici, ma possiede nella sua globalità un senso che evidentemente trascende i singoli eventi storici che lo realizzano. La storia è «la melodia del destino universale umano, - il dramma dell'uomo che è rigorosamente parlando, un *auto sacramental*, un mistero nel senso calderoniano, vale a dire un accadimento trascendente»¹⁶. È esattamente questo che dà un valore particolare al fatto che il cammino storico, la serie degli eventi, siano unici: perché quella linea che si è verificata, e non altre, delinea la sacra rappresentazione della vicenda umana, l'evento che, pur essendo storia, non si esaurisce nell'ambito del puro accadere, ma, come un «mistero» di Calderón, è lo svolgersi di un'azione, una trama, le cui radici sono trascendenti. Il senso complessivo che queste radici

¹⁰ *ibid.*, 333.

¹¹ *ibidem*.

¹² *ibid.*, 334. Cfr. ancora: «La sua (= di Dio) presenza è fatta di essenziale assenza, Dio è colui che è presente precisamente come assente, è l'immenso assente che brilla in ogni presente» (*El Hombre y la gente*, OC 7, 69-272, 145).

¹³ *Apuntes sobre el pensamiento*, OC 5, 517-547, 532.

¹⁴ *ibidem*.

¹⁵ *En torno a Galileo*, OC 5, 289-315, 95.

¹⁶ *ibidem*.

trascendenti forniscono alla storia, non solo si aggiunge al senso relativo posseduto da ogni singolo evento, ma addirittura, per Ortega, il senso pieno dell'evento è nella sua dimensione di trascendenza. Si tratta di un senso rigorosamente metafisico, però di una metafisica che ha una caratteristica particolare. Non si tratta di una regione metafisica concepita in forma statica, ma di una azione che si fa storia, una trascendenza che non si studia con i sillogismi. Essa è eminentemente la ragione storica degli eventi, e dunque, relativamente a ciò che è già accaduto, la si conosce raccontando, anziché ragionando in astratto. Si tratta, inoltre, di una metafisica nella quale l'uomo svolge un ruolo di primo piano, essendo co-autore della storia, in quanto agisce nelle circostanze concrete per adattarle alle sue esigenze e per conseguire gli obiettivi fissati nei suoi piani d'azione. «La realtà storica, il destino umano, avanza dialetticamente, anche se questa essenziale dialettica della vita non è, come credeva Hegel, una dialettica concettuale di ragione pura, ma precisamente la dialettica di una ragione molto più ampia, profonda e ricca di quella pura: quella della vita, della ragione vivente»¹⁷.

3. La trascendenza nell'uomo

La ragione vivente da un lato sembra presentarsi con caratteri di necessità, dall'altro appare perfettamente compatibile con la libertà umana. Anzi, proprio questa ne sembra la forza motrice. Questa apparente bizzarria si spiega con il fatto che la dimensione metafisica presente nella storia fa da *pendant* con la dimensione della trascendenza nell'uomo. È stato Zubiri a parlare formalmente di una Realtà che è trascendente *nelle* cose e non trascendente rispetto alle cose, ma questa espressione si adatta perfettamente anche alla posizione di Ortega. Questi affrontò il tema del rapporto tra l'uomo e la trascendenza in un saggio del 1924, *Vitalidad, alma, espíritu* che è la premessa per comprendere il rapporto tra l'uomo e la storia.

In esso, Ortega riprende, pur con una sua interpretazione personale, la tradizionale tripartizione della persona in tre zone - il corpo, l'anima, lo spirito. Per quanto riguarda il corpo, non lo considera alla stregua di un complesso biologico legato a determinismi e automatismi, cioè al puro funzionamento di una materia inerte o ad organi dati. Lo vede invece come manifestazione concreta di una vitalità certamente da definire, ma che non si esaurisce in ciò che grossolanamente viene considerato mondo fisico. In altri scritti del periodo, Ortega si ricollega a ricerche di laboratorio, notando come il funzionamento di organi presupponga la creazione e la conservazione degli organi stessi, e affermando che «la vita organizzata, la vita come uso di organi, è secondaria e derivata, è vita di seconda classe. La vita organizzante è primaria e radicale»¹⁸.

Nella vitalità «si fondono - radicalmente il somatico e lo psichico, il corporeo e lo spirituale, e non solo si fondono, ma da essa emanano e di essa si nutrono»¹⁹. Essa è una «sorgente» un «occulto tesoro di energia vivente», il «fondo dell'essere» che alimenta e anima la nostra realtà personale. Si tratta, insomma, di una realtà psicofisica, che comprende sia la sostanza materiale del nostro organismo, sia energie biologiche, processi impersonali della vita, meccanismi che sono il sostegno, l'ossatura della persona nella totalità delle sue dimensioni.

Naturalmente, questa dimensione è la base, la radice, la periferia della personalità, «la cima della persona, o meglio, il suo centro ultimo e superiore, l'elemento più propriamente personale della persona, è lo spirito»²⁰.

Lo spirito è indissolubilmente legato all'autocoscienza, ed è definito come l'insieme degli atti intimi di cui ciascuno si sente vero autore e protagonista, come avviene, per

¹⁷ *ibid.*, 135.

¹⁸ *Ensayos filosóficos*, OC 2, 273-314, 282.

¹⁹ *Vitalidad, alma, espíritu*, OC 2, 451-480, 459. Ortega riparla di questo saggio in un'opera alla quale ha lavorato negli ultimi anni della sua attività, *El hombre y la gente* (p. 156), confermandone per l'essenziale la validità

²⁰ *Vitalidad...*, cit., 461.

esempio, quando diciamo: «io voglio». In tali casi, «questo risolvere e decidere ci appare come emanato da un punto centrale in noi, che è ciò che strettamente parlando deve essere chiamato "io"»²¹.

Tra l'autocoscienza che caratterizza lo spirito, e l'energia esuberante della vitalità si situa una zona intermedia,

«più chiara della vitalità, meno illuminata dello spirito, e che possiede uno strano carattere atmosferico. È la regione dei sentimenti e delle emozioni, dei desideri, degli impulsi e degli appetiti: ciò che andiamo a chiamare, in senso ristretto, anima. Lo spirito, l'io, non è l'anima: si potrebbe dire che esso si trova come un naufrago immerso in questa, che lo avvolge e lo alimenta»²².

Questa tripartizione, per Ortega, non è un'ipotesi teorica, ma un concetto descrittivo, è la denominazione di effettive realtà dell'essere personale, come risultano all'osservazione, indipendentemente da idee previe. Le tre dimensioni sono distinguibili, ma non separabili; la loro ferrea articolazione costituisce la struttura intima di quella realtà unitaria e non frazionabile che è l'uomo. Grazie allo spirito, siamo partecipi di un mondo di verità:

«Il nostro spirito non ci differenzia gli uni dagli altri [...]. Nel pensare o nel volere abbandoniamo la sfera dell'individualità ed entriamo a partecipare ad un orbe universale, in cui tutti gli altri spiriti sboccano e partecipano come il nostro. In tal maniera, pur essendo quanto di più personale vi è in noi - se per persona si intende essere origine dei propri - atti lo spirito, di rigore, non vive di se stesso, ma della Verità, della Norma, ecc., di un mondo oggettivo al quale si appoggia, dal quale riceve la sua peculiare costituzione»²³.

Una verità, in effetti, è pensata da ciascun uomo allo stesso modo, prescindendo dalle caratteristiche propriamente individuali e uniche della persona. Lo spirito è la facoltà con cui penetriamo nella Verità e nella Norma, in tutti i campi della vita umana. Se questa sua oggettività non distrugge la persona, ciò accade perché lo spirito è, come si diceva, quasi immerso nell'anima, cioè nel soggettivo per eccellenza, la quale «forma un recinto privato di fronte al resto dell'universo che è, per così dire, l'ambito del pubblico. L'anima è dimora (*morada*), stanza, luogo riservato all'individuo, che in tal modo vive a partire da se stesso e sopra se stesso - e non a partire dalla logica o dal dovere - appoggiandosi sopra la Verità eterna e l'eterna Norma»²⁴.

4. Meditazione ed interiorità

Ricollegandoci a quanto si diceva all'inizio del presente saggio, si può dire che l'uomo accede attraverso lo spirito ad un mondo oggettivo consistente nella Verità. Però vi accede come soggetto concretamente vivente. La conoscenza è, cioè, un incontro funambolico tra l'oggettivo e il soggettivo, con l'oggettivo che, in quanto tale, entra a far parte del soggetto. Proprio il fatto che questa soggettività sia circostanziata, sottomessa alla storia, limitata, impone la conoscenza prospettica della verità, cioè una conoscenza mai globale, sempre ottenuta da un punto di vista, nel quale la verità viene osservata, però in maniera parziale, incompleta. Questo modo prospettico di conoscere è costitutivo della natura umana che, pur essendo in tal modo limitata, è intrinsecamente e radicalmente aperta alla trascendenza:

²¹ *ibidem*.

²² *ibid.*, 462.

²³ *ibid.*, 466-467.

²⁴ *ibid.*, 467.

«La vita dell'uomo, [...] ha una dimensione trascendente in cui, per così dire, esce da se stessa e partecipa di qualche cosa che non è essa, che si situa al di là di essa. Il pensiero, la volontà, il sentimento estetico l'emozione religiosa, costituiscono questa dimensione»²⁵.

In questa dimensione avviene il tentativo di cogliere in forma adeguata e *storica* (per la storicità dell'uomo), non della verità, la trascendenza verso cui l'uomo è aperto. Questo tentativo avviene attraverso la meditazione.

Immerso in un mondo misterioso, incomprensibile, che genera continue occupazioni, «di tanto in tanto l'uomo può sospendere la sua occupazione diretta con le cose, staccarsi dal suo ambito, non preoccuparsene e, sottomettendo la sua facoltà dell'attenzione ad una torsione radicale, incomprensibile zoologicamente, può voltare le spalle al mondo e mettersi dentro di sé, attendere alla propria intimità, ovvero occuparsi di se stesso e non dell'altro da sé, delle cose»²⁶. L'uomo «lascia» il mondo, perché ha un «luogo» dove andare: la sua intimità, una interiorità costituita essenzialmente da idee. In questo suo «dentro» l'uomo organizza le sue idee ed elabora progetti per agire sulle cose, perché la vita dell'uomo non è un passivo *stare*, ma è impegno continuo per adattare la circostanza ai propri desideri, per *realizzarsi*, cioè per vivere quella porzione della sua realtà, che è la sua specificità di persona umana. Questo elemento specificamente umano non coincide col mondo, non è assimilabile alla natura, non appartiene all'universo materialmente consistente, ma è *la trascendenza che l'uomo si porta dentro*, intesa come il suo più importante elemento costitutivo. Si badi: Ortega non divinizza l'uomo né si mette a fare dell'immanentismo. Dice semplicemente che la vera e specifica realtà della persona appartiene ad un ordine sovranaturale di realtà, e vi appartiene di fatto, convivendo in un'unità indissolubile con una dimensione fisica e corporea: «L'essere dell'uomo possiede la strana condizione per cui in parte risulta affine alla natura, ma in parte no, è nello stesso tempo naturale ed extranaturale, una sorta di centauro ontologico, nel quale una porzione è immersa nella natura e l'altra metà la trascende»²⁷.

Orbene, mentre ciò in cui l'uomo coincide con la natura tende a realizzarsi spontaneamente, «la sua porzione extranaturale non è di per sé già realizzata, ma consiste in una mera pretesa di essere, in un progetto di vita. Questo è ciò che sentiamo come il nostro vero essere, ciò che chiamiamo la nostra personalità, il nostro io»²⁸. A pensarci bene, è del tutto ovvio che sia così. Se in me esiste qualcosa di extranaturale, questo qualcosa non può essere già realizzato, come un dato di fatto, così come funzionano naturalmente e spontaneamente, ad esempio, i meccanismi che regolano la circolazione del sangue o la respirazione. Se così non fosse, non si tratterebbe di una trascendenza presente *in me*, e neppure di una immanenza, ma semplicemente di elementi e processi naturali. Questa trascendentalità della persona umana ha una sua consistenza, ma non può essere descritta con le categorie classiche della concezione sostanziale della realtà e dell'essere. Non consiste infatti in una sostanza in atto, misurabile e quantificabile, ma in un progetto che richiede di essere vissuto. L'essere dell'uomo non è sostanza, ma vita, e più precisamente è storia; ma è vita ed è storia in chiave di mistero, di sacra rappresentazione, di avvenimento trascendente. L'immedesimarci in noi stessi ci fa cogliere come persone, ci distingue dal mondo naturale, dal mondo delle sostanze, e ci fa cogliere ciò che siamo nella vera prospettiva adeguata all'uomo: *sub specie aeternitatis*. In questa prospettiva ciascuno di noi è progetto di essere, vocazione, è chiamato a realizzare il suo se stesso entro un processo storico che, a sua volta, è realizzazione di un progetto, di un evento trascendente. Ma chi ha elaborato tale progetto?

²⁵ *El tema de nuestro tiempo*, OC 3, 141-203, 166.

²⁶ *Ensimismamiento y alteración*, OC 5, 289-315, 300.

²⁷ *Meditación de la técnica*, OC 5, 316-575, 338.

²⁸ *ibidem*.

5. Progetto vitale e attuazione storica

«Un ente che è costituito dall'ansia di essere, che *consiste* nell'ansia di essere, evidentemente già è, perché altrimenti non potrebbe avere ansia. Ma cos'è quest'ente? Si è già detto: ansia di essere. Bene; però può sentire ansia di essere solo chi non è sicuro di essere, chi sente costantemente problematico se sarà o no nel momento che viene, e se sarà tale o quale, in questo o in un altro modo. Così la nostra vita è ansia di essere, proprio perché è nello stesso tempo, nella sua radice, radicale insicurezza»²⁹.

L'uomo consiste in un progetto vitale da attuare:

«Questo progetto in cui consiste l'io *non è un'idea o piano ideato dall'uomo e liberamente scelto*. È anteriore, nel senso di indipendente a tutte le idee formate dalla sua intelligenza, a tutte le decisioni della sua volontà. [...] Senza dubbio è il nostro autentico *essere*, è il nostro *destino*. La nostra volontà è libera di realizzare o no questo progetto vitale che ultimamente siamo, ma non può correggerlo, cambiarlo, prescindere o sostituirlo»³⁰.

Il progetto vitale dirige l'uomo nella sua ragione storica, con la quale preme sulla circostanza cercando di dominarla: lo dirige cioè nel suo *fare* la storia. Attraverso questa azione l'uomo è coautore della ragione storica degli eventi, è cointerprete della sacra rappresentazione del *destino* umano. Non è certo casuale che il termine *destino* venga riferito da Ortega tanto al significato metafisico della storia nel suo complesso, quanto alla vocazione personale sentita da ciascuno. Il fatto è che questa vocazione non viene scelta, ma la si trova dentro di sé:

«Una voce strana, emergente da non sappiamo quale intimo, segreto fondo nostro, ci chiama a scegliere [= un piano d'azione] e ad escludere gli altri [...]. Questo è l'ingrediente più strano e misterioso dell'uomo. Da una parte egli è libero: non deve essere nulla per forza. E senza dubbio, davanti alla sua libertà si alza sempre qualcosa con un carattere di necessità, quasi dicendogli: quanto a potere, puoi essere ciò che vuoi; però solo se vuoi essere in tale determinato modo, sarai quello che devi essere. Vale a dire che ciascun uomo, tra i suoi vari esseri possibili, ne trova sempre uno che è il suo autentico essere»³¹.

La mia vocazione, e la risposta che io fornisco ad essa, si inseriscono nella storia, intesa come *res gestae*, cioè in quel destino, in quella linea che avrebbe potuto essere diversa, però è quella che è stata, quella grazie alla quale abbiamo il presente in cui viviamo, e non un presente diverso. Viviamo forzati ad esercitare la nostra libertà in una situazione storica che non abbiamo scelto, con una vocazione che parimenti ci è data, in comunità con una generazione alla quale inevitabilmente siamo ascritti, e con il bisogno di realizzarci, cioè di essere ciò che effettivamente siamo progettati per divenire.

²⁹ *En torno a Galileo*, cit., 32.

³⁰ *Goethe desde dentro*, OC 4, 381-541, 400.

³¹ *En torno a Galileo*, cit., 138.

6. La storia come sistema

La persona umana non esaurisce in sé tutta l'umanità:

«La sua umanità, quella che in lui comincia a svilupparsi, parte da un'altra che già si era sviluppata ed era arrivata al suo culmine. Insomma, l'individuo aggiunge alla sua umanità un modo di essere uomo già forgiato, che egli non deve inventare, dovendo semplicemente installarsi in esso, partire da esso per il suo sviluppo»³².

La storia è il sistema delle esperienze umane che formano una catena inesorabile e unica. Nulla sarà in essa veramente chiaro, finché essa stessa non sarà tutta svolta. Si tratta

«di trovare nella storia stessa la sua originale ed autoctona ragione. Per questo si deve intendere in tutto il suo rigore l'espressione "ragione storica". Non una ragione extrastorica, che sembra compiersi nella storia, ma, letteralmente, ciò che all'uomo è avvenuto come costituente la sostanziale ragione, la rivelazione di una realtà trascendente le teorie dell'uomo e che egli è al di sotto delle sue teorie»³³.

La ragione storica è una ragione a posteriori. Però la storia, per essere sistema, deve possedere una struttura a priori, un complesso di categorie che le sono peculiari. Ortega, che parla di una struttura a priori della storia, non le fornisce³⁴, ma esse non possono non articolarsi attorno ai punti fondamentali che abbiamo visto:

- 1) L'uomo è costitutivamente un ente storico
- 2) La storia è una linea immutabile con un *suo significato*
- 3) La storia è fatta dall'uomo
- 4) La storia implica la struttura della vita, l'ineliminabile esercizio della libertà
- 5) implica la meditazione, attraverso cui l'uomo si riconosce come diverso dal mondo e la vocazione del suo progetto vitale
- 6) implica la necessità di scoprire le verità con le quali vivere
- 7) implica una tradizione che conservi il patrimonio di cultura e di esperienze
- 8) implica un "sistema" delle vocazioni, l'adeguatezza delle vocazioni alle circostanze del presente
- 9) implica che questi elementi realizzino il senso complessivo della storia, che pure è sconosciuto agli uomini che ne sono artefici
- 10) implica cioè un *fondamento*, un Dio autore del progetto metafisica che nella storia si traduce in realtà

Se con il termine sacro indichiamo la trascendenza, una realtà superiore all'uomo, risulta che per Ortega, l'uomo vive a partire dal sacro, immerso nel sacro, a stretto contatto con esso, anche quando non se ne rende conto perché lo ha oggettivato eccessivamente, fino a pensarlo come una realtà estranea alla vita, una realtà alla quale la vita si dovrebbe aprire. Per Ortega, il sacro è la sostanza stessa della vita, la sostanza stessa di quella libertà con la quale il sacro può persino essere misconosciuto.

da *La cultura contemporanea e il sacro*, Convegno di studi dei «Quaderni di Avallon», Roma 1984, Il Cerchio, Rimini 1985, II, 41-52

³² *Historia como sistema*, OC 6, 13-50, 43.

³³ *ibid.*, 50.

³⁴ Cfr., per esempio, *La filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología*, OC 4, 521-541.

Etnia, nazione e democrazia in Ortega

1. Lo stato come struttura complessa e multi-etnica

In *España invertebrada* Ortega accetta l'idea di Mommsen che la storia di una nazione è un processo di incorporazione: lo considera un principio di portata generale. La società, lo stato non sono pensabili attraverso il modello di una famiglia che si espande illimitatamente, né il processo di formazione di un popolo può essere inteso come dilatazione di un nucleo iniziale. L'incorporazione è un processo diverso consistente nell'«articolazione di due collettività diverse in un'unità superiore»¹.

L'elemento più importante del concetto di incorporazione non è tanto la creazione di un'unità superiore, quanto il fatto che le collettività preesistenti si conservano nella nuova struttura unitaria:

«L'incorporazione storica non è la dilatazione di un nucleo iniziale, ma piuttosto l'organizzazione di molte unità sociali preesistenti in una struttura nuova. Il nucleo iniziale non ingoia i popoli che va assoggettando, né annulla il loro carattere di unità vitali peculiari. Roma sottomette le Gallie; questo non vuol dire che i galli cessino di sentirsi come un'entità sociale diversa da Roma, né che si dissolvano in una gigantesca massa omogenea chiamata Impero romano. No; la coesione gallica perdura, ma viene articolata come una parte in un tutto più vasto. Roma stessa, il nucleo iniziale dell'incorporazione, non è che un'altra parte del colossale organismo, che gode di un rango privilegiato perché è l'agente della *totalizzazione*»².
«Unificazione - specifica Ortega - non significa morte dei gruppi in quanto gruppi; la forza d'indipendenza che c'è in essi perdura, benché assoggettata»³.

Sottolineando la persistenza degli elementi incorporati - popoli, tribù, famiglie - emergono subito altri aspetti collegati al fenomeno. Anzitutto, un'annotazione che mi sembra essenziale: pensando al processo di formazione dello stato, Ortega ha in mente la creazione di un'unità superiore *multi-etnica*, nella quale l'identità etnica dei gruppi costituenti non viene annullata. L'etnia, o meglio le etnie al plurale, sono *uno* degli elementi della vita nazionale. Tuttavia non rappresentano la suprema istanza, anzi ci deve essere una ragione per cui due organismi autonomi si collegano in una struttura superiore, invece di restare ciascuno per conto suo. Questo punto è essenziale. Le etnie non convivono tanto per *stare* insieme, ma solo se hanno dei motivi per stare insieme. Poi, se queste ragioni vengono meno, le due unità cessano di stare insieme: avendo conservato ciascuna la sua consistenza, possono separarsi, disintegrando il corpo sociale, quando non c'è più interesse a convivere con istituzioni comuni. Pertanto la formazione delle nazioni ha per Ortega una direzione ascendente di integrazione e una direzione decadente di dis-integrazione:

«Dunque è necessario che ci abituiamo a intendere ogni unità nazionale non come una coesistenza inerte, ma come un sistema dinamico. Per la sua conservazione sono essenziali tanto la forza centrale quanto la forza di dispersione. Il peso della volta

¹ José Ortega y Gasset, *España invertebrada*, OC 3, 35-128, 52.

² *ibid.*, 53

³ *ibidem*.

che gravita sui pilastri non è meno essenziale all'edificio della spinta contraria esercitata dai pilastri per sostenere la volta»⁴.

Allargando un po' la prospettiva, in considerazione anche di altri testi di Ortega, si può dire che la motivazione di un processo di incorporazione sta in un *progetto* politico, un progetto di vita comune. Benché molti processi di incorporazione siano stati realizzati attraverso la forza, occorre dire che questo non è un modo inevitabile, né rappresenta la maggioranza dei casi. Inoltre, anche quando la violenza fisica viene usata, il suo ruolo non appare primario. Un'incorporazione durevole presuppone un mutuo consenso, mentre la sola forza può vincolare nel breve periodo, senza realizzare un'effettiva unità.

Il progetto implica la capacità, la sensibilità per progettare: un elemento essenziale alla politica, ma che in sé non nasce nella sfera politica stessa; si manifesta in essa, ma ha origine nelle pieghe della personalità. Laddove il talento politico è presente, opera come un saper volere o progettare, un saper comandare. Il comando, prima di essere forza e potendo non essere violenza, è capacità di convincere, di stimolare l'adesione al progetto:

«In ogni autentica incorporazione la forza ha un carattere accessorio. La vera potenza sostantiva che spinge e nutre il processo è sempre un dogma nazionale, *un progetto suggestivo di vita in comune*. Si ripudi ogni interpretazione statica della convivenza nazionale e si sappia intenderla dinamicamente. La gente non vive insieme senza motivo e perché sì: questa coesione a priori esiste solo nella famiglia. I gruppi che integrano uno Stato vivono insieme per uno scopo; sono una comunità di propositi, di desideri, di grandi vantaggi. Non convivono *per stare* uniti, ma *per fare* qualcosa uniti. Quando i popoli che circondano Roma vengono assoggettati, più che ad opera delle legioni si sentono innestati nell'albero latino da un'illusione. Roma suonava come nome di una grande impresa vitale a cui tutti potevano collaborare; Roma era un progetto di organizzazione universale; era una tradizione giuridica superiore, una mirabile amministrazione, un tesoro di idee ricevute dalla Grecia che davano alla vita uno splendore superiore, un repertorio di nuove feste e piaceri migliori. Il giorno in cui Roma cessò di essere questo progetto di cose da fare domani, l'Impero si disarticolò. Non è solo lo ieri, il passato, il patrimonio tradizionale, l'elemento decisivo per l'esistenza di una nazione. Questo errore nasce, come ho già mostrato, dal cercare nella famiglia, nella comunità natia, previa, ancestrale, nel passato insomma, l'origine dello Stato. Le nazioni si formano e vivono se hanno un programma per il domani»⁵.

Il progetto politico è dunque la ragione fondamentale dell'integrazione (ed è interessantissima questa concezione della politica come superamento dei limiti etnici), mentre il suo venir meno causa la disintegrazione, i *separatismi*, intesi come movimenti di secessione etnica o territoriale. La disintegrazione è il processo inverso all'integrazione: contro l'unità globale, ogni parte comincia a comportarsi come un tutto indipendente. È il fenomeno del *particolarismo*: «L'essenza del particolarismo è che ogni gruppo cessa di sentire se stesso come parte e, di conseguenza, cessa di condividere i sentimenti degli altri»⁶. C'è una rottura della solidarietà delle parti del corpo sociale.

Tuttavia, per Ortega, normalmente il particolarismo non è la causa del venir meno del progetto unificatore, anzi ne è l'effetto; è un fenomeno di fuga da una situazione ritenuta insostenibile, proprio perché il progetto è stato abbandonato o tradito da chi doveva guidarne la realizzazione: «Quando una società si consuma vittima del particolarismo, si

⁴ *ibid.*, 54. Si noti che Ortega chiama *nazione* l'unità superiore composta dai diversi nuclei etnici, cioè sta seguendo una direzione opposta a quella dei nazionalismi europei degli anni Trenta.

⁵ *ibid.*, 57.

⁶ *ibid.*, 58.

può sempre affermare che il primo a mostrarsi particolarista è stato proprio il Potere centrale»⁷.

In che senso avviene questo tradimento da parte del potere centrale? Abbiamo detto che l'incorporazione conserva la personalità, la cultura, la sensibilità dei gruppi etnici che integra. Il centro non li spinge ad abbandonare le rispettive identità, ma a farle convivere (il che, tra parentesi, implica che la struttura giuridica federativa non sia connotata etnicamente): il progetto di Roma non è degallizzare la Gallia, ma creare una struttura superiore comune a galli e romani; il patto sociale contempla che i galli restino galli e i romani restino romani, essendo entrambi cittadini del nuovo stato che i romani propugnano, impegnandosi al contempo a tutelare i galli nella loro identità. Ora, proseguendo sul filo dell'esempio, se Roma non si fa più carico di questa tutela, curando solo i suoi costumi e i suoi interessi, *provoca* il secessionismo dei galli. In tal caso, le entità integrate nel corpo sociale, proprio per essersi conservate, non ci stanno più e reagiscono proteggendosi, autonomizzandosi in senso particolarista. Naturalmente resta del tutto impregiudicata la forma istituzionale che adotterebbero le unità una volta recuperata la loro autonomia: non è detto che la disintegrazione non sia un male peggiore se, per esempio, un gruppo etnico si stacca dall'incorporazione per dar vita a uno stato etnico tanto centralista, nel suo piccolo, quanto lo era diventato l'organismo superiore.

Certe interpretazioni ideologiche della tradizione hanno fatto pesare la memoria del passato sul presente come se il presente si collocasse realmente in una specie di ampolla etichettata come «purezza nazionale». Essere italiano, o greco, o ebreo, o di un'altra etnia, è stato allora visto come una specie di destino e non come una *proprietà*, un patrimonio spendibile liberamente; ne è conseguito l'obbligo di adeguare il proprio comportamento a quello dei padri, a un modo già definito una volta e per sempre di essere italiano o greco o ebreo o serbo o croata, senza la sovranità di essere discontinui o di interpretare in modo innovativo il proprio retaggio culturale. Invece, per Ortega, la memoria del passato deve collocarsi dentro il presente, cioè in un ambito che è più vasto perché è aperto al futuro, alla sovranità di decidere come far uso di quella memoria in vista del domani. Nell'ottica tradizionalista si ha l'impressione che, per esempio, se un serbo diventasse cattolico, o un croata si convertisse all'Islam, queste scelte, oltre al loro valore religioso e personale, sarebbero una sorta di alto tradimento dell'identità patria. Ma questa identità patria è, tra l'altro, un prodotto storico, perché ad esempio i serbi, nella loro storia, a un certo punto *sono diventati* ortodossi, e i croati cattolici. Se avessero dovuto restare fedeli ai loro padri, non avrebbero potuto cambiare, e non esisterebbe oggi quella loro identità (identità storica, non metafisica) che vogliono difendere. L'identità non si difende imponendola alle nuove generazioni, ma tutelando un corpo sociale caratterizzato dalla sua cultura, in modo che possa *continuare* a produrre la cultura che sente come sua in un momento storico. Può darsi che domani senta come sua la necessità di cambiare.

L'incorporazione produce un'unità sociale complessa, cioè basata sull'articolazione di gruppi preesistenti, che permangono come sottosistemi politici o culturali dotati di una loro relativa autonomia. Ora, questa struttura complessa richiede che vengano svolte certe funzioni essenziali al suo mantenimento, per esempio l'amministrazione della giustizia. Pertanto, all'interno dell'organismo si produce una differenziazione ulteriore; per esempio dal corpo totale dei cittadini emerge un gruppo qualificato dal suo ruolo (i giudici) e da una sua cultura, la cultura giuridica, i suoi usi, le sue norme proprie. C'è il *mondo* giuridico, o militare, o intellettuale, o operaio, artistico, e via dicendo.

Questa differenziazione si produce all'interno della società, per cui abbiamo due differenti tipi di sottosistemi sociali: quelle unità che preesistono all'incorporazione e continuano ad esistere dentro l'organismo unitario, e quelle unità che l'organismo stesso produce, diciamo così, per un processo di differenziazione funzionale; li chiamiamo «mondi». La differenza tra, ad esempio, un'etnia e il mondo giuridico è che l'etnia preesiste alla confederazione in cui è incorporata, invece il mondo giuridico presuppone questa struttura federale, nasce cioè nel seno di un'unità sociale già costituita.

⁷ *ibid.*, 69.

Tanto le entità incorporate quanto i mondi sono «parti» della società, ma lo sono in un senso diverso: un'etnia può dis-incorporarsi e andare a vivere per conto suo, invece un «mondo» non può farlo: il mondo giuridico, come parte della società, non potrebbe vivere senza il resto della società nel cui seno si produce:

«L'incorporazione nella quale si crea un gran popolo è principalmente un'articolazione di gruppi etnici o politici diversi; ma non è questo solo: man mano che il corpo nazionale cresce e si complicano le sue necessità, si genera un movimento differenziatore nelle funzioni sociali e, di conseguenza, negli organi che le esercitano. All'interno della società compaiono e crescono piccoli mondi chiusi, ciascuno con la sua peculiare atmosfera, con i suoi principi, interessi, abiti sentimentali e ideologici diversi: sono il mondo militare, il mondo politico, il mondo industriale, il mondo scientifico e artistico, il mondo operaio, ecc. Insomma, il processo di unificazione in cui si organizza una grande società ha per contrappunto un processo differenziatore che la divide in classi, gruppi professionali, mestieri, collegi. I nuclei etnici incorporati esistevano già come totalità indipendenti prima della loro incorporazione. Le classi e i gruppi professionali, invece, nascono naturalmente come parti. I primi, bene o male, possono tornare a vivere da soli e per se stessi; invece i secondi, isolati e ciascuno indipendente, non potrebbero sussistere»⁸.

Orbene, anche questo processo di differenziazione interna può avere la sua degenerazione, quando i mondi si chiudono e ciascuno smette di preoccuparsi del resto del paese: sono, ad esempio, fenomeni di classismo, o di corporativismo nel senso deteriore del termine. In questi casi si ha un particolarismo diverso da quello secessionista: in un mondo «si produce l'illusione intellettuale di credere che le altre classi non esistono come realtà sociali effettive o, almeno, che non meritano di esistere. Detto in parole ancora più semplici: particolarismo è quello stato spirituale in cui crediamo che non c'è ragione di tener conto degli altri»⁹. Questo particolarismo è una perdita della nozione dei propri limiti, i quali non significano solo subordinazione ma interdipendenza e coordinamento tra le classi sociali. Sostanzialmente si tratta di avere il senso della comunità: «Una nazione è in fondo un'enorme comunità di individui e gruppi che tengono conto gli uni degli altri. Questo tener conto del prossimo non implica necessariamente simpatia verso di lui»¹⁰.

L'unità sociale, ovvero ciò che chiamiamo solidarietà, non è dunque il risultato di un accordo posteriore tra le parti sociali; al contrario è il dato previo, il fatto da cui si parte e che costringe all'accordo le parti, proprio perché esse sono *parti di un'unità*. Scrive Ortega:

⁸ *ibid.*, 72. Bisogna distinguere questa articolazione più o meno funzionale da una concezione *corporativa* della società, prendendo la parola sia nel senso del corporativismo fascista sia in riferimento alle corporazioni medievali e a realtà simili. Soprattutto per due particolari che qualificano il pensiero di Ortega. Anzitutto il riferimento fatto da Ortega al *mondo politico*, il quale è evidentemente un mondo ma non è una corporazione. Diciamo che nel novero di questi «mondi» esistono anche le corporazioni, ma c'è anche molto di più. In secondo luogo, i mondi sono elementi strutturali della società come tale, indipendentemente dal regime costituzionale che adotta: esiste un mondo degli agricoltori anche in una società a costituzione democratico parlamentare. Il corporativismo è una dottrina politica, mentre i mondi di cui parla Ortega sono realtà sociali pure e semplici: non è necessario neppure che siano *istituzioni* sociali o statali. Non è affatto obbligatorio che queste dimensioni della società debbano trovare la loro rappresentanza istituzionale in una qualche camera delle corporazioni: sia per il fatto soggettivo che uno potrebbe sentirsi meglio rappresentato da chi ha la sua stessa concezione della vita, anziché da un suo collega di lavoro, sia perché lo stesso fenomeno sociale può dare vita a molte teorie politiche.

⁹ *ibid.*, 79.

¹⁰ *ibidem*.

«Nelle fasi normali di nazionalizzazione [= processo di formazione della nazione. (Ndr)], quando una classe desidera qualcosa per sé, tenta di ottenerlo cercando previamente un accordo con le altre. Invece di procedere immediatamente alla soddisfazione del suo desiderio, si crede in obbligo di ottenerlo per il tramite della volontà generale. Impone, dunque, alla sua volontà privata una lunga rotta che passa attraverso le altre volontà integranti la nazione, e da queste riceve la consacrazione della legalità. Questo sforzo per convincere i nostri prossimi e ottenere la loro accettazione della nostra aspirazione privata, è l'azione legale. Questa funzione di tener conto degli altri ha i suoi organi peculiari: sono le istituzioni pubbliche, tese tra gli individui e i gruppi come molle della solidarietà nazionale»¹¹.

«Non nego che ne esistano altre molto giustificate, ma *la causa decisiva della ripugnanza che le altre classi sentono verso il mondo politico mi sembra che esso simboleggia la necessità, in cui si trova ogni classe, di tener conto delle altre*. Per questo si odia il politico più come parlamentare che come governante. Il Parlamento è l'organo della convivenza nazionale, dimostrazione di relazione e accordo tra uguali. Orbene, questo è ciò che nel segreto delle coscienze dei gruppi e delle classi produce oggi irritazione e frenesia: dover tener conto degli altri, che in fondo sono disprezzati o odiati. *L'unico tipo di attività pubblica che al presente, al di là delle parole convenzionali, soddisfa ogni classe, è l'imposizione immediata della sua volontà isolata; insomma, l'azione diretta*»¹².

2. Modernità, nichilismo, incontro di culture ed etnie

Si può obiettare che uno dei due elementi che costituiscono l'ossatura dello stato, il pluralismo etnico, potrebbe anche mancare. In fondo all'origine dell'analisi orteghiana sta una concezione storica che limita la portata del testo: l'interpretazione della nascita di Roma secondo la teoria del sinecismo. Accettiamo pure questa obiezione. Sta di fatto che in altri testi Ortega sembra confermare che lo stato ha un carattere multietnico o multiculturale. Può anche darsi che esso manchi all'inizio, ma in tal caso si può ritenere sicuro che si presenterà nel corso della storia, quando inevitabilmente una cultura pura e chiusa in se stessa incontra altre culture: è il passaggio dalla sua «fase tradizionale» alla sua «modernità».

Ortega si muove ancora sul filo della storia di Roma, analizzando ora un altro momento, in *Una interpretación de la historia universal*.

Secondo Ortega, il termine *imperator* indicava inizialmente il capo momentaneo, l'uomo che in una situazione di particolare gravità emerge nella tribù con un progetto, una proposta di azione, e salva dal pericolo. *L'imperator* è una figura che nasce quando ancora non esiste lo stato, la società è nella sua fase iniziale e ancora non si sono sviluppate le istituzioni comuni. *L'imperator* esercita momentaneamente il comando sull'intera tribù, perché c'è un pericolo che riguarda tutti, e dunque richiede un comando «pubblico», e lui, che potrebbe essere un perfetto sconosciuto, ha assunto l'iniziativa e ha cominciato a rimediare alla situazione. Di conseguenza, ha un seguito. Suggestivamente, Ortega scrive che *l'imperator* può essere *chiunque*: non si tratta di un titolo giuridico. Immaginiamo invece una comunità senza più il pericolo momentaneo; la vita cresce e tende ad organizzarsi con usi costanti:

«Le dispute tra gli uomini per questo o quel motivo... portano con sé che si giunga a formule di compromesso che, stabilizzandosi secolo dopo secolo, in una oscura continuità, finiscono col sembrare immemoriali: diventeranno le istituzioni di diritto privato. Ma è maturata una complessa e al tempo stesso precisa concezione del mondo. Che lo voglia o no, ogni uomo per vivere non ha altro rimedio che avere un'idea su cosa sia la sua vita, e pertanto su cosa sia il mondo in cui essa si svolge.

¹¹ *ibidem*.

¹² *ibid.*, 80-81.

Ma in un popolo come quello di Roma, e come tutti i popoli che sono esistiti in tutti i tempi, la concezione del mondo, del popolo come tale, è e non può essere altro che una concezione religiosa. Un individuo o un gruppo di individui può vivere con una concezione del mondo che non sia religiosa, bensì per esempio scientifica, ma un popolo come tale non può avere altra idea del mondo che un'idea religiosa»¹³.

Un'idea di questo tipo è una credenza vigente, sul tipo di quelle analizzate da Ortega in *Ideas y creencias*. Sul piano istituzionale significa: diritto, istituzioni, *rex* anziché *imperator*. Mentre chiunque può diventare *imperator*, il *rex* è nominato in base a una norma, a un diritto: deve essere legittimo¹⁴. La sua autorità si fonda su una credenza compatta della comunità, formatasi nel corso del tempo, credenza che è la tradizione vigente. Come si è visto, Ortega ritiene che non possa non essere una credenza religiosa, cioè tale da occuparsi di tutti gli ambiti della vita ma con il suo centro nella religione, nell'esperienza del sacro. Ortega è molto esplicito al riguardo. Sintetizzando, questa è la *fase tradizionale*.

La tradizione vigente è un complesso di istituzioni legittime che vengono dal passato, e si differenziano dal caos momentaneo in cui l'esercizio del comando è un'operazione di chirurgia d'urgenza, un fatto che non ha nessuna legittimazione previa ed anzi si legittima con i suoi risultati, non per la sua origine istituzionale. Scrive Ortega:

«Qualcosa è giuridicamente legittimo - il re, il senato, il console - quando il suo esercizio del potere è fondato sulla credenza compatta, nutrita da tutto il popolo, che in effetti è un potere esercitato da chi ne ha il diritto. Ma come abbiamo visto, questo diritto non viene riconosciuto al re come fatto isolato; piuttosto, la credenza che sia il re o il senato ad aver diritto di governare esiste solo come parte di una credenza totale in una certa concezione del mondo, condivisa in modo uguale da tutto il popolo; insomma, il *consensus*. Questa concezione, abbiamo detto, è, deve essere religiosa. Ne deriva che, quando per una causa o per l'altra, questa comune credenza totale si incrina, si indebolisce o svanisce, con essa si incrina, si indebolisce o svanisce la legittimità. E poiché questo accade irrimediabilmente nel processo di ogni storia, in essa giunge, senza rimedio, una data in cui gli uomini, per così dire, si svegliano al mattino e trovano che non c'è più legittimità, che si è volatilizzata, benché nessuno abbia minimamente tentato di incrinarla. Potrà sussistere un tale o talaltro gruppo di cittadini che continua a credere con la stessa fermezza nella concezione religiosa tradizionale, e di conseguenza nella legittimità del re. Ma qui non si sta parlando di ciò che creda un individuo o un gruppo, ma di ciò che crede il popolo intero, che è ciò da cui nasce, si nutre e si sostiene tutta la legittimità»¹⁵.

Dunque, per Ortega, il passaggio dalla tradizione alla modernità, equivale alla fine della vigenza di un sistema di credenze: un fatto rilevabile con estrema precisione nell'analisi storica. E, sul piano sociale, consiste nell'incontro con altre culture.

La vigenza di una credenza unitaria non significa che la comunità sia un corpo monolitico e compatto, tendente all'immobilismo, così come la perdita della credenza vigente non ha come unico esito possibile la vita senza legittimità. Il dinamismo sociale, la sostanziale unità, la legittimità e la tradizione stessa con il suo carattere conservativo, sono tutti elementi che concorrono a un graduale arricchimento delle condizioni di vita.

¹³ José Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal*, OC 9, 9-242, 106.

¹⁴ *Una interpretación de la historia universal* contiene il testo del primo corso di Ortega tenuto in Spagna dopo il rientro dall'esilio, all'Instituto de Humanidades. È evidente il suo aggancio con i temi politici dell'epoca. Ortega afferma che la legittimità sta dalla parte del «re», cioè delle istituzioni legali, non dell'*imperator*, personaggio transitorio per essenza. Tra i vari termini con cui qualifica l'*imperator* c'è anche, significativamente, il termine *caudillo*.

¹⁵ *ibid.*, 118.

Si tratta intanto di una crescita quantitativa: nella società si diffonde un certo benessere. Ma questo arricchimento quantitativo si trasforma subito in un fatto di ordine qualitativo: non si tratta solo di avere più soldi e più mezzi, ma di avere *più possibilità di scelta*, più possibilità di modi di vivere: c'è un allargamento del repertorio vitale. Se, sul piano individuale, in una situazione di povertà generale il contadino è oggettivamente legato al campo, visto che non potrebbe sopravvivere qualora se ne allontanasse, in una situazione di benessere più diffuso le cose cambiano: il contadino ha ora un certo gruzzolo che gli consente di allontanarsi dal campo e trasferirsi in città a svolgere un'altra attività. Ed ecco il problema: avendone la possibilità, deve decidere cosa fare, *deve scegliere quale sarà la sua vita*. Il cambiamento quantitativo del numero delle possibilità vitali implica un cambiamento qualitativo della struttura stessa della vita, della situazione in cui l'uomo agisce: anziché partire da una certezza che lo sostiene *a tergo*, parte da un'incertezza, da una perplessità sul tipo di vita da realizzare.

Ecco dunque una causa storica della crisi della legittimità tradizionale: non per ragioni metastoriche, ma perché la produzione della ricchezza e delle nuove forme di vita è il risultato stesso del funzionamento della tradizione. C'è un arricchimento per il semplice fatto che è stato conservato il vecchio. Ma questo significa che la ricchezza delle forme di vita, in via di principio, non è contro la tradizione, piuttosto è prodotta dalla tradizione stessa, e ci nascono seri dubbi sul fatto che la crisi della legittimità tradizionale sia qualcosa di negativo in sé. Se la ricchezza è il risultato della tradizione, e se l'ampliamento del repertorio vitale è la modernità - come ora vedremo meglio - questo vuol dire che *la modernità è costitutivamente inclusa nella tradizione, è una fase storica della tradizione*. Ma non esistono solo queste due fasi.

Intanto, dice ancora Ortega, i romani entrano in contatto con nuovi modi di vita, soprattutto grazie al contatto con altri popoli, e si rendono conto che si tratta di modi diversi da quelli contemplati nella loro tradizione. «Hanno la percezione di essere entrati in un nuovo modo di esistenza, in una forma di esistenza dai modi nuovi, pertanto *mod-erna...* Sembra indubitabile che per ogni popolo arrivi un momento in cui scopre la *modernità invadente* della sua vita, di contro alla *tradizionalità legittima* di quella antica. Ogni modernità è già *inizio* di illegittimità e di sconsecrazione»¹⁶.

Si noti attentamente un fatto: la vita nuova e moderna è implicita nel disporre di varie possibilità, vari modelli da scegliere, diversi da quello tradizionale; Roma non è moderna *perché* entra in contatto con la Grecia, ad esempio, e scopre un nuovo modo di vita; piuttosto, Roma è moderna perché è cambiata la situazione esistenziale e sociale del romano: prima ancora di grecizzarsi, e di scegliere i modelli greci contro quelli tradizionali romani, il romano è fuori dal suo mondo tradizionale per la pura e semplice presenza, nel suo orizzonte vitale, di due modelli: quello greco e quello romano. La rottura della vigenza tradizionale non sta nella scelta del modello greco, ma nel fatto che i modelli sono già due e che *si pone il problema di scegliere*. Questo problema di scegliere è propriamente ciò che non esisteva nella fase di vigenza della tradizione. La condizione di modernità è previa alla scelta che si farà e consiste nel fatto puro e semplice di *dover scegliere* su un tema in cui non era mai esistita la possibilità di alternative.

Sarà anche vero che, di fronte all'antico, gli elementi di novità presenti nella condizione moderna non sono legittimi. Però la legittimità arcaica della tradizione era una *prospettiva parziale*, resa in qualche modo assoluta dall'assenza di prospettive alternative o concorrenti: la tradizione non si sceglie, perché in fondo non c'è da scegliere; esiste solo lei. Dunque, la perdita di vigenza della credenza tradizionale, in via di principio, ha una valenza positiva, è un ampliamento, una crescita del sapere relativo al mondo, una scoperta dei limiti costitutivamente inerenti alla credenza in cui si viveva. Questo rende pensabile che l'illegittimazione non abbia come esito soltanto il rifiuto del passato, perché nulla obbliga a questo: potrebbe sfociare in un recupero del passato, ora creduto non più in forma passiva e quasi per obbligo, ma in forma libera e per scelta; oppure in un'integrazione tra varie possibilità e varie prospettive. Ciò significa che, data la condizione oggettiva della modernità come possibilità, anzi necessità di scegliere - laddove prima da scegliere non

¹⁶ *ibid.*, 129.

c'era e il problema non si poneva nemmeno - sono possibili molti esiti e molte modernità storiche: la scelta, qualunque essa sia, recepisce infatti questo marchio di modernità legato all'esser presa liberamente e non per imposizione di un passato immemoriale e unico.

Tradizione è allora l'esistenza di un popolo concentrato in se stesso, nel suo modo legittimo e consacrato, ma certo non unico possibile, di esistenza. Ma questo popolo entra normalmente in contatto con altri popoli, nella misura in cui cresce un poco e può permettersi di staccare la testa dall'aratro, e ciascuno di questi altri popoli vive concentrato nella sua tradizione, legittima, immemoriale, ma diversa. Dunque, l'illegittimazione della credenza tradizionale ha un versante positivo e uno negativo. In positivo, è un'apertura di orizzonti; in negativo può essere una fuga allucinante verso la novità in quanto tale. La ricchezza delle forme di vita contiene

«il cambiamento radicale che per un uomo è rappresentato dal passaggio dal non conoscere altro modo di pensare che quello tradizionale suo, pertanto dall'attenersi ingenuamente con fede indiscussa, allo scoprire e aver presenti altri vari modi, molto diversi, dinanzi ai quali si trova come davanti a una tastiera di possibilità, di possibili modi di pensare o idee tra le quali può e deve scegliere da solo. Mentre nella vita in regime di tradizionalità l'uomo non sceglie da solo il suo modo di pensare né la sua condotta, - ma riceve tutto questo dal passato, in modo automatico, e vive spinto da una *vis a tergo* - quando la sua vita si arricchisce, *non ha altro rimedio che scegliere secondo il proprio criterio individuale quale tra queste possibilità adotterà e farà sua*»¹⁷.

La modernità è un mutamento nella struttura stessa della vita umana nel mondo: la credenza tradizionale non è più vigente come credenza collettiva. Dunque, il singolo si trova a non saper che fare. Ora, la vigenza di un'idea non significa che essa è per me indiscutibile, ma semplicemente che è l'evidenza da cui parto, quindi qualcosa che non metto neppure in discussione, perché in una certa misura non mi rendo neppure conto di esservi dentro. Quando la tradizione non è più vigente, il singolo non ha più un repertorio di idee sue, che ritiene sicuramente valido, e piuttosto vive nella perplessità. Siccome deve pur vivere, e per vivere ha bisogno di idee affidabili, deve *farsi* delle idee. Non sapendo che fare, *pensa*, ed è possibile che il suo pensiero giunga alla conclusione che *era meglio prima*.

Questo «prima» - che naturalmente è la sua visione personale del passato - diventa «la tradizione», da *difendere contro* la modernità, contro l'*adesso*, consistente in un mondo diverso, oggettivamente diverso. Naturalmente se paragoniamo in termini storiografici la realtà della fase tradizionale con l'immagine che se ne fa il tradizionalista, scopriamo delle differenze abissali. Volente o nolente, il tradizionalista opera dopo che il mondo è cambiato, vede gli esiti del cambiamento e dispone del senno di poi; sa che la fase tradizionale non era perfetta, perché nessuna fase storica lo è, vede le imperfezioni come radice del presente moderno, quindi perfeziona lui, teoreticamente, la fase tradizionale, depurandola di quegli elementi in cui riconosce il germe della modernità. È ovvio che la tradizione descritta dai tradizionalisti non sia mai esistita: è un'astrazione, un modello teorico che *si suppone* essere lo stesso che ispirava la vita nella fase storica tradizionale concreta. Il tradizionalista che mira al medioevo, se prende a modello san Tommaso, non riterrà tradizionali Ockam né il nominalismo; e lasciamo perdere che si scontra con un altro tradizionalista per cui Ockam va bene e san Tommaso no: il fatto è che entrambi immaginano una tradizione utopica, l'uno senza Ockam, l'altro senza Tommaso. Ma il medioevo non ha niente in comune con queste utopie astratte. Il tradizionalista elabora una tradizione categorica e non storica, e naturalmente la scrive con Maiuscola.

Questo processo di ideologizzazione della tradizione avviene perché il tradizionalista vive quando la tradizione stessa non è più vigente. Ossia: *prima* di elaborare una tesi definibile «tradizionalismo», quest'uomo ha dovuto porsi il problema dei valori a cui affidare la sua esistenza, rispondendo che questi valori erano quelli «tradizionali secondo lui». Non c'è continuità tra la tradizione e la teoria tradizionalista, qualunque essa sia: c'è

¹⁷ *ibid.*, 136.

invece uno iato nel quale un uomo concreto, non sapendo a quali idee attenersi, trasforma l'intera tradizione in problema e la rielabora come tesi formale. Che egli risolva il problema del «che fare» in senso tradizionalista, deriva dal fatto che quest'uomo è oggettivamente in una condizione moderna di perdita della vigenza, è un uomo moderno che non vive più nella tradizione. Il mondo e la struttura della vita che producono il tradizionalismo sono dunque quanto di più squisitamente moderno si possa immaginare. De Maistre e Comte sono contrapposti, ma non tanto come si crede, e soprattutto sono contrapposti dentro la modernità; sono due modi di essere moderni.

Nella fase moderna l'uomo cerca di arrivare a nuove certezze, usando come strumento di indagine la ragione: non tanto per dedurre da principi dati, quanto piuttosto per cercare i principi. Dato che la ricerca è formalmente libera, uomini diversi hanno ritenuto di aver scoperto principi diversi. Erano principi che servivano per vivere, non per passare il tempo: nulla di strano che si siano contrapposti in modo furioso, visto che era in ballo il senso da dare alla propria esistenza. Orbene, il primo elemento che caratterizza il nostro presente è che noi diffidiamo della ragione, l'abbiamo messa in dubbio, e abbiamo scoperto che non garantisce alcuna certezza. Un ragionamento è un'ipotesi, e dunque due ragionamenti che partono da principi diversi sono entrambi ipotetici. Ma più ancora, un ragionamento è anzitutto un'ipotesi sul valore del ragionare: non siamo più disposti a credere che la struttura del ragionamento e la struttura del reale coincidano. Per quel che ne sappiamo, nulla garantisce che la verità non sia quella espressa da un discorso del tutto antirazionale, quale lo si può trovare nello Zen.

Allora, in primo luogo non siamo più immersi nella credenza nella ragione; in secondo luogo, e come ovvio sviluppo, abbiamo appiattito davanti a noi tutte le posizioni culturali, tutte le filosofie o le visioni del mondo: sono tutte qui, quelle passate e quelle odierne, sono tutte contemporaneamente disponibili, ma in via di principio ci si presentano tutte con lo stesso valore, con lo stesso grado di probabilità. In questo senso, l'uomo post-moderno è l'uomo della contemporaneità, un uomo contemporaneo. Sa, con un sapere che si ritrova dentro, che sente, che esiste una parte di verità in un testo di santa Teresa, di Marx, dello Zen e chi più ne ha più ne metta. Però sa anche che nessuno di quei testi può esser preso per vangelo, nemmeno il Vangelo, perché può darsi che il nostro testo contenga errori, o può darsi che sia sbagliata la nostra interpretazione, e d'altronde tutte le interpretazioni hanno un minimo di verità, e chi mai siamo noi cristiani cattolici (ad esempio) per pensare che un grande teologo protestante e un grande teologo ortodosso siano degli imbecilli? Noi siamo in questo guazzabuglio, comunemente chiamato relativismo. Non si tratta del relativismo come teoria formale, come esplicita posizione filosofica, che sarebbe una tra le tante cose di cui diciamo che ha un fondo di verità, ma non tutta la verità. Neppure si tratta di un relativismo pratico, uno scetticismo o un disinteresse. Piuttosto lo definirei un relativismo obbligato.

Parlo sempre a livello di vigenza sociale. Sul piano personale probabilmente, le persone relativiste sono poche e ognuno ha i suoi valori. Ma questo è il punto: sono i valori suoi, diversi dai miei, quelli in cui crede lui, non io, e che non sono convincenti né costringenti per me, che d'altra parte non ho argomenti tali da convincere irrimediabilmente lui. Non esiste una credenza vigente su un metodo su un modo di dimostrare le proprie argomentazioni, e questo mi sembra un carattere assolutamente originale del nostro tempo. Probabilmente mai come oggi le singole persone si sono poste il problema di come vivere e mai come oggi hanno cercato delle soluzioni: da questo punto di vista, la nostra è un'epoca di troppe certezze, ma si tratta di certezze personali. C'è un mondo complessivamente nichilista, ma al cui interno vivono persone che quasi mai sono tali. Viviamo in un vuoto di credenze vigenti e non sappiamo come tornare ad averle. Senza un metodo, non possiamo organizzare i dati, gerarchizzarli; di conseguenza, tutte le culture ci sono di fronte contemporaneamente, ma appiattite allo stesso livello. Questo è l'aspetto «obbligato» del relativismo come elemento strutturale del nostro mondo: una caratteristica completamente assente dal mondo della modernità. Questo vuoto o nulla sul piano delle credenze è ciò che comunemente si chiama nichilismo. Non esistendo criterio vigente, ognuno sceglie a modo suo, con le sue serie e rispettabili motivazioni personali, ma in un contesto globale di relativismo obbligato, talché ben difficilmente abbiamo qualcosa da opporre all'avversario che la pensi in modo diverso da noi.

La contemporaneità - o se si vuole l'età del nichilismo - è caratterizzata dal fatto che non vi esiste un'immagine vigente del «mondo», non c'è veramente un mondo comune. Vale a

dire che non c'è *mondo*, il nichilismo è un mondo senza mondo, senza struttura, senza configurazione univoca. Ma questo *riguarda il livello della credenza collettiva vigente*, e non certo il livello della singola persona, dove un mondo organico esiste e gode di ottima salute. O quantomeno, il fatto che non esista un mondo unitario socialmente vigente non significa che il singolo sia per forza un uomo disintegrato, scisso e privo di valori. Nichilismo, o mondo senza univocità, significa semplicemente che il tuo mondo e il mio sono due mondi diversi, inarticolati, pur potendo noi essere due bravissime persone, per nulla nichiliste nella nostra rispettiva vita personale.

I teorici della condanna del nichilismo, che guardavano da lontano, hanno colto il carattere amorale, relativista e disorganico del mondo *collettivo*, cioè l'assenza di norme *vigenti*, e l'hanno considerata come una pura e semplice assenza di norme. Con ciò hanno trascurato il potenziale enorme della moralità delle singole persone, non hanno tenuto conto della rivendicazione operata dallo stesso Nietzsche dei valori immanenti alla vita, e non hanno dato alcuna rilevanza teoretica alla miriade di «micromondi» che convivono nella modernità. Hanno visto l'assenza di *un* senso della vita, senza pensare alla ricchezza della *pluralità* dei sensi della vita, cioè di tante vite, ognuna significativa, ognuna chiamata ad autodeterminarsi nella ricerca della propria autenticità, e in una condizione di libertà. Non solo libertà dalla tradizione, ma anche libertà dal razionalismo.

La contemporaneità delle culture, che certamente obbliga al discernimento e pone il problema del criterio di discriminazione, ha un risvolto positivo innegabile nella libertà di scegliere la propria vita, seguendo le istanze della propria autenticità. Sotto la tirannia della ragione non si è veramente liberi di scegliere, proprio perché sceglie la ragione, che è una e impersonale, valida per tutti, a prescindere dal sentire soggettivo. Senza la ragione ad imporre necessariamente, la scelta è compiuta dalla persona: non in maniera fatalmente irrazionale, ma dalla persona che ha la ragione come un *ingrediente* costitutivo del suo essere. E che si vuole di più? Certamente, questo comporta una pluralità che, *vista dall'esterno e paragonata a una situazione diversa, anche se in buona misura ricostruita a tavolino*, appare disorganica e caotica, caratterizzata dall'assenza di norme. Ma questa è un'illusione ottica dovuta alla distanza.

3. La dimenticanza

Nell'ordinamento giuridico europeo, e più in generale occidentale, o moderno, siamo abituati a ragionare con due modi di concepire l'interesse: c'è l'interesse *pubblico* e c'è l'interesse *privato*; e in fondo il problema politico essenziale sta nella definizione dell'estensione e delle competenze dell'uno e dell'altro. È completamente assente quello che, tanto per dargli un nome, si può chiamare interesse *comunitario*.

Facciamo un esempio di questo terzo tipo di interesse. In Italia esiste da secoli una consistente comunità ebraica, che conserva una cultura, una tradizione, diversa da quella maggioritaria. Un ebreo ha naturalmente interesse a praticare la sua religione in una sinagoga. Ora, questo interesse non è soltanto privato, perché lo condivide con tutti i suoi correligionari; ma non è nemmeno un interesse generale dello stato - per lo meno in forma immediata. La Costituzione riconosce a chiunque la libertà religiosa, il che significa che essere ebreo, o cattolico o ortodosso o mussulmano, non rappresenta un problema politico. Ora, l'interesse per la sinagoga riguarda una parte della popolazione, e questa *parte* della popolazione è, in un modo peculiare, una parte della società.

Gli ebrei sono una parte della società in modo diverso da come lo sono, ad esempio, i professori universitari. Per esempio, come professore universitario io ho un interesse al rinnovo del mio contratto di lavoro e, magari, a un aumento di stipendio. È un interesse che, con terminologia corrente, potremmo definire corporativo: mi accomuna a tutti i miei colleghi, indipendentemente dalla loro razza o religione. In questo senso, siamo una parte della società, raggruppata in base alla sua funzione sociale, al ruolo che svolge nella vita del corpo sociale complessivo, ruolo che va sotto l'interesse generale o pubblico: non tanto perché l'università è pubblica (potrebbe non esserlo), quanto perché è di pubblico interesse che esista un organo chiamato Università e che funzioni armonicamente integrato col tutto sociale. Questa parte, selezionata non in base a *chi siamo* noi docenti, ma in base a *ciò che facciamo*, costituisce un soggetto sociale: ad esempio, un sindacato.

Invece, l'interesse alla sinagoga raggruppa gli ebrei in un modo completamente diverso: non in base a ciò che fanno, alla loro funzione nel tutto sociale, ma in base a chi sono: un avvocato ebreo e un impiegato ebreo fanno cose diverse, non hanno quasi alcun interesse sindacale in comune, ma sono entrambi ebrei e necessitano entrambi della sinagoga. Questo essere ebrei significa essere una parte della società, ma, come dicevo, una parte formata raggruppando i suoi membri in un modo peculiare e diverso da quello con cui si costituisce il partito, o il sindacato o l'associazione. Riservo a questo modo di essere parte della società il termine *comunità* e dico che essa ha interessi *comunitari* qualitativamente diversi da quelli privati, generali o corporativi.

È facile constatare che siamo di fronte alle due strutture evidenziate da Ortega: i nuclei etnici presenti nell'incorporazione, e i «mondi» sociali che si producono all'interno della nazione, per via del suo funzionamento e della sua organizzazione. Orbene, queste parti sono, nel loro rispettivo modo, dei *soggetti sociali*. Ciascuno di questi soggetti ha degli interessi, ma non tutti hanno la possibilità istituzionale di esprimere la loro voce. Nel caso delle comunità etniche, queste sono ascoltate di fatto, quando chiedono il rispetto dei loro diritti, ma non hanno una via istituzionale che obblighi ad ascoltarle di diritto. La sensibilità moderna può facilmente riconoscere che i loro interessi sono dei *diritti*; tuttavia, il diritto moderno ha avuto una difficoltà estrema a rispettare questi diritti comunitari: essendo fondato sulla nozione teorica di *individuo*, non poteva che riconoscerli in astratto; fare di più avrebbe rappresentato un corto circuito per la teoria democratica, pensata in assenza di questo problema della convivenza tra le culture.

L'individuo è il soggetto che ha la comoda qualità di poter essere chiunque: è l'uomo concreto, preso in astratto. Siccome non esiste nessuna seria ragione per proibire a una persona di credere in un dio, diciamo che l'individuo ha il diritto alla libertà religiosa; e questo individuo può essere chiunque: Tizio che è cattolico o Caio che è ebreo; lo stato non entra nella questione se non in quanto garante della tutela di questo diritto individuale.

Questa impostazione si ritrova nel modello statunitense. Accantoniamo il razzismo pratico di buona parte della società americana e soffermiamoci sul suo diritto, sul suo ideale: appare evidente che i fattori razziali non pregiudicano i diritti politici e credere in un dio che ha una certa forma non ha importanza ai fini dell'assunzione di una carica pubblica. In linea generale lo stato non dovrebbe occuparsi delle credenze private: *così facendo, di fatto, molti elementi della cultura etnica, dell'identità tradizionale di una persona, sono ridotti a fatto privato, cessano di essere una fede comunitaria, o un elemento di aggregazione sociale.*

La concezione americana, astratta, individuale, si rivela erronea: la riduzione dell'etnia, della tradizione culturale, a fatto privato non si può realizzare. Una cultura non è soltanto un complesso di usi folclorici, che possiamo separare dalla nostra vita pratica civile, ma è una concezione globale della vita e una forma di sensibilità che agiscono in ogni persona concreta come schemi di riferimento, ogni qual volta si debba prendere una decisione o reagire a un qualunque frangente. Nel modello individualista, ridotti gli elementi etnici a fattori personali, si decide a maggioranza. E qui avviene il corto circuito: di fatto, ogni decisione si alimenta della cultura di chi decide e dunque la decisione di maggioranza poggia sulla cultura della maggioranza. Se questa cultura della maggioranza è la cultura dell'etnia maggioritaria (come in Ruanda tra gli Utu e i Tutsi), il sistema risulta democraticamente oppressivo dell'etnia minoritaria. Di fronte a una decisione che ha un carattere etnico, il criterio di maggioranza non è più valido, perché diventerebbe uno strumento per impostare un *etnocentrismo*. E in fondo noi europei occidentali, laici e illuministi, ragioniamo sulla questione delle etnie come se noi stessi non fossimo un'etnia, come se le etnie fossero solo quelle degli altri, gli ebrei, gli arabi, e avessimo il problema di *tollerarle*.

Qualche anno fa, in una scuola pubblica francese, divenne un grave problema politico di dimensione nazionale l'abbigliamento delle allieve: a norma di regolamento, le allieve non potevano indossare il *chador*, per la ragione evidente che, quando era stato fatto il regolamento, non esisteva la più remota possibilità di pensare a un'allieva per cui indossare il *chador* è una questione di enorme importanza. Quel regolamento, per quanto si possa discutere, era perfettamente democratico e mirava a trascrivere un comportamento *normale* a cui gli allievi dovevano attenersi; aveva presente l'allievo ideale pensato da una comunità, e quindi riflettente il modo di pensare della comunità stessa, la sua concezione della normalità, le sue norme. Ora, ciò che caratterizza l'incontro tra le culture è proprio la

constatazione della differenza nella concezione della normalità: per l'arabo, non solo è normale, ma può essere anche doveroso portare il *chador*; e con perfetta specularità, non comprende le impiegate occidentali di una linea aerea operante in Iran, che non ritengono di essere obbligate a vestirsi con un buffo velo sulla testa.

Se riteniamo legittima la pretesa delle studentesse mussulmane di non essere costrette a vestire in modo per loro inaccettabile, dobbiamo ammettere che su una questione pubblica, che regola una scuola pubblica, il semplice criterio di maggioranza, per prendere decisioni legittime, non è più adeguato: è evidente che la maggioranza, in questo caso, potrebbe avere una connotazione etnica, e se imponesse un vestito particolare alle studentesse arabe commetterebbe un atto che, alla stessa sensibilità democratica, appare giustamente come razzista.

Ciò che stiamo scoprendo è che, in un'ottica individualista, il criterio di maggioranza numerica porta alla formazione di decisioni che solo in apparenza non sono qualificate etnicamente. Dunque, questo tipo di decisioni impone all'esponente di un'etnia minoritaria un aut-aut: o ridurre la sua identità culturale a fatto privato, fin quasi a prescindere nella vita pratica (è ciò che negli Stati Uniti si chiamerebbe integrazione), oppure difendere la sua cultura ponendosi nell'ottica di un confronto con l'etnia dominante. Detto in altri termini, il problema mostra come il nostro modo di concepire lo stato, come entità laica e non connessa a una razza, è stato incompleto e ha funzionato finché la dialettica politica si è mantenuta solo all'interno della nostra razza. Ora, in presenza di altre razze nello stesso spazio sociale, si tratta di spingere a fondo la laicità dello stato, non costringendo ogni razza a dissolversi in una tipologia generica, dove la tradizione e l'identità culturale non esistono più, ma separando ulteriormente lo stato dalle caratterizzazioni etniche che ha recepito. E questo è possibile solo riconoscendo la pluralità dei soggetti razziali: i diritti comunitari.

C'è nella modernità europea un vuoto, un'incompletezza che è forse la radice culturale di un fenomeno odierno solo apparentemente paradossale: la frequenza con cui etnie che vivevano in uno stesso spazio statale si separano, con o senza guerre cruente, preferendo ciascuna di esse costituirsi in uno stato a sé, che viva per conto suo, senza render conto a nessuno delle sue scelte.

Dato che la modernità ha cercato di prescindere dalle culture tradizionali, e anzi le ha combattute, questa soluzione non è incomprensibile, anche se non si può definirla valida. Ma per risolvere il problema dei diritti comunitari, lo stato etnico non serve, per la semplice ragione che distrugge le comunità. Lo stato etnico è una forma di vita in cui c'è perfetta solidarietà tra le forme politiche, l'assetto e la ripartizione del potere e la razza dei cittadini. Tuttavia, si noti bene che questo stato dovrà pur affrontare questioni per le quali l'appartenenza all'una o all'altra tradizione non ha alcuna influenza: per esempio, dovrà far funzionare i treni o il sistema della previdenza. Ci sono cioè questioni politiche in cui l'etnicità non serve a nulla.

Supponiamo che, per ragioni di lavoro, alcuni esponenti di una certa etnia si spostino in uno stato etnico, controllato da un'altra etnia. Questo stato etnico può reagire in tre modi:

- a) li caccia via: pertanto lo stato etnico si trasforma in stato isolato;
- b) li accetta come cittadini si serie B: pertanto lo stato etnico si trasforma in stato di *apartheid*;

c) li accetta come cittadini a pieno titolo: pertanto lo stato etnico si suicida.

Il terzo caso ci riporta formalmente al modello americano, cioè a uno stato che illusoriamente prescinde dai caratteri etnici, non ritenendoli di sua competenza, in quanto elementi della vita privata. Però non può realizzare una vita pubblica totalmente priva di connotazione etnica, e di fatto impone al membro di un'etnia minoritaria la rinuncia alla sua identità. Nei primi due casi, invece, si verifica ciò che chiamavo corto circuito. In effetti, in entrambi i casi, la legittimazione del potere pubblico è data dal carattere razziale dello stato. Ma si noti bene che questa idea - che la legittimazione del potere pubblico sia data dal carattere razziale dello stato - ora è un principio giuridico, e non più una semplice affermazione vagamente filosofica. Che sia un principio giuridico discutibile, non cambia minimamente la questione: è un'affermazione che riguarda il diritto costituzionale, il diritto pubblico, la politica. Ora io, come membro di questa razza che si è strutturata in stato etnico, potrei semplicemente obiettare che l'appartenenza alla mia etnia mi impone una lingua, un colore della pelle, un posto in cui sono nato - tutte cose che non ho potuto scegliere e che mi sono ritrovato addosso per il semplice fatto di nascere -, ma non mi impone di accettare necessariamente un principio giuridico qualunque. Un principio

giuridico, qualunque cosa dica, non è ascritto alla razza al modo del colore della pelle, ma appartiene al novero delle cose discutibili indipendentemente dalla razza. Dunque io, membro di questo stato etnico, potrei tranquillamente obiettare che è assurdo legittimare il potere in base a fattori razziali.

A questa mia obiezione il potere può rispondere in due modi: mandandomi in galera o riconoscendo il mio diritto di dissenso. Nel primo caso risulta evidente che lo stato etnico, per difendere se stesso, opprime la sua stessa razza, costringe la razza che lo ha costituito a vivere non secondo la sua volontà, ma secondo le forme fissate una volta per tutte nel carattere e nella struttura dello stato: lo stato subordina a sé la società e non le consente più di criticarlo. La società, che voleva essere padrona dello stato, ora si ritrova schiava, prigioniera di una struttura che non accetta più di prendere le direttive da lei. Invece, nel secondo caso, il riconoscimento del mio *diritto* di dissenso contraddice il carattere razziale del fondamento dello stato e avvia il ritorno alla situazione già vista parlando dell'esempio statunitense. Cioè, in via di principio, e ragionando su tempi lunghi, che sono i tempi della vita sociale, lo stato razziale non è una soluzione, ma una tragedia: o uccide l'etnia, o la isola - e la conduce alla fine che sempre si fa nell'isolamento: basti guardare alle popolazioni cosiddette primitive - o semplicemente viene buttato dopo un po', e si scopre che ha rappresentato una tragica perdita di tempo.

Come si diceva, la soluzione individualista e quella razzista hanno ignorato i diritti comunitari. Può darsi che questa espressione sia sembrata vaga, e in effetti mirava più a nascondere che a determinare. Per precisarla possiamo dire che essa faceva allusione al fatto più normale nella storia politica europea, cifrato nella parola latina *forum*, riferita a una realtà giuridica di cui in Italia sembra essersi perduta la memoria. *Forum* è autonomia, capacità di darsi leggi proprie. Ma il soggetto di questa autonomia non è lo stato né il singolo, bensì la comunità, un settore della società civile, che vive dentro la società civile, con caratteristiche peculiari di cui lo stato tiene conto nel modellarsi. Si tratta di una autonomia del tutto ovvia, se pensiamo allo stato come a una struttura della società, creata dalla società e posta al suo servizio. Storicamente, l'ampiezza di questa autonomia è pattuita dalla comunità con il resto della società, rappresentata dal governo centrale, inteso come funzione non solo di amministrazione, ma anche di equilibrio, di mediazione, di articolazione della convivenza. Questa autonomia aveva tre caratteristiche interessanti ai nostri fini:

- a) era un sottosistema di leggi, che prendeva in considerazione le particolarità di un soggetto sociale (ad esempio i cristiani nella Spagna occupata dagli arabi o gli arabi nella Spagna riconquistata dai cristiani);
- b) era un sottosistema dinamico, dotato di sue magistrature e capace di evolvere;
- c) era un sottosistema che lo stato si impegnava a rispettare, pertanto limitava realmente il potere centrale o pubblico¹⁸.

¹⁸ Si tratta di sottosistemi giuridici autonomi, creati dalle comunità; all'origine sono usi, che vengono elevati a norma giuridica con valore di legge, a seguito del riconoscimento pattuito con l'autorità centrale.

Un processo standard di creazione di questi sottosistemi, astratto dalla prassi storica, potrebbe essere il seguente:

- a) i membri di una comunità producono spontaneamente usi;
- b) i giuristi fissano dottrinarmente questi usi e riconoscono tecnicamente la loro vigenza;
- c) i membri della comunità, attraverso la loro rappresentanza, ne esigono la sanzione come legge di stato;
- d) dopo un negoziato dialogato, e generalmente duro, questa sanzione viene ottenuta; lo stato proibisce comportamenti contrari al sistema di norme concordate, e si impegna a non promulgare leggi che modifichino questi sistemi, nonché a rendere compatibili quelle già esistenti.

È difficile trovare nel nostro ordinamento esempi sopravvissuti di questo modo di creare la legge. La cosa che più ci si avvicina potrebbe essere i codici di autoregolamentazione di varie categorie: del diritto di sciopero, o delle norme da seguire nelle campagne

Però, questa limitazione non annullava l'ambito del pubblico o generale: non annullava la politica né il diritto dell'individuo in quanto tale. Semplicemente, ripartiva gli interessi in tre categorie, anziché in due, come abbiamo visto. Potremmo definirlo come uno stato democratico che non si regge sul concetto di individuo ma su quello di *soggetti sociali*. Mentre per definizione tutti gli individui sono uguali, e sono astratti, i soggetti sociali sono diversi e concreti. L'idea di individuo porta a definizioni in negativo della libertà: individui sono gli uomini in quanto prescindiamo da chi sono concretamente e definiamo in astratto tutto ciò che possono fare; si stabilisce allora una cornice comune, un ambito legittimo, in cui ognuno può scegliere cosa fare; da qui la definizione della libertà come possibilità di fare quello che non danneggia l'altro. Quando passiamo al concetto di soggetto sociale, questa definizione si rivela incompleta. Evidentemente, in prima battuta, soggetto sociale è qualunque persona, ed è evidente che esistono diritti di cui godono tutte le persone, nessuna esclusa, per il loro puro e semplice esistere: è ciò a cui alludevo, dicendo che non c'è relazione tra l'appartenenza etnica e il problema del funzionamento dei treni o della previdenza. Si tratta dei diritti democratici, intesi nel senso moderno del diritto di cittadinanza, ai quali non occorre togliere niente: piuttosto bisogna aggiungere qualcosa e fare in modo che diventi effettivo ciò che finora è stato riconosciuto solo sulla carta.

I lavoratori in quanto tali, per esempio, costituiscono un sindacato: è per noi ovvio che il sindacato come tale sia qualcosa di più della somma dei suoi iscritti, cioè il sindacato, come istituto, ha dei diritti che il singolo iscritto non ha: per esempio, proclamare uno sciopero, o essere tutelato dal comportamento antisindacale. Possiamo allora dire che, nella nostra prassi, il sindacato è un soggetto sociale o politico. Ebbene, sostengo che anche le etnie debbano essere soggetti sociali e politici.

Come dicevo, *in uno* dei suoi aspetti lo stato è un sistema di autonomie. Ciò vuol dire che *in un altro* aspetto è diritto pubblico o comune. C'è una relazione tra diritto pubblico e privato: il diritto pubblico sancisce il diritto individuale alla libertà religiosa, e lo tutela. Ebbene, il modo in cui il singolo esercita questo diritto determina la nascita - nascita giuridica, beninteso - di un soggetto sociale o soggetto politico che è la comunità religiosa. Con un altro esempio: il diritto pubblico definisce qual è la lingua nazionale, ovvero ufficiale dello stato, e sancisce il diritto individuale all'uso delle lingue locali o regionali, ma l'esercizio individuale di questo diritto determina situazioni di bilinguismo e fa nascere giuridicamente, come soggetto politico, la comunità linguistica.

La comunità linguistica o quella religiosa non sono astrazioni, ma realtà presenti nel corpo sociale, sono *sottosistemi* all'interno del corpo sociale totale, e non si può considerarli un fenomeno di libera associazione: questo almeno non può farlo lo stato se riteniamo che esso debba essere al servizio della società. La società vive producendo associazioni, è un organismo la cui vita stessa consiste nel dare luogo a strutture di ogni genere. Come

pubblicitarie. Lidia Menapace si chiedeva una volta in un articolo: «Ma se noi pattuiamo tra noi, non so, in un quartiere, in un consiglio di zona, degli atteggiamenti, dei comportamenti, perché non debbono avere valore?». È una forma di auto-organizzazione della società pensata a partire dalla realtà dei sindacati: i sindacati, si argomentava, fanno contratti che poi valgono *erga omnes*, dunque hanno una rappresentanza sociale riconosciuta e un potere reale, perché stabiliscono una norma di legge. Però l'esempio dei sindacati è adeguato fino a un certo punto. Il contratto nazionale vale *erga omnes* nel senso che fa testo anche per i lavoratori non iscritti al sindacato; però se il datore di lavoro non è iscritto all'associazione datoriale che lo ha firmato, allora non ne è vincolato. La legge obbliga il datore di lavoro non a rispettare i contratti nazionali, ma le leggi di stato, e queste impongono un minimale contributivo, ma non una retribuzione minima. Il caso delle norme forali è diverso. Si ha prima un uso vigente, nato nella società, poi la difesa di questo uso e la sua incorporazione nel diritto come legge concordata. Ancora una volta, l'errore del tradizionalismo sta nel difendere queste leggi concordate, così come sono (dove esistono), mentre l'interesse che esse hanno non è nel loro contenuto, ma nell'idea di sovranità che sottintendono, cioè nel riconoscimento di una sovranità popolare che si esplica dentro un quadro generale concordato, ma senza passare per il monopolio del potere legislativo ed esecutivo, senza una delega completa della sovranità politica.

strutture, la comunità religiosa o quella linguistica hanno interessi e necessità da cui dipende la loro stessa sopravvivenza. Che una lingua regionale sopravviva implica possibilità di insegnare questa lingua, di pubblicare in essa, di usarla nelle emittenti locali, ecc. Questo stesso schema può essere applicato a qualunque elemento di una tradizione culturale: sempre dovremo riconoscere che essa si articola socialmente attraverso l'organizzazione di un gruppo di cittadini, di una parte della popolazione, in soggetto sociale che ha caratteristiche proprie e che chiede di poter esistere dentro il corpo complessivo.

Io non voglio sostenere che lo stato debba farsi carico di questi elementi e che debba in qualche modo finanziarli: non entro minimamente in questo problema. Sostengo che lo stato deve riconoscerli e deve intervenire come mediatore o interlocutore nella definizione della loro autonomia, del loro *forum*. Qualche anno fa vi fu a Firenze un conflitto tra l'amministrazione comunale e gli ambulanti immigrati dal terzo mondo. Ebbene, nel più totale abbandono della democrazia formale, gli amministratori della città intavolarono una trattativa con i rappresentanti della comunità degli immigrati, che la comunità stessa aveva eletto con procedure sue, magari inventate lì per lì e il cui *potere di rappresentanza* poteva essere formalmente contestato. Al tavolo della trattativa sedevano due rappresentanti che erano tali a diverso titolo. Ciò che propongo è di trovare il modo formale per rendere normale questa trattativa anomala, per farne non la via d'uscita eccezionale in una situazione di ordine pubblico perturbato, ma la via istituzionale del dialogo tra culture. Si tratta di trovare la forma giuridica per cui le etnie vengono riconosciute come soggetto sociale e dialogano sul reciproco *modus vivendi* in uno spazio sociale comune. In questo modo, manteniamo fermo il criterio della laicità dello stato, che anzi applichiamo in modo più rigoroso, privando lo stato stesso dei caratteri etnici non immediatamente apparenti, ma recepiti dalla cultura dominante. Nello stesso tempo, la laicizzazione dello stato non va a scapito del senso morale, del sentimento anche religioso delle culture, ma è semplicemente la creazione, o la riscoperta, di uno strumento che permetta a ciascuna di coesistere con le altre. È qualcosa di più, e non qualcosa di meno, del concetto illuminista di *tolleranza*.

La convivenza tra popoli e culture mette in questione la concezione astratta, o forse limitata, della sovranità nello stato moderno. Non basta dire che ogni cittadino è sovrano, nel suo ambito; occorre aggiungere che, nel loro ambito, sono sovrane anche le culture, le tradizioni, i popoli, e quindi si ha bisogno di uno stato, di un assetto in cui la sovranità sia equamente ripartita tra i cittadini come tali, gli individui della tradizione democratica, e le strutture sociali - siano esse di tipo *corporativo* o di tipo etnico - e il governo centrale.

Uno degli equivoci di cui maggiormente si sente oggi il peso, soprattutto nell'aberrazione della pulizia etnica o dei fondamentalismi, è proprio questa mancanza di sovranità. Come il singolo è libero, nel suo ambito, di determinare chi *sarà*, quindi anche di poter cambiare nel futuro il suo modo di essere, così le culture debbono avere, nel loro ambito, la sovranità per decidere quale forma di vita adottare. L'idea statica delle culture, l'idea che il profilo, la figura di un popolo sia fissa e definita e che non possa cambiare, l'idea che il modo di essere sinteticamente indicato nelle parole arabo o ebreo o serbo, croato o italiano, sia già fissato, è completamente sbagliata e rappresenta la morte stessa delle culture. Ogni tradizione culturale è un prodotto; non è un elemento esistente in natura come il ferro, né qualcosa che nasce da sé, automaticamente, come un albero, ma è un prodotto umano, è il frutto di scelte e di creatività umana. Le culture sono qualcosa, perché *sono giunte a esserlo*; dunque, debbono avere la sovranità per decidere cosa vorranno giungere ad essere in futuro, se avranno voglia di cambiare.

4. Stato razzista e massificazione

Rispetto al passato, il nostro tempo gode di un aumento favoloso delle possibilità. Avendo tante potenzialità da non poterle attuare tutte nello spazio di una vita, bisogna *decidere* cosa fare e cosa no. L'intero futuro del mondo dipende dalla decisione umana (parlando *quoad nos*, naturalmente; lasciamo da parte ogni considerazione teologica). Come scrive Ortega nella *Rebelión de las masas*:

«La vita, che è anzitutto ciò che possiamo essere, vita possibile, è anche, proprio per questo, decidere tra le possibilità ciò che effettivamente saremo. Circostanza e

decisione sono i due elementi radicali di cui si compone la vita. La circostanza - le possibilità - è ciò che della nostra vita ci viene dato e imposto. Costituisce ciò che chiamiamo mondo. La vita non sceglie il suo mondo, ma anzi vivere è trovarsi, intanto, in un mondo determinato e non permutabile: in questo di ora. Il nostro mondo è la dimensione di fatalità che integra la nostra vita. Ma questa fatalità vitale non assomiglia a quella meccanica. Non siamo scagliati nell'esistenza come un proiettile di fucile la cui traiettoria è assolutamente predeterminata. La fatalità in cui cadiamo quando cadiamo in questo mondo - il mondo è sempre *questo*, questo di ora - consiste nell'esatto contrario. Invece d'imporci una traiettoria, ce ne impone varie e, di conseguenza, ci obbliga... a scegliere. Condizione sorprendente quella della nostra vita! Vivere è sentirsi *fatalmente* obbligato a esercitare la libertà, a decidere ciò che saremo in questo mondo [...]. Dunque è falso dire che nella vita "decidono le circostanze". Al contrario: le circostanze sono il dilemma, sempre nuovo, davanti al quale dobbiamo deciderci. Ma chi decide è il nostro carattere. Tutto questo vale anche per la vita collettiva. Anche in essa c'è anzitutto un orizzonte di possibilità, poi una risoluzione che sceglie e decide il modo effettivo dell'esistenza collettiva. Questa risoluzione emana dal carattere della società, ovvero, ed è la stessa cosa, dal tipo d'uomo in essa dominante. Nel nostro tempo domina l'uomo-massa: è lui a decidere»¹⁹.

Esiste una continuità tra la concezione multi-etnica di Ortega e la sua visione personalista, e forse quest'ultima rappresenta un nuovo livello in cui affrontare i temi della convivenza.

Nella *Rebelión de las masas*, per chiarire la natura dello stato Ortega riprende le analisi di *España invertebrada*, sviluppando l'idea che la sua origine stia in un grande progetto di convivenza e, quindi, in una volontà di convivere. La parola *stato* significa, da una parte, che le forze storiche agenti in una situazione hanno trovato un equilibrio in una convivenza stabilizzata; dall'altra, che l'aspetto statico di questo equilibrio sottintende quel dinamismo che lo ha prodotto e lo sostiene. Lo stato non è un frutto della natura, che l'uomo si ritrova in dotazione, come possono esserlo altre strutture sociali sul tipo dell'orda o della tribù. Al contrario, ha inizio nel momento in cui l'uomo cerca di evadere dalle strutture sociali in cui si trova inserito per nascita o per un altro principio *naturale*: il sangue, la lingua, ecc. In origine, per Ortega, lo stato «consiste nella mescolanza di sangui e di lingue. È il superamento di ogni società naturale. È meticcio e plurilingue»²⁰.

Lo stato - si diceva - è l'unità giuridica, non necessariamente centralista, tra alcune collettività preesistenti; vale a dire che è il movimento che supera (ma non annulla) tali collettività. Non è la loro identità a venir meno, ma il loro carattere di chiusura e impermeabilità, per realizzare una convivenza più vasta, mai realizzata prima. «Perciò è un'autentica creazione. Lo Stato comincia con l'essere un'opera di immaginazione assoluta. L'immaginazione è il potere liberatore dell'uomo.

La vita civile è l'esatto contrario di una convivenza spontanea:

«Lo Stato è anzitutto un progetto di fare e un programma di collaborazione. Si chiamano le genti perché insieme facciano qualcosa. Lo Stato non è consanguineità, né unità linguistica, né unità territoriale, né contiguità di abitazione. Non è niente di materiale, inerte, dato e limitato. È un puro dinamismo - la volontà di fare qualcosa in comune - e grazie a questo l'idea statale non è limitata in termini fisici»²¹.

Ciò che a un certo momento della storia sembra in grado di poter definire la nazione, non rappresenta più una spiegazione esauriente se si analizza un momento successivo:

¹⁹ José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Alianza, Madrid 1992, 77.

²⁰ *ibid.*, 169.

²¹ *ibid.*, 176-177.

«Lo Stato è sempre, qualunque ne sia la forma - primitiva, antica, medievale o moderna-, l'invito che un gruppo di uomini rivolge ad altri gruppi umani per compiere insieme un'impresa. Questa impresa, quali ne siano gli intermediari, consiste in fondo nell'organizzare un certo tipo di vita comune. Stato e progetto di vita, programma di azione [*quehacer*] o condotta umana, sono termini inseparabili. I differenti tipi di Stato nascono dai modi con cui il gruppo che avvia l'impresa stabilirà la collaborazione con gli *altri*»²². «La capacità di fusione è illimitata. Non solo di un popolo con un altro ma, cosa ancor più caratteristica dello Stato nazionale, la fusione di tutte le classi sociali all'interno di ogni corpo politico. Man mano che cresce la nazione, territorialmente ed etnicamente, si fa più unita la collaborazione interna. Lo Stato nazionale è democratico nella sua stessa radice, in un senso più decisivo di tutte le differenze nelle forme di governo»²³.

Lo stato nazionale moderno, per Ortega, deve essere sostituito in due direzioni: in senso sovranazionale, con la creazione di un'unità statale europea, e in senso interno, sostituendo al centralismo la federazione e la strutturazione di autonomie articolate organicamente tra loro. Lo stato inteso come totalità che annulla lo spazio autonomo della società è visto come il maggior pericolo per l'Europa: «Questo è il maggior pericolo che oggi minaccia la civiltà: la statalizzazione della vita, l'interventismo dello Stato, l'assorbimento di ogni spontaneità sociale ad opera dello Stato; cioè l'annullamento della spontaneità storica che in definitiva sostiene, nutre e spinge i destini umani»²⁴.

5. Oltre il razionalismo: verso una società personalista e multicultural

Vi sono due capisaldi nella visione razionalista: il primo, che tutti i movimenti e i mutamenti del reale avvengono in conformità con leggi razionali, e sono formulabili attraverso concetti capaci di renderli prevedibili; il secondo, che questa traduzione in termini concettuali può essere applicata anche alla vita personale, alla convivenza, alla progettazione dello sviluppo, insomma a ciò che è umano e storico. Di fatto, il razionalismo ha tentato di prescindere dall'irrazionale umano, come se si trattasse una cosa indegna, da combattere, da porre di fronte alla scelta obbligata tra razionalizzazione o sanzione sociale. Nei secoli della modernità razionalista l'uomo ha fatto violenza su se stesso, o ha fatto in modo che lo si credesse, spacciando questo sacrificio iniziatico come la conquista di una superiore forma di esistenza, finalmente libera, finalmente civile, finalmente illuminata, anche se momentaneamente olezzante di rifiuti industriali. È la vita *more geometrico*, una vita che tutto può essere tranne che libera, perché la ragione non è libera, né lo sarà mai: è *obbligata* a rispettare le regole della logica, e a dire che, dati certi presupposti o principi, la via più breve tra due punti è una linea retta. Applicata all'uomo, questa logica è distruttiva, e la realtà sta lì a dimostrarlo. È che irrazionale non è soltanto il caos delle passioni e delle emozioni incontrollate, delle ebbrezze nevrotiche; irrazionale è anche l'amore, e la bellezza, il gioco, la festa, la solidarietà, la vocazione verso un tipo di vita in luogo di un altro, e la stupida sensazione che, se proprio si deve lavorare, sarebbe bello fare almeno un lavoro solidale con il nostro carattere e le nostre capacità o i nostri «talenti». Insomma, irrazionale - e lo dico formalmente - è il diritto di definire la gioia in base a quello che ci dà gioia, e non in base a quello che dà gioia ad un altro.

Se vogliamo una differenza pratica tra la concezione dell'individuo e quella della persona, possiamo trovarla in un punto molto preciso: il comportamento dell'individuo, dell'ente razionale, è predeterminato; deve essere razionale. Certamente *può* non esserlo, ma a seguito di una scelta sbagliata, immatura, e appunto peccaminosa contro la dea ragione, o contro il dio dei filosofi, che è pensiero di pensiero. L'individuo ha un dovere previo a cui

²² *ibid.*, 183.

²³ *ibid.*, 184-185.

²⁴ *ibid.*, 138.

attenersi, e l'uomo concreto, ridotto a individuo, consisterebbe in un dover essere ragione, che lo voglia o no. Invece, la persona si definisce per l'esatto contrario: consiste nella possibilità di *decidere chi deve essere e come comportarsi*, sulla scorta di una vocazione radicale, di un modello di esistenza previamente sentito, o liberamente scelto, o creativamente progettato. Non è che la persona pecchi contro la ragione: la persona è l'ente che può decidere se comportarsi o meno in modo razionale, che può decidere di non razionalizzarsi; dunque, non è che la realtà umana sia dentro la ragione, ma il contrario: la ragione è un ingrediente della persona umana, la quale decide cosa farsene di questo ingrediente.

C'è un primato di fatto del personale sul razionale. Mentre l'individuo è tenuto ad essere prevedibile, la persona è imprevedibile e liberamente creatrice della linea della sua esistenza. La vita dell'individuo è già prefissata, mentre quella della persona è indeterminata e problematica. Nell'individuo, la ragione non è un elemento, ma è il suo stesso essere: egli deve solo compierla, e la sua felicità consiste nell'adeguarsi alla Ragione, fatalmente scritta con maiuscola, previa alla sua esistenza singolare concreta. Invece per la persona la ragione è solo uno strumento, e vi sono situazioni in cui questo strumento non serve: tra due punti esistono infinite linee, e la cosa più importante è riconquistarsi la sovranità per decidere quale linea percorrere, senza dovere giustificazioni al principio di non contraddizione.

La persona consiste nel *poter scegliere chi sarà*. Questo vale per la mia persona e per l'altrui. Questa libertà di scegliere se stessi è un puro fatto, che ciascuno scopre nel suo personale sentire e constata nel comportamento imprevedibile del suo prossimo. Ma proprio per la libertà in cui *consiste* il mio essere personale, io *posso* prescindere da questo dato e trattare gli altri come se fossero pietre, oggetti, strumenti a mia disposizione.

Il personalismo non è l'adesione intellettuale alla nozione di persona, ma è il comportamento concreto in cui viene realmente rispettata la persona, cioè il puro fatto ontologico che l'altro determina la sua vita in base a considerazioni sue e non in base a idee mie. Si ha personalismo se di fatto l'altro non è trattato da oggetto, e non se ci si limita a chiacchierare di teoria della persona. Il personalismo è una prassi. Che poi fornisca l'estro alla teoria, per persone che hanno l'interesse alla riflessione intellettuale, è un altro conto, e in fondo non è essenziale.

La persona, dunque, consiste nel potere di creare la forma della sua esistenza, e di fatto vivere significa sempre attuare questo potere. Bisogna sottolineare un punto decisivo: tale potere non significa possibilità di scegliere tra modelli già proposti; in modo più radicale, si tratta di poter decidere se seguire un modello già presente o di inventarne uno nuovo, progettando un'esistenza del tutto inedita e irriducibile agli schemi già codificati dalla società. D'altronde, se non esistesse questa capacità di concepire l'inedito, non sarebbe stato possibile alcun cambiamento nella struttura della vita umana.

Questo è il versante bello della vita umana. Ma ce n'è un altro, più problematico. Ogni uomo è un potere creativo e libero, ma non lo è in astratto. Nel progettare la mia vita personale, indipendentemente da come sia il progetto, io penso e opero in una convivenza, cioè interagisco con la mia circostanza, che include altre persone. Buona parte della mia vita consiste in una relazione interpersonale che nella teoria può avere varie forme, cioè non è predeterminata quanto alla forma: si convive anche quando ci si prende a sberle. Ma intanto, la forma che la convivenza avrà dipende da me; non in modo esclusivo, certo, ma per una buona porzione. Questa responsabilità di dare forma alla relazione interpersonale non posso scrollarmela di dosso: se anche decido di abdicare e far decidere l'altro, ho comunque fatto un atto concreto che determina la forma della convivenza.

Questo significa che l'altro è come tale un ingrediente della mia vita, è presente nella mia vita essendo «altro» e non essendo «mio». Dunque, quando progetto la mia vita, l'altro è, in questa sua qualità di estraneo, un ingrediente del progetto. Ma io non so chi è, né cosa vuole, a che aspira, che cerca nella sua vita e da me. Il dilemma è molto semplice: o mi pongo il problema della sua libertà e creatività, delle sue attese, dei suoi diritti previ, oppure gli assegno un ruolo confezionato da me, secondo i miei piani. Si noti che questo dilemma non è qui inteso come problema morale: certamente contiene un problema morale, ma ho detto in precedenza che non me ne occupo ora. Piuttosto è un dilemma *politico*, è un fatto osservato dal versante della convivenza e dell'organizzazione dei rapporti sociali. Indipendentemente da qualunque considerazione morale, io non posso evitare di decidere se trattare l'altro come mio oggetto o come soggetto «suo», e questa decisione determina la forma della convivenza.

Allora abbiamo un primo fronte di lotta, per così dire: è la lotta per difendere il diritto alla propria libertà, alla propria personalità, contro chi vuole negare questo diritto, riducendo la «mia» vita agli obiettivi della sua. Poi abbiamo un secondo fronte, quando decido di adottare una prassi personalista, che è molto più difficile da gestire di un rapporto di puro dominio: perché nella prassi personalista, ogni successo personale si gioca tutto dentro il *tentativo* di incontro, dentro la comunità come *programma*.

Cosa significa realmente tentativo di incontro e programma di comunità? Intanto è una relazione che presuppone il riconoscimento dell'altrui libertà di *non* essere d'accordo con me. Dunque significa anche che io mi pongo un limite: se tu puoi non essere d'accordo con me, io non posso agire su di te contro questa libertà; dunque, per fare qualcosa insieme c'è bisogno di un consenso tuo e mio al progetto da realizzare. È chiaro che in questa prospettiva *la persona ha priorità sul progetto*; concepiamo insieme una certa azione come solidale con la nostra rispettiva aspirazione alla realizzazione personale, quindi poniamo il programma al nostro servizio. Non «la» persona, ma «le» persone, il «noi» è il fine della convivenza sociale, che è sociale proprio in quanto ognuno può considerarsi parte attiva del «noi» e non soggetto passivo ascrivito ad una categoria di servizio, ad un «loro» di tipo classista o razzista. Questo significa che il consenso non è solo strumentale, ma c'è un'identificazione tra la pratica della democrazia, o più in generale della vita politica, e la pratica del personalismo.

Ora mi limito a fare un'osservazione: non è sufficiente dire che la persona ha priorità sulle strutture sociali e sui progetti: ha priorità anche sull'etnia. Il problema della convivenza tra le etnie si deve porre all'inizio del processo di formazione della nazione, ma poi bisogna proseguire per altre strade. Non nel senso che le etnie vanno annullate in un brodo indistinto, ma nel senso che deve emergere qualcosa di più di una mera convivenza. Mi pare che il pensiero di Ortega vada verso questa direzione.

L'idea di coabitazione etnica mi suscita, per associazione, l'immagine di una sorta di tavolo delle trattative, attorno al quale siedono rappresentanti abbigliati in vario modo e con diversi copricapo, che contrattano delle norme. Sono disposto a riconoscere che tutto questo è un progresso rispetto allo spararsi l'un con l'altro, perché le rispettive tradizioni obbligano ciascuno a far uso di un diverso copricapo, ma debbo anche ammettere che non è entusiasmante. L'impressione è che tutto il parlare di *etnie* sia pericoloso, e mi sembra di trovarmi di fronte a un programma per computer che funziona benissimo, ma sta veicolando, a mia insaputa, un virus distruttivo. Mi chiedo se è proprio vero che i problemi di incontro e convivenza riguardino le etnie, o se non sia piuttosto il tema etnico uno degli argomenti nell'incontro tra le persone. È una superba banalità, ma la gente vede sempre meno la persona e sempre più il problema di come convivere con un certo gruppo. All'idea degli uomini che si siedono a un tavolo per discutere quando e come portare i loro rispettivi cappelli, preferisco un'immagine un po' più antica, ma più poetica.

C'è un'isola del Mediterraneo e, sulla riva, un gruppo di ragazze che giocano. Sono una principessa quasi bambina, forse, e le sue ancelle. D'improvviso un fruscio, un cespuglio che si muove, spaventa le fanciulle, che scappano, temendo una fiera, un pericolo... Solo la principessa rimane. Intuisce dietro i rami una vaga figura umana, un uomo dai capelli lunghi, coperto di salsedine, sporco, nudo, dimagrito, insomma di aspetto mostruoso. La principessa non si pone il problema di relazionarsi con quest'uomo tramite il regolamento della convivenza concordato in qualche modo tra i rappresentanti di diverse etnie. Semplicemente, vede un uomo, una persona, e sente fortemente il desiderio di sentire cosa può raccontare. L'incontro e la convivenza, come lo scontro e la guerra d'altronde, avvengono solo tra persone, e sono l'inizio di un racconto. Un uomo si siede in un angolo, e racconta la sua vita, espone a parole *la sua diversità* (non solo la sua identità), la sua unicità che si è formata nella sua storia personale. E nel raccontarsi, si conosce, perché si rende cosciente del suo passato; e si conoscono coloro che lo ascoltano, perché hanno l'esperienza di una vita diversa: dalla convivenza con il *tu*, si conosce l'*io*. L'etnia viene dopo, come uno degli ingredienti della personalità. È ovvio che, se esiste una persona, questa persona deve avere una religione, una lingua, un colore della pelle, una storia patria, un canto epico da recitare, e un cappello di una certa foggia: come si può discutere se *consentirgli* di avere tutto questo? Come potrebbe non averlo, e perché non dovrebbe portarselo in giro per il mondo? La tematica etnica ci sta bloccando nell'incontro con gli altri, stiamo perdendo di vista che sono persone, anche quando vogliamo difenderli, e a volte ho l'impressione che batterci per creare uno spazio agli immigrati intesi come gruppo serva solo a creare le

riserve indiane. E non arriveremo mai a quel momento di curiosità e di rispetto, di timore e di apertura, incarnato da Nausicaa.

Certo, è probabile che non sia facile trovare un Ulisse in ogni immigrato, ma è anche vero quello che diceva Sengor: che ogni volta che muore un vecchio in Africa, scompare una biblioteca: una biblioteca di racconti.

E se cominciassimo a chiedere agli immigrati di raccontarci?

Testi citati

José Ortega y Gasset, *España invertebrada*, in *Obras completas*, Alianza editorial, Madrid 1983, 12 voll., nel vol. III, 35-128.

José Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal*, OC IX, 9-242.

José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Alianza, Madrid 1992.

Altri testi

Per una considerazione del nichilismo come dottrina filosofica strettamente individuale, e non come condizione sociale o come mondo, cfr. il mio *Origine razionalista del nichilismo*, in «I Quaderni di Avallon», 11/1986, 115-126. Sulla critica al tradizionalismo ideologico, cfr. i miei saggi: *Le istituzioni tradizionali tra valori civili e religiosi*, pubblicato nella stessa rivista, 6/1984, 67-86; *Cristianesimo politico*, in «Parsifal» 21/1988, 15-25; *Est-Ovest, Nord-Sud: gli squilibri tra primo e terzo mondo, negazione della pace*, in «I Quaderni di Avallon», 16/1988, 71-97; *L'evoluzione del capitalismo reale*, in «Parsifal», 9/1984, 7-12; *Morte e rinascita delle autonomie*, in «I Quaderni di Avallon», 20-21/1989, 69-88; *Per un'ecologia della persona*, ivi, 15/1987, 17-39.

Per un esempio di pensiero tradizionalista, da confrontare contrastivamente con l'impostazione di Ortega, cfr.: Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Mediterranee, Roma 1969; Id., *Gli uomini e le rovine*, Volpe, Roma 1972; cfr. anche i miei saggi: *Julius Evola*, Il Cerchio, Rimini 1984; *Oltre Evola, oltre Guénon*, in «I Quaderni di Avallon», 10/1986, 89-104; *Modernità di Evola*, in «Futuro Presente» n. 6/1995, 11-26.

Di Ortega y Gasset cfr. anche i seguenti testi: *Del imperio romano*, OC VI, 53-107; *Ideas y creencias*, OC V, 377-409; *El tema de nuestro tiempo*, OC III, 141-230; *Historia como sistema*, OC VI, 13-50; *Democracia morbosa*, OC II, 135-140; *El origen deportivo del estado*, OC II, 607-623; *Europa y la idea de nación*, Alianza, Madrid 1985; *El hombre y la gente*, OC VII, 71-269; *Ensimismamiento y alteración*, OC V, 289-313; *Meditación de la técnica*, OC V, 315-375; *Nada moderno y muy "siglo XX"*, OC II, 22-24; *Vieja y nueva política*, OC I, 267-308.

Su Ortega cfr. i miei saggi: *José Ortega y Gasset, esperienza religiosa e crisi della modernità*, Il Cerchio, Rimini 1990 (ivi le indicazioni bibliografiche); *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; *La vita umana come realtà dinamica in Ortega y Gasset*, in «I Quaderni di Avallon», n. 9/1985, 81-91; *Profilo di Ortega*, in J. Ortega y Gasset, *Vitalità, anima, spirito*, tr. it. Il Cerchio, Rimini 1986, 3-17.

Cfr. anche: José Ferrater Mora, *El hombre en la encrucijada*, in *Obras selectas*, Alianza, Madrid 1967, I, 367-579; id., *La filosofía en el mundo de hoy*, ivi, II, 11-171; Paulino Garagorri, *La filosofía española en el siglo XX*, Alianza, Madrid 1985; id., *Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española*, Plenitud, Madrid 1968; Arnold Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1983; Julián Marías, *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid 1983; id., *El método histórico de las generaciones*, Revista de Occidente, Madrid 1967; id., *Introducción a la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1947; María Zambrano, *Persona y democracia*, Anthropos, Barcelona 1988.

Ortega, la fenomenologia e il gran sole del Mediterraneo

Germani contro berberi?

In alcune pagine famose di *Meditaciones del Quijote*, Ortega y Gasset propone una *teoria* del Mediterraneo la cui portata non è limitata all'ambito di una vaga filosofia delle culture né all'intervento un po' indiretto su una questione politica del tempo: unifica la complessità delle culture del Mediterraneo sotto la nozione di *realismo*, e conduce il complesso di idee così elaborato a un approdo, a un salto di qualità, consistente nell'integrargli una metodologia scientifica di analisi, e attraverso questa via realizza il superamento della fenomenologia di Husserl.

Certamente, la valenza politica della contrapposizione tra cultura mediterranea e cultura germanica non va sottovalutata: Ortega tratta il tema subito dopo un paragrafo squisitamente politico in cui attacca l'epoca della Restaurazione e i suoi principali intellettuali (tra l'altro utilizza per questo attacco, citandoli, brani di una sua conferenza dell'epoca, *Vieja y nueva política*¹, che si potrebbe definire molto militante). In effetti, nella Spagna a cavallo dei due secoli la contrapposizione tra i mondi europeo e mediterraneo non era solo un tema da conversazione salottiera: per una serie di circostanze complesse, era un tema vitale, era una sorta di cartina al tornasole capace di mettere a nudo sentimenti forti, ideologie conflittuali tra loro, e di infiammare gli animi. La stessa generazione del '98 vi si era impantanata, e uno spirito critico come Unamuno aveva finito col rifiutare la cultura europea, sinonimo di modernità, tecnica, scientismo, razionalismo, laicismo e culto del progresso: *¡Qué inventen ellos!* è l'immagine con cui le contrappone la tradizione spagnola. Contemporaneamente altre interpretazioni venivano costruite sopra lo stereotipo dell'opposizione tra la *nebbia germanica* e la *chiarezza latina* di cui aveva parlato Menéndez Pelayo: si può vederne un esempio molto significativo in un articolo (posteriore alle *Meditaciones*, ma il dato cronologico qui è del tutto irrilevante), scritto in carcere da José Antonio Primo de Rivera, *España: germanos contra bereberes*.

José Antonio legge la guerra in corso come l'atto finale di una lotta secolare tra la Spagna radicata nel mondo europeo e la Spagna radicata nel mondo arabo e mediterraneo: quella contro cui si era sviluppata la *reconquista* (intesa come una «nuova conquista germanica»), ad opera dei principi cristiani di sangue «gotico», artefici di imprese «europee», che hanno imposto un ordine alla società con la dinastia «germanica» degli Asburgo, un ordine che sfida ora, nella guerra civile, la parte plebeo-berbera della Spagna, per l'occasione incarnata dalle forze di sinistra e dai repubblicani. Se questa parte indolente e mediterranea risulterà vincitrice - scrive José Antonio - avremo di nuovo un'invasione berbera,

«torneremo all'indifferenziato. Probabilmente si guadagnerà in placidezza elementare nelle condizioni di vita. Forse il contadino andaluso, infinitamente triste e nostalgico, riannoderà il silenzioso colloquio con la terra di cui è stato privato. Quasi la metà

¹ La conferenza è del 23 marzo del 1914; si veda il testo in OC. 1, 267-308. Cfr. *Meditaciones del Quijote*, ed. di Julián Marías, Cátedra, Madrid 1990, 120-121.

della Spagna si sentirà espressa in modo non migliorabile, se questo accade. Certamente si sarà conseguito un perfetto adeguamento alla natura»².

Il mondo mediterraneo è qui assimilato alla *natura* nel senso di un mondo dominato dallo spontaneo, poco incline alla riflessione, alla vita dello spirito (paradossalmente inteso in senso cartesiano), alle superiori qualità di organizzazione della vita sociale, attribuite al «germano»³. Ma al di là delle discussioni su questa interpretazione, l'articolo di José Antonio mostra che il problema del rapporto tra cultura europea e cultura mediterranea funzionava anche come mito politico e, più drammaticamente, come giustificazione ideologica per reprimere il conflitto sociale. Di conseguenza non è occasionale né estemporaneo per Ortega affrontare questo tema, anche se non è solo la valenza politica della questione a interessarlo.

In effetti l'interpretazione delle culture è collegata da Ortega anche a un importante esigenza di sistematicità, proclamata intorno al 1908 con una certa insistenza⁴. Può

² José Antonio Primo de Rivera, *España: Germanos contra Bereberes*, in «Razón Española», n. 57, 1993, 7-16, part. 15. Ad essere precisi, José Antonio distingue un elemento berbero (plebeo) da un elemento strettamente arabo, che rappresentava un'élite nobile ed anche razzialmente superiore. Si tratta tuttavia di una mera distinzione di principio, quasi scontata, visto che si tratta del solito modo con cui i tradizionalisti giustificano la presenza di elementi positivi entro culture che essi ritengono globalmente degne di essere svalutate.

³ In realtà è la vecchia contrapposizione tra Maschio e Femmina, intesi come archetipi simbolici, portata sul terreno della sociologia.

⁴ A volte la critica recente accusa Ortega di non essere sistematico, sottintendendo che la filosofia orteghiana nasce dopo *Essere e tempo*, quando, al contatto con Heidegger, Ortega reinterpreta il suo pensiero giovanile, sopravvalutando le sue giovanili e brillanti intuizioni asistematiche. Contro questa tesi demenziale si veda (essendo in tema di filosofia della cultura) *Las Atlántidas*, scritto orteghiano del 1924, in OC 2, 279-316. Naturalmente si veda anche *Ensayo de estética a manera de prólogo*, OC 6, 247-264 (1914); inoltre una buona fonte di chiavi di lettura è *Vitalidad, alma, espíritu*, OC 2, 451-480 (1924; ed. it.: *Vitalità, anima, spirito*, di G. Ferracuti, Il cerchio, Rimini 1986). Cfr. anche la mia monografia *José Ortega y Gasset, esperienza religiosa e crisi della modernità*, Il Cerchio, Rimini 1992, 17-56; inoltre Julián Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, in *Obras*, Revista de Occidente (Alianza), Madrid 1969, IX, 168-598; id., *Ortega. Las trayectorias*, Alianza, Madrid 1983; id., «Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología», in *Acerca de Ortega*, Espasa-Calpe, Madrid 1991, 139-147. Sul tema specifico del superamento della fenomenologia e del sistema orteghiano intorno agli Anni Dieci, ho in pubblicazione una monografia intitolata *L'invenzione del Novecento: Le Meditazioni sul Chisciotte di Ortega y Gasset*. Circa il rapporto tra il pensiero giovanile orteghiano e la concezione sistematica del filosofare, cfr.: «Esigere un sistema, come faccio io, non ha niente a che vedere con lo scolasticismo della Sorbona. [...] In ogni istante è necessario che la verità del mondo sia un sistema o, in altri termini, che il mondo sia un *cosmos* o universo. Sistema è unificazione dei problemi» (J. Ortega y Gasset, *Algunas notas*, OC 1, 111-116, 114; testo del 1908). Cfr. ancora: «Non è decoroso conservare nell'anima compartimenti stagni, senza comunicazione gli uni con gli altri; i cento problemi che costituiscono la visione del mondo debbono vivere in un'unità cosciente. Naturalmente è possibile che non si abbia pronto un sistema; ma è obbligatorio cercare di formarselo» (*ibidem*). Restano naturalmente valide le precisazioni di José Ferrater Mora, secondo cui, quando si parla di sistema in Ortega, si deve sempre intendere che si tratta di un sistema *aperto* e non di una costruzione ideologica (J. Ferrater Mora, *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona 1973, 17; successivamente in edizione ampliata in *Obras selectas*, Revista de Occidente / Alianza, Madrid 1967, 2 voll., I, 117-188, 120). Riguardo al pensiero politico di Ortega, cfr. i miei saggi: *Etnia, nazione e democrazia in Ortega*, in «Letterature di Frontiera / Littératures Frontalières», VII, 1997, n. 1, 191-219 (Atti del Convegno internazionale: Le due sponde del Mediterraneo: immagini

sorprendere che queste due questioni (politica e sistematicità filosofica) siano in qualche maniera accomunate, ma questo è abbastanza caratteristico del modo di procedere orteghiano. Diciamo che lo sforzo di sistematicità conduce Ortega, intorno agli anni Dieci, al tentativo di tenere collegate (non fuse né confuse, ma collegate) la dimensione teoretica e quella politica di ogni problema⁵, e che questo lo conduce in via del tutto spontanea ad affrontare un tema - quello del rapporto tra cultura mediterranea e cultura nordica, germanica, europea, o come la si voglia chiamare - gravido di conseguenze insospettite.

È molto precoce in Ortega la sensazione che la contrapposizione tra mondo germanico-europeo e mondo latino-mediterraneo sia falsa: intanto per la ragione pura e semplice che il suo modo di vedere l'Europa, la cultura europea, è ben diverso da quello - poniamo - di Unamuno. Per Unamuno Europa è sinonimo di modernità, e dunque di tutti i valori antitradizionali che considera estranei alla tradizione spagnola⁶; per Ortega, invece, la modernità si avvia alla fine, le sue idee sono state in larga misura superate e si sente, quantomeno, l'esigenza di cambiare pagina: Ortega vede nella cultura europea un orizzonte che potremmo chiamare post-moderno, e che non è ideologicamente e pregiudizialmente ostile alla cultura tradizionale spagnola⁷. Con questa interpretazione, che coglie le novità del pensiero filosofico tedesco e francese di quegli anni, Ortega imposta in termini di reciprocità il rapporto tra Spagna e resto d'Europa: né europeizzarsi (come si diceva allora), né estirpare l'elemento europeo della propria storia; più semplicemente, prendere e dare qualcosa, prendere lezioni di metodo e dare lezioni di realismo.

reciproche, Trieste 1-3 dicembre 1995); *José Ortega y Gasset*, cit., 103-186; *La vita umana come realtà dinamica in Ortega y Gasset*, in «I Quaderni di Avallón», n. 9/1985, 81-91; *La trascendenza "nel" reale nel pensiero di Ortega y Gasset*, in Aa. Vv., *La cultura contemporanea e il sacro*, Atti del I Convegno di studi de I Quaderni di Avallón, Roma, 3-4 novembre 1984, 41-52.

⁵ Questa impostazione è evidente già nella prima pagina di *Meditaciones del Quijote*, laddove si precisa che tutti i temi trattati nei saggi progettati per la pubblicazione finiscono col riferirsi a circostanze spagnole (insomma, vanno a parare in politica) (ed. cit., 44). Altre edizioni di *Meditaciones del Quijote* sono quella delle OC (1, 311-400) e quella curata da Paulino Garagorri, Alianza, Madrid 1987, nella collana «Obras de Ortega y Gasset». L'edizione di Marías riproduce quella originale del 1914, mentre le altre riproducono il testo rielaborato da Ortega nell'edizione definitiva. Inoltre Marías aggiunge un suo ricco e preziosissimo commento al testo.

⁶ Questo, almeno, in una fase del pensiero di Unamuno, e in presenza di molte contraddizioni, spesso volutamente formulate da Unamuno stesso. Cfr. il mio saggio *Unamuno, il ribelle*, in *Saggi di lingua e letteratura - Anno Accademico 1985-86*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1986, 167-203, e l'introduzione a Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, martire*, ed. di G. Ferracuti, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1995, VII-XXIII.

⁷ Ortega afferma che l'Europa, prima di essere progresso, organizzazione tecnica, efficientismo e commercio, è soprattutto *scienza*, cioè rigore e disciplina intellettuali, un modo di affrontare i problemi. Per Unamuno, invece, l'Europa si identificava con alcune soluzioni date ai problemi; da qui l'evidente differenza di prospettive: uno potrebbe essere spagnolo, fedele alla sua cultura, alle sue risposte, e tuttavia esserlo in modo rigoroso, rinunciando all'improvvisazione velleitaria e alla mancanza di sistematicità (che Ortega considera un vizio tipico degli spagnoli); in tal caso, sarebbe spagnolo, ma in un contesto culturale, metodologico, europeo; userbbe il metodo e la scienza per cercare le risposte alle domande nate nella sua cultura. Al riguardo si vedano i seguenti saggi di Ortega: *Asamblea para el progreso de las ciencias* (1908), OC 1, 99-110; *Pidiendo una biblioteca* (1908), OC 1, 81-85; *Sobre una apología de la inexactitud* (1908), OC 1 117-123; *Unamuno y Europa. Fabula* (1909), OC 1, 128-132. Va precisato, comunque, che in questi anni Ortega non crede che *solo* un approccio scientifico possa consentire il raggiungimento della verità (è anzi ben attento a prendere le distanze dallo scientismo, che considera un'ideologia superata dell'Ottocento). Se ne ha un esempio evidente in *Sobre "El Santo"*, (1908), OC 1, 430-438.

L'identificazione del *realismo* come atteggiamento costante ed elemento fondamentale della tradizione culturale spagnola è sostanzialmente contemporanea all'identificazione tra Spagna e Mediterraneo. In un testo del 1911, *Arte de este mundo y del otro*, si ha una prima teorizzazione della mediterraneità, a partire dal libro di Worringer, *Problemi formali dell'arte gotica*, all'epoca considerato molto rappresentativo della cosiddetta *estetica tedesca*. Ortega apre con una certa ironia, qualificandosi come uomo spagnolo, e quindi uomo realista e senza immaginazione: Unamuno, Menéndez Pidal, Menéndez Pelayo, Alcántara, Cossío, tutti mostri sacri della cultura spagnola, e persino Costa, un uomo politico, lo hanno detto e ridetto: lo spagnolo è un realista. E così Ortega ripete:

«Io sono un uomo spagnolo che ama le cose nella loro purezza naturale, che ha piacere di riceverle *tali quali sono, con chiarezza, stagliate all'orizzonte, senza che si confondano le une con le altre, senza che io metta nulla in loro*; sono un uomo che vuole anzitutto vedere e toccare le cose e che non si compiace di immaginarle: sono un uomo senza immaginazione»⁸.

Già questa citazione basterebbe a mostrare che l'esigenza di realismo è incompatibile, in Ortega, con ogni possibile riduzione fenomenologica, con ogni *epoché* in cui la realtà materiale si perde o viene messa in dubbio. In questo saggio, in cui sostiene che la cultura spagnola è la cultura mediterranea, Ortega pone alla nascente fenomenologia e al neokantismo un'esigenza di materialità e corporeità. L'interlocutore, in questo dialogo sulla realtà, è una cultura che viene dall'idealismo, sapendolo o meno: nel saggio lo rappresenta l'*uomo gotico*. Infatti, l'uomo senza immaginazione entra in una cattedrale gotica e viene rapito, strappato alla sua pesantezza materiale e trasportato in un'algarabia di immagini, dove tutto appare e sfuma con incessante rapidità, le cose non sono nette e definite, si comincia a scolpire un leone e si finisce con l'immaginare un grifo:

«Io non sapevo che dentro una cattedrale gotica abita sempre un turbine; così, appena messo piede all'interno, sono stato strappato dalla mia stessa pesantezza sulla terra - questa buona terra, dove tutto è fermo e chiaro, e si possono palpare le cose, e si vede dove cominciano e dove finiscono. All'improvviso, da mille luoghi, da mille angoli scuri, dai confusi vetri dei finestrini, dai capitelli, dalle chiavi di volta lontane, dagli spigoli interminabili, mi piombarono addosso miriadi di esseri fantastici, come animali immaginari ed eccessivi, grifi, dozzoni, cani mostruosi, uccelli triangolari; altri, figure inorganiche, ma che nelle loro accentuate contorsioni, nella loro figura zigzagante, verrebbero presi per animali incipienti. E tutto questo venne su di me rapidissimamente, come se, avendo saputo che io stavo per entrare in quell'istante di quel pomeriggio, ogni cosa si fosse messa ad aspettarmi nel suo cantuccio o nel suo angolo, l'occhio vigile, il collo allungato, i muscoli tesi, pronti per il salto nel vuoto». «Questa avventura accade sempre a un uomo senza immaginazione, per il quale esiste solo il finito, quando commette l'errore di entrare in una prigione gotica, che è una trappola armata dalla fantasia *per catturare l'infinito*, la terribile bestia impetuosa dell'infinito»⁹.

Gotico e mediterraneo sono qui l'ansia di trascendenza e l'ansia di avere esperienze concrete, ovvero sensazioni che ci presentino le cose materiali. Rappresentano due mondi, due sensibilità la cui differenza è un valore positivo, perché entrambi cercano di catturare la verità sulle cose e sulla vita, ma nessuno dei due, pur ottenendo dei risultati parziali, riesce a esaurire la realtà. Dunque bisogna integrarli: il *pathos* materialista del Sud e il *pathos* trascendentale del Nord sono i due poli, le due forme estreme della sensibilità continentale.

⁸ José Ortega y Gasset, *Arte de este mundo y del otro*, OC 1, 186-205, 186, mio corsivo.

⁹ *ibid.*, 187.

Ma nessuno dei due, inteso come *pathos*, come passione, può dirsi pienamente accettabile: «La salute è la liberazione da ogni *pathos*»¹⁰.

Un'arte trascendentale non può essere l'arte senza aggettivi: esistono altre teorie, altre concezioni delle forme e, soprattutto, diverse reazioni al contatto con la realtà. Per esempio, agli antipodi c'è lo stile geometrico delle culture arcaiche, che sembra volutamente ignorare proprio ogni ansia di proiettare sulla natura gli stati dell'io. Ora, ben lungi dal considerare l'arte arcaica come una manifestazione estetica rozzamente primitiva, attestante un'incapacità al disegno, Ortega ritiene che essa poggi su una precisa estetica e sia il frutto di una chiara volontà artistica che non cerca il vivente, non vuole raffigurarlo, e anzi ama il non vivente, il non organico. Se vogliamo, è un'arte più spirituale, il cui motore estetico è l'astrazione:

«In un disegno geometrico - scrive Ortega - il piacere estetico non deriva dal fatto che io vi ho trasferito gli sforzi imprecisi, innumerevoli, i movimenti cangianti della mia vita interiore che fluisce costantemente senza ordine, senza ritmo, senza regola, che è un caos totale, non incanalabile, senza appigli, dove tutto va e viene e zoppica, senza che nulla sia in quiete, fisso, inequivoco. Dunque non godo io di me stesso, nel disegno geometrico, ma al contrario *mi salvo dal naufragio interiore*, dimenticandomi di me in quella realtà regolata, chiara, precisa, sottratta alla mutevolezza e alla confusione. Mi salvo in essa dalla vita, dalla mia vita»¹¹.

Quest'arte geometrica nasce evidentemente da un *pathos* diverso. Se la salute è la liberazione da ogni *pathos*, non si tratta di restar fermi sulla contrapposizione tra l'una arte e

¹⁰ *ibid.*, 188. Su questa premessa s'innesta l'esposizione delle idee di Worringer, con cui Ortega confessa di avere molti punti in comune. Se superiamo il pregiudizio naturalistico, secondo cui l'opera d'arte deve semplicemente copiare le forme apparenti del reale, sarà necessario ampliare la teoria estetica, occuparsi dei modi della percezione, riflettere sia sull'arte sia sul modo di percepire la realtà; in pratica si tratta di fare estetica intendendo la parola in due sensi: nel senso comune di teoria del bello e nel senso antico di teoria della sensazione. In questo ripensamento teorico, la prima nozione che ci si trova dinanzi è quella di *Einführung*, simpatia, principio fondamentale dell'estetica tedesca del tempo: in un oggetto vediamo riflessa la nostra emotività interiore, ed esso ci suscita delle emozioni in *simpatia* con lui. Questo concetto è visto come rappresentativo in generale dell'estetica tedesca del tempo; ne deriva l'idea dell'arte come fabbricazione di forme che, per *sim-patia*, possano suscitare la sensazione della vitalità organica e rappresentare un'espansione di energie, una liberazione, insomma una raffigurazione e una cattura estetica del movimento vitale. Ortega la riassume così: «Un oggetto che ci si presenta dinanzi intanto non è altro che una molteplice sollecitazione alla nostra attività: c'invita a scorrere con i nostri occhi il suo profilo, a renderci conto dei suoi toni, alcuni più forti, altri più delicati, a palpare la sua superficie. Finché non abbiamo realizzato queste operazioni, o altre analoghe, non possiamo dire di aver percepito l'oggetto; esso dunque è il risultato di alcuni stimoli che riceviamo e di alcune attività messe in opera da parte nostra: movimenti muscolari degli occhi, delle mani, ecc. Orbene, se l'oggetto è stretto e verticale, per esempio, i nostri muscoli oculari realizzano uno sforzo di elevazione; questo sforzo è associato, nella nostra coscienza, ad altri movimenti incipienti del nostro corpo, che tendono ad alzarci da terra, e alle sensazioni muscolari di peso, resistenza, gravità. Dunque, dentro di noi si forma, attorno all'immagine bruta dell'oggetto stretto e verticale, una sorta di organismo di attività, di relazioni vitali: sentiamo come se le nostre forze, che aspirano all'alto, vincessero la pesantezza, pertanto come se il nostro sforzo trionfasse. E poiché tutto questo lo abbiamo sentito mentre perceivamo quell'oggetto esterno, e proprio per percepirlo, fondiamo ciò che avviene in noi con la sua esistenza e proiettiamo tutto insieme verso l'esterno, compenetrato in un'unica realtà. Il risultato è che non già noi, bensì l'oggetto stretto e verticale ci sembra dotato di energia, ci sembra sforzarsi di ergersi sulla terra, ci sembra trionfare su forze di segno contrario» (*ibid.*, 192-193).

¹¹ *ibid.*, 194, mio corsivo.

l'altra, difendendo il geometrico contro il romanico. Si tratta piuttosto di relativizzare una certa teoria estetica, negandole valore assoluto, per far emergere altri aspetti del fatto artistico¹². Nondimeno, come *pathos* di segno contrario, essa eccede: ci salva talmente tanto dal naufragio interiore da farci uscire dalla vita. Abbiamo invece bisogno di una via di mezzo: salvare noi dal naufragio interiore e salvare le cose, ovvero *salvare noi stessi nelle cose*. Né l'estetica tedesca, né l'estetica geometrica conseguono questo risultato.

A dire il vero, Worringer esamina molti stili artistici (di cui non abbiamo ragione di occuparci ora), tentando di collegarli in una gerarchia da cui risulti la superiorità del gotico¹³. Per fare questo, deve svalutare le testimonianze dell'arte mediterranea, che non è geometrica né classica, né si inserisce evolutivamente nella direzione che porta all'arte gotica, e deve considerare prive di rilevanza estetica, ad esempio, le pitture rupestri di Altamira, ritenute un'imitazione quasi infantile della realtà. Ortega risponde che questo è falso, e che l'idea di un'arte mediterranea quasi infantile è in contraddizione con il carattere astratto ed elaborato dell'arte arcaica¹⁴. Per Ortega, le pitture di Altamira sono autentica arte ed esprimono bene la sensibilità estetica dell'uomo mediterraneo:

«In quelle energiche linee e in quelle macchie si rivela una possente volontà artistica; più ancora, un atteggiamento genuino di fronte al mondo, una metafisica che non è l'astrazione dell'indeuropeo, né il naturalismo razionalista classico, né il misticismo orientale»¹⁵.

I caratteri che Ortega attribuisce all'uomo mediterraneo li rintraccia tutti nello spagnolo. L'uomo mediterraneo ieri, come lo spagnolo oggi, non sono una razza, né una stirpe, né un'etnia, ma sono anzitutto un modo di entrare in rapporto con la natura, una mentalità, una forma peculiare di sensibilità. Pertanto la questione iperintellettuale del conflitto tra teorie estetiche viene riportata su un terreno estremamente concreto:

«L'uomo spagnolo si caratterizza per la sua antipatia nei confronti di tutto ciò che è trascendente; è un materialista estremo. Le cose, le sorelle cose, nella loro rudezza materiale, *nella loro individualità*, nella loro miseria e sordidezza, non

¹² Nondimeno è interessante il richiamo al *salvarsi*, inteso in un'accezione molto concreta: salvarsi dal naufragio interiore, dallo smarrimento nelle pure emozioni, nell'instabilità degli stati sentimentali. Si allude a un'idea della spontaneità vitale caratterizzata dall'assenza delle *cose*, di entità stabili, definite, capaci di «restare lì» con l'inerzia della loro materialità. Nel vitalismo confuso, nel panteismo più o meno romantico, le cose sfumano, si trasformano l'una nell'altra, e insomma non sono cose: si ha un soggetto sfocato in un mondo evanescente che causa smarrimento e perdizione, annullamento del senso di sé. È un turbinio da cui bisogna uscire, e l'arte geometrica dimostra che è possibile farlo. Il giovane Ortega non era un vitalista, né negava la vitalità cosmica: voleva che questo vitalismo, una volta teorizzato, non comportasse la perdita dell'individualità. Si veda al riguardo *El poeta del misterio*, OC 1, 28-32 (1906).

¹³ Ortega parla di una difesa a oltranza, da parte di Worringer, del misticismo gotico, intendendo con misticismo l'idea che «possiamo avvicinarci alla verità con mezzi più perfetti della conoscenza intellettuale» (*ibid.*, 198).

¹⁴ Questo attacco a Worringer è anche una critica all'estetica tedesca in generale e pertanto a Lipps. Lipps, sulla linea di Brentano, cercava di ridurre la scienza filosofica a psicologia (*Manuale di psicologia*, 1903; *Estetica*, 1903, seconda edizione 1906), formulando un rapporto stretto tra teoria della percezione e atto estetico. La teoria dell'*Einfühlung* era stata accolta anche da Max Scheler. Si può dunque dire che, in linea generale, Ortega si rivela qui distante da un ambiente molto vicino alla fenomenologia, collocato in un certo senso tra il punto d'inizio della fenomenologia (Brentano) e il suo momento di maturità (Husserl).

¹⁵ *Arte de este mundo...*, 199.

quintessenziate e tradotte e stilizzate, non come simboli di valori superiori [...], questo ama l'uomo spagnolo»¹⁶.

Le sorelle cose nella loro individualità. Qui c'è, a mio modo di vedere, uno dei passi più importanti dell'opera orteghiana precedente le *Meditaciones del Quijote*. Il problema è infatti tutto qui: la cosa individuale, da sola, non ha senso, si perde e dobbiamo salvarla; però la connessione generale, la teoria, la scienza, ci danno il *senso* delle cose, le loro relazioni fisse, le leggi, formulate attraverso concetti generali. Nella legge scientifica, nella formula metafisica, proprio per la loro generalità o universalità, troviamo sì il senso delle cose, ma la cosa singola non c'è. C'è il concetto di albero, ma non c'è l'albero reale e di legno, e l'uno non può sostituire l'altro: la teoria perde il corpo tridimensionale, la forza operante, la vitalità. C'è qui il problema capitale della cultura europea alla svolta del secolo: la necessità di tornare alle cose, *alle cose stesse*, secondo il motto della fenomenologia¹⁷. Ortega affronta questo problema sia nella sua dimensione strettamente teoretica, sia inquadrandolo nel problema più generale del recupero di grandi tradizioni culturali, che debbono essere integrate. Ortega sembra porsi come alfiere di una mediterraneità, che non era stata mai concepita in questo modo all'interno del dibattito spagnolo¹⁸: la sintesi tra mondo mediterraneo e mondo germanico-europeo sembra essere il frutto di un movimento intellettuale che parte dal Mediterraneo per integrare il mondo «germanico», perché il realismo è esattamente ciò di cui la cultura occidentale sembra avere un disperato bisogno, dopo la grande ubriacatura idealista.

Salvare le cose significa che dobbiamo possedere sia il sistema teorico che le spiega, sia la cosa individuale: non l'uno o l'altra, bensì l'uno e l'altra, perché altrimenti non si salva niente. Servono sia la scienza tedesca o nordica, sia la concretezza spagnola o mediterranea, «che vuole *salvare* le cose in quanto cose, in quanto materia individualizzata»¹⁹. Questo «materialismo» significa che non si possano spiegare le cose e il loro significato rinunciando a ciò che esse sono di fatto e concretamente²⁰. E per chiarire ulteriormente il suo pensiero Ortega dice che il meglio della letteratura spagnola del suo tempo si trova nei saggi di *salvación* di Azorín, costruiti sull'affermazione delle cose piccole, misere, trascurate, cose che, se non vengono fissate, sono perdute. *Salvación* diventerà poi un termine tecnico nelle *Meditaciones del Quijote*, in riferimento appunto alle cose che abbiamo intorno:

«Le cose mute che ci sono vicine e intorno! Molto vicino, molto vicino a noi, porgono le loro tacite fisionomie con un gesto di umiltà e di desiderio»²¹; «Ogni cosa è una fata che riveste di miseria e di volgarità i suoi tesori interiori ed è una vergine che deve essere amata affinché diventi feconda. [...] L'importante è che il tema sia messo in immediata relazione con le correnti elementari dello spirito»²².

¹⁶ *ibidem*, mio corsivo.

¹⁷ «Positivismo assoluto contro positivismo parziale», dice Ortega nel 1915, in *Sistema de psicología*, in J. Ortega y Gasset, *Investigaciones psicológicas*, ed. di Paulino Garagorri, Alianza, Madrid 1981, 16-161, 93.

¹⁸ Menéndez Pelayo, convinto denigratore delle nebbie germaniche, aveva pensato al mondo latino come chiarezza, con riferimento a una luce intellettuale, più che alla corporeità delle cose e alla solarità fisica.

¹⁹ *ibid.*, 200.

²⁰ Si può ricondurre questa posizione orteghiana a molte influenze, al positivismo come alla fenomenologia, ma sta di fatto che Ortega qui ricorda che Unamuno non riusciva a concepire la salvezza religiosa dalla morte senza pensarla come un'immortalità della carne e della materia. La tradizione spagnola fornisce a Ortega un acuto senso del realismo, come dimostrano i suoi frequenti riferimenti a Cervantes, Velázquez, ecc.

²¹ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, OC 1, 311-400, 319.

²² *ibid.*, 312.

La nozione di salvezza - o meglio, di *salvataggio* - è dunque complessa. Le cose si salvano quando sappiamo riferirle a un sistema, senza perdere la loro individuale materialità, e legando il loro significato alle preoccupazioni più profonde dell'uomo. Ciò quando l'intera superficie del reale apparente (le cose e l'io) è radicata nel suo fondo eterno. Accedere a questo fondo senza la materiale concrezione della cosa equivale a perdersi in un vago misticismo romantico. Attenersi alle cose e rinunciare al fondo, comporta una scissione che rende le cose stesse insensate. Tuttavia il fondo non è immediatamente accessibile alla normale percezione. Indubbiamente l'arte vi penetra, e questo chiarisce quanto sia importante la definizione di un'estetica spagnola (estetica mediterranea), proprio per il suo legame con il concreto.

*Il cavaliere con la mano al petto:
l'arte come salvataggio delle cose individuali*

L'atteggiamento realista, principale caratteristica dell'uomo mediterraneo, si traduce sul piano artistico in una rappresentazione corposa e verista della realtà, e sul piano esistenziale in un'attenzione alle sensazioni, a ciò che potremmo definire un contatto tangibile con la *superficie delle cose*²³. L'importante è che non si scambi il realismo per una riproduzione fotografica del reale: il realismo mediterraneo non è affatto l'utopia di una rappresentazione oggettiva del reale, nella quale non abbia alcuna influenza la presenza del soggetto, di colui che dipinge, descrive, ecc. Lo chiarisce bene un saggio del 1909, *Renan*, mediante una riflessione su un quadro del Greco, il *Cavaliere con la mano al petto*.

Di fronte a questo quadro, commenta Ortega, ci si sente in presenza non tanto di un singolo uomo spagnolo, quanto di quella realtà chiamata spagnolismo, ispanità, realtà «molto più certa e piena di tutti gli spagnoli che abbiamo visto e trattato veramente»²⁴. Ora, il mondo reale è soggetto a leggi note, che si compiono regolarmente, a differenza di ciò che accade nell'irreale mondo dei sogni. Da questo punto di vista il quadro del Greco non rappresenta una realtà, e tanto basta. Ma allora che cosa vi riconosciamo? «Quella realtà [= l'ispanità] fuori da tutte le leggi, inesplicabile, irriducibile a concetti, indocile ad assoggettarsi alle parole stesse, sarà un'allucinazione collettiva, un sogno secolare e nient'altro?»²⁵. È un'allucinazione l'anima spagnola, quel modo di sentire e di sentirsi nel mondo, *unanimente riconosciuta* nel dipinto del Greco? Ebbene, no: formulata così la domanda, bisogna dire che quella rappresentazione ci appare vera.

È chiaro che l'uomo ritratto nella tela non assomiglia fotograficamente al modello in carne e ossa che posò per il Greco, e in questo senso il ritratto non è vero: non è *fotograficamente* vero; però, grazie alla sua infedeltà al modello, il quadro ritrae il carattere ispanico in modo tale che riusciamo a riconoscerlo. Non solo, ma tenendo presente la realtà dell'ispanità, possiamo spingerci a dire che, se avessimo conosciuto il modello, avremmo trovato il dipinto molto più reale di lui. Ovvero, esprimendoci con i termini usati da Ortega all'inizio del saggio, il quadro è molto più *oggettivo*. Ma naturalmente, benché in modo infedele rispetto a una resa fotografica, il quadro riproduce il modello e non altri: lo riproduce in un certo modo. Se non lo riproducesse, se l'immagine non avesse alcun punto di contatto col modello, il dipinto non trasmetterebbe alcuna impressione di realtà. Da

²³ Il fatto è evidente: toccare un'arancia significa toccare la superficie esterna della buccia, ma concepire un *dentro* significa avere una visione intellettuale delle cose. Se spezzo a metà l'arancia, ho due parti, ciascuna delle quali ha un dentro che di fatto non vedo, e così via... Il dentro è *un'idea*, qualcosa che si trova sempre *dentro una superficie*. Ora, il fatto è che a partire da un'idea è difficile inserire la corposità, la tridimensionalità delle cose, invece, a partire dalla cosa, dalla sua raffigurazione realista, non è impossibile inserirvi il concetto, l'aspetto ideale e teorico, insomma la visione sistematica che serve a salvare la cosa stessa.

²⁴ José Ortega y Gasset, *Renan*, OC 1, 443-467, 452.

²⁵ *ibidem*.

questo punto di vista non si può parlare di falso né di allucinazione. Diciamo almeno che non si tratta di una falsificazione completa, ma di un'alterazione, una modificazione dell'apparenza fotografica.

Anche l'artista, infatti, si rappresenta il mondo, come il filosofo e chiunque altro, ma la sua è una rappresentazione diversa. Ha la peculiarità di essere perfettamente arbitraria, se la paragoniamo a una resa fotografica. Più ancora: non esiste nessun legame logico, nessun rapporto causale, tra il modello in carne e ossa e l'immagine dipinta; dovendo procedere a modificare le sembianze del suo modello, il Greco poteva trarne infinite immagini diverse, tutte somiglianti in maggiore o minore misura. Dell'immagine effettivamente dipinta non possiamo dire che sia causata o determinata dalle sembianze del modello, ma solo che, osservando appunto queste, il pittore l'ha elaborata autonomamente e arbitrariamente. Neppure si può dire, se non metaforicamente, che egli l'abbia *tratta* dal modello. Ortega ha perfettamente ragione: se avessimo incontrato quell'uomo per la strada, forse non gli avremmo fatto caso e ci sarebbe sembrato insignificante. Il Greco, invece, lo ha visto in un altro modo, e di conseguenza lo ha trovato significativo e ha espresso ciò che per lui significava, attraverso un'immagine *costruita alterando la mera visione ottica*, evitando la copia fotografica. Così ha potuto portare in primo piano una realtà psicologica che era, per così dire, diluita nelle fattezze del modello. Questo risultato è la *verosimiglianza*.

«La verosimiglianza, precisa Ortega, è somiglianza al vero, ma non si deve confondere con il probabile»²⁶. Il verosimile non è vero e non è falso: se lo prendiamo per vero, cessa di essere quel che è e si converte in errore. Diciamo che è estratto dalla realtà, è il risultato di un'operazione compiuta sulla realtà e da essa condizionata. La realtà è per noi un mistero che cerchiamo di decifrare. La scienza, l'arte, la religione estraggono dalla realtà le loro verità: la stessa cosa fa l'arte. Si tratta di ordini di verità che non possono essere in contraddizione tra loro e si riferiscono tutti a *una* realtà in cui sono radicati. Tuttavia non esauriscono il reale, rispetto al quale risultano sempre modi parziali di conoscere:

«Dall'arsenale di sensazioni, dolori e speranze umane, Newton e Leibniz estraggono il calcolo infinitesimale; Cervantes, la quintessenza della sua melancolia estetica; Buddha, una religione. Sono tre mondi diversi. Il materiale è lo stesso per tutti; cambia solo il metodo di elaborazione. Alla sua maniera, il mondo del verosimile è lo stesso delle cose reali, sottoposte a un'interpretazione particolare: quella metaforica»²⁷.

C'è dunque una realtà *radicale*, nel senso che è la *radice* delle nostre teorie e delle nostre rappresentazioni. In essa si *radicano* la certezza scientifica, che è oggettiva, e in cui ogni fatto nuovo s'incastra perfettamente nelle conoscenze che abbiamo e risulta spiegato dal sistema dei concetti; e la *certezza del verosimile*, asistemica: nel quadro del Greco vediamo ritratto qualcosa che, senza quell'immagine, non avrebbe trovato alcuna rappresentazione.

Adán en el Paraíso, pubblicato nel 1910, poco dopo *Renan*, compie ulteriori passi in avanti verso la filosofia delle cose, ancora una volta a partire da una riflessione sull'estetica spagnola, cioè mediterranea. Lo spunto del saggio è dato dal tentativo di chiarire l'origine di alcune emozioni legate a un fatto preciso: la visione dei quadri di Ignacio Zuloaga. Per questi quadri si pone lo stesso problema già visto per il Greco: è reale ciò che vi è dipinto? Nello scritto precedente il verosimile era stato analizzato soprattutto nel suo aspetto di *deformazione* delle sembianze apparenti. Ora invece Ortega approfondisce la sua interpretazione, distinguendo nel quadro due livelli. C'è anzitutto un primo piano costituito da raffigurazioni apparentemente veriste, di tipo fotografico, che copiano le forme reali; poi un secondo piano, in cui le immagini copiate sono organizzate secondo una struttura²⁸.

²⁶ *ibidem*.

²⁷ *ibid.*, 453-454.

²⁸ Ripropone cioè la cornice filosofica che abbiamo già indicato: la cosa singola, concreta e reale, presentata nella sua materialità, ma inserita in un contesto, in una rete di relazioni che dobbiamo conoscere per poter capire, o salvare, la cosa stessa.

«Si noti bene: per prima cosa ci ritroviamo con un primo piano di pennellate in cui si trascrivono le cose del mondo esterno: questo piano del quadro non è creazione, è una copia. Dietro di esso intravediamo una sorta di vita rigorosamente interna al quadro: su queste pennellate galleggia quasi un mondo di unità ideali che su di esse poggia e in esse è infuso: questa energia interna al quadro non è tratta da nessuna cosa; nasce nel quadro, vive solo in esso, è il quadro»²⁹.

Il primo livello riproduce fotograficamente le cose quali le vediamo. Se si limitasse a questo, il quadro non direbbe nulla di più di ciò che vediamo già nella realtà, e pertanto sarebbe sprovvisto di una sua *verità estetica*. «Ci sono dunque pittori che dipingono cose e pittori che, servendosi di cose dipinte, creano quadri»³⁰. I veri quadri, la vera arte, non si limitano alla presentazione delle cose, ma creano un'immagine il cui elemento essenziale è la struttura che articola insieme tutti gli elementi dell'opera, costruendo un'unità organica e nuova con tutti i momenti pittorici del quadro³¹.

Le cose rette da una struttura: è un'idea che tornerà nelle *Meditaciones del Quijote*, dove svolge un ruolo di primaria importanza. Una struttura, dirà Ortega, è come un'entità di secondo grado, che non si presenta immediatamente alla vista: i nostri occhi vedono immediatamente le cose (o piuttosto le nude sensazioni, come verrà precisato più avanti), e solo una ricerca consapevole ci mostra la struttura che le regge. E si può aggiungere: le regge e le salva, perché grazie alla struttura le cose sono parte di un mondo organico e hanno un senso.

In *Adán en el Paraíso* Ortega intende in termini di *relazione* questo carattere per cui ogni singola cosa è una *parte* dell'universo: a una cosa, dice, è essenziale essere in relazione con le altre³². Non è difficile scoprire l'equivoco nella formulazione di *Adán en el Paraíso* dove scrive: «Ogni cosa è un pezzo di un'altra più grande, fa riferimento alle altre cose, è ciò che è grazie alle limitazioni e ai confini che esse le impongono»³³. Da ciò si deduce che ogni cosa è un complesso di relazioni. Ma la relazione può essere intesa come un mero concetto formulato da noi, ovvero come un nostro modo di mettere in rapporto le cose, il che è inadeguato. Non è che prima esistono le cose e poi esse entrano in relazione tra loro (o le relazioniamo noi concettualmente); piuttosto, esse sono intrinsecamente e costitutivamente relazionate³⁴.

²⁹ José Ortega y Gasset, *Adán en el paraíso*, OC 1, 473-493, 474.

³⁰ *ibidem*.

³¹ «Ciò che costituisce questo mondo di secondo piano che chiamiamo quadro è qualcosa di puramente virtuale: un quadro si compone di cose; ciò che inoltre vi è in esso, non è più una cosa, è una unità, elemento indiscutibilmente irreali, con cui niente in natura è congruente. La definizione che otteniamo del quadro è forse abbastanza sottile: l'unità tra alcuni pezzi di pittura. I pezzi di pittura, bene o male, potevamo estrarli dalla cosiddetta realtà, copiandola; ma questa unità da dove viene? È un colore, è una linea? Il colore e la linea sono cose; l'unità, no» (*ibidem*).

³² Questo però è un punto che viene rettificato nell'edizione del 1916, che tiene conto delle conquiste teoretiche realizzate con le *Meditaciones del Quijote*, dove l'esser-parte è inteso in senso ontologico.

³³ *Adán en el paraíso*, cit., 474.

³⁴ Non è in questione l'idea della relazione, ma quella della realtà. Un albero non può consistere in una relazione, ma anzi la relazione è un carattere o nota intrinsecamente appartenente a una realtà lignea. Non c'è una separazione tra due cose, ad esempio l'albero da una parte e il terreno dall'altra, ma c'è una sola realtà articolata in ambiti o zone, che noi delimitiamo separando concettualmente l'albero dal terreno. Nelle *Meditaciones del Quijote*, alla domanda enorme su dove siano i limiti tra le cose, Ortega risponde che li poniamo noi come confini ideali; nella realtà c'è un *continuum*: l'albero comunica col terreno come con l'aria e il sole per il nutrimento, la funzione clorofilliana, ecc. In quest'ottica tanto il realismo dualista del pensiero greco quanto l'idealismo sono insufficienti. L'idealismo, per Ortega, consiste essenzialmente nel far dipendere l'oggetto dal

Diciamo allora che abbiamo distinto tre piani: il piano della *realtà in quanto tale*, esistente di per sé; il *piano del soggetto*, che produce gli oggetti (=concetti); e il *piano degli oggetti*, cioè oggetti del pensiero, delle teorie e delle definizioni. Il pensiero greco identificava il primo e il terzo: concettualizzare la realtà equivaleva a trovare l'essenza delle cose; il piano del reale e il piano dell'essere coincidevano. Per l'idealismo, invece, il livello della realtà in quanto tale non esiste o non è conoscibile, perché il concetto è sempre un prodotto dell'io e dunque dipende dal soggetto. Pertanto l'essere delle cose è una formulazione concettuale. Ora, se poniamo tre livelli articolati, abbiamo che un soggetto reale, immerso nella realtà in quanto tale (di cui è un momento, un frammento), cerca di concettualizzarla costruendo nozioni che riflettono la sua esperienza della realtà stessa. Allora risulta evidente che il concetto di *essere* non significa più nulla. Preso nel senso greco, è un errore perché l'oggetto non è l'essere della realtà. Preso in senso idealista, è un vuoto, perché poggia su un *io* che, a sua volta, consiste in pura coscienza, in attività produttrice di concetti, derealizzata, nel senso che è la concettualizzazione a far sentire reale l'*io*. Prima *cogito*; pertanto non posso negare che *sum*. Quindi, per sapere cos'è l'*esse* debbo fondarmi sulla *cogitatio*, senza mai trovare la via che sbocca nella realtà³⁵. Invece, ragionando con tre livelli, possiamo dire: l'essere delle cose è solo una mia teoria, uno schema, un'abbreviazione di caratteristiche che io ho assemblato nel tentativo di capire *la realtà*, attenendomi a ciò che essa mostra nel corso dell'esperienza e alla luce dei metodi di ricerca. La mia concezione non è dunque arbitraria, ma resta teorica: nasce da quel punto della realtà concreta che posso indicare col dito e che è *la radice* della mia opera di concettualizzazione. Da questo punto di vista, perfettamente chiarito solo nel 1914, è evidente che le «cose», *intese come oggetti*, hanno un'ultima consistenza nella relazione, dato che non hanno realtà. Ma questo accade perché si situano nel terzo livello. A partire dalla realtà, che sta prima del pensare, costruiamo il concetto dell'essere: l'essere non è il fondamento del reale. Allora, prestando attenzione al primo livello, quello della realtà, risulta chiaro che il concetto di essere ha bisogno di una profonda riformulazione.

Tornando al quadro, si tratta di prendere *una* cosa e raffigurarla rendendo palese *la sua* pienezza di significato. La penetrazione artistica nel mistero radicale, secondo l'estetica spagnola e mediterranea ricostruita da Ortega, ha un carattere di realismo, non di idealismo platonico, anche se è vero che, alla luce di questa impostazione, i termini realismo e idealismo sono stati reinterpretati e rischiano di apparire equivoci. Scrive Ortega:

«Dunque, dipingere bene una cosa non sarà, come supponevamo prima, un lavoro così semplice come copiarla: è necessario accertare in precedenza la formula della sua relazione con le altre, cioè il suo significato, il suo valore»³⁶.

Il valore non è colto da uno sguardo che si ferma alle apparenze superficiali, ma dallo sguardo profondo che arriva alle unità strutturali. Come valore e come significato, la cosa fa

soggetto: e certo, se l'oggetto è la nozione concettuale di albero, delimitata e definita nella sua indipendenza dal sole o dal terreno, tale oggetto è prodotto dal soggetto, indiscutibilmente. Ma se per oggetto intendiamo la realtà, allora è chiaro che essa, la realtà-albero, esiste indipendentemente da me. Forse non è separabile né si può pensarla come sussistente di per sé, come voleva il realismo greco, ma certo non trae da me la sua realtà: io sono responsabile solo della sua concettualizzazione. Sul problema del realismo e del soggettivismo, cfr. G. Ferracuti, *La sapienza folgorante. Introduzione a Giorgio Colli*, Settimo Sigillo, Roma 1994, 53-78.

³⁵ Cfr. G. Ferracuti, *Il nuovo orizzonte dell'ontologia contemporanea*, in «I Quaderni di Avallon», n. 7/1985, 11-25; id., *Origine razionalista del nichilismo*, ivi, n. 11/1986, 115-126; id., *José Ortega y Gasset: esperienza religiosa e crisi della modernità*, cit., 205-208, 220-226, 231-235.

³⁶ *Adán en el paraíso*, cit., 475.

parte di un mondo reale, e può essere capita concettualmente solo quando è dentro un contesto interpretativo della realtà³⁷.

Esprimendoci in altri termini, della realtà abbiamo una percezione interpretativa (o una interpretazione percettiva: è lo stesso). L'interpretazione percettiva ha una duplice *fonte*: da un lato, è radicata in ciò che la realtà è effettivamente (infatti, la realtà stessa smentisce le interpretazioni insostenibili); dall'altro, è radicata nel soggetto stesso. La percezione è un atto interpretativo e, al tempo stesso, un *contatto* tra la persona e la realtà. Essendo reale, io sono un frammento della realtà radicale; la percezione (che coglie altri frammenti della realtà radicale) è la mia sensibilità, la mia vita concreta. Qui sta l'origine dell'idea della *mia vita* come realtà radicale: credo cioè che l'idea della realtà come radice delle nostre concezioni sia il naturale antecedente dell'idea della vita personale come radice delle teorie. *Vita* significa l'unità di fatto del soggetto e dell'oggetto, della persona e del mondo, nella loro interazione. È errato pensare, cadendo in un'associazione di idee irriflessiva, che la realtà sia *di fronte* a noi, cioè che sia l'intero universo *escluso il soggetto*. Questa posizione, che potrebbe avere una sua logica all'interno dell'idealismo, non ha alcun senso nella

³⁷ «La prova che le cose non sono altro che valori, è ovvia; si prenda una cosa qualunque, le si applichino distinti sistemi di valutazione, e si avranno altrettante cose diverse, invece di una sola. Si paragoni ciò che la terra è per un contadino e per un astronomo» (*ibidem*). Evidentemente qui «cosa» equivale all'oggetto del terzo livello prima definito: la nozione di terra prodotta dall'attività intellettuale del contadino è diversa da quella prodotta dall'attività intellettuale dell'astronomo. Ma resta il sottinteso (forse troppo nascosto in questo saggio) che al di là di questi mondi intellettuali c'è la terra come realtà materiale su cui si poggiano i piedi: questo piano radicale viene formulato efficacemente solo negli scritti successivi. Vivendo dentro il contesto ignoto della realtà radicale, creiamo noi il concetto di cosa e di terra, applicando all'esperienza vissuta una griglia interpretativa. La realtà-terra è sempre una, e come tale è la radice di molti concetti-terra. Ma si badi bene: la realtà-terra non tollera qualunque interpretazione, anzi sono plausibili solo le interpretazioni compatibili con l'esperienza che ne abbiamo. Ecco perché il concetto-terra, pur essendo una nostra invenzione, è una concezione *della terra*, ovvero ha la sua radice nella realtà-terra, o nella realtà semplicemente. Parlando sempre collocato sul terzo livello, quello degli oggetti o dei concetti astratti, Ortega scrive: «Non esiste pertanto quella presunta realtà immutabile e unica con cui comparare i contenuti delle opere d'arte: ci sono tante realtà quanti punti di vista. Il punto di vista crea il panorama» (*ibidem*). Già solo un paio di anni dopo, Ortega avrebbe chiarito: a un concetto-terra, che si ritiene valido sempre e in ogni luogo, non corrisponde niente, e se vogliamo avere una concettualizzazione adeguata della realtà (primo livello), non possiamo far altro che esprimere quello che vediamo; ora, ciò che vediamo *della realtà* dipende dal punto di osservazione ed è un *aspetto* della realtà. Nel caso del panorama è evidente che esso cambia a seconda del punto di vista. Ma più in generale, anche essere contadini o astronomi è un punto di vista, cioè un complesso coerente di esperienze *circostanziate* della realtà. I concetti che dipendono dal punto di vista non possono avere un valore assoluto. Nell'ultima citazione riportata, realtà significava: immagine nostra del reale. Il seguito del brano lo mostra chiaramente: «C'è una realtà di tutti i giorni, formata da un sistema di relazioni imprecise, approssimative, vaghe, sufficiente per gli usi del vivere quotidiano. C'è una realtà scientifica costruita attraverso un sistema di relazioni esatte, imposto dalla necessità di esattezza» (*ibidem*). È ovvio che esattezza e inesattezza caratterizzano l'idea della realtà, non la realtà come tale. E l'errore, che Ortega corregge nell'edizione del 1916 del saggio, ripubblicato nella raccolta *Personas, obras, cosas*, è appunto la mancata distinzione tra realtà e rappresentazione, o meglio il fatto che la rappresentazione sembrava conservare un carattere ontologico: vi definisce irritante la presenza di elementi della concezione kantiana e leibniziana dell'essere nel suo pensiero. Però, pur ricorrendo a formule ambigue o sbagliate, Ortega non ha accantonato la realtà come tale, né l'ha del tutto confusa con l'interpretazione; scrive infatti: «Alla fin fine, vedere e toccare le cose non sono altro che modi di pensarle» (*ibidem*), dando un evidente primato al contatto reale con le cose stesse. Forse l'elemento che ha portato alla confusione è stato l'idea, molto ricca, che la percezione sia intrinsecamente interpretazione della realtà.

cornice filosofica in cui si situano Ortega. Il soggetto, inteso come persona concretamente vivente, è tanto reale quanto il mondo. Da questo punto di vista il termine *realtà*, a livello radicale, include tanto l'io quanto il mondo, quanto la loro interazione. Definire tutto questo con la parola *vita* rappresenta un'evoluzione quasi obbligata.

Ora, la vita non trova facilmente una sua *rappresentazione* attraverso la scienza: la biologia e l'antropologia, dice Ortega con un esempio, non ci spiegano chi fu realmente Napoleone: questo potrà farlo solo un biografo, attraverso un'opera d'arte. Inoltre la scienza è limitata anche sul versante stesso dell'astrazione. Le relazioni, in cui si trova inserita una cosa qualunque, sono infinite e non si può trovare una formula che le comprenda tutte. Anche in questo caso l'arte riesce a superare l'ostacolo, non certo esprimendo tutte le infinite relazioni, bensì creando una totalità fittizia, una «quasi-totalità»³⁸. È abituale trovare che un'opera d'arte sembra aprire infinite prospettive sul problema della vita: il *Chisciote* è un esempio di questa inesauribile capacità di stimolo. Sembra che il romanzo mostri un ordine talmente profondo da presupporre un'intuizione superiore alle capacità umane. L'artista ha creato una simulazione della totalità, ovvero ha raffigurato la forma della totalità. Certamente l'opera d'arte non contiene la materialità della vita, dato che il dipinto di una pietra non è questa pietra; ma, dice Ortega, essa presenta la forma della vita, cioè una figura in cui vediamo ritratta la vita. Ortega accoglie allora la definizione di Cézanne, secondo cui l'arte è *realizzazione*, cioè consiste nel «convertire in cosa ciò che di per sé non lo è»³⁹. In questo caso, ripeto, non abbiamo una concezione verista (da rappresentazione fotografica) né una visione idealista: si tratta invece di raffigurare le cose all'interno di una struttura che le rende altamente significanti. Nel quadro del Greco la natura è stata disarticolata, per poter essere ricomposta in una nuova articolazione estetica, grazie alla quale si è *salvata* una realtà:

«La realtà è la realtà del quadro, non quella della cosa copiata. Il modello del Greco per il ritratto del *Cavaliere con la mano al petto* fu un povero essere che non riuscì a individualizzarsi, a realizzare se stesso, e si immerse in quella forma generale denominata: toledano del XVII secolo. È stato il Greco che nel suo quadro lo ha individualizzato, lo ha concretizzato e realizzato per tutta l'eternità»⁴⁰.

Credo che un punto meriti particolarmente attenzione: è fuor di dubbio che per Ortega il quadro del Greco raffiguri una realtà e non un concetto o un'ipotesi. Si tratta veramente della realtà personale del signore in carne e ossa utilizzato come modello? Evidentemente no, visto che costui è stato ridotto a espressione di un modo generale di essere, di una forma di vita. Certamente questa forma generale, che era un elemento della personalità di quell'uomo, non era accessibile alla scienza ma solo all'arte. Tuttavia l'arte ha avuto accesso solo ad essa: quella persona concreta nella sua individualità non può dirsi veramente salvata. Qui sta la sua grandezza e il suo limite: «Il tema ideale della pittura è, di conseguenza, l'uomo nella natura. Non questo uomo storico, non quell'altro: l'uomo, il problema dell'uomo come abitante del pianeta»⁴¹. La scienza ci dà la visione astratta delle cose; l'arte raffigura l'elemento vitale della realtà, ma né l'una né l'altra ci danno la cosa stessa, la cosa singola nella sua realtà. L'arte legata all'estetica mediterranea ottiene quel che può ottenere: raffigurazioni plastiche e realiste di forme tratte dal reale. Sarà allora possibile ad una *filosofia mediterranea*, una gnoseologia mediterranea ottenere la cosa stessa?

³⁸ *ibid.*, 484.

³⁹ *ibid.*, 485.

⁴⁰ *ibid.*, 486-487.

⁴¹ *ibid.*, 492.

Il salvataggio delle cose, per amore intellettuale.

In *Meditaciones del Quijote*, la rivisitazione della tradizione spagnola ritrova effettivamente il rapporto tattile con le cose, con la loro materialità così cara a Ortega. E queste cose fuggono, si corrompono, periscono nell'oblio, e sono per noi misteriose. Allora non occorre salvare le apparenze, ma le cose stesse; non i fenomeni, ma la presenza delle cose nell'esperienza, come elementi reali della vita. Salvarle significa risolvere il problema *vitale* che rappresentano, prima ancora che si inizi a studiarle con i metodi astratti della scienza. A questo scopo le norme eterne della classicità non bastano: per far entrare le cose reali in un quadro, il pittore deve toccarle direttamente e non idealizzarle; solo così avrà la possibilità di salvarle *in modo umanistico*, ovvero laico: «Dato un fatto - un uomo, un libro, un quadro, un paesaggio, un errore, un dolore - portarlo per il cammino più breve alla pienezza del suo significato»⁴². S'intende il significato del fatto stesso, un fatto che si presenta come interno alla vita e all'esperienza.

L'elemento più importante mi sembra questo: il tentativo di salvare le apparenze mediante una costruzione teorica è un atto in cui il teoreta resta distante dagli eventi, freddo, come se la soluzione dell'enigma delle cose fosse una questione meramente intellettuale, che in nessun modo coinvolge la vita quotidiana. C'è un'oggettivazione del problema, asetticamente posto sopra un tavolo di anatomia; vi mettiamo sopra un oggetto che secondo Don Chisciotte è l'elmo del mitico eroe Mambrino, mentre secondo la gente di buon senso è una semplice bacinella di barbiere; poi si prescinde dalle interpretazioni e dai pregiudizi, e si osserva, si gira intorno, ci si liscia la barba e si pongono domande sull'essere e il non essere: alle 17 suona la campanella e si va a casa lasciando chiuso il problema in ufficio. Invece, per Ortega, la salvezza delle cose è un problema che coinvolge personalmente e in cui viene messa in gioco la propria vita: si tratta di salvare le cose e salvarci noi stessi grazie alle cose. Per Don Chisciotte non è affatto indifferente l'elmo di Mambrino, né può accettare di esaminarlo in astratto, allontanandolo dall'esistenza umana in cui è radicato.

Solo che un fatto, quando si presenta nella vita, non è mai isolato: è inserito e quasi sperduto tra altri fatti diversi, eterogenei, che danno un'immediata impressione di confusione. Il reale, a noi che non lo conosciamo, sembra un caos da mettere in ordine; però è assurdo imporre al caos il nostro ordine preferito, la nostra privata idea dell'ordine. Piuttosto, occorre ordinare le nostre idee cercando di scoprire l'ordine *delle cose*, il modo in cui esse appunto sono articolate e connesse nella realtà. Scrive infatti Ortega per chiarire il termine «significato»: «Collocare i materiali di ogni tipo, che la vita, nella sua perenne risacca, getta ai nostri piedi come resti impotenti di un naufragio, in una posizione tale che il sole provochi in essi innumerevoli bagliori»⁴³. La comprensione del senso delle cose avviene guardando in che modo ciascuna di esse *riflette* le altre e si presenta in connessione con loro. È un guardare reale, un'esperienza delle cose stesse che, come tali, impongono subito una loro caratteristica: quando guardo il reale in un punto qualsiasi, fatalmente vedo solo un pezzo di realtà. L'oggetto riflette più cose di quante possiamo vederne; anzi, forse le riflette tutte: «C'è *dentro ogni cosa* l'indicazione di una possibile pienezza»⁴⁴. La nostra valutazione è limitata. Orbene, il teoreta - dice Ortega - è mosso da amore intellettuale, e amare le cose significa volerle piene, non accontentarsi di una prima vista, superare anzi i limiti dell'immagine che ne abbiamo, perfezionandola. È un amore per la perfezione dell'oggetto amato.

Si comprende ora che il termine *salvación* risulta indicatissimo e assai poco metaforico. C'è un gioco tra due concetti che a volte vengono confusi: la *cosa reale* con la sua pienezza e la *nostra idea* limitata della cosa. Se la nostra idea è limitata, nel senso che ci sono elementi della cosa che non vediamo, questa stessa idea ci sembrerà piena ed esaustiva: non abbiamo cioè la percezione dei pezzi che ci mancano e ci sembra che non manchi niente. Di conseguenza identifichiamo idea e realtà e andiamo a vivere sulla scorta di un mondo

⁴² *Meditaciones del Quijote*, cit., 46.

⁴³ *ibidem*.

⁴⁴ *ibidem*, mio corsivo.

culturale che ha deformato la realtà stessa. Allora è necessario che la nostra immagine del reale (che è una presunzione) venga perfezionata. Se questo avviene, le cose sono salve, non le perdiamo più, possediamo loro stesse e non i loro fantasmi. Nello stesso tempo ci salviamo anche noi nel mondo reale dal mondo allucinato:

«È frequente nei quadri di Rembrandt che un umile fazzoletto bianco o grigio, un grossolano utensile casalingo si trovino avvolti da un'atmosfera luminosa e irradiante, che altri pittori versano solo attorno alle teste dei santi. Ed è come se ci dicesse, con un delicato ammonimento: *Siano santificate le cose! Amatele, amatele!* Ogni cosa è una fata che riveste di miseria e di volgarità i suoi tesori interiori, ed è una vergine che deve essere fatta innamorare per diventare feconda»⁴⁵.

L'operazione di perfezionamento della nostra immagine delle cose avviene nella luce: l'amore (amore *intellettuale*) illumina la cosa e ci permette di vederla nei suoi aspetti. Ci si allontana dunque dalla metafora tradizionale dell'intelletto come *lumen*, e la funzione illuminante viene assegnata all'amore. Una volta che ci atteniamo alla cosa reale, non è l'intelletto che può vederla *interamente*; solo un atto d'amore può portare oltre la visione immediata o momentanea, alla ricerca di ciò che fa parte della cosa, anche se al momento non è visibile: le sue relazioni, i suoi riflessi, le sue trasformazioni. L'atto d'amore è una spinta al superamento dell'esperienza momentanea e non mira a fare delle cose uno strumento d'uso, un oggetto, bensì a mettere l'intelletto nella condizione di vedere meglio, di cogliere una veduta più ampia e avere una contemplazione più ricca. L'ampiezza e la profondità dell'immagine che interpreta la realtà non si raggiungono abbandonando la cosa a vantaggio dell'astrazione, ma allargando l'esperienza stessa. Il che può avvenire in due modi: collocandosi su un punto da cui si vedano più cose poste su una stessa superficie, oppure osservando le cose da una maggiore profondità. Si hanno cioè due dimensioni della prospettiva, come campo di superficie e come profondità di visione, che sono intimamente unite tra loro, anche se è alla profondità che tocca penetrare nel significato. Perciò Ortega scrive:

«Il salvataggio non equivale a lode né a ditirambo; vi possono essere forti censure. L'importante è che il tema sia messo in relazione immediata con le correnti elementari dello spirito, con i motivi classici della preoccupazione umana. Una volta intessuto con essi, il tema risulta trasfigurato, transustanziato, salvato»⁴⁶.

La necessità di connettere il tema ai motivi più classici delle ansie umane era già stata formulata negli scritti precedenti di Ortega. Qui vediamo che le correnti interiori ed elementari dell'animo non sono una semplice eco delle cose, né una deformazione che porta a vedere le cose stesse come simboli o riflessi dei nostri stati psicologici. La connessione tra le cose e l'interiorità ha quantomeno un valore metodologico, del tutto privo di psicologismi: c'è un'illuminazione che le trasfigura non nel senso della deformazione artistica ma nel senso di una *transustanziazione*. Questo termine orteghiano contiene una metafora altamente espressiva: come concetto teologico indica il fatto che il pane dell'ostia resta pane nella consacrazione, cioè non perde le sue caratteristiche chimiche, essendo nondimeno vero corpo di Cristo. È una metafora forte: la connessione delle cose con lo spirito umano e le sue ansie non cambia la struttura delle cose, cioè non le annulla, così come la transustanziazione non annulla la struttura chimica del pane dell'ostia. Però lo scoprirle connesse al sentire personale è certamente un *atto umano*: di per sé l'uomo e la cosa sono connessi in quanto sono entrambi momenti di *una* realtà. In altri termini, *la realtà in quanto tale* impedisce di mantenere disgiunti l'uomo e il mondo, il soggetto e l'oggetto, quasi fossero due ambiti incomunicanti; li congiunge anzi strettamente, senza però snaturare le cose. La realtà viene conosciuta tramite la sua attualizzazione o presentazione alla

⁴⁵ *ibid.*, 47, mio corsivo.

⁴⁶ *ibidem*, mio corsivo.

coscienza a opera dei sensi⁴⁷, e in questo processo si costituisce la distinzione tra soggetto e oggetto. L'oggetto si presenta quindi come fenomeno o rappresentazione. Per dirla con un'immagine usata spesso da Ortega in questi anni, soggetto e oggetto sono *dii consentes*, una divinità binaria, cioè sono connessi come le due facce di Giano, come due momenti di una sola realtà. Per quanto possa sembrare un dato immediato nell'ordine della conoscenza, la scissione tra soggetto e oggetto *presuppone il loro legame nell'ordine della realtà*; la conoscenza stessa è possibile proprio perché ha le sue radici in questo legame radicale. L'atto d'amore intellettuale è la disposizione a compiere un salto dalla visione della cosa come *oggetto separato* a una visione più accurata e completa. Si tratta, insiste Ortega, di una dottrina d'amore, di uno spostamento del nostro centro di gravità spirituale. L'amore è salvifico, come una luce in cui la cosa amata ci appare imprescindibile:

«Imprescindibile! Cioè non possiamo viverne senza, non possiamo ammettere una vita dove noi esistessimo e la cosa amata no - la consideriamo una parte di noi stessi. Di conseguenza c'è nell'amore un ampliamento dell'individualità che assorbe altre cose al suo interno e le fonde con noi. Questo legame e questa compenetrazione ci permettono di penetrare profondamente nelle proprietà della cosa amata. La vediamo intera, ci si rivela in tutto il suo valore. Allora avvertiamo che la cosa amata è a sua volta parte di un'altra cosa, ne ha necessità e le è legata. Imprescindibile per l'oggetto amato, quest'ultima diventa imprescindibile anche per noi. In tal modo l'amore lega cosa a cosa e tutto a noi, in una salda struttura essenziale»⁴⁸.

L'amore intellettuale non è una proiezione di sentimenti umani sull'oggetto, ma l'accettazione dell'oggetto come tale, accettazione intesa come un *volerlo tutto*. Quando l'amore penetra *nelle proprietà dell'oggetto*, in ciò che esso possiede in proprio, scopre appunto che l'oggetto stesso non è chiuso né isolato, ma si prolunga, in un certo senso, nel mondo e richiede il mondo stesso per poter esistere. Si ha così una progressiva scoperta di connessioni, il cui collegamento (la cui percezione) manifesta la *struttura essenziale* dell'universo. L'odio isola e deconnette, annienta i valori e la stessa individualità della cosa che ne risulta falsificata. Solo l'amore la salva, perché la coglie nella sua connessione con l'intero universo. È un collegamento con l'universo reale e non con una rete di concetti.

In positivo, nel suo aspetto vissuto, l'amore intellettuale è un vivo desiderio di comprensione. Ansia di comprensione significa anzitutto non accontentarsi di ciò che già si sa, cioè della prima occhiata gettata sul mondo. Ogni visione fornisce dei dati, ma non dà insieme il loro significato. La sensazione presenta una serie di note: suoni, colori, sapori... che non sono soltanto un elenco di notizie singole, ma si trovano nella cosa *in modo strutturato*. Per comprendere allora tale realtà occorre comprendere queste notizie nella

⁴⁷ La terminologia che uso è presente negli scritti di Ortega in questi anni: «*La función de las sensaciones no es componer o formar parte de los objetos, sino presentarlos, actualizarlos en nuestra conciencia*» (*Sistema de psicología*, cit., 158). Questo, a mio parere, è il punto in cui Xavier Zubiri è agganciato al pensiero di Ortega. È nello sviluppo che i due pensatori divergono. Per Ortega, se la sensazione (che è sempre una «mia» sensazione) attualizza, presenta la realtà alla coscienza, allora la realtà radicale (esterna alla sensazione) si affaccia o mostra *dentro* la mia vita; così si passa dall'idea di *realtà radicale* intesa come realtà in quanto tale, all'idea di *mia vita* come realtà radicale. Zubiri, invece, resta attento al momento basilico dell'*actualización*: la realtà in quanto attualizzata alla mia coscienza (Cfr. G. Ferracuti, *Sulla nascita, la morte e l'enigma della vita*, in Aa. Vv., *Studi in ricordo di Sergio Sacchi*, Quaderni della rivista Letterature di Frontiera / Littératures Frontalières, I, Bulzoni, Roma 1996, 173-210). Io credo che Zubiri fosse consapevole di questo suo radicamento nel primo Ortega (quello che mette in primo piano la realtà in quanto tale), radicamento che non rinnega nel corso del suo splendido cammino filosofico. Le pagine 29-60 di *El problema filosófico de la historia de las religiones* (ed. di Antonio González, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993) si possono leggere come un emozionante dialogo con il suo antico maestro.

⁴⁸ *ibid.*, 48-49.

loro struttura e nel loro riferimento le une alle altre. Scrive Ortega: «Tutta la sapienza di fatti è, di rigore, incomprensiva e può essere giustificata solo entrando al servizio di una teoria. La filosofia è idealmente il contrario della notizia, dell'erudizione»⁴⁹. Ora, in questo contesto erudizione significa che i fatti sono riuniti in base un criterio elaborato dall'osservatore, un criterio estrinseco alla loro unità reale. Invece i fatti sciolti e sconnessi devono cedere il posto alla loro comprensione unitaria, purché questa sia generata dalla cosa stessa. Ortega dice, in modo non certo casuale: queste mie meditazioni sono prive di erudizione (in precedenza le aveva definite prive di valore informativo). Cioè non contengono notizie sciolte, né costruzioni teoriche basate su idee preconette. Se i sensi ci presentano le realtà, se non accettiamo notizie sciolte, se non le colleghiamo con criteri estrinseci e preconetti, c'è una sola cosa che resta: le informazioni sono collegate secondo un modo, uno schema che è stato semplicemente *visto*. Si tratta di un vedere percettivo: «Io offro solo *modi res considerandi*, possibili maniere nuove di guardare le cose. Invito il lettore a provarle lui stesso; esperimenti se in effetti procurano visioni feconde; egli dunque, in virtù della sua intima e leale esperienza, ne proverà la verità o l'errore»⁵⁰.

Se dobbiamo arrivare a considerare le cose secondo il senso loro, e non nostro, bisognerà che esse ci siano presenti non solo idealmente, ma anche nel loro fisico esserci intorno. Se la sensazione presenta cose reali, la massima percezione della loro realtà si trova nelle cose che più ci sono vicine. Delle cose lontane si hanno notizie più vaghe, malsicure, forse mediate da terzi e generiche; invece delle cose che mi stanno intorno ho notizie di prima mano. Inoltre la realtà è più di una complessa armatura di concetti solo se ha una sua materialità, una consistenza che tocco nelle cose vicine e non in quelle remote, oltre la portata dei sensi:

«Ritengo urgente anche dirigere la nostra attenzione riflessiva, la nostra meditazione, a quanto si trova vicino alla nostra persona. L'uomo rende il massimo della sua capacità quando acquista piena coscienza delle sue circostanze. Attraverso di esse comunica con l'universo. La circostanza! *Circum-stantia!* Le cose mute che stanno nei nostri più prossimi dintorni! Molto vicino, molto vicino a noi innalzano le loro tacite fisionomie con un gesto di umiltà e di desiderio, come bisognose che accettiamo la loro offerta e insieme vergognose per l'apparente semplicità del loro dono. E vi camminiamo in mezzo, ciechi nei loro riguardi, fisso lo sguardo su imprese remote, proiettati alla conquista di lontane città schematiche. Poche letture mi hanno commosso tanto quanto quelle storie in cui l'eroe avanza impetuoso e diritto, come una freccia, verso una meta gloriosa, senza far caso che al suo fianco, con volto umile e supplice, va la donzella anonima che lo ama in segreto, portando nel bianco corpo un cuore che arde per lui, bruce gialla e rossa dove si bruciano aromi in suo onore. Vorremmo fare un segno all'eroe perché chinasse un attimo il suo sguardo verso quel fiore acceso di passione che s'alza ai suoi piedi. Tutti in varia misura siamo eroi e tutti suscitiamo umili amori intorno. [...] Siamo eroi, combattiamo sempre per qualcosa di lontano e calpestiamo al nostro passaggio aromatiche viole»⁵¹.

L'attenzione alle cose minute, alle realtà quotidiane, è segno di un orientamento spirituale diverso da quello dominante nella cultura dell'Ottocento. Il cambiamento non riguarda solo il gusto: c'è un nuovo senso dell'esercizio intellettuale, meno propenso alle astrazioni. Di conseguenza c'è un nuovo rapporto con la cultura:

«La cultura ci procura oggetti già purificati, che un tempo furono vita spontanea e immediata, e oggi, grazie al lavoro di riflessione, sembrano liberi da spazio e tempo, da corruzione e capriccio. Formano come un ambito di vita ideale e astratta, alleggiante sulle nostre esistenze personali, sempre rischiose e problematiche. Vita

⁴⁹ *ibid.*, 57.

⁵⁰ *ibid.*, 51.

⁵¹ *ibid.*, 62-66, con alcune lunghe, eccellenti note di Marías.

individuale, immediatezza, circostanza, sono nomi diversi per una stessa cosa: le porzioni di vita da cui ancora non è stato estratto lo spirito che racchiudono: il loro *logos*»⁵².

Ortega opera un capovolgimento rispetto ai metodi classici dell'astrazione. Nel pensiero ottocentesco, che condanna come ideologico, da alcuni concetti e con certi metodi previ all'incontro col reale giungiamo al significato delle cose singole. Qui invece il *logos* delle cose va estratto dalle cose stesse *che ci circondano* e risulta un distillato di concretezza. Solo in un secondo momento, e molto faticosamente, si potrà cercare di mettere insieme, come in un tessuto, la trama dei *logoi* estratti ciascuno dalla sua realtà, cioè si cercherà di articolare tra loro le osservazioni dipendenti da molte prospettive. Questo è per Ortega il procedimento più giusto per produrre la cultura⁵³.

Per l'uomo concreto la circostanza è l'immediato problema delle cose per l'io che esse *circondano*. Darei senza riserve un valore ontologico a questo «è»: in termini immediati la circostanza non è altro. Per «l'io» s'intende la persona concreta vivente: di rigore è sbagliato dire «l'io», dovendosi sempre parlare operativamente in prima persona: «Io! ». Questo problema immediato richiede una riflessione sull'immediatezza, e questa non può essere altro che una fenomenologia (riveduta e corretta rispetto a quella husserliana) che cerchi la struttura, il tessuto connettivo che regge e dà significato *alla cosa reale*. È una fenomenologia che non può occuparsi solo delle *oggettività della coscienza*, perché questa esclude totalmente l'operatività del reale⁵⁴.

La realtà radicale, intesa come realtà in quanto tale, funziona come radice delle nostre schematizzazioni concettuali, anche se poi bisogna vedere se e fino a che punto queste teorie hanno un valore meramente ipotetico, o come si può andare oltre un'insoddisfacente ipoteticità del sapere. Restiamo sempre sull'idea che il fondamento o l'origine della meditazione è l'incontro tra il mistero del mondo e il mistero dell'io, insomma l'esperienza del mistero della realtà. Nella realtà non c'è solo la superficie; tuttavia, dice Ortega, se la profondità deve essere conosciuta, dovrà apparire nella superficie. In altri termini, ciò che è profondo (in tutti i sensi) e non immediato dovrà in qualche modo rendersi accessibile a partire dall'immediatezza. Orbene, il secondo testo che costituisce le *Meditaciones del Quijote*, intitolato *Meditación preliminar*, è principalmente una ricerca della profondità, in due sensi: per cercarla come un elemento palese del reale, e per tentare di capire cosa sia il profondo. Qui torna, quasi a recuperare il cammino percorso negli anni precedenti, la riflessione sulla cultura mediterranea.

Un'intera epoca della storia recente spagnola, nota come periodo della Restaurazione si è rivelata incapace di capire cosa fosse la profondità: come mostra la sua insostenibile svalutazione del *Chisciotte*, si è rivelata incapace di percepirla. Si tratta, a parere di Ortega, di circa mezzo secolo di perversione della capacità di valutazione in ogni campo; vale a dire una completa mancanza del senso della prospettiva, un continuo applauso alla mediocrità,

⁵² *ibid.*, 68.

⁵³ «Tanto la vita sociale quanto le altre forme della cultura ci si danno sotto le specie della vita individuale, dell'immediato. Ciò che oggi riceviamo già ornato di sublimi aureole, a suo tempo ha dovuto restringersi e raccogliersi per passare attraverso il cuore di un uomo. Quanto oggi è riconosciuto come verità, come bellezza esemplare, come altamente valido, è nato un giorno nell'intimità spirituale di un individuo, confuso coi suoi capricci e i suoi umori» (*ibid.*, 69-70).

⁵⁴ Il concetto di essere operativo, operante (*ser ejecutivo*) è fondamentale. Detto con un esempio di Ortega: quando Tizio cammina, per me il suo movimento è uno spettacolo che vedo dall'esterno, un fenomeno, che attraverso la riduzione fenomenologica diventa un *Erlebnis*; invece, quando cammino io, oltre alla mia raffigurazione mentale del fatto, c'è lo sforzo, la tensione, l'azione, tutte cose che non appaiono quando faccio l'analisi fenomenologica del camminare mio o di Tizio. Appare il fenomeno, non la realtà operante. La migliore esposizione di questo tema è nel citato *Ensayo de estética a manera de prólogo*.

un'assenza dell'esperienza del profondo. Ecco un primo punto importante: la profondità, soprattutto quella della meditazione, è un'esperienza⁵⁵.

Nell'epoca della Restaurazione, la vita intellettuale dell'intera nazione era entrata in letargo e, anziché vivere, ci si ridusse a sognare di vivere: la vita sociale e culturale si popolò di fantasmi. I protagonisti della Restaurazione pretendono di vivere intellettualmente, ma producono soltanto erudizione, nel senso negativo già ricordato: i dati e le notizie sono collegati non in base alle loro connessioni ma in base a criteri estrinseci elaborati dall'erudito. Il valore proprio del dato viene perduto e non si sa distinguere tra l'uomo d'ingegno e l'intellettuale mediocre, tra l'opera valida e la patacca. Manca la gerarchia, manca la prospettiva, il reale viene appiattito nella dimensione della superficie. L'epoca è generalmente superficiale.

Parlando in termini fisici, senza profondità la visione della natura consisterebbe in mere sensazioni di colore che sfumano l'una nell'altra. L'erudizione, per così dire, organizza le macchie colorate senza cogliere la loro terza dimensione; per esempio, si scrive un libro in cui si elencano i libri pubblicati nei cento anni precedenti, senza distinguere tra quelli validi e quelli da dimenticare. In questo caso si genera un'illusione ottica: tutto sembra ordinato, ma l'ordine è fittizio; sognando di vivere, sembra che non manchi nulla.

Questo clima della Restaurazione è l'esempio di una incapacità di percepire le dimensioni profonde, che produce un'illusione, una vita quasi allucinata. Se si prende questa vita per vera, si cade in una falsificazione nevrotica del reale. C'è, diciamo così, una percezione facile: ad esempio la percezione delle distanze spaziali. Poi ci sono zone percettibili più profonde, che richiedono uno sguardo più attento e un *intelligere* che, al massimo livello d'intensità, sarebbe la visione piena della realtà. Questo *intelligere* mi pare di più del percepire, che in fondo sembra un processo abbastanza automatico:

«Le impressioni formano un arazzo superficiale, dove sembrano sfociare cammini ideali che conducono verso un'altra realtà più profonda. La meditazione è il movimento con cui abbandoniamo le superfici, come coste della terraferma, e ci sentiamo lanciati verso un elemento più tenue, dove non ci sono punti materiali di appoggio. Avanziamo attenendoci a noi stessi [...] Nella meditazione ci andiamo aprendo un cammino tra masse di pensieri, separiamo i concetti gli uni dagli altri, facciamo penetrare il nostro sguardo attraverso l'impercettibile interstizio che resta tra quelli più vicini e, una volta collocatili ciascuno al suo posto, vi lasciamo tese delle molle ideali che gli impediscano di confondersi di nuovo»⁵⁶.

Direi che si tratta di un'operazione che si compie *sulle percezioni*, per andare alla ricerca di *chiarezza*. Chiarezza vuol dire infatti collegare le percezioni, che sono concetti, e le sensazioni, che sono una carnale esperienza della realtà, in *un'unica nozione chiara*. Insomma, c'è una sola operazione che percepisce e sente. C'è un sentire percipiente, quantomeno come unico progetto plausibile per arrivare a salvare il reale; Ortega lo introduce riesaminando la contrapposizione tra le cosiddette nebbie germaniche e la chiarezza latina.

⁵⁵ «Non ebbero esperienza del profondo. Dico esperienza perché la genialità non è un'espressione ditirambica; è una scoperta sperimentale, un fenomeno dell'esperienza religiosa. Schleiermacher trova l'essenza della religione nel sentimento della pura e semplice dipendenza. L'uomo, mettendosi in acuta intimità con se stesso, si sente fluttuare sull'universo senza alcun dominio su di sé né sugli altri; si sente assolutamente dipendente da qualcosa -la si chiami come si vuole. Ebbene, la mente sana viene forse colta, nelle sue letture o nella vita, dalla sensazione di un'assoluta superiorità - voglio dire, trova un'opera, una caratteristica i cui limiti fuoriescono da ogni lato dal dominio della nostra comprensione. Il sintomo dei valori massimi è l'illimitatezza» (*Meditaciones*, cit., 123-124). Si noti bene: la *sensazione* del valore è un'impressione improvvisa, che però presuppone un previo atto volontario da parte dell'uomo: mettersi a meditare, a pensare.

⁵⁶ *ibid.*, 125-126.

Per Ortega la contrapposizione tra spirito germanico e spirito latino, in voga nell'epoca della Restaurazione, soprattutto nell'opera del suo maestro intoccabile, Menéndez Pelayo, non è questione di chiarezza o nebulosità, ma va posta in altri termini: come cultura delle superfici e cultura del profondo⁵⁷. È evidente che il mondo mediterraneo è più portato alla sensazione, mentre la tradizione germanica tende più alla concettualizzazione dell'essenza. Ora, messa in questi termini, si può presumere che non parliamo di due culture, ma di due dimensioni di una cultura unica, che deve tener conto della superficie e della profondità delle cose, perché le cose stesse hanno una superficie e una profondità. Quando l'unità del Mediterraneo si spezza, i popoli che daranno vita alla cultura europea sono tutti impregnati di cultura greca (il che rende infondata la contrapposizione tra le nebbie germaniche e la chiarezza latina), però hanno differenze di sensibilità che danno luogo alle diverse tradizioni nazionali. C'è anche da dire che lo stesso mondo mediterraneo era composito e non uniforme. Le culture europee non sono però differenti quanto alla chiarezza concettuale:

«Esiste, effettivamente, una differenza essenziale tra la cultura germanica e quella latina: la prima è la cultura delle realtà profonde, la seconda la cultura delle superfici. Di rigore, dunque, due dimensioni distinte della cultura europea integrale. Ma non esiste tra le due una differenza di chiarezza»⁵⁸.

Il mondo mediterraneo ha la sua grandezza nelle impressioni: «Noi mediterranei, che non pensiamo con chiarezza, vediamo con chiarezza»⁵⁹. I nostri pittori sono capaci di trattenere (*retener*) la realtà in un verso o un'immagine: per l'uomo mediterraneo è più importante la presenza della cosa della sua essenza. Ma se ci accontentassimo della pura presenza ci chiuderemmo in un assurdo limite, identico a quello di chi si accontentasse della pura essenza: le cose stesse hanno presenza ed essenza; perciò bisogna salvare le apparenze collegandole alle essenze e, per così dire, dare corposità alle essenze, collegandole alle apparenze. In questo matrimonio d'amore e d'interesse insieme, si possono salvare le cose come tali e noi in esse⁶⁰.

In vista di questo obiettivo Ortega lancia ancora un attacco alla fenomenologia (o almeno a me pare di leggerlo in filigrana come una sentenza di condanna definitiva) e dice che, a differenza dei romani, sensualisti e legati alle impressioni, i greci furono realisti, «ma realisti delle cose ricordate»⁶¹: la fenomenologia di Husserl ha questo carattere *greco* di concentrarsi sul ricordo anziché sulla cosa come tale, sulla sensazione ridotta a un insensibile oggetto della coscienza intenzionale:

⁵⁷ Commenta Julián Marías: «Ortega rifiuta la contrapposizione "nebbie-chiarezza", e la sostituisce con quest'altra: "profondità-superficie". La cultura germanica è quella delle realtà profonde; la latina, quella delle superfici. Ma abbiamo già visto che "superficie" non è in Ortega un termine peggiorativo, bensì una dimensione essenziale della realtà, tanto essenziale quanto la profondità, e da questa inseparabile. [...] Lungi dall'invitarci a tenerci la cultura germanica e rifiutare quella latina, ci propone di *integrarle* in una cultura *europea*» (*ibid.*, 127).

⁵⁸ *ibid.*, 130. Cfr. ancora: «La scissione che si è voluta fare nel mondo mediterraneo, attribuendo diversi valori alla riva del Nord e a quella del Sud, è un errore di prospettiva storica. Le idee di Europa e Africa, come due enormi centri di attrazione concettuale, hanno riassorbito le rispettive coste nel pensiero degli storici. Non si è avvertito che, quando la cultura mediterranea era una realtà, non esistevano né l'Europa né l'Africa» (*ibid.* 132). Per la verità, Ortega toglie la Grecia dal novero delle culture mediterranee, e ne fa il punto di origine della cultura tedesca, con un'interpretazione storica abbastanza ardimentosa; ma questo punto incide poco sui temi che sto trattando ora: la cultura mediterranea, comunque sia composta, rappresenta il realismo, l'amore per la carne delle cose.

⁵⁹ *ibid.*, 136.

⁶⁰ Cfr. G. Ferracuti, *José Ortega y Gasset*, cit., 3-16; J. Ortega y Gasset, *Meditaciones sobre la literatura y el arte*, a cura di I. Fox, cit., 359-360.

⁶¹ *Meditaciones...*, 139.

«La reminiscenza, allontanando gli oggetti, li purifica e li idealizza, togliendo loro soprattutto quella nota di asprezza che anche la realtà più dolce e blanda possiede quando opera attualmente sui nostri sensi»⁶².

Più avanti negli anni, nel *Prólogo para alemanes*, Ortega identificherà esplicitamente la riduzione fenomenologica al mero ricordo e la fenomenologia a una pura analisi del ricordo in quanto tale⁶³. Questa strana posizione greca e fenomenologica è la considerazione delle cose senza il loro carattere operativo, senza il loro *obrar actualmente* su di noi.

Concetto e impressione: il vedere percettivo

Bisogna porre la massima cura nel distinguere le qualità proprie delle cose da quelle che esse presentano a seguito della loro relazione con me: per esempio, un albero alla mia destra, se mi giro non è più alla mia destra, ma continua ad essere verde: ciò vuol dire che nella struttura che regge gli elementi abbiamo alcune relazioni che si stabiliscono tra me e le cose quando le guardo, per il solo fatto che io mi trovo in mezzo a loro come osservatore, e ci sono relazioni che appartengono alle cose stesse, senza alcuna influenza dovuta alla mia presenza: che io ci sia o non ci sia, il pero produrrà le pere e non le mele. Dunque nella superficie, nel fenomeno inteso come immagine che si produce all'incontro tra l'io e le cose, si deve palesare la struttura che appartiene in proprio alle cose stesse. Il fenomeno nel suo complesso sarà sempre relativo a me, *davanti a me*; ma al suo interno si presentano le cose con le loro caratteristiche peculiari. «Orbene, le cose legate in una relazione formano una struttura»⁶⁴.

Riassumendo, attraverso la sensazione abbiamo notizia della realtà. Se vediamo l'albero verde, allora «verde» è una nota dell'albero. Però per conoscere un albero non ci è sufficiente un mero elenco di note né un loro mucchio. Anzi è necessario sapere come queste note siano collegate tra loro. Ci sono relazioni tra certe note che non sono influenzate dalla mia presenza come osservatore, perché dato il fenomeno, io come osservatore sono fuori dalla veduta; poi ci sono relazioni influenzate dalla mia presenza, perché, se io sono fuori dalla veduta, non sono certo fuori dal reale. Ciò significa che, per il mero fatto di vedere, io inserisco il fenomeno, con le sue relazioni strutturali, in una rete di relazioni a lui estranee e determinate dalla mia presenza; ad esempio, l'albero verde viene a trovarsi alla mia destra. Ora la collocazione a destra non è un elemento essenziale per l'albero, ma lo è per il fenomeno, in quanto presuppone che qualcuno osservi. In altri termini il fenomeno è una prospettiva, uno scorcio di realtà; ci presenta la realtà attraverso la *deformazione* prospettica. Le cose sono inserite dentro lo scorcio: il che rappresenta una positiva azione compiuta da me; ma in questo loro ambito si può distinguere tra le note che appartengono propriamente alla loro struttura e le note che dipendono dalla presenza del percettore. Attraverso questa distinzione si conquista un tipo di chiarezza diverso da quello proprio alle superfici, che mi mostra la profondità delle cose:

«Una cosa si può fissare e confinare solo con altre cose. Se continuiamo a prestare attenzione a un oggetto, questo si fisserà di più, perché vi troveremo più riflessi e connessioni con le cose circostanti. L'ideale sarebbe fare di ogni cosa il centro dell'universo»⁶⁵.

Albero e terreno sono punti diversi della realtà, cose reali diverse. Però, se approfondiamo l'analisi, questo modo di esprimersi appare immediatamente grossolano: ad

⁶² *ibidem*.

⁶³ José Ortega y Gasset, *Prólogo para alemanes*, OC 8, 11-58, 49.

⁶⁴ *ibidem*.

⁶⁵ *ibid.*, 144.

esempio non tiene conto del fatto che senza terreno l'albero morirebbe. Altro esempio è quello ricordato una volta da Julián Marías, dell'astronauta che si porta dietro il suo pezzo di ossigeno da respirare: c'è una connessione interattiva che costituisce la realtà, l'essere operante. Naturalmente io so per certo che non vi sarà mai confusione possibile tra questo albero qui e un terreno del Brasile a migliaia di chilometri di distanza; ma vedo anche che tra questo albero e il suo terreno, dove affonda le radici, c'è una reale continuità. Ogni cosa fa parte di un tutto, nel quale gode di un'autonomia relativa e non assoluta: dobbiamo caratterizzare l'essere della cosa come un *esser-così* e come un *esser-parte*; l'albero ha determinate note costitutive diverse da quelle della mucca, e non rappresenta una totalità assolutamente separata dal resto del reale: la spiegazione dell'albero come frammento è la sua visione in profondità.

Il tessuto che unisce, ad esempio, l'albero al terreno è osservabile, cioè compare all'interno di una veduta prospettica, ma è composto di relazioni che non vengono originate dalla prospettiva stessa. Orbene, la percezione delle relazioni strutturali delle cose, delle loro proprietà, è il *concetto*:

«Se l'impressione di una cosa ci dà la sua materia, la sua carne, il concetto contiene tutto ciò che questa cosa è in relazione con le altre, tutto quel tesoro superiore con cui un oggetto risulta arricchito quando entra a fa parte di una struttura. Ciò che c'è tra le cose è il contenuto del concetto. Orbene, tra le cose intanto ci sono i loro limiti»⁶⁶.

Il concetto si presenta come l'espressione di una realtà attraverso uno schema ideale che non contiene la sensazione: il concetto di bosco non è di legno e, rispetto al bosco reale, è una specie di spettro che non potrà mai soppiantare la materialità, quasi considerandosi un'alternativa alla sensazione. «Dunque la missione del concetto non consiste nello sfruttare l'intuizione, l'impressione reale. La ragione non può, non deve aspirare a sostituire la vita»⁶⁷. Un concetto è uno schema che delinea i limiti ideali delle cose, le loro relazioni:

«Senza il concetto non sapremmo bene dove comincia e dove finisce una cosa [...] Il concetto non ci darà mai quello che ci dà l'impressione, vale a dire la carne delle cose. Ma questo non obbedisce a un'insufficienza del concetto, bensì al fatto che il concetto non pretende un tale ufficio. Mai l'impressione ci darà quello che ci dà il concetto, vale a dire la forma, il significato fisico e morale delle cose. Dimodoché, se restituiamo alla parola percezione il suo valore etimologico - dove si allude a prendere, afferrare - il concetto sarà il vero strumento o organo della percezione e della presa delle cose»⁶⁸.

Il concetto è uno strumento per il possesso *delle cose*. Sensazione e concetto insieme ci danno la cosa concreta e sono gli strumenti del salvataggio delle cose stesse. La realtà è la radice delle sensazioni e dei pensieri: la dimensione di profondità appartiene al reale, non siamo noi ad attribuirgliela, e come tale viene percepita nel *sentito* della sensazione. Non c'è nulla di mistico, avverte Ortega per significare una penetrazione nel mistero radicale priva dell'irrazionalità caratteristica dell'arte:

⁶⁶ *ibid.* 145. Il problema dei limiti delle cose è l'immediato sviluppo di quanto si stava dicendo: se tra l'albero e il terreno c'è continuità di realtà, dove sta il limite che li separa? Cosa separa realmente l'astronauta dall'ossigeno? Nella realtà non c'è separazione; piuttosto «i limiti sono nuove cose virtuali interpolate e iniettate tra quelle materiali, nature schematiche la cui missione consiste nel marcare i confini degli esseri, avvicinarli perché convivano e nello stesso tempo distanziarli perché non si confondano né si annullino» (*ibid.* 146-147).

⁶⁷ *ibid.*, 149.

⁶⁸ *ibid.*, 152-153.

«È lapalissiano, ma non del tutto inutile. C'è ancora gente che esige che le sia fatto vedere tutto chiaro, come si vede quest'arancia davanti agli occhi. E si dà il caso che, se per vedere s'intende, come s'intende, una funzione meramente sensitiva, nessuno ha mai visto un'arancia. L'arancia è un corpo sferico, pertanto con un dritto e un rovescio. Si pretenderà di aver davanti al tempo stesso il dritto e il rovescio dell'arancia? Con gli occhi ne vediamo una parte, ma il frutto intero non ci si dà mai in forma sensibile: la maggior parte del corpo dell'arancia è latente ai nostri sguardi»⁶⁹.

Vi sono dunque superficie e profondità, chiarezza di superficie e chiarezza di profondità, ovvero «chiarezza di impressione e chiarezza di meditazione»⁷⁰. Queste chiarezze debbono essere integrate: «La luce come imperativo», s'intitola il paragrafo in cui Ortega scrive: «La mia anima è oriunda di genitori conosciuti; io non sono solo mediterraneo»⁷¹; «non obbligatemi ad essere solo spagnolo [...]. Non mettete guerre civili nella mia intimità [...]. Io aspiro a mettere pace tra i miei uomini interiori e li spingo a una collaborazione»⁷². La luce del Mediterraneo e l'aristotelica luce dell'intelletto debbono collaborare perché l'uomo, intrinsecamente, «ha una missione di chiarezza sulla terra»⁷³. Questo il programma di Ortega. Resta naturalmente la domanda: come lo ha realizzato, ammesso che lo abbia fatto?

In una delle sue dimensioni la connotazione della realtà radicale come «la mia vita» consiste in questo: di qualunque cosa io mi stia occupando, con qualunque tipo di occupazione, si presuppone che io sia vivo. Se non fossi vivo non potrei aver a che fare con le cose e, quindi, non potrei parlarne: il che è ovvio e persino banale. Però *esser vivo* si riferisce alla vita come realtà e non come concetto; e la realtà «vita» è fatta in un certo modo, ha una consistenza, una costituzione, una struttura, ovvero le sono possibili certe cose e impossibili altre. Parlando di vita umana, *esser vivo* significa che il modo in cui è fatta la persona reale determina ciò che può notare nella realtà, ciò di cui può aver notizia nell'esperienza e la forma stessa dell'esperienza. Per esempio, ci sono suoni che il mio orecchio non percepisce, e perciò li chiamo ultrasuoni: è il modo in cui è fatto l'orecchio a determinare fin dove sento. In generale questo indica che la vita umana non è solo una neutra premessa all'incontro con la realtà problematica, anzi è la determinazione previa dell'aspetto che il reale mi mostrerà in questo incontro.

Intanto mi trovo necessariamente in una collocazione spaziale e vedo in modo prospettico: non vedo ciò che ho dietro o è coperto da un altro oggetto opaco. Più in generale sono determinate dalla mia realtà di essere vivente le condizioni di partenza di ogni indagine filosofica: questa cercherà magari di trascenderle, ma inizialmente non ne può prescindere. Non si dimentichi però che, nonostante questo, la percezione del mondo dipende dal mondo stesso; insomma l'aspetto che io ne vedo è un aspetto suo. *Aspetto* significa che è uno dei tanti modi in cui il reale può essere visto. Orbene, si tratta sempre di un aspetto *del reale*, cioè di un'immagine del reale a partire da un punto di osservazione. L'immagine dipende dal modo in cui è fatto il reale e dal modo in cui sono fatto io, con il mio organo della percezione (e si ricordi che anche io, con i miei sensi, sono un pezzo di realtà: i sensi sono reali). Questo aspetto è problematico, nel senso che, non mostrandomi tutta intera la realtà, non mi dà immediatamente una conoscenza piena del reale stesso. Bisogna allora dire che la problematicità dell'aspetto è collegata al modo in cui è fatto l'osservatore umano: se fossi un angelo non avrei problemi, o magari li avrei completamente diversi.

Ora, noi siamo circondati dalle cose, sia nel senso che esse ci circondano, sia nel senso che *essere* circondati è una caratteristica del modo in cui siamo fatti. Perciò vediamo la realtà solo in parte, e di ogni cosa è necessario avere varie vedute successive prima di

⁶⁹ *ibid.*, 105-106.

⁷⁰ *ibid.*, 157.

⁷¹ *ibid.*, 158.

⁷² *ibid.*, 159.

⁷³ *ibid.*, 160.

averne una visione sufficientemente completa. Ogni veduta è parziale, ma coglie veramente un aspetto del reale, per cui l'articolazione di vedute successive è la via per arrivare a una *visione* percettiva. Usando un esempio orteghiano, sensibilmente non si vede mai l'arancia sferica; il dato sensibile è l'arancia come semisfera e come superficie, per cui non vedo il lato posteriore o l'interno: l'arancia, *in quanto la sto osservando* mi mostra solo la metà della sua superficie.

La semisfera è un aspetto dell'arancia colto in una veduta. In quanto è dell'arancia, l'aspetto è vero, ma non è tutta l'arancia né tutta la verità. Perciò se prendessi un aspetto come se fosse tutta la verità, avrei falsificato e deformato la veduta e non sarei più nel vero. Naturalmente io posso girare attorno all'arancia, ruotarla, toccarla, sezionarla, mangiarla, avere a che fare con lei in molti sensi, anche se per comodità resto nell'esempio della visione. Posso cioè vedere virtualmente tutti i suoi aspetti e cogliere tutte le sue vedute, che mi mostrano sempre mezza arancia, ma, per esempio, non vedo mai il piano verticale che dovrebbe esistere se veramente l'arancia fosse una semisfera. Non vedo una metà come tale, ma vedo sempre la metà di un intero e *ne concludo* che l'intero è sferico.

Questa conclusione, ovvero la percezione di un intero, non si riferisce all'aspetto dell'arancia in quanto la sto osservando, cioè non parla di una *veduta*. In questo senso la conclusione è teorica. Però è una teoria particolare: parla dell'arancia come mi apparirebbe se potessi osservare *simultaneamente* ciò che ho colto in vedute *successive*. Queste vengono conservate nella memoria e coordinate o articolate nell'operazione stessa della percezione. La sfericità non è una mia idea bislacca, ma è imposta obbligatoriamente dall'arancia stessa che ne è il fondamento teoretico. Ripeto: il fondamento della teoria della sfericità non è un principio a sua volta teorico, ma è la realtà fisica dell'arancia in quanto sentita e percepita. La sfericità è perciò reale anche se non è colta in una veduta, ma risulta a un punto di vista particolare, diverso da quello reale: è il vedere *percettivo* distinto da quello sensibile che coglie solo vedute, solo sensazioni. Anzi, il vedere percettivo è costruito trascendendo il limite costitutivo di ogni singola veduta; l'arancia è sferica se ne parlo da un punto di vista percettivo.

Il vedere percettivo mi mostra l'arancia nella forma che essa possiede, al di là di ogni singola veduta. Questa forma non è indipendente dal vederla: è vero che non si tratta di un vedere primario, ma vincolato alle vedute primarie che esso articola e coordina. Perciò il vedere percettivo non fornisce affatto la visione della cosa in sé, indipendente dalla percezione umana; men che meno può essere inteso come una visione del noumeno: mostra semplicemente la cosa nella sua struttura o forma quale appare nell'attualizzazione o presentazione ad opera dei sensi. Solo in questo senso estremamente delimitato si può dire che il vedere percettivo *costruisce* il suo oggetto; però non lo *pone*.

Passando a oggetti complessi, nessuno potrà garantire che tale vedere sia rigorosamente vero e assoluto, perché gli aspetti da considerare risultano infiniti e variegati. Ma se all'uomo è concesso di dire qualcosa di vero, questo dire può solo essere la formulazione di una visione percettiva fondata su vedute primarie che la confermano. Inoltre la visione può anche essere parziale o frammentaria: la percezione *umana* è costitutivamente prospettica, e questa delimitazione fa sì che la percezione (cioè il vedere percettivo nella sua differenza dal vedere sensibile) sia sempre e costitutivamente un'interpretazione. Sempre si tratta di *farsi un'idea* delle cose. Se l'oggetto di studio è l'intero universo, la nostra filosofia sarà ipotetica, limitata, ma si baserà sempre sulle vedute primarie che non può contraddire. La percezione è una *positiva comprensione* del modo in cui sono organizzati i dati sentiti, secondo la loro struttura. Si tratta sempre di una interpretazione della realtà stessa. Ascolto un suono (sensazione) e lo classifico come distante o vicino (percezione): il dato viene interpretato percettivamente a partire dalla realtà. In altri termini, parlare di interpretazione non significa evidenziare un difetto, una mancanza di absolutezza e certezza; al contrario, il processo percettivo della realtà come tale è interpretativo delle sensazioni.

Ora, la sensazione, che è il nostro modo di toccare il reale come tale, genera in qualche modo una dualità: c'è la realtà sentita e quella non sentita. Noi operiamo con la parte sentita della realtà, pur tentando una teoria sull'intera realtà: è chiaro che ne risulta un'ipotesi fondata su una percezione incompleta. In altri termini, lo sforzo scientifico di costruzione della teoria costringe a un allontanamento dal contatto primario con la realtà, dove abbiamo vedute prospettiche ma, nel loro limite, assolutamente vere. Da qui la necessità di un costante ritorno: la teoria, che si allontana dal reale, non lo cattura e deve tornarvi continuamente per rettificarsi o precisarsi. È la *funzione radicale* della realtà.

L'io-circostanza e il superamento della fenomenologia

Per Ortega la realtà radicale non è affatto la coesistenza dell'io e delle cose. O almeno, non è sufficiente parlare di coesistenza. Intanto la coesistenza è un carattere della vita umana: io e le cose coesistiamo dentro la vita umana; perciò la coesistenza non è un dato radicale ma è l'*aspetto* del dato radicale: è ciò che viene colto in una veduta quando l'io operante si volge su se stesso e scopre di essere «io e la mia circostanza». Questa definizione presuppone un Io operante che dice «Io sono», cioè un io *vivente*. La *mia* vita è dunque il presupposto del sentire qualcosa e del percepire. Poiché qui non si tratta della vita intesa come concetto, ma del vivere reale, la vita è la *realtà* radicale. O se si preferisce: la radicale realtà dell'esistente si presenta e si percepisce dentro la *mia* vita (la vita di ciascuno).

Attraverso la riflessione sull'io e la circostanza, Ortega comincia a caratterizzare la realtà radicale non più come realtà in quanto tale, ma come vita personale: la mia vita come realtà radicale. Non è solo un cambiamento di formula, ma una nuova direzione del pensiero che ha nelle *Meditaciones del Quijote* il suo punto di partenza. Mi sembra interessante notare lo spostamento del centro di gravità: si passa da un'idea quasi spersonalizzata di realtà a un'idea completamente «denaturalizzata», secondo una bella espressione di Ferrater Mora. E il punto d'inflessione mi sembra stia proprio nell'«io sono io e la mia circostanza».

Che non si possa parlare di mera coesistenza mi pare evidente perché Ortega non usa come formula un'addizione, ma un paradosso. Non c'è un «essere io» aggiunto a un «essere circostanza», ma la questione enorme dell'«io sono». Ciò che sono (ciò che spiega mediante parole l'essere del soggetto Io) è: «io e la mia circostanza». Perciò la circostanza non ha un essere autonomo di per se stessa, ma «è» solo in quanto «è mia», cioè solo in quanto «io sono» ed essa appartiene al mio essere come elemento o ingrediente costitutivo. Questo è chiaramente paradossale, visto che la circostanza è reale. Che senso ha dire che io, oltre ad essere me stesso, sono anche la circostanza? Credo che si debba ricorrere ancora a quello schema di lettura che distingueva tre piani: la realtà, il soggetto, gli oggetti, o concetti. Sono piani presenti nella formula orteghiana, ma stavolta senza confusione.

L'essere operativo, compiendo una riflessione su se stesso, vede che io e circostanza non sono separabili né semplicemente addizionati, ma sono come due poli di una sola realtà. Quando metto l'uno accanto all'altro *il concetto* di io (soggetto) e quello di circostanza (oggetto) per indicare due elementi di un unico fenomeno (avendo messo da parte l'*epoché* di Husserl, che non mi interessa), scopro una cosa sorprendente: come concetti sono distinti, se non addirittura opposti, ma nella realtà la separazione non c'è; vale a dire che a essere separato dall'oggetto è il concetto di io e non l'io operante. La realtà radicale, cioè il livello dell'essere operativo, non solo precede la distinzione tra soggetto e oggetto, ma si sottrae ad essa. La distinzione *nasce* esattamente nell'analisi del sentire: è interpretativa di una realtà sentita, di una sensazione. Quando il sentire attualizza la realtà, la attualizza come soggetto e oggetto, come «io sento» e come «sento questo». Naturalmente come unità articolata e interagente di soggetto e oggetto.

Per Ortega scopriamo che esiste un mondo nella misura in cui ci ostacola o ci oppone resistenza: se il muro si aprisse al mio passaggio, non sarebbe altro da me e non lo distinguerei dal mio corpo. Evidentemente l'esistenza dell'ostacolo è sentita e interpretata percettivamente: nella resistenza del muro scopro che lui è altro da me e io sono altro da lui. Da qui la concettualizzazione dell'esistenza dell'io e del muro come entità compresenti ma distinte. Poiché il muro determina la mia vita (ad esempio se mi impedisce di scappare o di raggiungere la persona amata) posso dire che «io sono io e il muro che mi sta davanti»: questa frase traduce la percezione dell'esperienza di essere io, dell'essere del muro e della loro coesistenza come parti della realtà. Insomma esprime il sentire, il vivere la realtà, che si svela nell'esperienza, anche se non vi si esaurisce. La realtà radicale si manifesta nell'«io sento la cosa», *costringendoci* a pensare in termini di io e di cosa, laddove ciò di cui si tratta è sostanzialmente del *sentire la realtà*. Nel sentire, la realtà viene certamente sentita, ma scissa, articolata in soggetto e oggetto. Forse direi meglio che si sente interpretativamente in

forma di scissione. Sotto quest'ottica la radicalità della realtà radicale è l'affermazione che, previa alla scissione di io e circostanza, previa a ogni sentire e a ogni concettualizzazione, c'è la realtà come puro mistero che si affaccia nella vita.

Quella realtà radicale che riconosciamo previa alla scissione in soggetto e oggetto è *la vita stessa*; e la vita stessa ha costitutivamente il carattere della personalità: è sempre la mia vita. La mia vita è l'essere operante che, quando si volge riflessivamente su di sé, si scopre come una realtà che include soggetto e oggetto, nel senso che li è: sono io e la mia circostanza. Se uso l'espressione «la mia vita» è un altro modo per articolare unitariamente i termini soggetto e oggetto, mantenendoli distinti. Il momento di unione appartiene alla realtà (Io sono); il momento di distinzione appartiene alla percezione o interpretazione della sensazione (sono io e la mia circostanza).

A differenza di ciò che ha creduto l'intero idealismo moderno, non solo è costruita la nozione di oggetto, ma anche quella di soggetto (cioè il secondo io della formula orteghiana), perché solo con entrambe si può rendere conto della realtà nella sua operatività. Solo che questa costruzione non è un atto deliberato o un gioco intellettuale, ma è imposta e prodotta necessariamente dalla realtà radicale stessa. Sensazione e percezione sentono la realtà, cosa che non fa la fenomenologia: «Quando amiamo, la nostra coscienza vive senza riserve nell'amore. Questa efficacia degli atti, quando la nostra coscienza li vive nel suo atteggiamento naturale e spontaneo, la chiamiamo potere operativo [*ejecutivo*] degli atti stessi»⁷⁴. La fenomenologia consiste invece nell'abbandono dell'atteggiamento naturale e spontaneo.

L'oggetto intenzionale, su cui si esercita la fenomenologia, non è l'oggetto reale, che non sarà mai integralmente patente alla coscienza; anzi, la fenomenologia è un'alterazione o una riduzione della realtà a una condizione diversa da quella che ha di fatto nell'incontro immediato tra l'io e le cose, in quello che Husserl chiama atteggiamento naturale. Dunque o si perde il carattere di realtà perché ci si limita a un'analisi fenomenologica, oppure lo si coglie percettivamente, ma accettando il limite inerente alla prospettiva. In questo secondo caso non abbiamo tanto il fenomeno in senso husserliano quanto la «veduta». «Io e la mia circostanza» è la veduta colta dall'io-sono quando opera una riflessione su se stesso.

Il vedere percettivo è un'operazione normale e banale della nostra vita, dovuta al fatto che noi siamo *uniti* alla realtà. Ortega, nel *Sistema de psicología*, pone questo commento alle teorie di Wundt:

«Ci è data la realtà - e si noti bene questa conseguenza che io traggo dalle parole di Wundt e che credo tanto ineluttabile quanto conturbante - ci è dato il reale come *la nostra* realtà, come indissolubilmente unita a me. Questo vuol dire esperienza immediata, scoperta di qualcosa che è fuso con me, in cui *io* sono come una parentesi e una dimensione generale. Primariamente la pietra non è solo pietra, ma [siamo] lei ed io - ossia la pietra come rappresentazione. Perciò la pietra è anche oggetto della psicologia»⁷⁵.

Nella sensazione, che ha origine dall'unione dell'io con la cosa, la percezione coglie l'immagine della realtà attraverso osservazioni successive che producono la percezione (adeguata o meno che sia). Questa, di per sé, non è né falsa né ipotetica (salvo errori materiali di osservazione): la sua caratteristica è quella di compiere un'operazione su ciò che viene presentato dalla sensazione, cioè mostrare l'oggetto come *staccato* dal soggetto. Questo distacco, imposto dall'esperienza, ha uno svantaggio: se nella realtà non ci fosse alcuna separazione tra soggetto e oggetto, la concettualizzazione dell'oggetto come cosa separata sarebbe un errore. Allora, considerando quanto si è detto sulla continuità tra soggetto e oggetto come punti di un'unica realtà (esempio dell'astronauta), possiamo ipotizzare che l'oggettivazione percettiva sia solo un primo movimento di andata, cui deve

⁷⁴ José Ortega y Gasset, *Sobre el concepto de sensación*, in *Investigaciones psicológicas*, Alianza, Madrid 1982, 219-239, 229 (1913).

⁷⁵ José Ortega y Gasset, *Sistema de psicología*, in *Investigaciones psicológicas*, cit., 13-200, 39 (1915).

seguire il ritorno verso l'operatività del reale. L'essere oggettivo, prodotto dalla percezione, non dovrà essere riunito al soggetto, considerando entrambi come termini di formule per avvicinarsi all'essere operativo? Ecco la riunione di io e circostanza che troviamo nella formula orteghiana per esprimere l'io-sono: è il capovolgimento di un rapporto antico, grazie al quale viene rimessa in primo piano la realtà operante, ovvero la realtà pura e semplice. La «circostanza» accennata nella formula è un «oggetto» per il «soggetto» «io», e li si riunisce dicendo «io "e" la mia circostanza». Solo i due termini uniti indicano con completezza ciò che appare a seguito di un atto dell'io operante che si volge su se stesso e si scopre, per così dire, bino, dicendo: «Io "sono" io e la mia circostanza».

La percezione produce l'immagine della realtà staccandola dalla veduta primaria. Attraverso le immagini le sensazioni vengono organizzate in un «mondo» fatto di oggetti. Questo mondo non è in sé falso né irrealistico, ma va riunito al soggetto, come *mio* mondo, *mia* circostanza, anche perché senza riferimento al soggetto cesserebbe di essere un mondo. Attraverso il ricollegamento tra il mondo oggettivo e il soggetto si ha la teoria di un mondo *vero*, ma entro la portata delle vedute prospettive: è la *mia* immagine del mondo. Ma io penso il mondo perché previamente sono con esso (=con la realtà precedente l'oggettivazione) in un'unione intima e operante, grazie alla quale il mondo stesso mi si presenta, attraverso la sensazione, come *qualcosa* che ha una sua struttura. Insomma ci è impossibile rinunciare al termine verità o al termine prospettiva. La concezione orteghiana è dunque un *realismo prospettico*.

Ad ogni modo, io ritengo che l'*epoché* di Husserl sia un errore di fatto, cioè che uno può anche pensarla, ma non può realizzarla. Lo si comprende quando ci si interroga su cosa sia l'*io* nella fenomenologia. Quando la fenomenologia parla della coscienza, non fa altro che descrivere un oggetto come tanti altri, e in particolare essa risulta un elemento presente in tutti i vissuti. La «coscienza» fenomenologica non è la persona reale che potrebbe dire: io *sono* cosciente - riaffermando subito il primato dell'essere operante, ma è una coscienza oggettivata. L'*io* è inerente alla coscienza; ogni *cogitatio* è un *cogito*, dove l'*io* è sempre identico e necessario per principio, mentre il *cogitatum* è sempre variabile. Questo *io* *inerente* non può essere considerato come un ingrediente o una parte di un qualunque vissuto, ed anzi è un elemento che in qualche modo trascende il vissuto stesso: tutte le volte che si analizza il vissuto «coscienza» si trova presente l'*io* con la sua trascendenza. Significativamente, Husserl richiama l'idea kantiana che l'«io penso» deve poter accompagnare tutte le sue rappresentazioni: è un rimando a un'intera linea speculativa che permane nell'impossibilità di catturare concettualmente l'*io*, senza deformarlo.

Per cogliere fenomenologicamente questo *io*, si deve operare - operare! - una riflessione, cioè l'*io* deve compiere un atto specifico consistente nel volgere l'attenzione da un oggetto a un altro. Prima vedo la casa; poi «vedo» il vissuto indicabile così: la coscienza della casa, l'*io* cosciente della casa. Quando uno vive un'esperienza è immerso in essa e l'oggetto della sua attenzione è l'esperienza stessa. Quando si ama, non si sta lì a pensare: ecco, ora nella *mia* coscienza è presente il dato del vissuto dell'amore in quanto stato dell'*io*, che è kantianamente trascendente all'oggetto stesso della sua attenzione! Un conto è sentire caldo, un altro conto è riflettere sulla sensazione del caldo. Riflettere è una cosa che si fa, perché se ne ha il potere: non si tratta di una «modificazione» di coscienza, ma di un vero e proprio atto.

Credo che questo punto rappresenti la chiave di volta per penetrare nella rivoluzione operata da Ortega nella fenomenologia con la frase: *Io sono io e la mia circostanza*. Non ci può essere alcun dubbio sul carattere operativo di questo *io* che compie la riflessione fenomenologica: compie un atto. Ora, nella frase di Ortega compaiono due *io*: li distingueremo scrivendo il primo sempre con l'iniziale maiuscola. Il primo *Io* è quello che compie l'operazione di riflettere su un vissuto; tale vissuto non è reale, come vuole la fenomenologia, ma è un dato della coscienza che pretende di esserlo. Nel vissuto «io vedo il foglio», la riflessione fenomenologica potrebbe essere espressa come: «io rifletto sul vissuto "io vedo il foglio"». Non ci si occupa, dunque, del foglio reale e neppure dell'«io vedo» reale, ma solo dell'immagine o contenuto di coscienza. Questa immagine contiene un *io* che, come il foglio, pretende di essere reale. Però, chi è questo *io* presente nel vissuto? Oh bella! Sono *io* stesso di prima, quando non compivo la riflessione sul vissuto, cioè *io* *mentre guardavo* il foglio. Ma sono anche *Io* stesso di ora, impegnato in una nuova *cogitatio* (la riflessione su me guardante il foglio): la *cogitatio* «foglio» e questa nuova *cogitatio* hanno lo stesso *Io*, il quale opera, compie l'atto con cui passa dalla prima alla seconda. Se prima *io*

vedo il foglio, se poi io rifletto sul vissuto, allora inevitabilmente io ho effettuato il passaggio dalla visione alla riflessione: in tutti i casi compare un Io perfettamente reale.

Questo Io reale e operante, a seguito di un suo atto, si trova in una situazione nella quale ricorda un suo momento precedente, e si riconosce in esso, dicendo: *Io sono io*. Pertanto, in quel vissuto globale «io guardante il foglio» c'è un elemento che non solo *pretende* di essere reale, ma *lo è*. Il primo Io conferma la realtà del secondo, riconoscendosi in lui. Se così non fosse, non avrebbe potuto compiere l'atto di riflessione.

Ora, nella *cogitatio* l'io è trascendente e possiamo dire in che senso lo è: è un concreto e intero Io reale, è una persona. Inoltre, l'io presente nel vissuto è sempre alle prese con un *cogitatum*, con un suo oggetto di attenzione, con qualcosa con cui ha a che fare. *Cogitatio* è un termine convenzionale per indicare molti processi: percepire, sentire, vedere, toccare... E l'io che compare nell'analisi fenomenologica è sempre alle prese con qualcosa: non riesco mai a coglierlo solo e senza mondo. Quando l'io reale riflette su se stesso, si trova sempre a fare qualcosa nel mondo. Si noti bene: fenomenologicamente c'è un vissuto unico «io e la mia circostanza»; non c'è il vissuto «io» e poi un altro vissuto «circostanza». Se il secondo io della formula orteghiana è reale (dal momento che il primo si riconosce in lui) è necessariamente reale anche ciò con cui è occupato e che con lui interagisce: è reale la sua circostanza. Pertanto, il carattere di realtà preteso dal vissuto «io e la mia circostanza» trova piena conferma tanto riguardo all'io quanto riguardo alla circostanza. In altri termini, mentre la nozione di *Umwelt* di Husserl si fonda sulla messa in parentesi della realtà - o quantomeno la tollera-, la nozione orteghiana di *circunstancia* implica il riconoscimento che non si può mettere tra parentesi la realtà e che essa ci si impone.

Il carattere di realtà delle cose viene riconosciuto già nel mondo classico, ma presso a una separazione tra queste e l'io: la cosa sta lì, indipendente da me, e io sto qui, indipendente da lei, dimodoché in un secondo momento possiamo interagire; gli enti sussistono ciascuno per suo conto. Invece nella concezione orteghiana si ha un realismo di tipo diverso: la cosa è reale, ma è essenzialmente convivente con l'io, con me, intrecciata a me al punto da spingermi a dire: io *sono* io e la mia circostanza. E tuttavia, questa unione di me e della cosa non implica confusione alcuna: i due termini sono fusi e distinti al tempo stesso.

Se si riflette ulteriormente, si può trovare un altro vantaggio in questo sdoppiamento dell'io, e cioè la possibilità di una metafora nuova. In genere si pensa che la conoscenza sdoppi la realtà. Secondo una metafora classica, oggetto, *objectum*, è ciò che viene posto a distanza, viene immaginativamente tolto da dove sta e proiettato su una specie di schermo in cui la coscienza lo contempla. Se guardo l'albero, c'è l'albero di fronte a me e il fatto che questo albero «è»: la cosa essente, e l'essere della cosa. Nel pensiero greco questo si risolveva nella concezione della cosa come singolarità, come entità essenzialmente isolata, separata dalle altre, e avevamo una cosa + un'altra cosa, un albero + il terreno, Parmenide + la capra... Poi queste cose singolari interagivano, avevano relazioni costituenti una *taxis*, un assetto ordinato, senza che per questo, ad esempio, il terreno possa rientrare nell'essenza dell'albero. Queste relazioni tra le cose avevano attinenza soprattutto con la potenza, con l'essere potenziale; ma un conto è dire che la ghianda è quercia in potenza, un altro conto, ben diverso, è includere il terreno tra gli elementi essenziali dell'albero: credo che a nessun greco sia mai passato per la testa di dire che una cosa fosse *essenzialmente* mondana, che fosse essenzialmente un frammento dell'universo intero.

Tanto l'oggetto fenomenologico quanto la cosa singola dei greci sono costruzioni della mente pensante e, come tali, sono deformazioni della realtà. Perciò le essenze restano in sospensione e vengono legate tra loro con una rete di concetti: il rapporto tra essenze è un rapporto razionale, e la causalità reale si avvicina pericolosamente alla necessità razionale. Alla fine, l'idea della causalità risulta confusa: il concetto di causa, infatti, non è esso stesso una causa.

Mi ha sempre sorpreso un esempio di Hume secondo cui, quando tiro una corda e suona la campana, avrei esperienza del tiro e del suono ma non della causalità. Mi ha sempre sorpreso, perché non riguarda la realtà effettiva, trascura l'atto, e magari lo sforzo, del tirare e si muove in una pura relazione tra concetti, in una realtà idealizzata, proiettata a distanza, dove l'atto «tiro della corda» è stato immaginativamente isolato dal fatto «suono della campana» e si cerca invano un terzo fatto «causa o percezione della causa». Perciò, la sola cosa che potrei dire è che, regolarmente, a ogni tiro di corda fa seguito un suono di campana. Mi è sempre sembrato buffo. Confesso che non ho mai abbinato il tiro e il suono

in base alla riflessione che regolarmente l'uno segue l'altro. Penso che uno veda un oggetto complesso - la campana con la sua corda - e ne capisca il funzionamento, senza neanche pensare al concetto di causalità. D'altronde, non vedo quale regolarità dovrebbe aver constatato il tizio che inventò la campana. Mi pare più realistico pensare che costui abbia prima urtato il ginocchio su una porta di bronzo, constatando sia il dolore sia il rumore; poi avrà pensato che era comodo produrre suoni in modo più indolore, e alla fine avrà concepito il progetto della campana, ponendo in essere quella stessa causa che Hume dice di non percepire. D'altronde, il funzionamento di una bicicletta non è qualcosa che abbiamo semplicemente visto e capito? O si dovrà dir questo: regolarmente, tutte le volte che premo sul pedale, la bicicletta parte, benché io non ne capisca la causalità. Ma allora, benedetto l'uomo, perché vai in giro a premere pedali e tirare corde?

Insomma, a mio modo di vedere, l'atteggiamento corrispondente alla metafora della proiezione a distanza della realtà è la premessa per perdere il senso della realtà stessa. Tuttavia, questo atteggiamento e questa proiezione possono risultare utili e si può conservarli, ma sul presupposto di una metafora che mi sembra indicare un fatto più radicale. Duplicare immaginativamente la cosa reale e il suo essere risulta possibile solo perché, precedentemente, *io mi sono staccato* dalle cose e mi sono sdoppiato: l'io vivente e operante si allontana virtualmente da sé per guardare la realtà, per abbracciarla tutta in uno sguardo.

Questa metafora secondo cui, invece di proiettare le cose davanti a me, sono io a staccarmi dal reale, vuole indicare che, prima ancora di ridurre il mondo a oggetto, *io mi costituisco come soggetto*. Se so di essere reale, se non metto in dubbio la realtà del mio io, è perché *ho potuto* osservarmi in azione. Grazie al potere di prestare attenzione a me stesso ho potuto osservare che dubito e quindi, se dubito, non posso dubitare di star dubitando: il *cogito* cartesiano presuppone che l'io operante si sia potuto osservare, potendo così dire *cogito* sulla scorta di una realtà previa che si impone al pensiero. Questo rendersi conto di sé operante è una condizione che si raggiunge a seguito di un atto o una serie di atti per compiere i quali io mi sono staccato da un «atteggiamento naturale» per costituirmi come soggetto, senza peraltro diminuirmi di realtà. Perciò, staccato dal mondo, esso non mi è più soltanto il termine di un'attività vitale, ma nemmeno è solo il termine di un atto di coscienza: mi è oggetto di attenzione, nella sua realtà.

Che si guadagna con questa metafora dello sdoppiamento dell'io? Quando si proietta lontano la realtà, s'inventa un oggetto che non contiene l'uomo, non contiene la vitalità concreta; si crea un oggetto statico e lo si vede come se non avesse nulla a che fare con me, lo si contempla nel suo essere per sé, pretendendo che questa strada ci dia una conoscenza vera. Invece, lo sdoppiamento dell'io non vuol dire purificazione della realtà dalla contaminazione umana, ma capacità di rendersi conto di sé e del mondo, capacità di vedere me stesso alla prese col mondo e il mondo nella sua interazione con me. Insomma, quando l'io si sdoppia, riflette sulla realtà intera, una realtà della quale è parte anche lui come persona reale. E dal momento che io sono reale, solo se nella realtà ci sono anch'io posso dire che essa è correttamente resa oggetto di attenzione. Solo a questa condizione la realtà mi impone ciò che essa è, pertanto ciò da cui non posso prescindere se voglio conoscerla. Orbene, ciò che mi impone è il carattere prospettico della conoscenza. Per distacco e sdoppiamento, io vedo l'intera realtà, me compreso, situato su un punto di vista difficile da definire, eppure prettamente umano: Ortega lo chiamava «porzione extranaturale» dell'uomo, formulando la metafora del centauro ontologico in *Meditación de la técnica*⁷⁶. Il processo di *ensimismamiento*, di immersione nella propria meditazione, è l'operazione con cui *anzitutto* la persona si vede immersa nella realtà e vede che è reale; e questa condizione è la prospettiva umana: l'uomo come punto di vista, come colui che illumina un aspetto della realtà definibile: *visione umana*.

Nella riflessione il carattere di realtà non può essere messo in dubbio, perché reale è l'atto stesso del riflettere, del riflettersi. Grazie ad esso, il vivente sa di vivere e nel caso dell'uomo sa in modo eminente di essere reale. Perciò può trovare se stesso e le cose nella

⁷⁶ J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, OC 5, 315-375. Cfr. anche *Ensimismamiento y alteración*, OC 5, 289-313.

realtà, può operare sulle sensazioni in modo di non vivere in un caos di impressioni, ma in un cosmo di dati organizzato a partire dalla realtà stessa. Senza il carattere di realtà imposto alla conoscenza, l'uomo non potrebbe porre limiti e confini tra i vari punti del reale, tra le «cose» e separarle come separa concettualmente l'albero dal terreno, distinguendoli. Non potrebbe cioè costituire albero e terreno come provvisori *oggetti* - lui che già si è costituito come *soggetto* - non per dare loro un nuovo essere, non per creare una realtà duplicata, non per sostituire l'albero concepito con quello effettivo, ma per avere una nozione, un'idea della struttura a cui si riferiscono certe sue impressioni. Il concetto è allora lo scheletro ideale, *lo schema strutturale che la realtà stessa, nella visione umana, impone al pensiero come chiave di lettura dei dati*. E in questo senso della «realtà, me compreso», sentire è anche, contemporaneamente, significare, trasformare in segno interpretativo ciò che la realtà stessa ha dettato.

Dietro lo specchio di Dioniso

Il superamento della fenomenologia in Ortega e Zubiri

«In un'altra occasione Ummon, citando un antico filosofo buddhista che disse "colpite il vuoto dello spazio e udrete una voce; battete un pezzo di legno e non udrete alcun suono", prese il suo bastone, colpì nel vuoto ed esclamò: "Oh, come fa male!". Poi batté la tavola e chiese: "Udite forse qualche rumore?". Un monaco rispose: "Sì, vi è un rumore". Allora il maestro esclamò: "Ignorante che sei!"».
(D. T. Suzuki, *Saggi sul buddhismo zen*)

1. Filosofia e storia della filosofia

L'interpretazione idealista del passato filosofico è nota nella sue grandi linee: l'idealismo si presenta come momento culminante del cammino iniziato con la filosofia stessa, visto come una progressione, come un processo di crescita in cui il passaggio da una fase all'altra sembra obbedire a una sorta di legge immanente. Nel pensiero contemporaneo, questa valutazione sempre positiva delle nuove fasi rispetto alle precedenti, resta quantomeno sospesa. Tuttavia si continua a riconoscere il legame dialettico tra le varie fasi della filosofia. Non è necessariamente una dialettica di tipo hegeliano né di tipo progressista alla maniera del vecchio positivismo, ma è la constatazione che ogni sistema filosofico e ogni riflessione si legano di fatto all'analisi delle teorie precedenti, ne valutano gli aspetti positivi e i limiti, e cercano apportare correzioni. In tal modo si ottiene una coerenza tra i vari sistemi che, pur con ogni differenza possibile, si presentano come momenti di una riflessione progressiva, o quantomeno in cammino. Per molto tempo è sembrato che Hegel ne rappresentasse il termine ultimo.

Come dice Ortega in *Origen y epílogo de la filosofía*¹, questa riflessione è come l'attività di un unico filosofo che abbia continuato a pensare per 2.500 anni. Continuare a pensare non significa un mero e quasi automatico sviluppo di premesse, ma è anche - come nelle esperienze personali - un tornare sulle premesse stesse quando si rivelano inadeguate, percorrere strade che poi si rivelano chiuse, e via dicendo: anche un ritorno sui propri passi, che sembra essere in contrasto con la visione progressiva, nasce dalla *continuità* dello sforzo di pensare.

Accettiamo che il periodo da Parmenide a Hegel sia un'*unità teoretica* - articolata in fasi o periodi - che, in un certo senso, è conclusa. Nell'idealismo si riteneva di aver raggiunto un punto capitale; per i pensatori contemporanei si tratterebbe di un processo interamente messo in discussione dalle obiezioni al sistema hegeliano. Tuttavia questo percorso ha una struttura dialettica, quantomeno nel senso descritto da Ortega. Si domanda allora: questa struttura dialettica appartiene intrinsecamente alla storia della filosofia o è soltanto una nostra teoria, una nostra costruzione interpretativa?

¹ José Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, OC 9, 345-435, 351-359.

Il problema non è semplice. È evidente che il pensiero di Aristotele ha un legame dialettico con quello di Platone: lo ha a posteriori, come dato che si impone alla nostra osservazione; inoltre, in un certo senso, lo ha a priori, visto che Aristotele filosofa a partire da Platone, rettificandolo e sviluppandolo lungo una nuova direzione teoretica. Questo vorrebbe allora dire che la filosofia ha un carattere intrinsecamente dialettico? Ovvero che a partire da Platone è possibile e necessario pensare solo ciò che ha pensato Aristotele? Evidentemente no; evidentemente, partendo da Platone erano aperte molte possibilità: per esempio, restare platonici, come è effettivamente avvenuto a molti. È noto che, alla morte di Platone, non fu scelto Aristotele come successore nella direzione della scuola.

Da questo punto di vista, il legame dialettico non sarebbe una struttura intrinseca alla filosofia, ma tradurrebbe il modo in cui Aristotele *si ricollega* a Platone e prende posizione pro o contro il suo pensiero, accettandolo in parte. Precisamente, nella parte in cui riteneva di vedere elementi validi per proseguire la ricerca: nei limiti del possibile, trova ciò in cui Platone ha ragione, e dunque lo prende come *parte* della ragione. Senza questa accettazione non vi sarebbe stato legame dialettico o, almeno, si avrebbe un legame diverso: basti pensare, come esempio di questa diversità, al rapporto tra il sistema aristotelico e i posteriori sistemi dello stoicismo e dell'epicureismo, o al rapporto tra questi e le scuole ciniche o al fiorire di tendenze gnostiche nel periodo alessandrino. A torto o a ragione, in queste scuole è stata vista piuttosto una crisi, una caduta di livello della filosofia - cosa che i loro esponenti non avrebbero accettato - proprio per la mancanza di un legame dialettico con il pensiero precedente. Si potrebbe anche pensare - e nel caso del medio e tardo platonismo sembra essere una cosa accertata - che la nostra svalutazione dipenda da una nostra insufficiente conoscenza o comprensione di quel periodo; il che porterebbe al sospetto che, almeno in qualche caso, il legame dialettico tra le fasi della filosofia ci appare - è vero - come dato a posteriori, ma sotto il pesante condizionamento della nostra ignoranza di continuità reali tra la fase A (nota), la fase B (fraitessa o sconosciuta) e la fase C (nota, ma collegata dalla nostra interpretazione direttamente con A, senza passare per B). È quanto rivelano certe affermazioni storiografiche discutibili, come il vecchio giudizio secondo cui il medioevo, o parte di esso, non avesse conosciuto una «vera» filosofia, o la scarsa attenzione che si continua a rivolgere al cristianesimo greco ortodosso, quando si indaga il rinascimento. In questo caso, la struttura dialettica del processo filosofico sarebbe semplicemente una nostra *costruzione*.

In altri termini, a partire da Platone è umanamente impossibile prevedere quali sviluppi *avrà* il pensiero, esattamente nello stesso modo in cui non possiamo oggi immaginare la filosofia di domani: la filosofia futura non è solo da scoprire, ma è da fare. Poi, a posteriori e nei limiti delle conoscenze possedute, verrà constatato il legame tra una teoria e la precedente, tra questa e la precedente ancora, e via di seguito. Il pensiero futuro non è prevedibile, ma si può presumere che avrà una continuità con il presente e il passato: continuità che dipende - a parte molti altri fattori - dalla misura in cui il filosofo futuro conoscerà il pensiero presente, dalla misura in cui i posteri saranno in grado di capirlo, e dalla misura in cui sarà stato realizzato l'innesto della nuova visione nella teoria presentemente vigente.

In sostanza, il legame di continuità tra Aristotele e Platone appare quando *partendo da Aristotele* ci si volge indietro a guardare verso Platone. E appare solo allora, con una *evidenza* che intanto è una nostra presunzione.

Infatti, se compiamo idealmente l'operazione di volgerci indietro a partire da altri momenti storici, questa evidenza potrebbe non risultare o potrebbe mancarci una successione di fasi: la realtà non corrisponde all'idea tipica dei manuali, secondo cui un capitolo si chiude e un altro viene aperto. Si potrebbe trovare un momento storico in cui l'aspetto più evidente della situazione filosofica è la discussione, cioè non la successione, ma la contemporaneità dei sistemi. Questo non intaccherebbe la continuità tra Aristotele e Platone, ma incrina l'idea che la continuità appartenga alla struttura del filosofare in quanto tale (la filosofia indiana, per esempio, sembra basarsi sull'assunto che una situazione di contemporaneità dei vari sistemi non sia patologica, ma rappresenti la normale condizione del filosofare: il sistema teorico, allora, non pretende di avere un valore assoluto, ma è un *darsana*, una prospettiva).

In effetti, collocandoci alla morte di Aristotele, i personaggi del dramma filosofico potrebbero essere i seguenti:

- a) gli aristotelici, che si ritengono collocati su un nuovo e più valido livello della filosofia;
- b) i platonici, per i quali Aristotele ha torto ed ha avviato una linea di pensiero che cammina su un binario morto;
- c) i critici, che tengono conto delle obiezioni di Aristotele o dei platonici, ne traggono le conseguenze, le smontano o se ne servono per rettificare la loro idea;
- d) gli eclettici, che ci sono sempre;
- e) gli avventizi, che a volte hanno idee estremamente geniali, destinate a fruttificare vent'anni dopo.

Affermare la struttura dialettica della storia della filosofia significa che *noi*, come posteri, interveniamo sul dibattito di quel tempo e, tra i tanti protagonisti, *diamo* ragione a uno. La struttura dialettica del cammino filosofico si costruisce quando il pensatore, installato nel suo reale presente, *valuta* storicamente e teoreticamente il passato e vi interviene con l'atto specificamente filosofico di *dare* ragione ad alcune posizioni contro altre.

Questo atto di dare ragione non rappresenta un lavoro storiografico in senso stretto ed è anzi l'esatto contrario di ciò che si dovrebbe fare nello scrivere un manuale di filosofia. L'autore del manuale ha problemi di tutt'altro genere. Dopo aver esposto il pensiero di Platone, esporrà quello di Aristotele perché è diverso, cronologicamente posteriore e intrinsecamente ben organizzato. Così il passaggio dal capitolo su Platone a quello su Aristotele non implica affatto dare ragione al secondo contro il primo. Naturalmente, un platonico posteriore ad Aristotele troverà poco spazio nel manuale di filosofia: non perché la sua posizione sia illegittima o priva di valore intrinseco, ma perché è già stata esposta nel precedente capitolo dedicato a Platone e dunque, senza ripetersi, bastano pochi cenni. Ovviamente, questo manuale scolare non è la filosofia, e in fondo non è neppure una storia *della filosofia*, nel senso che non contiene la filosofia. O almeno non è quel tipo di storia della filosofia che serve al filosofo.

Il filosofo non può accontentarsi di misurare variazioni tra sistemi concettuali. Non gli basta esporre la filosofia di Platone e poi, accanto, quella diversa di Aristotele: proprio per la loro diversità. Alla fin fine, la filosofia è il problema della verità delle nostre idee, e dunque si pone il problema di risolvere la diversità delle filosofie. Perciò il filosofo deve entrare in questa diversità e affrontarla in qualche modo.

Se la struttura dialettica del passato filosofico è costruita dal filosofo quando lo osserva a partire dal presente, è anche vero che non è possibile accostarsi al passato filosofico senza strutturarne dialetticamente. Il filosofo non parte da zero, ma da un certo livello, che è appunto il passato filosofico, o un passato problematico da cui nasce la sua filosofia. E partire significa entrarvi teoreticamente, vederlo strutturato nelle sue relazioni con i problemi della filosofia presente.

Vederlo strutturato vuol dire interpretarlo dal presente, con un'interpretazione che non è mai l'unica possibile. Le fasi che essa descrive non sono la storia della filosofia, ma sono costruite in un'operazione che è già filosofia vera e propria, filosofia messa in cammino dalla percezione del problema. Interpretare la filosofia passata è l'atto filosofico con cui si prende possesso del passato filosofico e si installa nel presente la propria personale filosofia. Se si vuole, in una sua dimensione il filosofare consiste nell'intervenire in un'indagine complessa, che si svolge da due millenni e mezzo, dando ragione o torto, condividendo e confutando, insomma creando il terreno su cui costruire il proprio contributo alla ricerca. La storia della filosofia non è estrinseca al filosofare, ovvero i rapporti del filosofare con la sua storia sono caratterizzati da un essenziale anacronismo.

Come si diceva, l'interpretazione del periodo da Parmenide a Hegel come unità teoretica significa due cose: evidenzia nessi tra sistemi filosofici e valuta l'intero percorso come insufficiente. Se fosse sufficiente, non filosoferemmo. Se in un punto del percorso si fosse raggiunta la sufficienza, torneremmo a quel punto. Dunque, non basta dire che l'immagine del passato si costruisce a partire dal presente; bisogna aggiungere che si costruisce in confronto con il presente, in confronto con la percezione nel presente del problema della realtà. Lo stadio finale del processo ci appare insufficiente per i problemi che esso lascia *oggi* insoluti. E da questa problematicità viene effettuato il ritorno all'indietro, ripercorrendo la coerenza tra i sistemi, fino alle origini del percorso. Queste origini appaiono la radice e il limite del processo, ne sono l'*arkhé*, oppure ciò che ha

condotto alla concettualizzazione di una realtà radicale ad opera del logos filosofico. La percezione del problema determina la ricostruzione del percorso.

2. Il punto di vista trascendentale

Una filosofia personale non è tanto lo sviluppo coerente delle fasi precedenti, ma comincia col *costruire* le fasi precedenti a partire dal confronto con la realtà problematica. L'aspetto problematico è dunque l'inizio della filosofia personale, è ciò che mette in cammino la riflessione. In questo modo, l'interpretazione del passato filosofico radica l'intera riflessione filosofica nella realtà attuale del confronto problematico col mondo: vale a dire, lo radica nella mia vita, intesa come realtà radicale al modo di Ortega.

L'idea orteghiana della vita come realtà radicale, in *una* delle sue dimensioni consiste in questo: di qualunque cosa io stia parlando - Dio, un albero, un evento storico - è necessario che in qualche modo ne abbia avuto notizia, direttamente o indirettamente, cioè è necessario che io sia vivo. Non le cose stesse, ma il parlare delle cose richiede che io sia vivo. Se non vivessi non conoscerei. La cosa è ovvia e persino ai limiti del banale, ma essere vivo presuppone la vita come realtà e non come concetto; e questa realtà, per essere così come è, ha una sua precisa consistenza o costituzione, è fatta in un certo modo, anziché in un altro. Dunque, se l'aver notizia o il parlare delle cose richiedono che io sia vivo, il modo in cui sono fatto come vivente determina ciò che posso notare, ciò di cui posso aver notizia e la forma stessa della notizia: le mie notizie su Dio sono diverse da quelle che ne ha un angelo, al modo in cui le mie notizie sulla natura sono diverse da quelle che ne ha un animale. Diverse, nel senso che il modo in cui sono fatto determina persino i termini del problema. Pertanto, la vita umana come realtà radicale non è solo il fatto previo dell'incontro con la realtà problematica, ma è anche la determinazione previa dell'aspetto del reale, del modo in cui lo vedo e lo percepisco attraverso i sensi.

Intanto, il modo in cui sono fatto determina la mia collocazione spaziale: vedo il reale in modo prospettico; per vedere l'albero è necessario che io l'abbia di fronte e non dietro; nello stesso tempo il puro fatto di vedere l'albero mi impedisce di vedere ciò che gli sta dietro. Dello stesso albero non vedo che una parte, la quale appunto mi copre la parte posteriore.

Il modo in cui sono fatto determina le condizioni di partenza dell'indagine filosofica, che magari cercherà di trascenderle, ma non può inizialmente prescindere. E determina il modo in cui percepisco, cioè il modo in cui vedo il mondo, l'*aspetto* del mondo. Siccome questo aspetto è problematico, c'è un rapporto tra problematicità ed essere dell'uomo: se conoscessi il mondo al modo angelico, o non mi sarebbe problema, o sarebbe un problema diverso.

Ora, noi siamo circondati dalle cose - sia nel senso che esse ci circondano, sia nel senso che *l'essere circondati* è una caratteristica del modo in cui siamo fatti. Perciò possiamo vedere il mondo o universo solo *in parte*. Molte parti dell'universo sono tali che possiamo averne un'osservazione completa: possiamo averne varie *vedute* successive. Poiché ogni veduta è parziale, ma coglie veramente un aspetto del mondo (ed è pertanto vera, relativamente alle percezioni umane: Zubiri dirà che il sentire ci mostra la realtà in quanto attualizzata nell'apprensione), articolare le vedute successive potrebbe essere la via per giungere a una *visione* che è nello stesso tempo vera e costruita.

Facciamo un esempio semplice. Se domando quale sia la figura geometrica più adatta a descrivere la forma di un'arancia, presumibilmente mi verrà risposto che è la sfera: l'arancia è di forma sferica. Ora, questa risposta ovvia non è affatto evidente. Tanto per cominciare, non *vediamo* mai un'arancia sferica: il dato immediato dell'osservazione mi consente di vedere solo una forma semisferica, cioè una parte dell'arancia. Naturalmente, c'è un'altra parte dell'arancia, ma non la vedo. L'arancia, in quanto la sto osservando, mi mostra una forma semisferica e non il suo retro.

La semisfera è un aspetto reale dell'arancia colto in una veduta. Vedo realmente una semisfera che è appunto la forma dell'arancia *relativamente* al mio attuale punto di vista. La veduta vede *un* aspetto dell'arancia. In quanto è *dell'arancia*, l'aspetto è vero, ma non è tutta l'arancia né tutta la verità, bensì solo un aspetto correlativo al punto di osservazione. Pertanto se prendessi un aspetto come se fosse tutta la verità, avrei falsificato e deformato

la veduta e non sarei nel vero. Bisogna ricordare - poi non vi tornerò più - che la veduta dell'aspetto è vera all'interno del modo in cui siamo fatti e percepiamo il reale.

Naturalmente, io posso girare attorno all'arancia, ruotarla, toccarla, avere a che fare con essa in molti sensi, anche se per semplicità restiamo nell'esempio visuale. Ruotandola di 360, avrò visto tutti i suoi aspetti, ne avrò preso tutte le vedute. In ogni veduta mi si è mostrata sempre una semisfera, ma non mi si è mai mostrato il piano verticale o orizzontale, insomma la sezione che è un elemento essenziale e irrinunciabile della semisfera geometrica; perciò *ne concludo* che l'arancia è sferica.

Questa conclusione non riferisce l'aspetto dell'arancia in quanto la sto osservando in un momento dato, cioè non parla di una veduta. In questo senso è una conclusione teorica. Ma è una teoria particolare: si potrebbe dire che parla della forma dell'arancia quale mi apparirebbe se potessi osservare *simultaneamente* ciò che si coglie attraverso vedute *successive*. Le vedute successive sono conservate nella memoria e vengono coordinate o articolate con un'operazione intellettuale. In questo senso, la sfericità dell'arancia è reale, ma non risulta a un punto di vista reale, dipende invece da un punto di vista costruito intellettualmente, simulando di vedere insieme il davanti dell'arancia e il dietro. Questo punto di vista è dunque diverso da quello prospettico che coglie le singole vedute; diverso, nel senso di eterogeneo. È costruito trascendendo il limite costitutivo di ogni singola osservazione o veduta. L'arancia è sferica, se ne parlo da un punto di vista *trascendentale*.

Il punto di vista trascendentale mi mostra l'arancia nella forma che possiede *indipendentemente dalla veduta*. Ma questa forma *non è indipendente dal vederla*: non si tratta infatti di un punto di vista primario, ma di un punto costruito articolando vedute primarie. Perciò il punto di vista trascendentale non fornisce affatto la visione dell'arancia in sé, delle cose in sé, intese come indipendenti dall'uomo. Mostra la cosa *come se* le vedute successive fossero simultanee. In questo senso *costruisce l'oggetto della visione ed è un'alterazione della veduta*. Ma non è realmente una falsificazione, perché ciò che la visione vede è il complesso delle vedute. La modificazione consiste nel superare i loro limiti, che erano dovuti non all'oggetto, ma al modo in cui siamo fatti.

Nessuno potrà mai garantire che la visione trascendentale sia rigorosamente vera e assoluta: l'idea di *cosa in sé* è discutibile, e gli aspetti di un oggetto, in via di principio, sono infiniti. Tuttavia, se all'uomo è concesso di dire qualcosa di vero, questo dire si trova fondato sulla visione trascendentale intesa come articolazione di vedute primarie. Che la completezza e la perfezione di questa articolazione siano un punto limite, non significa che la visione trascendentale sia sempre falsa o inutile, che non si possa confrontare con la realtà, modificandola: la visione trascendentale è una teoria, sempre discutibile se si vuole, ma rigorosa e del tutto estranea all'arbitrarietà.

Se dall'arancia passiamo a un oggetto più complesso, il carattere costruttivo della visione trascendentale (di costruzione dell'oggetto) si chiarisce. Di una realtà complessa non riusciamo a prendere tutte le vedute, anche se questo non ci impedisce di *farcene un'idea*, come si suol dire, con perfetta proprietà di linguaggio. In tal caso il punto di vista trascendentale si fonda su quanto risulta a un limitato numero di vedute. Se l'oggetto di studio è l'universo, la nostra visione sarà sempre trascendentale, ma non potrà mai essere trascendente: siamo dentro l'universo, e questo dà un carattere provvisorio a qualunque nostra *visione*. Questo è un altro motivo che costringe a includere la storia della filosofia in ogni filosofare autentico.

La visione trascendentale non è un punto di vista assoluto, né ingenuamente realista. Si muove dentro il presupposto della realtà radicale e dei suoi modi di conoscere, e tuttavia conosce la realtà. Se c'è un'operazione che in modo eminente può essere attribuita al *nous*, questa è appunto la costruzione della visione trascendentale.

In un saggio del '40, «Il sapere filosofico e la sua storia», Zubiri afferma che la storia non è una semplice scienza e non si occupa del passato in quanto non esiste più. Esiste una *realtà* storica e la storicità è una dimensione dell'uomo: «Una realtà attuale - pertanto, presente - l'uomo, risulta costituita parzialmente da un possesso di se stessa in forma tale che, nell'entrare in sé, si ritrova ad *essere* ciò che è, perché ha avuto un passato e si sta

realizzando in vista di un futuro»². Parlando di filosofia, bisogna poi aggiungere il carattere costitutivamente problematico della conoscenza filosofica.

«Questo è la storia: una situazione che ne implica un'altra passata, come qualcosa di reale che sta rendendo possibile la nostra stessa situazione. Occuparsi della storia della filosofia non è, dunque, una semplice curiosità: è il movimento stesso al quale si vede soggetta l'intelligenza, quando appunto intraprende l'enorme compito di mettersi in moto a partire dalla sua radice ultima. Per questo la storia della filosofia non è estrinseca alla filosofia stessa, come potrebbe esserlo la storia della meccanica alla meccanica. La filosofia non è la sua storia; ma la storia della filosofia è filosofia, perché l'ingresso dell'intelligenza in se stessa, nella situazione concreta e radicale in cui è installata, è l'origine e l'avvio della filosofia»³.

Ne derivano le ragioni per cui la filosofia non può essere una *scienza*, al modo in cui volevano intenderla Cartesio, Kant o Husserl. Il che non significa che la scienza sia superiore o estranea alla filosofia, o che questa non abbia un carattere rigoroso. La diversità della filosofia deriva dall'obbligo di tener conto della diversità dell'oggetto di cui si occupa.

L'oggetto della filosofia non è qualcosa che «sta lì», come l'oggetto delle scienze, non è un *positum*:

«Mentre queste partono dal *possesso* del loro oggetto e si occupano semplicemente di *studiarlo*, la filosofia deve cominciare col giustificare efficacemente l'esistenza del suo oggetto: possederlo è il termine e non il presupposto del suo studio, ed essa non può sostenersi altrimenti che rivendicandone costantemente l'esistenza»⁴.

Il problema non sta nell'ignorare *quale* sia l'oggetto della filosofia, tra i tanti oggetti dati. Piuttosto, questo oggetto è *costitutivamente latente*. Pertanto non è paragonabile a nessun altro oggetto, e ciò che si può dirne si muove su un piano radicalmente estraneo a quello della scienza. Insomma, l'oggetto della filosofia non è una *cosa*,

«non può trovarsi separato da nessun altro oggetto reale, fittizio o ideale, bensì incluso in tutti senza identificarsi con nessuno. Questo è ciò che vogliamo dire affermando che è costitutivamente latente: latente sotto ogni oggetto»⁵.

Come tale è un oggetto *sfuggente*: sfugge al «semplice sguardo della mente»:

«L'oggetto della filosofia non può mai essere scoperto formalmente da una *simplex mentis inspectio*, ma è necessario che, dopo l'apprensione degli oggetti sotto i quali è latente, un nuovo atto mentale rioperi sul precedente, per collocare l'oggetto in una nuova dimensione, che renda non trasparente, bensì visibile questa sua seconda dimensione. L'atto con cui si rende patente l'oggetto della filosofia non è un'apprensione né un'intuizione, ma una *riflessione*. Una riflessione che, pertanto, non scopre un nuovo oggetto, ma una nuova dimensione di ogni oggetto, qualunque sia»⁶.

L'operazione in cui consiste questa riflessione è la costruzione del punto di vista trascendentale:

² Xavier Zubiri, *Natura, Storia, Dio*, tr. it. di G. Ferracuti, Augustinus, Palermo 1990 (*Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid 1987), 95.

³ *ibid.*, 96.

⁴ *ibid.*, 99.

⁵ *ibid.*, 99-100.

⁶ *ibid.*, 100.

«La riflessione di cui qui si tratta consiste in una serie di atti attraverso cui si colloca in una nuova prospettiva *l'intero mondo della nostra vita, inclusi gli oggetti* e tutte le conoscenze scientifiche che abbiamo già acquisito di essi»⁷; «la filosofia consiste appunto nella *costituzione attiva del suo stesso oggetto*, nella messa in cammino della riflessione»⁸; «l'unica cosa che m'importa qui è sottolineare, contro ogni irrazionalismo, che l'oggetto della filosofia è rigorosamente oggetto di conoscenza, ma è un oggetto radicalmente diverso dagli altri. Mentre qualunque scienza e qualunque attività umana considerano le cose che sono e *tali come sono...* la filosofia considera le cose *in quanto sono...* In altri termini: l'oggetto della filosofia è trascendentale e, come tale, accessibile solo con una riflessione»⁹.

Ora, se non si vuole considerare casuale il precedente accenno di Zubiri al mondo della vita, ciò che risulta è questo: il filosofare presuppone la vita come realtà radicale, ma prende questa realtà e ne fa oggetto di riflessione, cioè cerca di averne una visione da un punto di vista trascendentale. Pertanto non si tratterà di fare una descrizione della vita intesa come realtà radicale, ma di organizzare le descrizioni in una visione trascendentale della realtà.

Questa è, a mio parere, la visione che Zubiri ha della filosofia. Accetta il punto di partenza orteghiano e si muove anche lui verso il superamento della fenomenologia, ma prende in blocco la realtà radicale e il mondo intero e ne fa oggetto di riflessione. Per così dire, costruisce l'immagine trascendentale della realtà radicale. Il problema di questa concezione della filosofia starà nel mostrare che l'immagine costruita non ha solo una verità parziale, ereditata da un certo numero di vedute singole, ma ha anche una verità *sufficiente* e tale da illuminare la dimensione trascendentale di *ogni singolo oggetto*. «La filosofia - aveva scritto nel 1935 - deve maturare in ogni filosofo. E pertanto, *ciò che propriamente costituisce la sua storia è la storia stessa dell'idea di filosofia*»¹⁰.

3. Il ritorno alle cose

Subito dopo la morte di Hegel inizia in filosofia un movimento di «ritorno alle cose». Da punti di vista diversi e in modo graduale, si cerca di riportare l'attenzione sulla realtà, che la speculazione idealista aveva abbandonato. Con una semplificazione forse eccessiva si può dire che questo ritorno si avvia lungo tre cammini diversi. In primo luogo, il recupero della realtà umana, la persona concreta: è la via seguita ad esempio da Kierkegaard. In secondo luogo, si centra l'attenzione sul reale in quanto concreto e materiale: è il materialismo. In terzo luogo, si segue la direzione dello studio scientifico della realtà: il positivismo. Sono tre orientamenti che s'intrecciano, ma restano ben profilati sullo sfondo storico dell'Ottocento. In fondo, ognuno di essi dipende da una sua concezione della filosofia, e possiamo dire che nel dopo-Hegel si manifestano già certe fratture che accompagneranno il pensiero contemporaneo fino ai nostri giorni. A tutt'oggi non si può dire che esista *una* filosofia contemporanea.

Ai nostri fini, ricordiamo solo alcuni momenti essenziali del ritorno alle cose, inteso come ritorno alla realtà. Molto opportunamente, Diego Gracia ne richiama il momento di avvio citando alcuni testi di Feuerbach e Marx: Feuerbach, quando afferma che la filosofia ha seguito un cammino capovolto, dall'ideale verso il reale, anziché dal reale all'idea, generando l'oggetto a partire dal pensiero anziché pensiero a partire dall'oggetto; Marx, nella sua esigenza di una filosofia che ascendesse dalla terra al cielo, contro una filosofia che dal cielo discendeva sulla terra. Feuerbach aveva esplicitamente parlato di una «riforma della filosofia», esigenza che si ritrova in Ortega, formulata con le stesse parole, e

⁷ *ibidem*.

⁸ *ibidem*.

⁹ *ibid.*, 101.

¹⁰ *ibid.*, 103.

aveva identificato il vero con il sensibile. Però, con questa premessa, il materialismo ottocentesco non trovò di meglio che elaborare una nuova metafisica, «una metafisica della materia basata su un'epistemologia della sensazione. La sua influenza su tutto il pensiero posteriore, e in concreto su Zubiri, è stata grande»¹¹. Nondimeno, nella costruzione della teoria il materialismo è rimasto poco fedele alle sue premesse e ha fatto uso di moltissime nozioni di stretta derivazione idealista. In modo analogo si altera anche il positivismo, e a cavallo tra i due secoli l'esigenza del ritorno alle cose è ancora insoddisfatta.

È questo il retroterra della fenomenologia. Tuttavia, anche la fenomenologia, nella formulazione che ne fornisce Husserl, richiede ben presto la necessità di un superamento.

Le critiche orteghiane alla fenomenologia si trovano in testi degli anni Trenta e Quaranta, ma lo stesso Ortega le presenta come esplicitazioni di una posizione filosofica già conquistata intorno al 1913, anno di stesura delle *Meditaciones del Quijote*. Datare adeguatamente il momento di distacco di Ortega dalla fenomenologia è molto importante: è un problema che mette in gioco chiavi interpretative della sua intera opera. Scrive Diego Gracia:

«Sono consapevole delle estreme cautele che gli odierni interpreti del pensiero orteghiano sono soliti far valere davanti a questa lunga nota di Ortega [=nel *Leibniz*] nella fase finale della sua vita, ma non posso vederla altrimenti che come commento - naturalmente maturo - di ciò che pensava nel 1914. Mi costa fatica credere che sia una pura illusione retrospettiva portare la critica orteghiana a date precedenti il 1929-1932. Penso, certamente, che in questi anni si ha in Ortega un cambiamento importante, ma non su questo punto concreto. La critica del *cogito* a vantaggio dell'operatività [*ejecutividad*], e pertanto la critica della coscienza, bisogna farla rimontare agli anni 1913-1916»¹².

Concordo con questa tesi di Gracia, oltre ai motivi che spiegherò in seguito, per il fatto che, senza presupporre la critica alla coscienza fenomenologica, *Meditaciones del Quijote* diventa un libro incomprensibile. Mi è però necessario anticipare un breve discorso su Heidegger.

Zubiri distingue in Heidegger una teoria della conoscenza ontologica (che gli interessa) e un'ontologia (che lo attira poco). Il punto di partenza è fenomenologico: l'intenzionalità non si identifica con la correlazione soggetto-oggetto, ma è previa ad essa. Il vissuto intenzionale dell'albero non è l'oggetto reale «albero» correlazionato a un soggetto reale umano che lo osserva; è invece un contenuto di coscienza del tutto interno, per così dire, all'osservatore: è il «di» cui si riferisce la struttura della mia coscienza, che è sempre «coscienza di». L'albero reale è presente alla coscienza non come essenza concreta e reale, ma come una pre-essenza. In questa pre-essenza non ho la realtà di fatto dell'albero, ma essa ne mostra, o attualizza, o ne è, il significato. Il vissuto dell'albero non è solo presente nella coscienza, né sta soltanto mostrando l'albero, ma più ancora, *sta essendo* nella coscienza; il vissuto dell'albero *sta essendo* come vissuto. Naturalmente, lo star essendo del vissuto non ha nulla a che vedere con l'albero reale ed è una cosa che riguarda solo me che lo osservo. Pertanto, dato il vissuto dell'albero (che appunto sta essendo vissuto), si pone il problema della realtà separatamente dal vissuto, cioè il problema dell'albero indipendentemente dal fatto contingente che io ne sto avendo un vissuto, lo sto vedendo. Orbene, il vissuto (che è un ente, ha condizione ontica) è la via maestra per l'accesso alla realtà nel suo carattere ontologico. Cioè, per sapere cosa è «l'albero (a parte il mio vissuto)», ho come via maestra il vissuto stesso, nel quale - per usare un'espressione che non appartiene ad Heidegger - in qualche modo si palesa, si manifesta l'albero reale. Questa è la teoria della conoscenza fenomenologica che Zubiri evidenzia in Heidegger e che attira il suo interesse. Poi, con questa teoria, Heidegger va ad analizzare il vissuto, l'oggetto intenzionale, proponendosi di *comprenderlo*, del che Zubiri si interessa meno.

¹¹ Diego Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona 1986, 28.

¹² *ibid.*, 61.

Parlando in termini semplici, Husserl aveva detto: se io analizzo una cosa di cui sono cosciente (l'albero), *ai fini di questa analisi* è del tutto ininfluenza che l'albero esista o non esista realmente, cioè che esista la cosa fuori dalla mia coscienza e indipendentemente da essa. Dunque, ai fini dell'analisi, posso mettere tra parentesi il problema enorme della sua realtà (cioè: evito la questione chiave da cui era nato l'idealismo) e posso accantonarlo, procedendo avanti nell'analisi di ciò che è comunque un contenuto della mia coscienza: non l'albero come realtà, ma l'albero come oggetto intenzionale, termine dell'intenzionalità, cioè della caratteristica strutturale della coscienza umana di riferirsi sempre a qualcosa, di essere sempre coscienza-di. A questa impostazione Heidegger risponde: sia pur così; questo va bene finché uno non ha bisogno di sciogliere proprio quella riserva, di aprire quella parentesi e di accertare se questo albero, fuori dalla mia coscienza, c'è o non c'è. Non solo, ma lo star essendo del vissuto apre il problema, cioè apre di fatto proprio la parentesi che Husserl voleva tenere chiusa. E a questo punto per cercare il modo di passare dal vissuto alla *realtà vissuta*; pone il problema della comprensione di questa realtà. Se ci si pensa un attimo, è evidente che questa direzione seguita da Heidegger interessasse poco Zubiri: perché, se il compito è *comprendere* - e non costruire la metafisica - il metodo di Ortega gli bastava già; *comprendere* era esattamente il fine della tecnica intellettuale proposta da Ortega nelle *Meditaciones del Quijote* e i cui elementi chiave erano sostanzialmente estranei alla fenomenologia di Husserl.

Orbene, dato quel che si è riassunto in modo forse eccessivamente rapido, se c'è qualcosa che conferma l'allontanamento di Ortega dalla concezione husserliana della coscienza già nel 1913, è questo: che la messa tra parentesi della realtà Ortega non l'ha mai presa sul serio. Non è mai stato sfiorato dall'eventualità che *non* esistesse realmente un albero del quale appunto ho il vissuto. È difficile capire come sia stato possibile, ma nel 1913 Ortega è su un livello filosofico molto più avanzato rispetto a quello di Husserl. Per lui non ha senso dire che la mia immagine o vissuto dell'albero è il termine di un atto intenzionale, ovvero è coscienza-di un albero; piuttosto Ortega direbbe che «io» (non la coscienza, ma l'io-Persona) ho costruito l'immagine di un albero con un'operazione interpretativa *della realtà*. E questo infatti dice. La realtà non gli è problema, come vedremo più avanti citando dei testi. Le *Meditaciones* contengono una *nuova teoria del concetto*, cioè della concettualizzazione come operazione umana.

Per Ortega la percezione del mondo non è un passivo riflesso della realtà, ma è una positiva *organizzazione* dei dati percepiti: le sensazioni sono attivamente interpretate dalla persona, e non è possibile sentirle a prescindere dall'interpretazione stessa: ascolto un suono e lo colloco in un punto spaziale, lo classifico come distante o vicino. Il dato intenzionale non è presente alla mia coscienza con una sua configurazione autonoma, come se la coscienza dovesse limitarsi a guardarlo e a rifletterlo passivamente; al contrario, viene interpretato ed è presente come interpretato. Non è coscienza di questo albero, ma è «interpretazione di questo punto della realtà come "albero"». Vale a dire che il dato intenzionale è interamente costruito, ma a partire dalla realtà; e la realtà non è un oggetto distanziato dall'io, bensì è l'interazione tra l'io e la circostanza. Ora, se il dato intenzionale è costruito a partire dalla realtà, evidentemente la fenomenologia in senso husserliano è stata completamente abbandonata: anzitutto non ha senso mettere il problema della realtà tra parentesi; in secondo luogo, non ha senso restare dentro il vissuto, per conoscere l'albero, visto che si può guardare direttamente la realtà da cui deriva l'immagine interpretata dell'albero: da qui l'idea della *realtà* radicale, della realtà come fonte delle mie interpretazioni, e l'idea del carattere prospettico della «mia» veduta del reale, cioè: osservazione dell'albero reale in quanto emergente qui ed ora in una concreta situazione vitale. Non bisogna farsi fuorviare dalla presenza della terminologia fenomenologica: questi termini servono per costruire una visione che non ha nulla in comune con la fenomenologia nel 1913: Ortega sostiene che l'oggetto intenzionale è una interpretazione della realtà e che per comprendere una cosa bisogna metterla in relazione immediata con il sentire della persona: dal punto di vista fenomenologico sono due eresie¹³.

¹³ Gianni Ferracuti, *José Ortega y Gasset. Esperienza religiosa e crisi della modernità*, Il Cerchio, Rimini 1992, 17-38.

C'è un altro punto. Alla nostra coscienza sono presenti immagini, dati della percezione (sensazioni tattili, auditive, visive, ecc.), che l'interpretazione elabora in concetti. Ora *concelto* per Ortega in questi anni non è la definizione di Aristotele, ma è un «contenuto mentale enunciabile». In quanto contenuto mentale potremmo ritenerlo un oggetto intenzionale, ma come *concepito*, concetto, è una positiva modificazione del percepito. Si chiede infatti Ortega: dove sono i limiti delle cose? E conclude che non sono nelle cose, ma in noi: siamo noi a metterli nella realtà, delimitando le parti e creando l'immagine di una rete di cose separate. Grazie a questa separazione del flusso reale in cose definite, possiamo muoverci nel mondo; ma questa separazione è una nostra modificazione interpretativa del reale. Senza questo atto interpretativo della percezione, il mondo ci sembrerebbe un caos di punti luminosi; grazie a questa inevitabile strutturazione del sentito ci è consentito di avere un'immagine della realtà, una veduta.

L'importante è che, come si diceva, quest'immagine non nasce dal caso o dalla pura fantasia, ma è la reazione del vivente all'incontro col mondo. La resistenza imposta dalle cose alla mia azione, la stessa percezione di un mondo che per me è puro mistero, il modo in cui sono fatto, *determinano* la reazione intellettuale del sentire interpretato e organizzato secondo una prospettiva.

Dunque, ai fini che qui ci interessano, abbiamo che per Ortega, nel 1914:

- a) il vissuto intenzionale è una nostra interpretazione prospettica del percepito;
- b) il percepito è comunque «percepito della realtà»: non è un'illusione, ma una positiva reazione al contatto con la realtà sensibile;
- c) questo *contatto* non è un evento casuale, che potrebbe anche non verificarsi, ma è solo un termine per indicare che tanto il soggetto quanto l'oggetto, tanto l'io quanto la circostanza, sono reali. E dal punto di vista dell'io vivente il contatto è la sua stessa condizione, la sua vita, il suo essere.

Questa concezione è molto lontana dalla visione di una coscienza statica, mero specchio del reale, e piuttosto include la funzione del *rispecchiare* in un'*operazione* concreta, qual è il vivere personale. Il punto di allontanamento da Husserl sta in questa semplice constatazione: che la realtà radicale è appunto *realtà*, e non si può metterla tra parentesi. E inoltre non c'è la coscienza, quasi trasformata in un'entità sostantiva, ma un io operante, che tra l'altro «è» cosciente. Esser cosciente significa qui ricevere ed elaborare impressioni.

Zubiri, che - dicevamo - non accetta l'ontologia di Heidegger ma la sua teoria della conoscenza ontologica, mostra di riallacciarsi al carattere operativo dell'io, quale lo intende Ortega. Mettere la realtà tra parentesi è inutile: la realtà è esattamente ciò che *non si può* mettere tra parentesi: come dice Jünger, la realtà è ciò che non possiamo inventarci.

Scrive Zubiri, riassumendo la posizione di Heidegger: «Poiché all'essere dell'uomo appartiene la comprensione dell'essere, risulta che il suo essere è la presenza stessa dell'essere. Il suo essere consiste nel fatto che l'essere (*Sein*) "sta lì" (*Da*); cioè l'essere dell'uomo è *Da-sein*. Questa espressione non significa che l'uomo sia esistenza, nell'accezione consueta del termine, ma che l'uomo è il *Da* stesso, la presenza del *Sein*, dell'essere. E il *Da* è la comprensione stessa come presenza dell'essere. In virtù di ciò, c'è essere solo in quanto c'è *Da-sein*, e secondo il modo in cui c'è *Da-sein*»¹⁴. Con questa posizione, secondo Zubiri, viene posto il problema dell'essere indipendentemente dalle percezioni.

4. Il superamento della fenomenologia

Tutto ciò che conosciamo della realtà - toccarla, vederla, ascoltare, gustare... - lo conosciamo in quanto apprensione. Apprensione è toccare la realtà, averne una percezione sensibile. Ora, il *darsi* di una cosa, che per Heidegger è l'essere stesso della cosa in quanto non c'è essere se non nel *Dasein*, può includere il momento dell'essere solo se tale cosa è

¹⁴ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid 1985, 439.

già data come realtà. Il *primum cognitum*, per Zubiri, è dunque la realtà. Zubiri ritiene che, nella sua ontologia, Heidegger sia rimasto dentro i confini della fenomenologia.

«Per la fenomenologia, l'elemento primario e fondante è sempre e solo la coscienza, come ente in cui e solo in cui si danno le cose in ciò che esse sono veramente. Heidegger supera l'idea della coscienza mediante l'idea di comprensione, e supera l'idea del "darsi" delle cose mediante l'idea del *phainesthai*, dell'apparire nel senso del mostrarsi. Questo mostrarsi è mostrarsi *essenti*. "Essere" è allora la possibilità che le cose si mostrino e l'uomo le comprenda. Col che l'elemento radicale dell'uomo diventa la comprensione dell'essere. Orbene, questo è insostenibile»¹⁵. Questo essere manca di sostantività, di realtà, ed è questa l'intuizione di Zubiri: «Il compito filosofico primario consiste nel descrivere i dati immediati, ma non come dati di "coscienza", bensì come dati del mio "sentire"... Attraverso la via del "sentire umano"... si sanno le "cose stesse", la loro "realtà"»¹⁶.

Ora, con questa idea del sentire, o «mio sentire», torniamo alla realtà radicale di Ortega. Tutto dipende da come interpretiamo l'espressione: la realtà radicale è la *mia* vita.

Scrivendo Zubiri nel 1935 che in ogni sentire l'uomo *si sente*, sente se stesso. Inoltre, il suo sentire è sentire qualcosa che, in questo stesso sentire, acquista il suo significato: si sente un suono, un aroma... «Il sentire come realtà è l'esser patente "reale" di qualcosa. In virtù di ciò possiamo dire che il sentire è essere veramente, cioè il sentire è la realtà primaria della verità»¹⁷. Lasciando da parte le complicazioni legate all'illusione, che ora non ci interessano, «ogni sentire è reale e ci rende patente *la realtà*»¹⁸.

Sentire significa: *io sento la cosa*; cioè sento *me* (mi sento reale) e sento *la cosa* (la sento come reale). Dunque «io sento la cosa» significa la coesistenza del soggetto e dell'oggetto del verbo, in quanto sentiti come reali. Dunque, il sentire, in quanto sente la realtà, presuppone la realtà stessa come primo termine del discorso. Pertanto, la realtà radicale non sarebbe la coesistenza dell'io e delle cose, ma la realtà come presupposto dell'io e delle cose. Se l'io è reale e le cose sono reali, io e cose coesistono in virtù del loro carattere di realtà; questo è il principio e il primo problema. Ora diventa decisivo il modo in cui s'intende il termine realtà.

Per Ortega, la mera coesistenza dell'io e delle cose non è affatto la realtà radicale. È intanto un carattere della vita umana: l'io e le cose coesistono, per così dire, *dentro* la vita umana; le cose non sono primariamente esterne alla mia vita. La mera coesistenza non è il dato, ma l'aspetto del dato radicale, che è la *mia* vita. La mia vita è il presupposto del sentire qualcosa; il che è ovvio. Ma la mia vita non è solo un principio teorico: è la *realtà* radicale; o se si preferisce: la *radicale realtà* dell'esistente si presenta o percepisce dentro la mia vita.

Che non si tratti di mera coesistenza è evidente dalla formula usata da Ortega, che non è un'addizione (io + circostanza, in interazione), ma è una formula paradossale. Se «io + circostanza» presuppone l'«essere io» + «essere circostanza», la formula orteghiana dice: *io sono* io e la mia circostanza. Si è molto discusso sulle due accezioni del pronome *io*, e molto meno sul verbo *sono*. È evidente che la circostanza è: è reale. Parimenti evidente è l'essere io. Meno evidente è che «io sono la circostanza» (oltre che io sono io).

L'essere dal punto di vista dell'esperienza del vivere, l'essere operante [*ejecutivo*] mi mostra che io e circostanza non sono separabili né semplicemente addizionati. Sono come *due* poli di una realtà. Dunque, quando pongo accanto il concetto di io (o soggetto) e il concetto di circostanza (o oggetto), e cerco di collegarli in base a un'analisi fenomenologica - sia pure mettendo tra parentesi l'*epoché* di Husserl, che non mi interessa - scopro una cosa sorprendente: che come concetti sono distinti, se non addirittura separati; ma questa separazione non è confermata dalla realtà; riguarda *il concetto* di io, e non l'io operante. Ovvero, la realtà radicale è una realtà che non solo precede la distinzione tra

¹⁵ *ibid.*, 452.

¹⁶ Diego Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, cit., 90.

¹⁷ Xavier Zubiri, *Natura, Storia, Dio*, cit., 55-56.

¹⁸ *ibid.*, 56.

soggetto e oggetto, ma si sottrae ad essa. In altri termini: la distinzione soggetto-oggetto nasce esattamente nel sentire, perché esso è di per sé interpretativo. Ma è interpretativo di una realtà sentita, di una sensazione. Quando nel sentire si attualizza la realtà, si attualizza come soggetto (*io sento*) e come oggetto (*sento questo*); ma si attualizza anche come unità di soggetto e oggetto.

Per Ortega, scopriamo che esiste un mondo nella misura in cui ci ostacola o ci oppone resistenza: se il muro si aprisse al mio passaggio, non sarebbe altro da me e non lo distinguerei dal mio corpo. Evidentemente, questa esistenza è sentita. Ma anche interpretata: nella resistenza del muro non scopro solo che lui è altro da me, ma anche che io sono altro da lui e concettualizzo la coesistenza dell'io e del muro. L'espressione «io sono io e il muro che mi è davanti» traduce, interpretando, l'esperienza di essere io, dell'essere del muro, della coesistenza, a partire dalla realtà in quanto tale. Ciò che traduce è il sentire o vivere la realtà radicale che si svela nell'esperienza, ma non si esaurisce in essa. La realtà radicale, se non è un mero concetto, si manifesta nell'esperienza espressa dalla frase: io sento la cosa. E vi si rivela precisamente con un ruolo: la realtà radicale è ciò che *ci costringe* a pensare in termini di io e in termini di cose, intesi come termini di realtà. Io e cose sono allora momenti reali palesati dal sentire, che è e resta un sentire la realtà. Nel sentire, la realtà viene certamente sentita, ma scissa in soggetto e oggetto (o forse sarebbe meglio dire che si sente interpretativamente in forma di scissione). Dunque la radicalità della realtà radicale di Ortega è l'affermazione che previa alla scissione di io e circostanza, previa al sentire che palesa questi termini come reali, coesistenti, interagenti, previamente a tutte le nostre affermazioni e concettualizzazioni, c'è la realtà come mistero, che si affaccia nella vita. La *mia* vita è questa realtà previa al sentire. Questa denominazione «la *mia* vita» articola i due termini della scissione (soggetto e oggetto), lasciandoli uniti e distinti. Il momento di unione appartiene alla realtà; il momento di distinzione appartiene alla ragione o all'interpretazione della sensazione.

L'uomo non costruisce solo la nozione di oggetto, ma anche quella di soggetto. Ma questa costruzione non è un atto deliberato o un gioco intellettuale, bensì è imposta, prodotta necessariamente, dalla stessa realtà radicale. Perciò la realtà radicale non è separabile dal percepito nella sensazione, ma è il sentito stesso in quanto sentito di realtà.

Dunque, abbiamo due direzioni o forse due concezioni della filosofia, che prendono le mosse da un identico punto di partenza, o quanto meno da un unico livello. Per Zubiri si tratta di costruire la teoria metafisica della realtà a partire dalla sensazione: la realtà in quanto attualizzata nell'apprensione; per Ortega, la realtà sentita è la realtà stessa, ma interpretata e quindi vista prospetticamente; dunque si tratterà di trovare una struttura in cui articolare le prospettive, le vedute, che non sia «relativa», ma sia fornita dalla realtà stessa: la vita umana, o meglio ancora, la storia come sistema, l'evento della mia vita, nella sua connessione storica, come chiave di lettura della vita stessa e della realtà radicale. Sono due progetti teorici perfettamente legittimi, che si incontrano nel punto di partenza e poi, purtroppo, non si incontrano più.

Tornando ora ai testi orteghiani del 1913-1915 cui rimandavo più sopra, vorrei analizzare brevemente alcuni scritti pubblicati nel volume *Investigaciones psicológicas*, che raccoglie prevalentemente appunti manoscritti preparati da Ortega per i suoi corsi universitari, insieme ad altre pagine già pubblicate. Tra cui questa, tratta da *Sobre el concepto de sensación* (1913): quando diciamo ad esempio «la neve è bianca», compiamo un atto di predicazione che presuppone due atti precedenti: in uno ci è data la neve, in un altro ci è data la bianchezza. Ora, la neve è un oggetto visivo che arriva fino a noi solo attraverso la percezione, ma la bianchezza può arrivare fino a noi anche in un atto immaginativo o di fantasia. Allora

«percezione, immaginazione, fantasia sono tre classi di atti che si riuniscono in una classe unica se le mettiamo in relazione con l'atto di predicazione. Di fronte ad esso, hanno la funzione di presentare immediatamente e semplicemente degli oggetti. Li chiameremo atti presentativi. La predicazione non è un atto presentativo, ma li presuppone ineluttabilmente. Dunque, il giudizio è un atto di secondo grado...

«Questa unità di atti di diverso grado comporta una relazione funzionale tra loro, che si manifesta intanto nel fatto che mentre presto attenzione all'atto superiore - in questo caso la predicazione-, mentre vivo in esso e mi rendo chiaramente conto solo

di esso, disattendo, non mi rendo conto degli altri atti concomitanti. E tuttavia non c'è dubbio che li realizzo, non c'è dubbio che in questo istante costituiscono la mia coscienza allo stesso modo dell'atto superiore...

«Da una parte avremmo una classe di situazioni della coscienza in cui è essenziale la dualità di elementi: atti definitivi o a cui prestiamo originariamente attenzione, e atti periferici (periferici rispetto all'asse dell'attenzione), su cui essi si fondano. D'altra parte appare in tutta la sua acutezza il problema se esiste un altro tipo di situazione della coscienza nella quale essa sia costituita da un solo atto. Nel primo tipo sembrava essenziale alla coscienza la funzionalità tra atto centrale e atto periferico. Diremmo che la coscienza consiste in una dinamica tra una zona di attenzione e una zona di disattenzione: come se per rendersi conto di qualcosa fosse necessario avere altre cose, senza rendersi conto di esse»¹⁹.

C'è un evidente rapporto tra questa problematica e la formulazione del prospettivismo esposta in *El tema de nuestro tiempo*: si pensi all'esempio orteghiano del soggetto che è come una reticella che, nella corrente, trattiene alcune cose e lascia passarne altre: possiamo dire che le seleziona, ma non che le deforma. È uno dei concetti che Ortega tratta in tutto l'arco della sua attività. Poi il saggio prosegue e comincia a parlare della fenomenologia (o meglio, introduce il discorso, rimandando la trattazione completa a un seguito che non c'è stato):

«In ogni oggetto individuale ci sono dunque due elementi: uno, ciò che l'oggetto è; il tavolo, con la sua figura, il suo colore, ecc.; l'altro, la nota della sua esistenza qui ed ora. È questo secondo elemento a fare di un oggetto un fatto... Il mio atto di visione del tavolo passa; il tavolo materiale, motivo della mia visione si corrompe, ma l'oggetto "tavolo che io ho visto ora" è incorruttibile...»²⁰.

Qui si vede appunto come, in un contesto fenomenologico, e introducendo un discorso su Husserl, Ortega non sia nemmeno sfiorato dall'idea di mettere il tavolo materiale tra parentesi. È poi interessante il fatto che Ortega, riallacciandosi alle *Ricerche logiche* di Husserl, veda nella fenomenologia una pericolosa vicinanza alla psicologia. Infatti se essa descrive «essenze», cioè vissuti e non cose reali, si ha che

«una simile definizione avvicina in modo pericoloso la fenomenologia alla psicologia, ed effettivamente le prime ricerche di Husserl... risentirono di una interpretazione psicologica. Lo stesso Husserl, nella sua opera del 1900 - *Ricerche logiche* - parla in modo equivoco della fenomenologia come di una "psicologia descrittiva"... Tuttavia è ben chiaro che la nuova scienza non è psicologia, se con psicologia intendiamo, com'è d'uso, una scienza descrittiva empirica o una scienza metafisica. Si separa dalle forme correnti di psicologia, perché si occupa esclusivamente di *essenze* e non di esistenze»²¹.

Ora, la trasformazione di una cosa reale, di un atto abituale in una *essenza* avviene rinunciando al carattere operativo di quell'atto. Se diciamo «A è B», nel nostro atteggiamento spontaneo e naturale stiamo effettivamente credendo che esistano A e B: «Quando amiamo - scrive Ortega con un esempio - la nostra coscienza vive senza riserve nell'amore. Questa efficacia degli atti, quando la nostra coscienza li vive nel suo atteggiamento naturale e spontaneo, la chiamavamo *potere operativo [ejecutivo]* degli atti stessi»²². Questo carattere operativo sarà molto importante nella critica di Ortega: è esattamente il carattere che si perde nella riduzione fenomenologica. Ed è chiaro che

¹⁹ José Ortega y Gasset, *Investigaciones psicológicas*, Alianza, Madrid 1982, 224-225.

²⁰ *ibid.*, 228.

²¹ *ibid.*, 230.

²² *ibid.*, 229.

diventa un elemento importante proprio perché non viene presa sul serio l'*epoché*, la messa in parentesi della realtà. Inoltre, richiamandosi a Cartesio, Ortega getta le basi di quella che sarà la sua principale critica alla fenomenologia: la riduzione fenomenologica deforma la realtà cui si applica:

«Nella *cogitatio*, nella coscienza, tutti gli oggetti reali hanno una vita assoluta. L'essere reale, l'essere trascendente [=trascendente la mia percezione] potrà anche essere diversamente da come io penso che sia; ma ciò che penso è tale e quale lo penso: il suo essere consiste appunto esclusivamente nell'essere pensato. Il reale ha due facce: ciò che ne *appare* nella coscienza, ciò che se ne manifesta, e inoltre ciò che non se ne manifesta. *Così un corpo fisico è essenzialmente una dualità: essendo tridimensionale, non può manifestarsi, apparire, che in una serie successiva di cogitationes (che in questo caso chiameremo percezioni) parziali, ora da un lato, poi da un altro, ecc.* Ma poiché ha profondità, esso ha un *interno* che dovrà a sua volta manifestarsi in una serie di percezioni fino all'infinito; dimodoché ciò che esso è come realtà integrale *non diventerà mai patente*»²³.

Il che significa semplicemente che l'oggetto intenzionale, su cui si esercita la fenomenologia, non è l'oggetto reale, perché quest'ultimo non diventerà mai patente integralmente alla coscienza, cioè non diventerà mai totalmente fenomeno. E naturalmente, il brano appena citato contiene anche una traccia del posteriore prospettivismo di Ortega. Lo stesso prospettivismo si ritrova in un testo del 1915, pubblicato nella stessa raccolta - *Sistema de psicología* - ma con l'aggiunta che le singole *vedute* prospettiche vanno articolate: parlando dell'osservazione di un quadro complesso, di cui abbiamo visto in successione le singole parti, scrive:

«È necessario che tutte queste parti, di cui si è avuta apprensione separatamente, siano da noi nuovamente riunite in una serie di articolazioni che presuppongono atti soggettivi di comparazione, di distinzione, di spiegazione, di raccolta. Orbene, tutto questo, che costituisce il nostro vedere il quadro - parti, articolazioni, comparazioni, ecc.-, non è un insieme di cose completamente estranee al quadro e che non si trovano in esso, ma solo nella nostra visione? Più ancora: chi può dire di aver visto tutto intero un quadro, tale e quale è? Alla nostra visione sarà sempre sfuggita una sfumatura, una linea, se non importanti frammenti»²⁴.

Viene poi ribadita l'esistenza di due piani di realtà, in chiave - a mio parere - antifenomenologica:

«Ci sono due piani di realtà, detto tecnicamente, di oggettività: il piano delle apparenze, di ciò che ci si presenta con immediatezza, e il piano in cui si trovano quelle altre cose che non ci si presentano in modo immediato, che sono solo presupposte o pensate, ma che in virtù di ragioni che non possono essere trattate ora siamo soliti chiamare realtà per antonomasia, realtà vera. Questa distinzione tra l'essere fenomenico e l'essere reale deve permanere chiara davanti a noi per tutto il seguito. L'essere fenomenico lo si poteva definire formalmente in questo modo: è l'essere costituito da ciò che è presente in quanto tale. O con altra espressione: è l'essere la cui consistenza non possiede altre note fuori da quelle che ci si danno con presenza immediata. Invece l'essere reale non è mai immediato, è ciò che è mediato dal fenomeno, dall'apparenza. Così la cosa reale "questo tavolo" non è mai data con immediatezza. In modo immediato mi arriva soltanto una sua *veduta*, una sua parte»²⁵.

²³ *ibid.*, 231-232.

²⁴ *ibid.*, 17.

²⁵ *ibid.*, 35.

Qui ci si può riferire anche alle *Meditaciones*, in cui Ortega definisce la realtà come un insieme di note rette da una struttura, e aggiunge: una struttura è come una cosa di secondo grado, che non appare in modo immediato: la sua eccellente descrizione del «bosco» è in fondo una descrizione fenomenologica del vissuto «bosco», da cui risulta l'esistenza di un bosco vero, reale, fuori dalla coscienza e tuttavia vissuto come «realtà latente». Dunque, Ortega usa la fenomenologia come metodo descrittivo non per accantonare il problema della realtà, ma per giungere *alla realtà stessa* attraverso la descrizione fenomenologica: dice appunto che l'essere reale è mediato dal fenomeno. Ma bisogna sempre ricordare che il tavolo reale non dà luogo a *un* fenomeno «tavolo», bensì a tante immagini fenomeniche del tavolo, ciascuna parziale. Pertanto, la *mediazione* con cui l'immagine fenomenica mostra l'essere reale consiste nel limite, nel mostrarlo *in parte*. E l'ampiezza della *parte* è determinata sia dalla struttura stessa dell'essere reale, sia dalla struttura dell'osservazione, cioè dell'organo umano che coglie il fenomeno, sia dal modo in cui si osserva. Ora, dato che non vedremo mai *tutto* il tavolo reale in una sola veduta, la nostra nozione dell'essere reale del tavolo, mediata dal fenomeno, dalle vedute parziali, sarà una costruzione: costruiamo la possibile struttura che regge le singole vedute. L'importanza di questa impostazione del problema appare chiara nel modo in cui Ortega sviluppa la sua posizione. Infatti, parlando di Wundt, dice: i fenomeni, in quanto fenomeni, non sono né fisici né psichici; per Wundt, essere fenomeno è un modo di essere previo a qualunque distinzione,

«è il modo di essere immediato, è la realtà nella sua concrezione e nella sua primitiva pienezza. Il mondo che chiamiamo fisico è un mondo costruito [=articolando le vedute fenomeniche in una struttura], opera di astrazione, un mondo mediato. Ci è data la realtà - e si noti bene questa conseguenza che io traggio dalle parole di Wundt e che credo tanto ineluttabile quanto conturbante-, ci è dato il reale come *la nostra* realtà, come indissolubilmente unita a me. Questo vuol dire esperienza immediata, scoperta di qualcosa che è fuso con me, in cui *io* sono come una parentesi e una dimensione generale. Primariamente la pietra non è solo pietra, ma [siamo] essa ed io - ossia, la pietra come rappresentazione. Perciò la pietra è anche oggetto della psicologia»²⁶.

Questa unità è, naturalmente, la vita come realtà radicale; e mi sembra un dato di fatto che questa idea della realtà radicale, in una delle sue dimensioni, sia la scoperta di una direzione teoretica alternativa alla fenomenologia.

Fin dall'inizio la realtà radicale si mostra nel suo duplice aspetto di principio teoretico e di realtà effettiva. Senza questa avvertenza, la critica di Ortega resterebbe fraintesa. Infatti, è immediata la contrapposizione della realtà radicale al soggettivismo. Criticando Natorp, e attraverso di lui la scuola di Marburgo e l'intero soggettivismo moderno, Ortega scrive che certamente l'oggetto A non può essere se non viene percepito. Ma in nessun caso possiamo dire che A sia *solo* una percezione:

«L'A non è semplicemente percepire: se così fosse, percepire A sarebbe percepire un percepire e così via fino all'infinito; questo processo indefinito è la sorte del soggettivismo di Berkeley - come di quello, a prima vista così diverso, di Fichte. No; in un certo senso, che ora non descriverò nei dettagli, sarà condizione per l'esistenza della pietra che io la percepisca, però essa non è il mio percepire. Se essa ha necessità di me, non ho minor bisogno io di lei»²⁷.

Su questa osservazione Ortega innesta una critica, che tornerà quasi testualmente negli scritti più maturi, dal *Prólogo para alemanes*, del 1934 a *La idea de principio en Leibniz*:

«Ebbene, quando io percepisco la pietra, non percepisco - non *phainetai* - davanti a me nient'altro che la pietra, solo questo oggetto così estraneo a me, solo questo

²⁶ *ibid.*, 38-39.

²⁷ *ibid.*, 41.

oggetto che occupa uno spazio, lì, alla tale distanza dal mio corpo. Certo è che, mentre la pietra è percepita da me, è termine della mia coscienza, sta avvenendo anche il mio percepire, si sta verificando; *ma io non lo sto percependo*, lui (il mio percepire) non esiste per me. Quando guardo la pietra, guardo solo essa e non anche me stesso, per così dire, con la coda dell'occhio...

«Invece posso volgere indietro l'asse della mia attenzione e trasferirlo dalla cosa "pietra" alla cosa: "percezione mia della pietra". Ciò che ora ho dinanzi è la mia percezione e non la pietra, cioè qualcosa che immediatamente si offre come cosa mia e solo mia»²⁸.

In seguito Ortega preciserà che in questo passaggio dall'attenzione alla pietra all'attenzione alla nuova *cosa*, che è appunto la mia stessa attenzione, il mio atto di percezione, si ha una positiva modificazione dell'oggetto intenzionale: cioè l'oggetto intenzionale «pietra», proprio per il fatto di non essere la pietra reale, non è primario, ma secondario e quindi ipotetico. Scrive infatti nel *Prólogo para alemanes*:

«Mentre si sta compiendo l'atto di coscienza primaria [= mentre si ha il vissuto della pietra], tale atto non si rende conto di se stesso, non esiste per sé. Questo significa che la "coscienza primaria" di rigore non è coscienza. Questo concetto è una falsa denominazione di ciò che c'è quando vivo in modo primario, cioè senza ulteriore riflessione. L'unica cosa che allora c'è sono io e sono le cose di ogni genere che mi circondano - minerali, persone, triangoli, idee; ma accanto e oltre a tutto questo non c'è la "coscienza". Perché *ci sia* coscienza, è necessario che io cessi di vivere in modo attuale e primario ciò che stavo vivendo e, volgendo indietro l'attenzione, ricordi ciò che immediatamente prima mi era capitato. Questo ricordo non è altro che la conservazione di ciò che *c'era* prima, pertanto un uomo reale a cui realmente è accaduto di essere circondato da certe cose reali. Ma tutto questo è ora ricordo e nient'altro. Vale a dire che io ora mi trovo in una nuova situazione: ciò che c'è ora è un uomo, lo stesso di prima, io, che deve aver a che fare con una cosa come le precedenti, ma di una nuova specie, cioè con un ricordo. Il quale ricorda una realtà passata. La realtà passata, chiaramente, non è ora realtà. La realtà ora è il suo ricordo, ed è questa che possiamo chiamare "coscienza". Perché ora c'è la "coscienza" nel mondo, come prima c'erano minerali, persone, triangoli. Ma beninteso, questa nuova situazione, consistente nel trovarmi con la *cosa* "coscienza", che è il ricordare, o più in generale "riflessione" non è essa stessa coscienza [pura], ma è esattamente tanto ingenua, primaria e irriflessa quanto la situazione iniziale. Io continuo a essere un uomo reale che trova davanti a sé, pertanto *nel mondo*, la realtà "coscienza"»²⁹.

Tenendo conto dei vent'anni di differenza tra questo testo e i precedenti, e soprattutto del fatto che il *Prólogo* era destinato alla pubblicazione mentre gli appunti di psicologia no, si può dire che il testo del 1915 contiene tutto l'essenziale delle critiche successive alla fenomenologia. Insomma, la fenomenologia non ha a che fare con la realtà: il che, a pensarci, è ovvio. Considerando ciò che si è detto circa l'essere reale e i suoi rapporti con l'essere fenomenico, diventa di immediata conseguenza l'opportunità di prendere la fenomenologia come metodo descrittivo, abbandonandola subito come teoria della realtà.

Sul concetto di «realtà» Ortega si è allontanato dalle concezioni ottocentesche, e in generale moderne. Afferma che non esistono solo realtà spaziali, ma anche «realtà intenzionali» il cui essere consiste nel «sentire»³⁰, intendendo il termine «sentire» in modo ampio. Vale a dire che il metodo descrittivo è descrittivo della realtà in quanto sentita: proprio perché si basa sul sentire presuppone la realtà radicale, l'incontro tra il cosiddetto

²⁸ *ibid.*, 42.

²⁹ José Ortega y Gasset, *Prólogo para alemanes*, OC VIII, 11-58 49.

³⁰ *Id.*, *Investigaciones psicológicas*, cit., 46.

soggetto e il cosiddetto oggetto nella sensazione. E questa estensione del concetto di realtà, chiarisce, non nasce dal tentativo di sfuggire all'empirismo, ma dall'esigenza di un empirismo più pieno e coerente.

Ora, il sentire è, da un certo punto di vista, qualcosa che viene passivamente subito: io sento la mia tristezza, subendola. «Ma quando dico: io voglio, questo "volere" non è solo una cosa che trovo in me, ma inoltre viene e nasce da me: in esso si trova il mio io agendo [*actuando*], è come inseparabile dal mio io»³¹. Questo significa aver trovato un fenomeno, l'«io agente», che con assoluta certezza viene da una realtà extrafenomenica e nel suo stesso carattere di fenomeno rinvia a una realtà operante, che non è solo vista: oltre a vederla, la sono. Il problema della realtà non può dunque finire tra parentesi. Anzi, la realtà è esattamente il fatto primario:

«La prima cosa che troviamo in ordine di vicinanza con il nostro pensiero spontaneo sono cose come la "rosa": realtà che occupano uno spazio e un istante del tempo. Sono queste "cose reali" le prime che troviamo più a portata di mano, ma non esauriscono l'universo o l'insieme delle cose. Anche il centauro e le chimere sono cose tra le cose»³².

«La "rosa", che è reale, lo è perché occupa uno spazio reale e un tempo reale; ma la realtà di questo spazio, di questo tempo e della loro rosa non vuol dire, non significa altro che il carattere di immediata sensualità che è loro proprio. La rosa è reale perché è un essere visibile e tangibile, perché è un essere percettibile o di percezione. Nello stesso modo, il centauro è un essere fantastico o di fantasia. Percezione e fantasia sono dunque modi diversi con cui noi giungiamo all'essere... Percezione e fantasia non fanno altro che qualificare o classificare gli esseri, le cose.

«Avendo, per così dire, assicurato la vita al centauro, abbiamo anche guadagnato qualcosa; abbiamo purificato la nostra nozione volgare, vitale, pratica dell'essere. Realtà, cose ed essere percettibile erano sinonimi per il pensare abituale. E nello stesso tempo costituivano tutto l'essere»³³.

Ma abbiamo bisogno di cercare un termine che fissi espressivamente ciò che hanno in comune l'essere reale e l'essere irreali. E ciò che hanno in comune non è altro che questo:

«costituire la meta della nostra coscienza... A quanto pare, non riesco mai a sorprendere la mia coscienza senza che stia occupata con qualcosa di suo - una percezione, un'immagine, un giudizio, una volizione, un sentimento - e inoltre senza che si stia occupando di qualcosa che non è lei: ogni visione è visione di qualcosa»³⁴.

«Niente è così diverso dal mio vedere quanto il visto, dal mio udire quanto l'udito, dal mio intendere quanto l'inteso... Da quanto si è visto, questa cosa che chiamiamo coscienza... sembra consistere nella congiunzione, complessione o intima, perfetta unione di due cose totalmente diverse: il mio atto di *referirmi a* - e *ciò a cui mi riferisco*»³⁵.

«Quando vedo una mela o una casa, vedo tutto tranne stati soggettivi miei: non vedo le mie sensazioni di colore ma i colori nello spazio e incorporati, sostanzializzati nella casa. Formulato in modo più generale: in ogni atto di coscienza, ciò che è

³¹ *ibid.*, 38

³² *ibid.*, 63.

³³ *ibid.*, 64-65.

³⁴ *ibid.*, 65.

³⁵ *ibid.*, 66.

termine della coscienza stessa - cioè quanto vedo, ascolto, penso - è il suo contenuto primario, e invece essa, la mia coscienza, non mi è data in alcun modo. Per trovarla ho bisogno di disarticolare riflessivamente l'oggetto visto, analizzarlo, atomizzarlo, e solo come ultimo resto di questa atomizzazione, *pertanto come qualcosa di astratto*, trovo quelle mie sensazioni con le quali o nelle quali ho visto l'oggetto. Insomma - io vi prego di meditare l'espressione - ciò che percepiamo, la cosa reale con la sua forma, distanza, ecc., è insensibile. Invece, ciò che è rigorosamente sensibile, le sensazioni, è impercettibile. Conseguenza: la funzione delle sensazioni non è comporre gli oggetti o farne parte, ma presentarli, attualizzarli nella nostra coscienza, simbolizzarli»³⁶.

Se ci spostiamo ora, molto rapidamente, su un testo posteriore, *Vida como ejecución*, testo di lezioni del dicembre 1929, raccolte nel volume *Qué es conocimiento?* - dunque quasi a ridosso della pubblicazione dell'opera di Heidegger nel 1927 - troviamo una sostanziale continuità che ricollega queste pagine a quelle del 1915. Per esempio, questa frase tratta da appunti schematici introduttivi al corso - e che evidentemente allude a questioni abituali per Ortega:

«La fenomenologia lascia fuori dalle sue considerazioni il carattere operativo dell'atto, cioè precisamente il carattere che lo rende un fatto, anziché un mero atto, un atto vivo. Questo è il nuovo tema: il carattere operativo [*lo ejecutivo*] di ogni atto»³⁷.

Orbene, il carattere operativo è esattamente l'effettuazione dell'atto, il fatto che si sta verificando e compiendo. È noto che questo *ser ejecutivo* viene trattato in uno scritto orteghiano del 1914, *Ensayo de estética a manera de prólogo*. Abbiamo visto prima che Ortega descriveva due situazioni: nella prima, poniamo, *sento* il mal di denti; nella seconda, attraverso una torsione dell'asse attenzionale, io sono cosciente di sentire il mal di denti: ho oggettivato il dolore, ne ho fatto un oggetto intenzionale; questa è la riduzione fenomenologica, che crea l'oggetto di cui si occupa l'analisi fenomenologica. Orbene, questa ritrazione ora non è considerata come un espediente metodico per affrontare la descrizione della realtà radicale, ma è espressamente vista come un errore di fatto, un abbandono nel quale si perde il carattere più importante della realtà radicale: la sua operatività, la sua attività:

«La distinzione più fondamentale che si possa fare è quella tra l'essere oggettivo e l'essere operativo»³⁸.

«Il nostro tema è dunque rigorosamente il contrario di quello della fenomenologia, e pertanto del suo metodo. La fenomenologia, nel descrivere un atto, elimina, *riduce* il suo carattere operativo. Noi ci occupiamo *esclusivamente* di questo. Non prendiamo l'atto secondo come appare come oggetto nella riflessione, ma al contrario lasciamo sospesa la nostra riflessione»³⁹.

«È evidente che fin quando intendiamo per "coscienza" ciò che hanno inteso gli ultimi tre secoli non potremo evadere dall'idealismo e dalle sue insolubili antinomie. La fenomenologia dice di attenersi radicalmente al dato e al presente come tale. Così, dice che io trovo con evidenza il fatto "rumore di clacson", ma mediante una riflessione io trovo anche il mio *udire* il rumore del clacson; cioè non solo il rumore stesso, ma anche la sua "presenza davanti a me". Io confesso che non l'ho mai

³⁶ *ibid.*, 158.

³⁷ José Ortega y Gasset, *Qué es conocimiento?*, Alianza, Madrid 1984, 14.

³⁸ *ibid.*, 51.

³⁹ *ibidem*.

trovata. Questo indica già che la mia via obbliga a una riformulazione radicale del tema della "percezione" e, pertanto, del tema "coscienza"»⁴⁰.

«La coscienza di qualcosa, *sensu stricto*,... è un restringimento o concentrazione, in un punto, di un'area preesistente e più ricca; è un abbandono del tutto per qualcosa di determinato, è una ritirata dal resto della mia vita che implica una motivazione. Infine, la mia stessa coscienza, il mio io noetico, il mio io come soggetto che pensa il mondo, e per il quale esso è un oggetto, è qualcosa che il mio io vivente trova nella sua vita; e che, inoltre, suole tardare molto a trovare»⁴¹.

Particolare di estrema importanza: dentro questa prospettiva non si pone affatto il problema dell'essere, ma la negazione del concetto stesso di *essere*: «Io non ho un essere, non esisto separatamente dalla mia vita; e il mondo neppure. Pertanto entrambi [=io e mondo] sono solo componenti astratte della realtà radicale che è "la mia vita"»⁴².

Testi citati:

- Diego Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona 1986.
 Xavier Zubiri, *Natura, Storia, Dio*, tr. it. di G. Ferracuti, Augustinus, Palermo 1990
 (*Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid 1987).
 Id., *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid 1985.
 Gianni Ferracuti, *José Ortega y Gasset. Esperienza religiosa e crisi della modernità*, Il Cerchio, Rimini 1992.
 José Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, OC IX, 345-435.
 Id., *Investigaciones psicológicas*, Alianza, Madrid 1982.
 Id., *Prólogo para alemanes*, OC VIII, 11-58.
 Id., *Qué es conocimiento?*, Alianza, Madrid 1984.

Altri testi:

- Carmen Castro de Zubiri, *Xavier Zubiri, breve recorrido de una vida*, Amigos de la cultura científica, Santander 1986.
 Giorgio Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974.
 Gianni Ferracuti, *Il nuovo orizzonte dell'ontologia contemporanea*, in «I Quaderni di Avallon», 7/1985, 11-25.
 Id., *La sapienza folgorante*, Settimo Sigillo, Roma 1994.
 Id., *Origine razionalista del nichilismo*, in «I Quaderni di Avallon», 11/1986, 115-126.
 José Ferrater Mora, *El hombre en la encrucijada*, in *Obras selectas*, Alianza, Madrid 1967, I, 367-579.
 Id., *La filosofía en el mundo de hoy*, ivi, II, 11-171.
 José Gaos, *Del Hombre*, FCE, México 1970.
 Paulino Garagorri, *La filosofía española en el siglo XX*, Alianza, Madrid 1985.
 Id., *Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española*, Plenitud, Madrid 1968.
 Arnold Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1983.
 Id., *L'uomo nell'era della tecnica*, tr. it. Sugar, Milano 1984.
 Julián Marías, *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid 1983.
 Id., *El método histórico de las generaciones*, Revista de Occidente, Madrid 1967.

⁴⁰ *ibid.*, 60.

⁴¹ *ibid.*, 60-61.

⁴² *ibid.*, 47.

- Id., *Introducción a la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1947.
- Id., *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Madrid 1971.
- José Ortega y Gasset, *Comentario al "Banquete" de Platón*, OC IX, 747-784.
- Id., *Historia como sistema*, Alianza, Madrid 1981.
- Id., *El hombre y la gente*, OC VII, 71-269.
- Id., *El tema de nuestro tiempo*, OC III, 141-230.
- Id., *Ensayo de estética a manera de prólogo*, OC VI, 247-264.
- Id., *Ensimismamiento y alteración*, OC V, 289-313.
- Id., *Ideas y creencias*, OC V, 377-409.
- Id., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, OC VIII, 63-323.
- Id., *Meditación de la técnica*, OC V, 315-375.
- Id., *Meditaciones del Quijote*, Alianza, Madrid 1991 (cfr. anche l'edizione a cura di J. Marías, Cátedra, Madrid 1990, con il suo ricchissimo commento al testo).
- Id., *Sobre la razón histórica*, Alianza, Madrid 1980.
- Id., *Vitalidad, alma, espíritu*, OC II, 451-480.
- Antonio Pintor-Ramos, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca 1979.
- Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, in *Ensayos*, Aguilar, Madrid 1958, II, 727-1022.
- Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid 1980 (tr. it. di G. Ferracuti, *Cinque lezioni di filosofia*, Augustinus, Palermo 1992).
- Id., *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1988.
- Id., *El origen del hombre*, in «Revista de Occidente», 2a época, luglio-settembre 1964, 146-173.
- Id., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid 1993.
- Id., *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid 1968.
- Id., *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid 1980 e segg., 3 voll.
- Id., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid 1995.
- Id., *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1986.

L'ultimo Ortega e il futuro senza filosofia

L'ultima fase dell'attività di Ortega y Gasset - grosso modo dal 1940 al 1955 - è stata comunemente interpretata tenendo conto di alcuni elementi oggettivi: la difficoltà di studiare dovuta all'esilio del filosofo, il tentativo di sistematizzare il suo pensiero esposto prevalentemente in saggi e testi relativamente brevi, l'impegno profuso in grandi opere (come il *Leibniz* ed *El hombre y la gente*) che non vengono portate a termine, l'idea di una reinterpretazione generale del passato alla luce della ragione storica (il progettato e non realizzato *Aurora della ragione storica*). Si potrebbero aggiungere altri elementi, come la "difesa" dalla filosofia di Heidegger e dal suo crescente credito, ma nella sostanza il quadro non cambia: si tratta di una fase in cui esistono molti stimoli nuovi, che tuttavia restano come sospesi e non sembrano trovare la giusta teorizzazione o un luogo coerente nel complesso pensiero orteghiano.

Questo pregiudizio, larvamente negativo, dipende probabilmente dal fatto che l'ultima fase di Ortega viene analizzata con le chiavi di lettura fornite dal suo pensiero maturo, dalle *Meditazioni sul Chisciotte* a *Meditazione della tecnica*. Però la pubblicazione, alcuni anni fa, delle note di lavoro di Ortega (*Epilogo*) mostra che l'ultimo quindicennio della sua attività, oltre a rappresentare la naturale evoluzione del pensiero precedente, si muove all'interno di un'ipotesi nuova, che dunque impone una nuova chiave di lettura, così inedita e radicalmente innovativa che lo stesso Ortega, richiamando Platone, parla dei suoi nuovi studi come di una "seconda navigazione".

Questa ipotesi è l'*epilogo della filosofia*: non una sua crisi transitoria, come ce ne sono state nella storia, ma il puro e semplice esaurimento delle sue possibilità in quanto disciplina, ovvero la scoperta che tutti i suoi presupposti e i suoi obiettivi, da Parmenide ad Heidegger, si basano su errori.

Non è possibile esaminare ora fino a che punto questo cambio di prospettiva influisca sulla redazione delle opere impegnative prima citate, opere piuttosto di sistemazione e sviluppo coerente del pensiero maturo. Mi limiterò a precisare sinteticamente il concetto di "epilogo della filosofia" e a delineare i tratti essenziali di ciò che, per Ortega, dovrebbe presumibilmente prenderne il posto.

Anzitutto va precisato che per "filosofia" si intende, in senso stretto, il pensiero filosofico rigoroso e non altre accezioni, che ora non interessano. Conoscenza filosofica è, per Ortega, un'attività intellettuale indirizzata all'indagine sull'essere della realtà attraverso strumenti razionali di analisi, a loro volta perfezionati dalla teoria della conoscenza. Orbene, sintetizzando al massimo, si può dire che l'epilogo della filosofia consiste nelle seguenti scoperte:

1. Non esiste l'*essere*: l'*on* di Parmenide, e tutte le nozioni da esso derivate, sono ipotesi non dimostrate con cui si è cercato di colmare il vuoto lasciato dalla crisi delle culture precedenti, centrate sul mito e sull'esperienza del sacro.

2. Non c'è alcun intelletto che possa indagare razionalmente l'essere; al contrario, l'essere è stato *introdotto* nella realtà proprio dall'intelletto, con un errore che mostra la sua inadeguatezza a cogliere il fondamento e la sorgente del reale.

3. Il pensiero puramente e formalmente logico è impossibile: ogni logica è formalmente contraddittoria. D'altronde, se fosse possibile, sarebbe talmente formale da non avere alcun rapporto con la realtà.

4. D'altro canto, non esiste nemmeno un pensiero totalmente illogico: le culture mitiche, interpretate col metodo della ragione storica, si rivelano coerenti e profonde, tanto che si è indotti a parlare di un "*pensiero mitico*", cioè di una vera e propria modalità di pensiero, benché diversa da quella logica. Il pensiero logico è una risposta alla crisi del pensiero mitico, ma entrambi, in quanto *pensiero*, sono relativi e piuttosto fallaci.

Da qui la consapevolezza che si sia esaurito non solo un ciclo, ma la filosofia stessa, e l'unica via teoretica possibile rimanga al momento, per Ortega, un uso ironico del modo *tollendo ponens*, cioè togliere dalle nostre interpretazioni del reale ogni nozione di essere, introdotta dall'intelletto o recepita dalla tradizione.

Questa possibilità è un potenziamento di un metodo elaborato da Ortega fin dal 1914: la descrizione della realtà in quanto vitale, cioè descrizione di ciò che si presenta nella vita concreta, nella circostanza storica, nel modo stesso in cui si presenta. Si tratta di una reinterpretazione della fenomenologia di Husserl, intesa però come un esasperato realismo descrittivo e prospettico, in cui nulla viene messo tra parentesi. L'elemento nuovo che si aggiunge in questa fase è la scoperta che questa descrizione (che prescinde radicalmente da ogni interpretazione concettuale) ha un grande precedente, e un magazzino di descrizioni tramandate, nella cultura e nel pensiero pre-filosofico, cioè nel mito e nelle testimonianze delle culture arcaiche e di quelle etnologiche giunte fino ai nostri giorni.

Prima della filosofia le culture umane fornivano già analisi pre-concettuali della vita, e questo ha condotto alla loro evoluzione, dalle forme arcaiche al dionisismo: quello stesso dionisismo che è il principale obiettivo polemico dei primi filosofi, Parmenide ed Eraclito.

Dioniso rappresenta per Ortega un atteggiamento in cui confluiscono il misticismo, la festa, l'accettazione della vita (anche del dolore), la sacralità del teatro - che mette in scena il mistero del destino-, e la leggerezza del carnevale, che afferma il carattere relativo e modificabile (o salvabile) del destino stesso. A ciò si aggiunge il recupero delle possibilità non sfruttate del mobilismo di Eraclito, il pensatore più polemico contro il dionisismo, ma anche colui che maggiormente se ne appropria col suo "fuoco sempre vivente, che divampa secondo misura".

Da questo amalgama Ortega trae la definizione della caratteristica principale dell'atteggiamento post-filosofico, che definisce "gioviiale" (da Giove), sportivo, fiducioso al di là di ogni logica. Lo contrappone al pensiero "melodrammatico" di Heidegger e ad ogni accettazione decadente della debolezza della teoria. Ad una filosofia in vista della morte contrappone una cultura immersa nella vita, che continuamente destruttura ogni costruzione intellettuale che travalichi dal suo ruolo meramente strumentale. E afferma, a rigore di fenomenologia, che solo due cose non trova mai nella "mia vita": la mia nascita e la mia morte.

Una diagnosi del nichilismo:

Naturaleza, Historia, Dios di Xavier Zubiri

Naturaleza, Historia, Dios è una raccolta di saggi precedentemente pubblicati, uscita nel 1944 e aggiornata con altri scritti nelle edizioni successive. Tuttavia, nessuno studioso rimarrebbe soddisfatto sentendo definire l'opera come una semplice antologia. Come ha scritto Diego Gracia: «In realtà, questo libro non è uguale alla somma degli articoli che sono serviti da base alla sua composizione»¹. Il libro comprende testi del periodo 1932-1944 (e altri due aggiunti nel 1963 e nel 1980). Sono anni che, a quanto afferma lo stesso Zubiri, delimitano una fase del suo pensiero, inaugurata dal soggiorno in Germania tra il 1928 e il 1931. Scrive ancora Gracia: «Questo viaggio inaugura una nuova fase della sua vita intellettuale, nella quale la fenomenologia viene relegata... al rango di "ispirazione remota"»². Inoltre, tornando ai testi di quegli anni, Zubiri li modifica eliminandone tutti i riferimenti diretti alla fenomenologia. Possiamo dunque prendere il libro come un'opera autonoma e chiederci quale sia, se esiste, la sua funzione non contingente all'interno della produzione di Zubiri.

In Zubiri viene riconosciuta una prima fase (1921-1928) propriamente fenomenologica; poi si ha questa seconda fase (1932-1944) che relega la fenomenologia su un secondo piano; pertanto si può dire che il testo, nella redazione del 1944, è il frutto di una raggiunta autonomia dalla fenomenologia: è il primo frutto maturo della riflessione di Zubiri, che ha ormai acquisito indipendenza dalle fonti e dai primi maestri.

In sostanza, il testo del 1944 presenta una continuità e una discontinuità. Scrive Zubiri nel *Prólogo* aggiunto nel 1980 per l'edizione in lingua inglese:

«C'è una distanza notevole tra la data in cui ogni studio fu pubblicato e il momento attuale. E in questo frattempo sono accadute molte cose, è stato un tempo in cui, conservando l'essenziale delle mie idee, mi sono visto costretto a svilupparle nella loro stessa direzione»³.

E specifica:

«Così le idee basilari su cosa sia la natura, cosa sia la storia, cosa il Dio scoperto nella dimensione teologale della religazione, non solo per me non sono cadute in prescrizione, ma al contrario, per il fatto di rimanere vive, mi hanno spinto a questi ulteriori sviluppi»⁴.

Questo, per quanto riguarda la continuità della ricerca. La discontinuità si riferisce ovviamente alla fenomenologia:

¹ D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, cit., 79.

² *ibidem*.

³ Xavier Zubiri, «Prologo alla traduzione inglese», in *Natura, Storia, Dio*, tr. it. di Gianni Ferracuti, Palermo, Augustinus 1990, (abbreviato con la sigla: NHD), 17-21, 18.

⁴ *ibidem*.

«La fenomenologia fu il più importante movimento ad aprire uno spazio preciso al filosofare in quanto tale. Fu una filosofia delle cose e non solo della conoscenza. Questa fu la remota ispirazione comune della fase 1932-1944: la filosofia delle cose. La fenomenologia ebbe così una duplice funzione: la prima, quella di avere apprensione del contenuto delle cose; l'altra, di aprire il libero spazio al filosofare, di contro a ogni servitù psicologica o scientifica. E quest'ultima fu per me la funzione decisiva»⁵. «Ma dentro questa ispirazione comune la mia riflessione personale ha avuto un'ispirazione propria. Perché: che sono le cose su cui si filosofa? Ecco la vera questione»⁶.

La ricerca verte sulle cose reali, e non sugli oggetti della coscienza. È ciò che Heidegger chiama ontologia o metafisica, con una formulazione del problema che Zubiri definisce un iniziale superamento della fenomenologia. Rispetto ad esso procede ancora oltre. Infatti Heidegger, differenziando le cose dal loro essere, fonda la metafisica sull'ontologia; Zubiri, invece, ritiene che avvenga il contrario: le cose sono anzitutto reali e quindi la metafisica è il fondamento dell'ontologia, non viceversa. La filosofia studia la realtà in quanto tale: questa impostazione metafisica della ricerca è il tema centrale della fase che Zubiri fa iniziare con il 1944.

Si può dire questo: se gli scritti precedenti il 1944 contengono un iniziale superamento della fenomenologia, la loro inclusione in un libro riveduto e corretto li trasforma in un'introduzione storica, prima che teoretica, alla fase successiva del pensiero zubiriano.

È ovvio che, se le linee teoretiche accennate in *Natura, Storia, Dio* vengono sviluppate nelle opere posteriori, il libro risulta di fatto superato in molti punti. Però non si può assegnargli un mero valore documentale (e tra l'altro lo stesso Zubiri non lo faceva, visto che ha continuato a scriverlo, aggiungendovi dei testi) anche perché all'inizio di un percorso filosofico non si trovano solo delle soluzioni, destinate a diventare vecchie. Si trovano anche *i problemi da cui quel discorso parte*. Se prescindiamo dalle risposte, restano di estremo interesse le domande che Zubiri si poneva nel 1944. Sono domande che rivelano una diagnosi organica del nostro tempo: il Novecento gli si presenta con una sua struttura problematica che non si può aggirare. La descrizione di questa struttura è, a mio parere, la funzione non contingente che il libro svolge nel contesto dell'opera zubiriana, definendo il livello a partire dal quale inizia la costruzione del sistema teorico.

1. Verso il nichilismo: l'orizzonte problematico del pensiero contemporaneo

In *Natura, Storia, Dio*, nel saggio dedicato a «Hegel e il problema metafisico» (1932), Zubiri scrive che per l'uomo la filosofia «non nasce da un arbitrario gioco di pensieri, ma dalla rischiosa, problematica situazione in cui il tempo, *il suo* tempo, lo ha posto»⁷. Come dire che la filosofia che si aspira a costruire non poggia su velleità o vaghi desideri, ma su una trama di problemi presentati dal tempo, trascinati fino a noi da un passato più o meno lungo, dal quale non possiamo essere staccati. I problemi filosofici del nostro tempo determinano la situazione in cui il filosofo deve elaborare delle risposte, e al tempo stesso sono il risultato della speculazione precedente.

Il presente - rispetto alla data del saggio - è la risposta filosofica all'idealismo, in particolare al suo fallimento; le radici sono invece lontane, nelle origini stesse del pensiero occidentale. Vale a dire che c'è un percorso filosofico coerente che inizia con Parmenide e culmina in Hegel, e va messo in discussione nella sua globalità. Con una sintesi brutale, si può dire che le fasi principali sono le seguenti:

a) L'idea greca della natura. La natura è la somma di tutto quanto esiste nell'universo, ovviamente non come semplice mucchio, ma come struttura massima in cui tutte le cose

⁵ *ibid.*, 20.

⁶ *ibidem*.

⁷ *Id.*, «Hegel e il problema metafisico», NHD, 166-177, 167.

sono incluse. Inoltre, natura è il luogo in cui tutte le cose, uomo compreso, hanno la loro origine: la natura come principio, *arkhé*, e come termine, *telos*. Ciò che le cose *sono*, lo sono in riferimento alla natura o *physis*:

«Propriamente parlando, per un greco il modo in cui le cose *sono* è solo in questo stare emergendo dalla *physis*, solo in questo star nascendo e facendo parte della Natura. *Sono*, cioè - dirà Aristotele - possiedono in sé *ousia*, un avere, per così dire, costituente il fondo permanente da cui emergono tutte le manifestazioni e tutte le possibilità che integrano ciò che chiamiamo *cosa*»⁸.

Insomma, la cosa sta nel suo luogo, indipendente da noi, con certe sue proprietà, con degli averi grazie ai quali è così come la vediamo: le caratteristiche di ogni cosa dipendono dalla sua *ousia*; le proprietà visibili sono manifestazioni della sua sostanza.

Abbiamo allora la cosa reale e la sua verità, la visione intellettuale della cosa stessa, colta dal *noein*. *Noein* è «la visione dell'attualità manifesta della cosa, che ci permette di discernere la sua natura dalla natura delle altre»⁹. L'essere, la verità della cosa e la visione si trovano in un'essenziale unità, fondata sulla realtà e sul *noein* inteso come visione della realtà. In questo senso, Parmenide scrive: «Una stessa cosa è l'essere e la visione di ciò che è».

b) Con il cristianesimo, si scopre che l'uomo è eterogeneo rispetto alla natura, o almeno questo carattere diventa centrale nella riflessione: non è più una cosa naturale tra le tante, una *ousia* tra le altre, ma è *spiritus*. Spirito indica la capacità umana di entrare in se stessi, raccogliersi per pensare, meditare, sentirsi, e quindi separarsi dal resto dell'universo. In se stesso lo spirito umano scopre lo spirito divino e la filosofia diviene teologia. Più concretamente: lo spirito umano è ragione e coincide, entro certi limiti, con la razionalità divina.

c) Con Ockam e il nominalismo questa visione crolla: la ragione viene considerata un ingrediente del mondo, creata come tale dall'esplicita *volontà* divina. Dio non consiste in ragione, ma è libera volontà, che ha creato anche la necessità razionale. Il legame teoretico tra l'essere umano e l'essere divino viene tagliato.

d) Descartes:

«Nel momento in cui il nominalismo ha ridotto la ragione a una cosa *tutta interna* all'uomo, una sua determinazione, puramente umana, e non un'essenza della divinità, in questo momento, appunto, lo spirito umano risulta separato anche dalla divinità stessa. Solo, dunque, senza mondo né Dio, lo spirito umano comincia a sentirsi insicuro nell'universo. E ciò che Descartes chiede alla Filosofia, al principio del filosofare, è appunto questo: ritrovare un punto di appoggio, una certezza. Quando Descartes dice che le cose sono dubbie, in ultima analisi vuol dire solo che ciascuna di esse, così come fino ad ora si è presentata, non offre garanzia sufficiente di solidità per appoggiarvi lo spirito umano. L'ultima ridotta sicura è quella in cui ancora sussiste la necessità razionale. In tal modo l'io, il soggetto umano, diventa il centro della Filosofia»¹⁰.

L'uomo, che non si sente più una cosa tra le tante, è slegato da Dio, ma la ragione gli fornisce, nel mare dell'incertezza, l'elemento certo del *cogito* su cui potrà fondare certezze ulteriori.

e) Come nota Zubiri, con Descartes non entra in filosofia *la realtà* dell'uomo, ma la funzione rassicurante del suo spirito, dell'io come sorgente delle certezze. Del pari, non vi entra l'universo nella sua realtà, ma solo come mondo conosciuto con certezza dall'io: non le cose, ma le loro nozioni intellettuali, le *cogitationes* certe. La funzione razionale come tale è la filosofia, ed essa crea un mondo spirituale, concettuale, accanto al mondo naturale.

⁸ *ibid.*, 168.

⁹ *ibid.*, 169.

¹⁰ *ibid.*, 170.

Nel mondo dello spirito, l'essere è il sapere con certezza, il conoscere. Da Descartes a Schelling, il mondo è una conoscenza che dipende dall'io, dal soggetto inteso come criterio della certezza.

f) La fase successiva è rappresentata da Hegel, col tentativo di riunire il mondo della natura e il mondo dello spirito: il fondamento comune di entrambi verrà visto nello spirito assoluto. Spirito, appunto, cioè *sapere*:

«Non è che l'uomo sia e inoltre sappia, ma è che il sapere è l'essere dell'uomo. E poiché il sapere contiene ciò che la cosa è, risulta che, nel momento in cui io so l'essere, io sono l'essere. Da qui deriva tutta la filosofia hegeliana. Ed ecco la questione: fino a che punto si può affermare che il sapere sia l'essere dell'uomo e l'essere delle cose?»¹¹.

Dunque, per Zubiri, il percorso che va da Parmenide a Hegel è coerente e lineare, ma sfocia in un problema, non in una soluzione. Hegel voleva riunire la tradizione greca e quella cartesiana, ma nella concezione dell'essere come sapere si è persa la materialità delle cose, l'*ousia*. È certo che, nella concezione greca, *dire* ciò che le cose sono significa imporre all'espressione la struttura del logos e la struttura stessa della visione intesa come atto umano,

«ma a nessun greco venne in mente di dire che essere uomo significasse senz'altra aggiunta vedere e dire. È certo che Aristotele definiva l'uomo: "Animale che possiede logos, che possiede ragione". Ma sta bene attento a dire che l'uomo è *ousia*. cosa, ed è questo a caratterizzare in modo decisivo il pensiero greco. Il logos non è l'essere dell'uomo, ma una sua proprietà essenziale»¹².

Senza questo momento di realtà e consistenza corporea, il pensiero umano non ha sufficienza ontologica, e se può concepire l'essere di una cosa, non può dare l'essere. Può anzi concepire l'essere, solo perché previamente la cosa è reale.

Allora si è tentato di ricongiungere in qualche modo pensiero e cose: è la svolta nata con Husserl e la fenomenologia; ogni pensiero è *pensiero di* qualcosa. Ma anche quest'idea si è rivelata insufficiente;

«infatti non mi basta dire che ogni pensiero pensa qualcosa *di*. Perché, appunto, ho necessità di accertare perché ogni pensiero pensa qualcosa *di*. Il pensiero, intanto, è un'attività tra le tante che l'uomo possiede, e potrebbe accadere che questo *di*, questo genitivo, non sia un carattere primario del pensiero, ma che il *di* si trovi piuttosto nel pensiero perché caratterizza previamente l'intera sostanza dell'uomo. Forse, dal momento che l'uomo non può essere centro dell'universo, egli consiste nel proiettare l'universo stesso *di fronte* a sé, e non dietro di sé, come sosteneva Hegel. Di conseguenza il pensiero è ugualmente pensiero di qualcosa. In questo momento di costitutiva eccentricità dell'essere umano sarebbe realmente fondato il suo carattere esistenziale. *Ex-sistere* vuol dire avere sussistenza fuori dalle cause. Non sono le cose che esisterebbero fuori dal pensiero, ma il pensiero che esisterebbe fuori dalle cose (Heidegger)»¹³.

Se non vado errato, ciò vuol dire che le cose non esistono a seguito del pensiero, ma al contrario, è il pensiero stesso a esistere a seguito delle cose. In altri termini, c'è una realtà previa al pensiero, che poi viene pensata; e se è vero che il modo in cui si pensa condiziona l'immagine delle cose, proiettando l'universo di fronte all'uomo, è anche vero che il modo in cui è fatta la realtà condiziona i pensieri. Anche in questo caso essi sarebbero *pensieri di*

¹¹ *ibid.*, 174-175.

¹² *ibid.*, 175.

¹³ *ibid.*, 176.

qualcosa, ma senza la dipendenza dell'oggetto dal soggetto, almeno nei termini teorizzati dal soggettivismo moderno fino a Husserl.

È una possibilità nuova. L'uomo non sarebbe un frammento autonomo dell'universo né un soggetto che tutto avvolge e pone, ma colui che si volge alla realtà per illuminarne l'essere: nel pensare la realtà come esistente per sé, ciò che si costituisce nel pensiero non sono le cose reali ma l'illuminazione dell'essere loro proprio. «Ciò che *esse* [=le cose] sono, non lo sono che alla luce dell'esistenza umana»¹⁴. In altri termini, ciò che chiamiamo *essere* si fonda sulla *realtà*, dovendosi intendere con questo termine l'esistenza dell'uomo e delle cose nella concreta unità della vita reale: l'esistenza umana come *luce* che consente di *vedere* l'essere, e non come principio che lo pone o lo determina.

Ciò che i greci intendevano per *physis* è diverso da ciò che la scienza moderna intende per *natura*, come diverso è il modo di rapportarsi alla realtà e concepire il sapere. I greci, considerando l'uomo come un ente naturale tra i tanti, avevano della natura una certa concezione unitaria che si rompe con la concezione cristiana dello spirito. È chiaro che non bisogna versare troppe lacrime su questa frattura con cui l'uomo mette in primo piano la sua interiorità: non è che il cristianesimo si macchi di un reato di lesa innocenza. Ciò che indichiamo in negativo parlando di frattura è, in realtà, un evento positivo di enorme importanza, dal momento che la contiguità postulata dai greci era un errore. Il cristianesimo non rompe uno stato edenico nel quale l'uomo si sentiva naturale e felice: piuttosto mette in evidenza il fatto che la persona è irriducibile al modo d'essere *naturale* e non si può concettualizzarla come se fosse soltanto una cosa. La frattura è dunque un progresso, anche se non bisogna dimenticare che comporta comunque dei cambiamenti psicologici. D'altro canto, è ovvio che una teoria filosofica, in via di principio, debba essere unitaria e che non possa basarsi su un'ontologia generale limitata a una parte del reale. Ora, se l'uomo si distingue dalla natura, in un certo senso gli universi risultano due: l'umano e il naturale. E in questa dualità non si può permanere. Perciò, anche dopo il cristianesimo e il pensiero moderno restano attuali le domande: cos'è la natura, cos'è il sapere, cosa la scienza...?

Accanto, c'è un secondo campo di studi. In fondo, l'uomo irriducibile alla natura cos'è? Soprattutto, cos'è nella sua storicità?

Infine, c'è un terzo campo di studi. La separazione dell'uomo sembra inizialmente una strada per cogliere nello spirito umano personale lo spirito di Dio. Come si è visto, anche la credenza che la ragione umana e quella divina coincidono si rivela illusoria e il legame con Dio viene meno. Ancora una volta non c'è da piangere: s'è rotto un errore. Tra l'uomo e Dio ci saranno pure punti di contatto e persino di continuità, ma non è nella ragione che bisogna cercarli, o perlomeno non è a questa che vanno ridotti, magari specificando *pro forma* che la razionalità divina è trascendente e superiore a quella umana. Nondimeno, ancora una volta, c'è un cambiamento notevole a livello psicologico.

Bisognerà allora sapere se fuori dalla razionalità esiste un legame tra l'uomo e Dio, e in primo luogo si dovrà vedere se esiste quel Dio inaccessibile per la via della ragione e per la via della natura: Dio compare come problema inevitabile nell'orizzonte filosofico. Abbiamo allora un'insieme di questioni ereditate dal corso del pensiero, che costituiscono l'orizzonte problematico della filosofia contemporanea: il problema della natura, il problema dell'uomo, il problema di Dio ne sono i cardini principali.

2. Crisi nella scienza

La fenomenologia non si occupa direttamente delle cose, bensì dei vissuti della coscienza. «Ma questo - scrive Zubiri - sia pure in modo oscuro, mi è sempre parso insufficiente. Le cose non sono mere oggettività, ma cose dotate di una propria struttura entitativa»¹⁵. Oltre a essere un oggetto di coscienza, la cosa ha una sua consistenza, una sua

¹⁴ *ibidem*.

¹⁵ *Prologo alla traduzione inglese*, cit., 20.

entità. E l'indagine su questa entità ha condotto Zubiri a relegare in un secondo piano la fenomenologia, come ispirazione remota. Infatti la loro entità è previa al fatto, puramente contingente, che io le apprendo. Inoltre, nell'apertura al tema dell'entità delle cose si colloca anche il superamento della posizione di Heidegger:

«Sono la stessa cosa metafisica e ontologia? Sono la stessa cosa realtà ed essere? Già all'interno della fenomenologia Heidegger aveva osservato la differenza tra le cose e il loro essere. Con ciò, per lui la metafisica era fondata sull'ontologia. Le mie riflessioni hanno seguito una via opposta: l'essere si fonda sulla realtà. La metafisica è il fondamento dell'ontologia. Ciò che la filosofia studia non è l'oggettività né l'essere, bensì la realtà in quanto tale. Dal 1944 la mia riflessione costituisce una seconda fase: la fase rigorosamente metafisica»¹⁶.

Dunque la natura, il problema della natura, e il suo risvolto, il problema della scienza.

La scienza odierna dà un'impressione di confusione. Guardandola nel suo complesso, le singole discipline appaiono prive di contorni precisi che ne circoscrivano con rigore l'ambito e le problematiche; confuso è anche il loro oggetto. Inoltre, sono tutte sullo stesso piano, senza che vi sia un criterio scientifico per stabilire un diverso rango, una diversa gerarchia di importanza tra l'una e l'altra: il sapere umano è disperso tra mille saperi settoriali, disarticolati e senza gerarchia. Queste scienze livellate producono un diluvio di conoscenze ugualmente livellate, alle quali ormai viene assegnata importanza solo nella misura della loro utilità: una scoperta è più importante perché risulta più utile nell'immediato. È palese che questo criterio non ha carattere scientifico, ma pratico, e quindi viene condizionato da ciò che praticamente s'intende per utilità: in generale ci si riferisce a vantaggi economici che di fatto rendono più utile la scoperta con cui si fanno più soldi. Il resto diventa curiosità e in tal modo, osserva Zubiri, la scienza si trasforma progressivamente in una tecnica. Il risvolto grave è che si perde la consapevolezza delle finalità propriamente umane, che forse non coincidono totalmente con l'utilitarismo più becero. Inoltre, questa condizione della scienza sta causando la perdita di una vera vita intellettuale. I metodi della ricerca scientifica producono risultati in modo quasi automatico, sono quasi una tecnica per produrre idee e saperi singoli, indipendentemente dall'intellegibilità, dalla conoscenza della verità sul reale.

Livellamento, disorientamento nei fini, mancanza di vita intellettuale, sono tre deviazioni che caratterizzano la scienza attuale, e che non sono casuali: sono le tre deviazioni cui è costitutivamente esposta la vita intellettuale; sono rischi inerenti alla ricerca della verità:

«La verità è il possesso intellettuale della natura delle cose. Le cose si trovano già proposte all'uomo e la verità consiste solo nel fatto che l'intelligenza passa in rassegna la loro stessa forma. Quando l'intelligenza esprime questa situazione, diciamo che i suoi pensieri possiedono verità. In altri termini, secondo la formula tradizionale, la verità è una *conformazione* del pensiero alle cose»¹⁷.

La presenza delle cose davanti all'uomo precede l'esercizio dell'attività intellettuale: le cose sono «pro-poste», patenti. Questo loro esser patenti è la verità, secondo il senso greco dell'*aletheia*. Però *aletheia* non indica solo la presenza «dis-velata» delle cose. Zubiri ricorda che si tratta di un sostantivo astratto costruito da *alethés*, che deriva a sua volta da *lethos*, *lathos*: dimenticanza. Il senso primario di *aletheia* fu: qualcosa in cui nulla è caduto nella dimenticanza:

¹⁶ *ibidem*.

¹⁷ Id., «La nostra situazione intellettuale», NHD, 29-45, 34 (1942)

«L'unico esser patente a cui l'*aletheia* allude è, dunque, semplicemente quello del ricordo. A partire da questo suo significato completo, *aletheia* venne a significare più tardi il semplice esser patente, il disvelamento di qualcosa, la verità»¹⁸.

Inoltre, la verità, tramite la radice **uero* richiama l'idea del possesso di qualcosa che merita fiducia e sicurezza, mentre dalla radice **es* (*etòs, eteòs*, ciò che è in realtà) viene il richiamo alla verità come proprietà reale: è vero ciò che è reale:

«Dal punto di vista linguistico, dunque, nell'idea di verità risultano indissolubilmente articolate tre dimensioni essenziali, la cui chiarificazione deve essere uno dei temi centrali della filosofia: l'essere (**es-*), la certezza (**uer-*) e l'esser patente (**la-dh -*)»¹⁹.

La presenza disvelata della cosa davanti a un osservatore non è affatto semplice: la visione è prospettica e le cose non manifestano ogni loro dettaglio. Perciò occorre accostarsi alle cose affinché *si manifestino sempre di più*; il che equivale a dire che questa loro manifestazione ulteriore è il risultato di un metodo, di un cammino che conduce alle cose. Ora, metodo non è una semplice regola intellettuale, che l'intelligenza dovrebbe applicare in modo quasi indipendente dalle circostanze di fatto. Al contrario, il cammino che conduce alle cose consiste nell'attenersi alle cose stesse²⁰. E per *cose stesse* bisogna intendere le cose reali come sono di per sé: non soltanto le oggettività della coscienza, né il loro aspetto all'interno di una veduta prospettica; quest'ultima, infatti, non sarebbe solo parziale, ma anche organizzata a partire dall'osservatore. Con un esempio banale: davanti a me c'è un albero e a destra una casa; la relazione indicata con il termine destra non dipende dall'albero e dalla casa, ma dal punto in cui mi trovo io come osservatore. Dunque occorre passare dalla veduta prospettica alla visione della realtà come è di per sé. *Il metodo è l'abbandono del punto di vista individuale, personale (parziale ma reale) per un punto di vista che sveli le cose nel loro essere*, immaginandole come esistenti di per sé. Per far questo non è sufficiente osservare le cose che ci sono dinanzi: bisogna anche interrogarle attraverso un *questionario* concreto:

«Non è lo stesso il significato del *perché* in fisiologia o in psicologia. Se si domanda perché muovo il braccio, non ha senso per il fisiologo rispondere: perché lo voglio. Una cosa è chiedersi perché accade un fenomeno, un'altra delimitare con la mia domanda l'area in cui indagherò il fenomeno, o anche forzerò con le mie domande la natura affinché presenti fenomeni che, senza di esse, non avrebbe mai presentato. Questi modi concreti di porre le questioni, o meglio questo modo primario e previo di avvicinarsi alla realtà, è il presupposto per ogni possibile conformazione ad essa. Se si vuol parlare di metodi, non si tratterà di un metodo che conduca solo a risolvere i problemi posti dalle cose, ma di un metodo che ci conduce piuttosto a spingere affinché le cose ci pongano nuovi problemi. È un metodo d'interrogazione, più che di risoluzione... La verità, dunque, presuppone un sistema di questioni previe con cui l'intelligenza affronta la realtà»²¹.

Il sistema di domande non nasce solo dalle cose né solo dall'uomo, ma dall'incontro di uomo e cose, «dalla struttura totale della situazione dell'intelligenza umana»²². Perciò il punto che consente la visione delle cose, e non la sola veduta prospettica, si trova radicato nella vita umana *situata* nel tempo, nello spazio, in una interpretazione del mondo. Le condizioni della verità possono anche essere espresse in quest'ordine:

¹⁸ *ibid.*, 34, nota 4.

¹⁹ *ibid.*, 35, nota 4.

²⁰ *ibid.*, 35.

²¹ *ibid.*, 35-36.

²² *ibid.*, 36.

«Nella situazione concreta, l'uomo delinea un progetto, un modo di avvicinarsi alle cose e interrogarle, e solo allora queste danno la risposta in cui si costituisce la conformazione ad esse: la verità»²³.

In questo ambito compare il triplice rischio cui si alludeva:

1) «L'uomo non ha dinanzi a sé tutte le cose, né il tutto di ciascuna cosa. Ma con questi frammenti di frammenti, e proprio perché gli rimane occulto il loro carattere frammentario, l'uomo si lancia naturalmente a costruire il suo *mondo*, quella totalità nella quale soltanto si dà e può darsi *ogni* singola cosa»²⁴. Le esperienze e le percezioni ci danno solo frammenti di realtà che, come tali, sono incomprensibili. «Mondo» è l'interpretazione globale in cui viene racchiusa e coordinata l'esperienza personale, in modo da avvolgerne ciascun momento in un significato. Questa interpretazione deve pur sempre fare i conti con i dati noti e con l'accrescimento delle conoscenze e delle osservazioni: la scienza dovrà costantemente metterla alla prova dei fatti per eliminarvi tutto ciò che non regge. E proprio in questa verifica, peraltro legittima e doverosa, si cela la prima insidia: se per «fatti» s'intendono solo i dati sensibili, la scienza si riduce a un sapere relativo alla loro concatenazione, senza gerarchia d'importanza tra un fatto e l'altro: tutti i saperi risulterebbero equivalenti e la loro unità starebbe nell'enciclopedia del sapere globale. Fu questa l'opera del positivismo.

2) La verità è inoltre una necessità per vivere:

«L'uomo ha necessità di sapere quale sarà il corso immediato delle cose, se non vuole vedersi perduto in mezzo ad esse. E questa necessità stessa ha condotto l'uomo a immaginare il modo con cui porsi di fronte alle cose»²⁵.

Il pericolo allora è che la vita intellettuale si riduca alla creazione di formule pratiche, utili, tali da permettere la manipolazione della realtà in base alla loro efficacia: è stata l'opera del pragmatismo.

3) Inoltre, il pragmatismo ha assimilato la vita mentale alla biologia. Il che ha prodotto una reazione ambigua:

«La vita mentale, e più in generale la vita umana, non sono puramente biologiche. Con radici e meccanismi biologici, l'uomo, il *zoion*, articola un *bios*. Più esatto, e tuttavia insufficiente, sarebbe dire che la biologia umana è un caso particolare del *bios* umano. La vita così intesa emerge sempre da una situazione; in essa si muove e si svolge. Solo all'interno di questa situazione il pensiero acquista significato e struttura. È certo che la verità non può essere raggiunta altrimenti che con una maniera speciale di avvicinarsi alle cose, ma questa maniera è già data nel modo generale in cui l'uomo è collocato dinanzi ad esse dal suo *bios*. Il dinamismo delle situazioni storiche è ciò che condiziona l'origine del nostro modo di avvicinarci alla realtà, sia o non sia modellato in un questionario esplicito. E questa situazione storica caratterizza anche il significato della verità. Dato che le situazioni storiche - così almeno si credeva durante il XIX secolo - sono degli stati dello spirito, oggettivi quanto si vuole, ma comunque stati suoi, la verità stessa e la scienza in generale non sono che un aspetto di questi stati. Usando la terminologia allora in voga, se chiamiamo cultura il prodotto della realtà storica, la scienza non sarebbe altro che una forma di uno stato culturale. Esprime l'aspetto intellettuale di una situazione storica, un *valore* culturale. La verità è il valore dell'intelligenza. E come ogni valore, esso non esiste che per il significato che acquista in una situazione. Ogni epoca, ogni popolo ha il suo sistema di valori, il suo diverso modo d'intendere l'universo - a volte più valido che in altre, ma sempre riflesso di una situazione

²³ *ibidem*.

²⁴ *ibidem*.

²⁵ *ibid.*, 37.

storica - senza che nessuno abbia il diritto di arrogarsi la caratteristica dell'unicità e dell'assolutezza. Lo *storicismo* è un facile alleato del pragmatismo»²⁶.

Positivismo, pragmatismo e storicismo sono dunque, per Zubiri, i tre errori possibili durante la ricerca della verità: denunciarli non significa certo pensare a una verità che non sia positiva, non sia utile, non sia storica. Probabilmente è necessario che la verità sia tutte queste cose, ma in un altro modo, senza cadere in deviazioni dalla ricerca e senza tornare al vecchio razionalismo. Forse si può dire che il nuovo progetto filosofico consiste nella creazione di una *diversa* modernità filosofica, anziché nella pura e semplice negazione della modernità.

In effetti, questi tre pericoli hanno una radice comune nella concezione della verità come conformazione del pensiero alle cose, e in particolare nell'idea che il pensiero *arrivi* a conformarsi: da una parte starebbe il pensiero e dall'altra le cose e quindi l'uno si adegua alle altre, partendo dalle impressioni. Questo è perfettamente falso. Piuttosto, il pensiero *parte già* dalle cose sia nel senso che l'uomo si muove in mezzo ad esse, sia nel senso che l'operazione del pensare comincia con la cosa concreta: se qui c'è un albero, il pensiero scinde tra l'albero che è qui e ciò che esso è, tra la «cosa che è» e «ciò che essa è» - l'albero reale piantato nel terreno, e la constatazione che questo punto del giardino è un albero. Tutti gli elementi concettuali indicati brevemente con il nome «albero» sono attribuiti al reale con il verbo essere: questo punto «è» «albero». La nozione, concetto, immagine mentale di «albero» presuppone l'albero reale, cioè un punto reale di cui stiamo parlando. Senza l'albero reale non ci sarebbe l'albero pensato, e non ci sarebbe quindi il pensiero formale dell'essere dell'albero:

«L' "è" è la struttura formale e oggettiva del pensare. Grazie ad essa, per il pensiero le cose non sono impressioni sue, non sono semplicemente qualcosa con cui il pensiero s'imbatte; al contrario, il modo di "averle" è paradossalmente un "collocarle a distanza", intendendo che sono»²⁷.

Il punto di partenza della conoscenza è il modo di un incontro reale tra l'uomo e le cose, e non si può poi dimenticare questo momento di realtà che apre il cammino. L'uomo è in mezzo alle cose, e dunque per conoscerle dovrà porle immaginativamente a distanza da sé - le sottrae alla loro presenza circostanziata, prospettica, comprendendo che *sono*, vale a dire riferendo le pure impressioni *nostre* alla *loro* entità. In questo senso non «pone» l'entità, ma «poggia» su di essa. Continua Zubiri:

«Non soltanto "abbiamo" cose, ma inoltre le cose "sono" in questo o in quel modo. Dunque, la differenza radicale tra i sensi e il pensare è una differenza di "collocazione", per così dire, dinanzi al loro oggetto: i sensi "hanno" impressioni, il pensare intende che "sono"»²⁸.

Ora, dice Zubiri, pensiero e sensibilità non sono funzioni necessariamente separate, perciò in ogni percezione sensibile è incluso questo momento dell'«è», grazie al quale l'uomo si muove in un mondo di cose e non in un mondo di mere impressioni. In tal senso, l'essere si costituisce nella mente umana come nozione elaborata dal pensiero a partire dalla realtà e in costante riferimento ad essa. La conformazione del pensiero alle cose va intesa in questo senso.

²⁶ *ibid.*, 37-38.

²⁷ *ibid.*, 39.

²⁸ *ibidem.*

3. La *physis*

I greci intesero complessivamente la realtà come Natura, *physis*, vedendo nel divenire la sua caratteristica principale. L'uomo veniva considerato un ente naturale, benché dotato di sue caratteristiche peculiari che differenziavano la sua entità da tutte le altre. Infatti l'uomo

«non solo sta vivendo, ma in parte sta *facendo* la sua vita. Per questo la sua natura ha lo strano potere d'intendere e manifestare ciò che fa in tutte le sue dimensioni, l'uomo che fa e le cose con cui fa, *ta pragmata*. I greci chiamarono questo potere *logos*, che i latini tradussero con scarsa fortuna *ratio*, ragione. L'uomo è un essere vivente dotato di *logos*. Il *logos* ci fa intendere ciò che le cose sono. E, esprimendole, le fa intendere agli altri con cui, allora, discute e delibera questi *pragmata*, che in tal senso chiameremo "affari". Così, oltre a rendere possibile l'esistenza di ogni uomo, il *logos* rende possibile quella forma di coesistenza umana che chiamiamo convivenza»²⁹.

Il pensiero greco ha privato il *logos* di corporeità, considerandolo un principio rettore, anziché animatore, della vita, innalzato al di sopra delle impressioni della vitalità e ascritto al *nous*, alla *mens*, intesa come dimensione più nobile e superiore dell'uomo. La mente era anzitutto pensiero, potere di concentrazione che rende patente il suo oggetto, lo illumina: perciò Aristotele la paragonava alla luce. Grazie ad essa il pensiero scopre la verità delle cose al di là delle impressioni fugaci: scopre il *sempre* delle cose. Inoltre, la mente non si limita a osservare la realtà, senza avere altro contatto con essa; al contrario, il pensare esatto è una sorta di senso della realtà, che appunto per questo Aristotele paragonava al tatto. La mente è il luogo della realtà. Attenersi ad essa significa fondare i propri giudizi sull'elemento inalterabile dell'universo: questa è la sapienza, *sophia*:

«Questa sapienza, come esperienza della vita, diventa a volte una Sofia, un sapere eccezionale e sovrumano sulle ultimità della realtà. La Sofia così intesa ha per un greco un'esistenza rigorosamente sovratemporale. È un dono degli dèi. Perciò possiede anzitutto un carattere religioso. Gli uomini sono capaci di possederla perché hanno una proprietà, il *nous*, in comune con gli dèi. Per questo Aristotele dice anche della mente che è la cosa più divina che abbiamo. I greci arcaici l'hanno concepita come un potere che tutto riempie e che, tra tutti i viventi, è comunicata esclusivamente all'uomo, cui conferisce un rango particolare. Coloro ai quali fu concessa in forma eccezionale e quasi sovrumana, come messaggeri della verità, sono i sapienti e la loro dottrina è Sofia, sapienza»³⁰.

La sapienza compare anzitutto come intuizione della totalità, dell'universo, cioè di una struttura unitaria e radicale da cui nascono, in cui vivono e a cui tornano tutte le cose: la *physis*. La natura non viene presa in considerazione come prodotto degli dèi, ma come realtà strutturata e produttiva. Questo non esclude la prospettiva religiosa: sarà pure un potere divino a generare l'universo ma, una volta generato, esso sta lì con il suo ordinamento e con la regolamentazione del suo divenire: un albero di pere non produce le mele. La sapienza comincia a studiare il modo in cui la natura è fatta e funziona.

Natura è il fondo da cui tutto nasce e in cui tutto torna:

«Da una parte le cose nascono dalla Natura come qualcosa che essa produce "di per sé"; qui la Natura sembra dotata di strutture proprie indipendentemente dalle vicende teogoniche e cosmogoniche. Dall'altra, la generazione delle cose viene concepita come un movimento in cui queste si autoconformano gradualmente a questa sorta di sostanza che è la Natura. In tal senso la Natura non è principio ma

²⁹ Id., «Socrate e la sapienza greca», NHD, 121-165, 128.

³⁰ *ibid.*, 129.

qualcosa che costituisce, per questo primo arcaico germoglio del pensiero, il fondo permanente esistente in tutte le cose, come sostanza di cui sono fatte (Aristotele, *Met.*, 983, b 13). Con l'idea della "permanenza" di questo fondo, il pensiero greco abbandonò definitivamente i sentieri della mitologia e della cosmologia per dare origine a ciò che più tardi saranno la filosofia e la scienza. Le cose nella loro generazione naturale ricevono dalla Natura la loro sostanza. La Natura stessa è allora qualcosa che rimane eternamente fecondo e imperituro, "immortale e sempre giovane", come la chiamava ancora Euripide, nel fondo e al di là della caducità di tutte le cose particolari, e di esse tutte fonte inesauribile (*apeiron*)»³¹.

Anche se questa concezione finisce con l'identificare la natura col divino, i sapienti greci tentano di parlare della natura attraverso la natura stessa. Si arriva allora a una nuova fase in cui compare l'idea dell'essere. Per Parmenide ed Eraclito, procedere dalla natura significa avere l'essere: natura è il principio grazie a cui le cose sono. Questa scoperta dell'implicazione tra natura ed essere non è ancora la formulazione concettuale dell'essere; è però l'apprensione di un elemento comune a tutto ciò che esiste. La mente pensante vede le cose nella loro realtà effettiva: è questo il suo oggetto formale, ed è anche l'elemento comune a ogni entità. Le cose *sono*; la natura è ciò in virtù di cui sono, ciò grazie a cui ogni cosa *sta essendo*. Allora, l'essere

«significa qualcosa di attivo, una sorta di effettività. Dicendo ad esempio: "questo è bianco", vogliamo far intendere che l' "è" ha, in un certo senso, un'accezione attiva, secondo la quale il "bianco" non è un semplice attributo riversato sul soggetto, bensì il risultato di un'azione che emana da esso: l'azione di rendere bianca la cosa o far sì che la cosa "sia bianca". L' "è" non è una semplice copula, né "essere" un semplice nome verbale. Si tratta rigorosamente di un *verbo attivo*»³².

Per Zubiri, Parmenide ed Eraclito concepiscono la natura in termini di realtà operante, come una «forza di essere» che, appunto come realtà, si mostra all'uomo in un «senso dell'essere»: la mente. Nascere dalla natura significa arrivare ad essere. Questo produce uno spostamento di attenzione, una fase nuova della sapienza, dalla natura alle cose che sono, al loro essere. Non interessa più l'origine delle cose, e l'essere acquista una sostantività propria che lo rende indipendente dal nascere. In questo passaggio, perde il suo carattere attivo, operativo, e va ad indicare il risultato, anziché la forza attiva che conduce ad esso. È un processo di de-naturalizzazione che conduce all'idea della cosa come entità indipendente. Anche la realtà umana acquista questa indipendenza e tutto il compito del pensiero si riduce all'intellezione della struttura razionale delle cose, di ciascuna cosa in quanto ha *la sua* natura. È il passaggio dalla sapienza alla scienza, che non s'interessa della realtà ma del realizzato, non del processo o del progetto di realizzazione ma del suo termine, e lo racchiude in un concetto.

Seguendo il filo della speculazione greca, si ha una fase ulteriore in cui le cose, gli *onta*, sembrano passare in secondo piano; l'interesse si rivolge alle cose in quanto l'uomo se ne occupa o ne fa uso, agli «affari» oggetto di discussione nella convivenza. Si parlerà allora dell'essere delle cose quali appaiono nella vita in comune e di un logos della conversazione, che esprime un enunciato di contro a un enunciato contrario sostenuto da altri interlocutori.

In buona sostanza, nella vita pubblica le cose appaiono a ciascuno diverse; perciò non si può dire in modo univoco cosa siano: si può parlare solo di verità o falsità *dell'affermazione* in relazione all'apparenza. L'essere delle cose diventa oggetto di dialogo, e quest'ultimo richiede una teoria della verità: «essere» significa ora «esser vero», in riferimento al dire e al pensare. Poi gli sviluppi del dibattito filosofico portano a cercare un fondamento per la verità nel pensare stesso, in un pensiero rigoroso fondato sulla logica. Allora la *verità logica* non dipende più dal confronto tra ciò che si dice e ciò che si può

³¹ *ibid.*, 130.

³² *ibid.*, 136.

vedere, ma dalla coerenza intrinseca al ragionamento. Il che rappresenta, al tempo stesso, il punto di partenza della sofistica. Poiché gli uomini usano le stesse cose ma hanno opinioni diverse su di loro, per salvare la convivenza si dovrà salvare ciò che dice ciascuno. Se ne generano due conseguenze:

a) In un dialogo con posizioni diverse, essere significa sembrare; ognuno ha una certa idea delle cose perché queste appaiono in modi diversi all'uomo. Come si concilierà il loro apparire o sembrare con il loro essere fisico? La sofistica dirà che la realtà delle cose si risolve in relazione, il mondo è un sistema di relazioni e l'apparire stesso è una relazione tra cose e uomini: l'essere è ciò che a noi sembra essere la realtà. Il contenuto di ogni discorso sarà dunque *doxa*, opinione.

b) Ogni opinione pretende di essere vera ed esprime il modo in cui le cose sono apparse a un uomo. Dunque la diversità delle opinioni ha origine in diverse sembianze delle cose; in altri termini, l'essere stesso è antilogico e non possiamo risolvere l'antinomia. Ciò che mi appare essere è l'impressione delle cose: nel fondo, essere significherà «essere sentito».

Di contro a ciò sta la reazione di Socrate. Con il suo ritiro dalla vita pubblica e il ritorno alla meditazione Socrate torna a porre risolutamente il problema dell'essere delle cose: della loro realtà, non del mero apparire tali o talaltre. Ma nel far ciò evita di tornare alla sapienza arcaica, verso cui muove anzi aspre critiche. Piuttosto, cerca di prendere le cose della vita quotidiana così come sono e di vederle in se stesse, indipendentemente dalla loro circostanza. La mente pensante ora si applica alla ricerca dell'essere reale prendendo in considerazione le cose comuni che erano state trascurate dalla sapienza arcaica.

Socrate fa della meditazione un *ethos*: la condizione normale di una vita quotidiana retta dalla meditazione. Questo vuol dire che il comportamento normale nella vita di tutti i giorni consiste nel ricondurre le cose al loro essere, nel farsi guidare e ammaestrare dalla realtà. In un certo senso, questa svolta equivale a recuperare per altre vie il senso della sapienza e i suoi temi tradizionali. Si parla delle cose non per disputare, ma per imbevserne serenamente. Anzi, è piuttosto un far parlare le cose in noi. Per questo Socrate ha cura di smascherare la sapienza illusoria di chi crede di conoscere, e le sue domande svelano la fallacia del sapere per opinioni, limitato agli aspetti e alle apparenze. Le cose tornano ad essere problematiche: bisognerà allora staccarsi dal modo abituale e irriflessivo di usarle, con un distanziamento teoretico che cerchi di coglierle come sono di per sé stesse.

4. Episteme e scienza

Con Socrate, poi con Platone e Aristotele, si riprende in esame la realtà passando attraverso il problema dell'essere delle cose quotidiane. Questo non è formalmente un problema scientifico, ma condurrà a ciò che, abitualmente, si considera scienza nel pensiero greco: l'*episteme*. Bisogna però dire che *episteme* e scienza non sono la stessa cosa. Lasciamo da parte la quantità delle scoperte realizzate dall'una e dall'altra, e il loro rispettivo valore: non è questo il punto. Si tratta invece di vedere come i greci concepivano l'*episteme*, quali compiti le attribuivano: si vedrà che questi compiti sono molto diversi da quelli assegnati alla nostra scienza.

Si tratta naturalmente di sapere. Per i greci c'è un sapere, *gignoskein*, ottenuto avendo a che fare con le cose, soprattutto attraverso l'osservazione. Se ne conosce la figura, l'*eidōs*, si vede che un certo albero è un melo, cioè lo si discerne grazie al suo aspetto, all'impressione sensibile che produce:

«Così, in questo modo di sapere è incluso un modo di sentire, grazie al quale abbiamo *notizia* delle cose, nell'accezione etimologica del termine latino, che ha la stessa radice del greco: la visione delle *note* dell'oggetto. D'altra parte, la *notorietà*

che la nota include mette questo modo di sapere in intima relazione con l'opinione pubblica, con la *doxa*, cosicché il sentire si trasforma in sentenza»³³.

Un altro tipo di sapere, *synienai*, indica il potere umano di pensare, di produrre espressioni più o meno adeguate nei singoli casi, che implicano comunque una capacità d'intendere le cose in armonia con la struttura stessa della realtà.

L'idea di *episteme* nasce bilanciando questi due termini: un sapere che parte dalla notizia ma poi va oltre, verso la visione dell'essere determinata dalla struttura stessa delle cose. Anche la scienza moderna oltrepassa la notizia, ma per notizia intende la conoscenza empirica fatta di impressioni, che vengono sostituite da concetti precisi. La scienza sostituisce alle cose usuali i concetti astratti, ad esempio il concetto di corpo, di grave, nella formulazione della legge di gravità; con questi concetti definisce le leggi di comportamento delle cose, cioè spiega come si verificano i fenomeni, ma non che cosa sono gli esseri. Invece, l'*episteme* pretendeva di sapere cosa fosse la realtà. Per esempio, studiando il movimento locale, la meccanica moderna considera il passaggio del corpo da un luogo a un altro, mentre i greci si occupavano del movimento come stato del mobile: non lo spostamento dal punto A al punto B, ma l'*ens mobile*, la struttura intima della cosa mutevole. Il movimento era inteso come un modo di essere e non come studio delle variazioni osservate. L'*episteme* si occupava della cosa stessa.

La cosa stessa era delimitata e ritagliata dal suo contesto in base al suo *eidos*: aspetto, figura o fisionomia della cosa.

L'*eidos* non è la semplice apparenza né un mero concetto organizzato dalla mente umana: i greci lo intendevano come la figura vera delle cose. In Platone, Idea è l'insieme dei tratti caratteristici di ciò che una cosa è. Inoltre non si tratta solo dell'aspetto attuale, momentaneo:

«Una cosa, infatti, non si limita a possedere certi tratti o ad esserne priva. Tanto nel loro possesso quanto nella loro mancanza si riflette inoltre il possesso compiuto o il difetto di certi tratti perfetti cui la realtà si approssima positivamente o per privazione. In un governante non vediamo soltanto come governa di fatto, ma vediamo anche riflesse in lui, per affermazione o per privazione, le qualità del buon governante. In questo secondo senso, l'aspetto presentato dalle cose non si compone solo dell'insieme dei loro tratti effettivi, in ciò che essi hanno di realtà, ma anche dell'insieme dei tratti "perfetti" che, realizzati in grado diverso, si riflettono nei primi»³⁴.

In questo senso la realtà sensibile non fa altro che realizzare l'idea, in maggiore o minor grado:

«Orbene, per poco che vi si rifletta, si vedrà che quelle qualità del buon governante, che per assenza o presenza brillano in ogni politico, sono le stesse per tutti coloro che si dedicano all'attività del governare. Le Idee si convertono allora in "ciò che è essenziale" delle cose, qualcosa di comune ad esse tutte»³⁵.

Il ricorso all'idea è un fatto immediato dell'esperienza quotidiana. Se la cosa fosse percepita solo attraverso i sensi, conosceremmo solo le sue caratteristiche di fatto e neppure potremmo accorgerci che si tratta di *una* cosa:

«Oltre ai sensi, l'uomo possiede un modo di esperienza delle cose che gli dà chiaramente e integralmente, in modo semplice e unitario, un contatto con le cose così come sono "dal di dentro", per così dire... È un sapere che tocca l'intimo di ogni cosa; non è una percezione di ciascuno dei suoi caratteri, né la loro somma o

³³ Id., «Scienza e realtà», NHD, 65-86, 67-68.

³⁴ Id., «Che cos'è il sapere», NHD, 47-63, 48.

³⁵ *ibidem*.

addizione, ma qualcosa che si colloca in ciò che essa è veramente e intimamente, "una" cosa che "è" veramente, tale o quale, e non semplicemente ciò che "sembra". Una sorta di "senso dell'essere"³⁶.

Questa conoscenza è propria della mente, che nel fenomeno interpreta le impressioni scoprendo ciò che la cosa è. Ma il problema non si esaurisce qui. Se abbiamo la visione ideale della «cosa che è», bisogna sapere «che cosa è»: sappiamo che questo è un triangolo e non un quadrato, ma cos'è il triangolo? Platone sdoppia la cosa dalla sua essenza: espone i singoli momenti dell'idea, dell'aspetto e circoscrive i limiti entro cui la cosa comincia e finisce, ne dà una «definizione»: sapere non è solo discernere il triangolo dal quadrato, ma anche definire.

Come si diceva, l'unità delle note dell'*eidōs* non è frutto di un'addizione; anzi, in un certo senso, è previa alle singole note: l'unità è l'essenza della cosa. È vero che, dall'esterno, noi vediamo la molteplicità delle note stesse, ma se potessimo collocarci dentro l'essenza, se potessimo vedere la cosa a partire dalla sua essenza, vedremmo che questa molteplicità si dispiega da un'unica radice: non vedremmo molte note unite, ma l'unità che dà luogo alla loro diversificazione.

«Le numerose note delle cose sono, allora, ciò in cui *si manifesta* la loro essenza, il loro essere primario e costitutivo. Per questo si chiamano *fenomeni*. Poiché non tutto ciò che una cosa possiede le appartiene allo stesso modo, né pertanto manifesta direttamente ciò che essa è,... l'unità primaria sarà qualcosa che la mente, *nous*, dovrà cercare»³⁷.

Dall'esterno, le note manifestano la cosa; dall'interno, l'essenza si dispiega nelle note. Il fenomeno, pertanto, non dipende dalla sensazione ma dall'essenza che poi viene sentita: la sensazione si limita a render patente il fenomeno, attualizzandolo alla coscienza.

Questa problematica è del tutto estranea alla scienza moderna, la quale ha cercato piuttosto di connettere le impressioni tra loro, mirando alla costanza e alla precisione dei loro rapporti, indipendentemente dalla loro origine essenziale. Con ciò ha surrettiziamente affermato la priorità della *ratio cognoscendi* sulla *ratio essendi*. Le cose stesse non sono state riferite alla natura o a un cosmo reale, ma ad un «mondo» in senso kantiano, a una struttura concettuale dei fenomeni, fatta di leggi che regolano il presentarsi delle impressioni. Kant stesso esclude dall'ambito della scienza la cosa in sé. Su questo punto, scienza e *epistēmē* differiscono nettamente.

Differiscono anche sulla loro concezione della realtà. Per la scienza è reale ciò che fa parte del mondo dei fenomeni; per l'*epistēmē* è reale ciò che possiede un posto tra le cose esistenti, una sua unità operante e sussistente grazie alle sue *proprietà*: grazie a ciò che possiede in proprio, senza prestiti, per così dire.

Questa unità è l'*ousia*, l'essenza, termine che di rigore non significava *substantia*, ma *entità*. Aristotele afferma che la causa dell'essere è in ciascuna cosa la sua *ousia*, che ne determina la realtà, il modo di essere. L'*ousia* è così il significato radicale della realtà, l'operazione attiva di essere. In Platone, il termine *essere* compare come sostantivo astratto per significare la qualità dello stare essendo. La cosa si dispiega nel suo accadere, e per converso ciò che accade è il dispiegamento delle proprietà di un'entità, di un patrimonio o un «avere» presupposti al divenire, e senza i quali nulla diverrebbe. Questo patrimonio, l'*ousia*, si colloca al di sopra del tempo, come ciò che «è sempre», fungendo in questo senso da *sub-stantia* del divenire. Agli effetti dell'*epistēmē*, realtà è la cosa in quanto «è sempre» ciò che è: essere vuol dire «essere sostantivamente». Questo problema è invece eluso dalla scienza moderna, che non lo considera di sua competenza, e dunque, come problema, rimane aperto.

Per Aristotele, il sapere fondato sull'*epistēmē* supera il discernere e il definire: è mostrare l'essenza o entità, per essenza intendendo non il contenuto di una definizione, ma

³⁶ *ibidem*.

³⁷ *Scienza e realtà*, cit., 76.

un elemento reale. Si mostra che una cosa è «tale» in virtù di una *sua* intrinseca necessità. Questa ostentazione dell'essenza avviene tramite il logos, nel presupposto greco che la struttura della ragione coincida con la struttura che regge i tratti delle cose. Grazie a questo presupposto, dal mostrare la cosa si passa a dimostrarla; però, nel punto iniziale, il logos si radica nella realtà. Nondimeno, l'aggancio alla realtà si perde. Per studiare la cosa a partire dalla sua essenza occorre mostrare l'intima necessità che regge i suoi elementi, o note, o tratti, elementi che sono strutturati in base a un principio. Se il principio strutturante è di per sé «logico», la mente diventa il principio dei principi:

«Poiché il principio deve essere principio del fatto che una cosa sia veramente ciò che è, esso non può essere scoperto se non in quel contatto intimo con le cose, che chiamiamo *mens, nous*. Ma la *mens* non si limita a vedere ciò che la cosa è veramente. Comincia col "renderla" visibile»³⁸.

5. Sentire e realtà

Anche il punto di arrivo di Aristotele può dirsi insufficiente. Se permette di sapere cosa sia il vino, non consente di accertare se è vino il liquido particolare che ho dinanzi. «Bisogna intendere non solo "ciò che" è la cosa, ma anche "la cosa che è"; non solo l'essenza, ma anche la cosa stessa»³⁹. È veramente vino questo liquido? Bisogna intendere il vino a partire dal suo «esserlo veramente»; l'«essere veramente» è dunque il principio delle cose. Si dovrà allora distinguere l'essere veramente vino dall'essere veramente acqua, però intendendo che esiste una certa comunità tra la singola cosa acqua o vino e la totalità dell'essere-veramente. L'idealismo dirà che questa comunità è *sistema*: un sistema che espone il modo in cui «ciò che è veramente» è diventato il vino che ho di fronte.

Anche in questo caso la realtà resta fuori dalla teoria e l'idealismo non riesce a coglierla:

«Quando voglio sapere cos'è veramente questo che sembra vino, la cosa stessa, il vino stesso, il "veramente" non è uno sterile "esser vero", riempito di predicati o note. Nell'espressione "vino stesso", "stesso" significa questa cosa *reale*. La cosa stessa è la cosa nella sua *realtà*»⁴⁰.

Che questo liquido sia veramente vino, non è per nulla primario rispetto all'essere un liquido reale: anzi, può essere veramente vino, solo perché è *realmente* tale; altrimenti sarebbe *realmente* un liquido adulterato. Solo perché «è realmente» possiamo constatare che è o non è vino. L'essere veramente rappresenta un'idea, la quale come idea ha una sua entità reale; ma si tratta di un'entità completamente diversa dall'entità materiale del liquido. L'idealismo ha seguito la via dei concetti, la via della verità della realtà, ma ha trascurato *la realtà della verità*.

Come si può, dunque, accedere a questo carattere di realtà? Anzitutto ricorrendo al *sentire*, che intanto è a sua volta un processo reale. Nel sentire, da un lato l'uomo sente se stesso, si sente, dall'altro sente qualcosa, un suono, un profumo, una durezza, qualcosa che acquista il suo significato nel sentire stesso: «Il sentire, come realtà, è il "reale" esser patente di qualcosa. In virtù di ciò possiamo dire che il sentire è essere veramente; cioè il sentire è la realtà primaria della verità». In altri termini, che un liquido reale sia vino, è cosa che si manifesta nel sapore. Certo, è possibile che non sia realtà indipendente dal sentire ciò che l'uomo comunque sente; è anche possibile sbagliare, ma l'illusione, l'allucinazione, l'errore di valutazione possono avvenire solo perché ogni sentire è reale e rende patente la realtà: illusione sarà prendere per reale una cosa che non lo è. La realtà

³⁸ *Che cos'è il sapere*, cit., 52.

³⁹ *ibid.*, 54.

⁴⁰ *ibid.*, 55.

viene resa patente nel sentire, ed è poi un altro problema il fatto che in questa funzione il sentire possa commettere errori.

Che un liquido sia vero vino significa che la verità della sua realtà si fonda sull'esistenza del liquido, sulla realtà della verità, sul fatto che è *vino*, è una realtà vera. C'è un primato della realtà che, ai fini della conoscenza, rende insufficiente la logica dei principi, di lontana procedenza aristotelica, e spinge a cercare una logica della realtà.

Per Zubiri, l'aspetto più importante non è che i sensi sentano le cose, quanto il fatto che essi sono sentiti dalla persona: la papilla gustativa sente il vino, ma sono io a gustarlo. Perciò il sentire è proprio della persona, non dei sensi che semmai rappresentano gli strumenti attraverso cui esso si esplica. Le cose provocano affezioni nei sensi, ad esempio: il liquido bagna. Quando l'uomo sente l'affezione, si sente bagnato, gli è patente il significato dell'affezione stessa, cioè gli è chiaro il sentito. Ora, tutti i sensi fanno parte di un sentire unitario, che è il mio sentire, non consistente in una somma dei dati forniti dai vari organi, ma in una unità primaria che si specifica negli organi stessi: «il» sentire ha come organi la vista, il tatto, ecc. In tal modo la cosa è sentita contemporaneamente da vari organi, che ne analizzano i diversi aspetti, pur continuando a sentirla come «una» cosa. Il complesso delle affezioni si configura come «una cosa» in ciò che è sentito dalle sensazioni stesse, cioè sono le sensazioni a sentire *una* cosa, vedendola, pesandola, toccandola... L'insieme delle sensazioni determina l'*eidòs* della cosa, l'espressione delle impressioni che essa ha prodotto.

Eidòs è dunque l'impressione che le cose producono in noi nel sentirla. C'è una differenza tra sensazione e impressione: la prima è momentanea, avviene solo nel momento in cui sento la cosa; la seconda resta: cessato un suono, cessa anche la sensazione del suono, ma non la sua impressione, il suo ricordo. L'*eidòs*, inteso come impressione del sentire, sopravvive alla sensazione, all'azione delle cose su di noi. *Eidòs* diventa pertanto *immagine*.

Nell'impressione sensibile abbiamo dunque la cosa, ma momentaneamente; nel ricordo, abbiamo la sua impressione ma non c'è più la sua realtà. Perciò possiamo parlare solo della cosa in quanto sentita, di un liquido che nel mio sentire è vino. Per questo potremmo sbagliare e scambiare per vino ciò che, nel mio sentire, sembra esserlo. Pertanto, nel sentire abbiamo la verità della realtà, ma non la realtà vera.

Con il suo «sembrare essere», il sentire è un «mi sembra» essere, cioè opinione, *doxa*. Opinare significa dire qualcosa riguardo al mio sentire: è un dire indicativo, che riferisce il sentire stesso, e non un dire arbitrario; le sue parole esprimono il sentito e rappresentano una voce delle cose, non nostra, una voce che detta il loro essere. Sentire significa ascoltare la voce delle cose per affidarsi a loro. Naturalmente, l'impressione non ci dà il «sempre» delle cose, che per Aristotele viene colto dalla mente; però è anche vero che le cose non sono la loro attualità nella mente: piuttosto, le cose reali sono attuali, sono presenti alla mente, proprio perché sono previamente reali e hanno una loro attualità nel reale. Realtà, in Grecia, significava essere attuali non nella mente, ma anzitutto nel mondo, vale a dire *compiere l'operazione* di essere, di affermare la propria entità o sostantività. Senza questa operazione, o *energeia*, la mente non potrebbe distinguere tra l'impressione momentanea suscitata dalla cosa, e ciò che la cosa è al di là del momento attuale. Insomma, l'essenza è un'operazione che fa essere la cosa secondo certe sue caratteristiche; e i sensi, nel cogliere queste caratteristiche, consentono al *nòs* di cogliere l'essenza stessa. Per i greci c'è dunque una connessione fondamentale tra la cosa, la sua essenza e l'essere sempre. Grazie al primato dell'essere, si può passare dall'opinione sul sentito alla conoscenza di ciò che è.

Nota Zubiri che i problemi rimasti irrisolti in questa impostazione aristotelica sono molti. Ad esempio l'ambiguità giocata dalla mente. Con la mente l'uomo non sente solo le cose, ma anche se stesso: la mente è coscienza, in generale, e in particolare coscienza che l'uomo stesso sia reale e vero. Questo determina una direzione teoretica: nello stoicismo la mente acquista il ruolo di guida dell'uomo nel mondo, come se portasse in sé l'universo e lo «pre-sentisse», e più in generale si avvia a diventare un *organo* di senso in più: esisteranno allora affezioni sensibili e, accanto, affezioni mentali: l'idealismo moderno verrà costruito su questi presupposti remoti. Però, a parte tutte le possibili obiezioni al pensiero greco e aristotelico in particolare, esso cercava di rispondere alla giusta necessità che la nostra idea delle cose facesse riferimento al loro previo carattere di realtà; e questo si è appunto smarrito nel soggettivismo.

Alla fine della parabola filosofica moderna, con Hegel, non ci sono più cose, ma concetti, leggi, idee. Questo modo di intendere la filosofia verrà travolto sia dalla filosofia stessa nei suoi sviluppi ulteriori, sia dalla scienza fisica, le cui leggi presuppongono la realtà stessa. Il riferimento qui è soprattutto alla fisica del Novecento: Heisenberg e Schrödinger elaborano due teorie fisiche coerenti, con valore di legge scientifica, eppure diverse tra loro: non nel senso che l'una esclude l'altra, ma nel senso che si può far uso dell'una fisica o dell'altra per spiegare scientificamente i fenomeni. Pertanto questi non *sono* la legge fisica, ma sono una realtà che le leggi fisiche traducono in un determinato linguaggio. Si hanno due sistemi razionali per una stessa realtà, cioè due modi di tradurre in termini matematici l'osservazione dei fenomeni. Cosa *sia*, come *sia* la realtà, è un problema che la fisica del Novecento non affronta più. Più ancora: non può affrontarlo.

Il principio di indeterminazione ha definito un limite nell'osservazione stessa della realtà: è impossibile misurare la posizione e la velocità di un elettrone in un certo momento:

«Questa misura è impossibile; non perché non si possa effettuarla *praticamente*, ma perché il fenomeno stesso implica in sé la *radicale* impossibilità di questa misurazione. In ogni misura, infatti, il metro non deve influire sensibilmente su ciò che viene misurato. Ora, per qualunque misura è necessario vedere l'oggetto e pertanto illuminarlo. Quando si tratta di un ordine di oggetti di grandezza superiore a quella della costante di Plank, l'azione della luce sulla materia è insensibile. Ma, trattandosi di elettroni, l'oggetto misurato è dello stesso ordine di grandezza della luce con cui lo illumino, e pertanto questa influisce sensibilmente su di esso. In che senso? Compton provò sperimentalmente che, quando un raggio di luce monocromatica incide su un elettrone, diminuisce la lunghezza d'onda della luce e si modifica la velocità dell'elettrone, tanto più quanto minore è la lunghezza d'onda originaria. Supponiamo dunque che, conoscendo il luogo occupato dall'elettrone, vogliamo vederne la velocità. Dovremo usare una luce di grande lunghezza d'onda. Allora la velocità dell'elettrone subirà la minima alterazione possibile, ma in cambio risulta più impreciso il luogo che occupa. Usiamo, al contrario, luce di onda corta. Avremo precisato il luogo dell'elettrone, ma la sua velocità si sarà sensibilmente alterata. Non si può precisare nello stesso tempo la velocità e la posizione dell'elettrone»⁴¹.

Data l'impossibilità definita dal principio di indeterminazione, diventa privo di senso chiedersi quale sia la relazione tra le due teorie fisiche: sono due linguaggi, due sistemi di operazioni per descrivere una stessa realtà; sono due *interpretazioni* di un'unica realtà. Questo non toglie alla fisica la sua autonomia come scienza, ma inficia le pretese filosofiche del positivismo, riducendo le sue leggi a simboli e trascrizioni in termini matematici di ciò che accade realmente. Diremo allora che l'esperienza ha una struttura concettuale, ma non che questa è la realtà o può sostituirla. Allora resta in piedi la questione ontologica, cioè resta aperto il problema di cosa sia la realtà. Non è che la realtà perda consistenza e determinazione, a seguito del principio detto appunto di indeterminazione: l'elettrone ha una velocità e una posizione precise; semplicemente: *noi* non possiamo conoscere entrambe. Alla fisica sfugge il determinismo reale: il concetto di natura quale lo intende la fisica non coincide con il concetto di natura delle cose, come già era stato visto da Galileo.

6. La realtà storica

Come si diceva, oltre al problema della natura c'è il problema della storia, del rapporto dell'uomo col suo futuro e il suo passato.

⁴¹ Id., «L'idea di natura: la nuova fisica», NHD, 181-215, 194.

A prima vista, il passato non ha esistenza reale, ma sopravvive solo come ricordo: evidentemente, il ricordo di Giulio Cesare non è Giulio Cesare in carne e ossa. Il ricordo serve, certamente: è la concezione della storia come *magistra vitae*. Ma questa concezione fu pesantemente criticata nel Settecento e nell'Ottocento. Si disse allora che il tempo, per la materia, è solo una successione di stati e di fasi, per cui la realtà materiale esiste solo nel suo presente. Invece, per lo spirito la situazione è diversa: nel suo presente è incluso attualmente anche il suo passato. In tal caso il tempo non è semplicemente successione di eventi, ma un elemento costitutivo essenziale: l'uomo è in parte la sua stessa storia. Fu però sbagliato il modo in cui l'Ottocento concettualizzò questa permanenza del passato, servendosi soprattutto di due immagini: l'evoluzione biologica e lo sviluppo dialettico. Entrambe suggeriscono l'idea che il passato si conservi nel presente come la pietra di un edificio sostiene un'altra pietra posta sopra: il presente risulterebbe pre-contenuto nel passato e il futuro pre-contenuto nel presente, e la storia sarebbe l'attualizzazione progressiva di ciò che lo spirito era già dall'inizio.

In effetti: in quale punto si conserva il passato? L'uomo odierno non continua più a credere nelle divinità del fuoco. Bisogna allora precisare le immagini e, quando si analizza a fondo, si scopre che tanto l'idea dell'evoluzione biologica quanto quella dello sviluppo dialettico poggiano sullo stesso presupposto che trascura l'elemento propriamente storico della storia:

«Come successione, la storia non "è". Chi è, è l'uomo presente e la storia è soltanto ciò che "fu". Come attualizzazione, la storia non è che un rivelatore di ciò che l'uomo è già da sempre... Dunque, in entrambi i casi, la storia non "è", o se si vuole, l' "è" dell'uomo non risulta intaccato dalla storia se non in modo, tutt'al più, estrinseco: la storia è semplicemente e puramente ciò che accade *all' uomo*, non qualcosa che *riguarda* il suo essere. Il XIX secolo non è riuscito a vedere nell'accadere stesso *una* dimensione radicale dell'essere dell'uomo»⁴².

Per il pensiero moderno, il tempo rimane estrinseco all'essenza dell'uomo ed è solo una realtà con cui questa entra in relazione. Contemporaneamente, le immagini ricordate fanno pensare che la storia consista in una produzione e un'articolazione di realtà. È proprio questo il punto problematico.

Accantoniamo la questione dell'essere e partiamo dal presente: la storia è il prodotto dell'agire o non agire umano. L'atto storico ha una sua struttura interna nella quale vediamo due elementi: l'agire umano e la cosa che viene fatta. Passato, presente e futuro sarebbero allora tre sistemi del *fare*. Di essi solo il presente cronologico ha realtà ed è diverso dai momenti storici precedenti, grazie a ciò che in essi è stato fatto: oggi possiamo volare in aereo mentre i nostri avi andavano in diligenza.

Tuttavia, si può osservare che anche oggi potrei viaggiare in diligenza, senza diventare per questo un uomo del Settecento. Dunque la differenza non sta solo in ciò che l'uomo fa, ma anche nel significato di ciò che non fa. Diciamo allora che Voltaire appartiene al suo tempo soprattutto perché non poteva viaggiare in aereo: bisogna tener presente la realtà degli atti umani e, inoltre, la loro possibilità: un atto storico deve anche essere possibile. Pertanto la storia non è solo una sostituzione di realtà, ma emerge da un potere previo, da un poter fare, che definisce la differenza tra l'uomo d'oggi e quello di altre ere.

Questo potere è un elemento reale che si può considerare nella sua realtà attuale o in vista di ciò che può produrre: ad esempio, nella ghianda abbiamo la sua realtà attuale o una sorta di presenza virtuale in essa della quercia. Abbiamo l'atto e la potenza, cioè la realtà intesa come insieme di azioni o attualizzazioni da cui emerge la potenza stessa. In quest'ottica, il XIX secolo pensò la storia come attualizzazione progressiva delle potenze o delle virtualità umane. Ancora una volta, questa concettualizzazione non è sufficiente. Se così fosse, nel primo uomo si troverebbe virtualmente data tutta la realtà della storia futura: «Il mero fatto di pervenire a questo enunciato ci fa sospendere la riflessione. Realmente: si

⁴² Id., «L'accadere umano, la Grecia e la sopravvivenza del passato filosofico», NHD, 217-236, 222.

poteva volare nel XVIII secolo?»⁴³. Si dirà: se oggi l'uomo vola, allora la potenza di volare appartiene da sempre alla sua natura, anche se prima non era pronta per essere attualizzata. Ma questo discorso potrebbe essere applicato anche all'animale, che non ha storia, ma possiede delle potenze:

«Le potenze di tutti gli uomini vengono esercitate in tutte le epoche storiche, in modo sensibilmente identico. Ma la vita che viene costruita con esse, l'uso che ne facciamo, è variabile. E queste variazioni sono appunto la storia. L'irriducibilità dell'uso al semplice esercizio è la sottile dimensione che ci porta alla storia in quanto tale. È ciò che trasforma il mero "fatto" in "evento", "avvenimento". La storia non è intessuta di fatti, ma di eventi e avvenimenti... Ecco la questione centrale. Non è che l'uomo, nel XVIII secolo, non avesse potenze così perfette come oggi. La cosa è più semplice: è che non avevano inventato gli aeroplani. Per questo, e concretamente per questo, non poteva volare. È una trivialità, ma di enorme portata metafisica. perché questo vuol dire che la struttura stessa delle potenze umane è assai più complessa di quanto sia stato descritto nello schema precedente. Oltre ad atti e potenze, l'uomo possiede qualcosa che, in un certo senso, è anteriore agli atti e alle potenze; o se si vuole, i suoi atti e le sue potenze hanno una struttura più complessa di quella derivante dalla semplice considerazione dell'esercizio»⁴⁴.

Le azioni umane non sono determinate nel senso che uno stimolo esterno produce automaticamente certe risposte. La risposta non dipende solo dallo stimolo, ma anche dal modo in cui esso viene valutato e dal significato che assume all'interno di ogni vita. Ciò che consente di dare un valore anziché un altro allo stimolo è il *progetto* di azione in cui si inserisce e all'interno del quale può rappresentare un ostacolo o un'agevolazione. L'uomo è *di fronte* alle cose, e i suoi atti dipendono dai suoi progetti. «Se la situazione dell'animale è di immersione nelle cose, la situazione dell'uomo è di esserne *a distanza*. A distanza, ma tra esse e non senza di esse»⁴⁵.

Distanza vuol dire che l'uomo non è determinato dal rapporto stimolo-reazione: la cosa non è immediatamente causa, ma *occasione* perché l'uomo elabori il suo comportamento creativamente, in ragione dei suoi piani. Il pensiero è il luogo in cui si costituisce questa distanza: dato che per noi la cosa non è mero stimolo, è possibile pensarla come *indipendente* da noi, è possibile prenderla in considerazione non solo alla luce dei nostri progetti ma per come è in se stessa. Quando siamo tra le cose, il pensiero ci mostra *ciò che c'è*; invece, quando le osserviamo come distanti, il pensiero ci mostra *ciò che sono*:

«Grazie al pensare, l'uomo possiede una condizione ontologica irriducibile: non fa parte della natura, ma ne resta a distanza - tanto dalla natura fisica, quanto dalla sua stessa natura psicofisica. Questa condizione ontologica del suo essere è ciò che chiamiamo *libertà*. La libertà è la situazione ontologica di chi esiste a partire dall'"essere". Questo non vuol dire che tutti gli *atti* dell'uomo siano liberi, ma che *l'uomo è libero*»⁴⁶.

In altri termini, la libertà è la condizione ontologica che consente di comprendere le cose in ciò che sono. Consente anche di decidere cosa fare e come usare le proprie possibilità, che acquistano significato sulla scorta dei piani elaborati.

Dal punto di vista della progettazione, le cose sono istanze, più che stimoli, cioè pongono problemi e sono al tempo stesso un serbatoio di risorse per risolverli. Impongono la necessità di agire e sono *ricorsi*, cioè a cui l'uomo ricorre nella sua azione. Come ricorsi, non sono potenze in senso aristotelico, ma possibilità di operare. Allora gli atti storici non

⁴³ *ibid.*, 224.

⁴⁴ *ibid.*, 225.

⁴⁵ *ibid.*, 226.

⁴⁶ *ibidem*.

emergono solo dalle potenze naturali, ma anche dalle possibilità. Un bastone non è una potenza e non si trasformerà al modo in cui una ghianda diventa quercia, ma è una molteplicità di possibilità: può essere usato in molti modi e per fare molte cose, o può non essere usato. Inoltre, la possibilità da attuare deve essere *decisa*. Potenza e possibilità sono dimensioni ben distinte, che i greci confusero nell'idea della *dynamis*:

«Le potenze umane hanno nella loro stessa natura una struttura tale che la loro attuazione esige e implica il ricorso alle possibilità. La stessa realtà che è Natura è anche Storia. L'uomo è al di là della Natura e della Storia. È una persona che fa la sua vita con la natura; e con la sua vita fa anche la sua storia. Ma se l'uomo è al di là della storia, la natura è al di qua della storia. Tra la sua natura e la sua esistenza personale, l'uomo traccia la traiettoria della sua vita e della sua storia»⁴⁷.

Nel suo rapporto con le cose l'uomo trova delle possibilità e, al tempo stesso, degli ostacoli che lo costringono a rivedere i suoi piani. Le sue possibilità sono dunque circoscritte e definiscono, nel loro insieme, il contenuto oggettivo della *situazione* umana. La situazione è l'insieme limitato delle possibilità di azione umana in un momento storico.

Le cose sono possibilità, nel senso che sono *disponibili* all'interno della situazione:

«Per questo l'idea di situazione non riguarda primariamente ed esclusivamente l'uomo nella sua realtà, ma include le cose stesse con cui fa la sua vita. Più ancora, l'uomo non potrebbe neppure "imbattersi" nelle cose e nelle loro potenze, fuori da una situazione concreta. La situazione non è qualcosa che si aggiunge all'uomo, ma è la *condizione radicale* affinché possano esistere le cose per l'uomo e affinché esse gli mettano allo scoperto le loro potenze e gli offrano le loro possibilità»⁴⁸.

Quando un atto storico viene compiuto, il quadro delle possibilità presenti nella situazione risulta mutato: c'è una situazione nuova che perdura anche quando l'atto che la produce ha cessato di esistere. Questo atto appartiene ormai al passato: la sua realtà si perde inesorabilmente. Tuttavia, derealizzandosi, esso lascia le sue conseguenze, cioè il nuovo quadro di possibilità che ha delineato. Così, nel XVII secolo non c'era più il feudalesimo, e perciò l'uomo di quel tempo non era feudale, era diverso proprio grazie alle possibilità lasciategli dal feudalesimo. Analogamente, l'uomo del Settecento aveva la nuda potenza di volare, ma non ne aveva ancora le possibilità.

La cosa appare più chiara se guardiamo al futuro. Il futuro non è soltanto ciò che non è ancora: io non posso progettare seriamente ciò che farò tra dieci anni, perché non so quali possibilità saranno a mia disposizione per quel periodo. Posso agire tra due ore con le possibilità che ho al momento: questo cambia la situazione, e il cambiamento determina il quadro delle possibilità disponibili nelle ore successive. Poiché questo sistema di azioni selettive non è prefissato, neppure lo è il quadro delle possibilità su cui potrò contare tra dieci anni. Dunque, perché possa esistere un futuro tra dieci anni è necessario aver costituito prima le sue possibilità. Nella storia, prima che si producano gli atti è necessario aver prodotto la loro possibilità: «La storia è la realtà più opposta a un mero sviluppo»⁴⁹; non è solo un poter fare, ma anche un «fare un potere». «La ragione dell'accadere ci immerge nell'abisso ontologico di una realtà, quella umana, fonte non solo dei suoi atti, ma delle loro stesse possibilità. Ecco ciò che fa l'uomo: con parole di Leibniz, un *petit Dieux*»⁵⁰.

⁴⁷ *ibid.*, 227.

⁴⁸ *ibid.*, 228.

⁴⁹ *ibid.*, 230.

⁵⁰ *ibidem*.

7. Il problema di Dio

Come si è visto, i problemi della realtà, dell'uomo, della storia, si pongono in termini radicalmente nuovi. La stessa cosa accade per il problema di Dio. Però occorre precisare che occuparsi di Dio non è solo una questione intellettuale: Dio è un problema della ragione perché previamente è un problema vitale. Per quanto l'esistenza di Dio sia stata affrontata con la ragione speculativa, questo non va dimenticato. Certamente, Dio non appare come un dato dell'esperienza. Perciò si è potuto pensare che il problema consistesse nell'arrivare a Dio. Ma la ragione speculativa non ha scoperto l'idea di Dio: se non altro, l'ha presa dalle religioni. In altri termini, l'uomo s'interessa di Dio, diciamo così, in molti modi, di cui il primario non è la speculazione. Ora, non è giusto dire che questi modi non contengano una dimensione intellettuale, cioè una giustificazione che l'uomo dà a se stesso della sua fede in Dio. Nota Zubiri, dopo aver ripercorso in sintesi il cammino teoretico che, attraverso vari fallimenti, ha portato all'agnosticismo moderno, che la questione intellettuale di Dio, la giustificazione intellettuale della sua affermazione ci è giunta complicata in un groviglio di questioni forse non sempre pertinenti. Pertanto occorre vedere quali debbono essere i requisiti di un cammino intellettuale verso Dio. Ne risultano alcuni passi successivi.

Anzitutto, occorre mettere in evidenza, come punto di partenza, un carattere che Zubiri chiama *ultimità*:

«L'uomo non è una cosa come le altre, ma è una realtà strettamente personale. Come tale è costituito da qualcosa di "suo", pertanto qualcosa che è posto di fronte a tutto il resto del mondo in forma, per così dire, "assoluta". Ne deriva che i suoi atti siano, *velis nolis*, l'attualizzazione di questo carattere assoluto della realtà umana. Non altro è ciò che chiamiamo *ultimità*. Orbene, questa *ultimità* non è semplicemente qualcosa in cui l'uomo "sta", ma qualcosa in cui l'uomo deve stare per essere ciò che è in ciascuno dei suoi atti. Ne deriva che l'*ultimità* ha un carattere fondante»⁵¹.

Come si diceva, l'uomo è esonerato dal comportamento automatico determinato dal meccanismo stimolo-risposta. Di fronte allo stimolo, provvede a una valutazione ed elabora una risposta in relazione ai suoi progetti, determinando egli stesso l'uso delle possibilità storiche. Questo è il suo carattere assoluto - ovviamente non in senso pieno - che non può essere inteso come un'ipotesi teorica, ma come una struttura reale del suo essere: assoluto non è un singolo atto umano; piuttosto, qualunque atto umano poggia su questa caratteristica, la presuppone e l'attualizza nel comportamento concreto. L'*ultimità* dell'uomo è, insomma, un'assolutezza alla quale la persona concreta è *religata* di fatto e di diritto. Grazie a ciò, la persona è libera: «La religazione non è altro che il carattere personale assoluto della realtà umana, attualizzato negli atti che essa compie»⁵².

Se ora prendiamo in considerazione questo carattere, esso ci appare *religante*: in quanto tale, Zubiri lo chiama *deità*. Deità non è dunque un potere esterno all'uomo, una realtà fuori dall'uomo, ma è in positivo il carattere religante della sua stessa assolutezza. Questa, come si diceva, è limitata, tuttavia è pur sempre relativamente assoluta. Da qui il nome *deità*. «Non si tratta di Dio come realtà in e per se stessa. Questo ancora non lo sappiamo. È però un "carattere" grazie al quale all'uomo si mostra tutto il reale»⁵³. Infatti, non essendo vincolato a risposte automatiche, l'uomo può contemplare le cose in ciò che esse sono indipendentemente dai suoi progetti: vede l'intera realtà.

La religazione non è qualcosa cui l'uomo *arriva*, piuttosto qualcosa che egli è, da cui *viene*, su cui poggia, come su un carattere attivamente fondante la sua realtà personale. Deità è il nome che diamo al carattere assoluto della persona, in quanto attivo fondamento di tutti i suoi atti. Questo non ci dice ancora nulla su ciò che la *deità* è in quanto carattere ultimo del reale. Questa assolutezza religante, attualizzata nella persona vivente, è a sua

⁵¹ Id., «Introduzione al problema di Dio», NHD, 237-248, 245.

⁵² *ibid.*, 246.

⁵³ *ibidem*.

volta fondata su una realtà esistente in modo essenziale e diversa dal mondo: la *relativa* assolutezza umana rinvia a un'assolutezza come tale (concettuale) e questa a un'assolutezza reale, fondante il mondo:

«La deità ci rimanda così alla "realtà-deità"; se si vuole, alla "realtà-divina". È la deità come carattere di una realtà ultima: la realtà-deità come causa prima. Questa primarietà è ciò che chiamiamo divinità. In quanto tale, questa realtà è causa prima non solo della realtà materiale, ma anche delle realtà umane in quanto dotate di intelligenza e volontà. È pertanto una realtà intelligente e volente in senso eminente. La sua primarietà è di ordine intelligente e volente. E in quanto prima, questa realtà è oltre il mondo, proprio per poterlo fondare come realtà trascendente e assoluta. La deità non è che il riflesso speculare della sua trascendenza divina»⁵⁴.

Naturalmente, il passaggio dalla relativa assolutezza all'assolutezza assoluta non è dimostrato: Zubiri non sta dando una dimostrazione di Dio, ma sta indicando i passaggi che dovrebbe compiere una dimostrazione intellettuale. La stessa cosa va detta per un altro saggio di *Natura, Storia, Dio*, «Intorno al problema di Dio», in cui sono elencate le tappe di un'apprensione razionale di Dio stesso. Il punto importante non è tanto nel valore dimostrativo, che non era cercato, quanto nel fatto che «il problema di Dio si scoprirebbe come un momento strutturale del problema dell'uomo»⁵⁵: Zubiri stesso dice che la sue riflessioni posteriori si sono sviluppate nella direzione della religazione come momento strutturale dell'uomo, come sua «dimensione teologale».

«Intorno al problema di Dio» (1935) sembra articolare in una migliore connessione le fasi della via intellettuale verso la trascendenza divina. Si parte dalla persona, precisando che essa non è la sua esistenza: piuttosto ha l'esistenza come proprietà; la persona è al di là di tutto ciò che scorre nella sua vita e dello scorrere stesso. Questo aldilà è una vocazione da realizzare. La persona è l'essere dell'uomo, non nel senso che questo essere ha primariamente una dimensione materiale, ma nel senso che la materialità umana è già una prima, primordiale realizzazione della persona in quanto tale. La persona si trova posta nell'essere per realizzarsi. È un'unità radicale che si realizza attraverso la complessità del vivere: vivere con le cose, con gli altri, con noi stessi. Il «con» non indica qui un elemento aggiunto alla realtà della persona, ma un carattere ontologico formale della stessa: la persona è convivente, e in questo consiste il suo carattere personale.

Ne derivano alcune proposizioni fondamentali:

1) «L'uomo *esiste già* come persona, nel senso che è un ente la cui entità consiste nel *doversi realizzare*, dover elaborare la propria personalità nella vita»⁵⁶.

2) La vita è data all'uomo come una missione e un destino, non nel senso che egli *ha* una missione, ma nel senso che *è* missione. L'uomo è legato alla vita, non dalla vita ma dalla realtà, che decide la possibilità o meno dei suoi progetti.

3) L'uomo deve farsi tra le cose e con esse, ma non riceve da loro l'impulso a vivere.

4) Ciò che lo spinge a vivere è anteriore all'attaccamento naturale alla vita: «Non soltanto l'uomo deve fare il suo essere con le cose, ma a tale scopo si trova appoggiato *a tergo* in qualcosa da cui gli viene la vita stessa»⁵⁷.

5) Questo appoggio è ciò che ci fa essere, nel senso che ci fa essere vocazione e, per dirla in termini non formali, ci spinge a passare dall'essere=vocazione all'essere=cosa, realtà, personalità storica. Dal punto di vista dell'essere=cosa, bisogna dire che l'uomo non è, ma acquista l'essere vivendo. Prima di divenire essere=cosa è essere=vocazione. Ma inteso come essere=vocazione, bisogna dire che l'uomo ha semplicemente ricevuto un tale essere: non è di per sé, non gli è sufficiente potersi e doversi fare, «ha bisogno che lo

⁵⁴ *ibid.*, 246-247.

⁵⁵ *Prologo alla traduzione inglese*, cit., 17.

⁵⁶ *Id.*, «Intorno al problema di Dio», NHD, 251-271, 255.

⁵⁷ *ibid.*, 256.

facciano fare a se stesso. La sua nihilità ontologica è radicale; non solo non è niente senza cose e senza far qualcosa con esse, ma per sé solo non possiede la forza di farsi»⁵⁸.

Quest'ultima affermazione, forse, è un po' discutibile ed è appunto ciò che bisognerebbe dimostrare formalmente. Non si può pensare la «forza di farsi» nei termini dell'ontologia tradizionale, dell'essere=cosa: è piuttosto la forza con cui, facendomi, si produce la cosa. Non c'è la cosa che ha una forza, ma la forza che fa la cosa. Nondimeno, questa forza è reale: l'essere=cosa presuppone il «potere che sia», che sia l'essere. Di per sé, questo potere reale non rimanda automaticamente a Dio, ma indubbiamente ogni dimostrazione della sua esistenza deve passare attraverso questo punto: all'interno della realtà umana c'è un momento che non è più umano, che non è - nel senso dell'essere=cosa. Orbene, se non mi allontano troppo dal testo, mi pare essenziale questa osservazione: l'uomo incontra questo momento anche quando cerca di mostrare l'inesistenza di Dio, nella prospettiva dell'ateismo rigoroso. Questa forza di farsi, come tale, è umana, è personale? Ovvero è ciò su cui poggia la persona? Da qui il punto successivo:

6) Questa forza, pur essendo nostra, dato che ci fa *essere*, è in un certo senso altra, proprio dal momento che *ci fa essere*. Dicendo che l'uomo consiste in un *farsi*, usciamo dalla metafisica consueta, dall'idea dell'essere come esser già ciò che si è (l'essere=cosa). L'uomo concreto è di carne, corporeo, materiale, ma questo non significa che è *già ciò che è*. Allora, la persona, il progetto vitale o vocazione, è un ingrediente della natura o, al contrario, la natura è un ingrediente della persona? Nel primo caso, la vocazione sarebbe un mero stato psicologico, il che dissolve la stessa nozione di *io*. Nel secondo caso, la *realtà* della persona sfugge all'idea dell'esser-già, dell'essere=cosa.

Non bisogna complicarsi la vita con questioni linguistiche. Ogni discorso usa il verbo *essere* come elemento imprescindibile della morfosintassi di una lingua; ma la sua funzione grammaticale non ha niente a che vedere con la metafisica. Quando dico che la vocazione «è» reale, il verbo ha una mera funzione linguistica: constata che nella realtà c'è l'elemento chiamato vocazione, senza denotare in che modo è fatto. Quando poi mi chiedo *cosa è* la vocazione, trovo che le sue caratteristiche non hanno niente in comune con il tradizionale concetto di *essere* in senso filosofico, e non come mero elemento linguistico. Cioè, quel concetto filosofico risulta inadeguato, è stato formulato in vista di altri tipi di realtà, in cui non è primario l'elemento del *farsi* ma quello dell'esser già.

L'uomo, nel suo farsi, poggia su un potere di farsi, un poter-essere che, ragionando con l'idea dell'essere=cosa, è al tempo stesso intrinseco ed estrinseco alla persona: intrinseco, perché la fa essere; estrinseco perché, senza tale potere, la persona non sarebbe, e quindi non *ci* sarebbe. Perciò il potere non si origina nella persona. Però, la distinzione tra l'io agente e la forza di agire, pur essendo concettualmente valida, non implica che ad essa corrispondano due realtà, proprio perché siamo usciti dall'idea dell'essere=cosa. Si potrebbe dire che la persona, in quanto realtà, consiste nel potere di agire in vista di una vocazione; ma in tal caso alla vocazione spetterebbe un primato ontologico rispetto al potere stesso.

7) Tuttavia, la forza di farsi obbliga a pensare l'essere in quanto potere, abbandonando il modello della cosa. Di contro all'essere=cosa, abbiamo ora un essere=potere, che non può venire semplicemente giustapposto alla concezione precedente. Il livello dell'essere=potere è più radicale e con esso si deve misurare chi voglia fare metafisica, sia che Dio esista, sia che non esista. Il problema di Dio va posto nel quadro della nuova concezione dell'essere=potere. Da qui il passo successivo di Zubiri: esistendo, l'uomo trova sia le cose, sia ciò che fa essere le cose, fa in modo che ci siano.

8) Siamo allora religati a ciò che ci fa esistere; la religazione è un vincolo ontologico con ciò che ci fa esistere, siamo «vincolati a qualcosa che non ci è estrinseco, ma che *previamente ci fa essere*»⁵⁹.

9) Questo mostra che l'esistenza umana è fondata su ciò che ci consente di star essendo.

10) Dato che vivere *con* le cose fa parte della nostra realtà, e non è un fatto accidentale, ciò che fa essere noi, fa essere il mondo:

⁵⁸ *ibidem*.

⁵⁹ *ibidem*.

«L'esistenza umana non è solo *gettata* tra le cose, ma è *religata* dalla sua radice. La *religazione* - *religatum esse*, *religio*, *religione* - è una dimensione formalmente costitutiva dell'esistenza. Pertanto, la religazione o religione non è soltanto qualcosa che semplicemente si ha o non si ha. L'uomo non *ha* una religione ma piuttosto, *velis nolis*, *consiste* in religazione o religione. Per questo può avere o anche non avere una religione, religioni positive»⁶⁰. «La religazione non è qualcosa che appartiene alla *natura* dell'uomo, ma alla *persona*»⁶¹.

11) Chiamiamo deità ciò che ci religa: è il nome di un ambito che la ragione dovrà precisare, perché non sa se ha un'effettiva esistenza come ente. La deità ci si mostra come il semplice correlato della religazione. Ecco il punto in cui si trova posto il problema di Dio: non è altrove che si può affrontarlo.

Abbiamo dunque compiuto un percorso nel quale le grandi idee sulla natura, sull'uomo, la storia, Dio ci sono risultate problematiche. Questo non implica l'inutilità del passato filosofico, anche se è tipico della filosofia dare sempre l'impressione di consistere in un colossale rimescolamento di carte. I problemi sono in realtà lo *stato della questione*, la condizione attuale della nostra riflessione contemporanea, per lo meno nel suo punto di avvio. Solo che oggi abbiamo ritrovato, e messo in primo piano con un carattere di radicalità inedito, quella realtà che si era persa, non per incapacità dei pensatori del passato, ma per la natura costitutivamente sfuggente dell'oggetto della filosofia, per l'enormità stessa del problema della realtà. Forse il senso del cammino è stato quello di raggiungere la purificazione della realtà dalle contaminazioni del nostro intelletto e della nostra soggettività, e forse ci sfuggirà di nuovo questa realtà che sembra finalmente davanti a noi, finalmente se stessa, ma intrecciata a noi e noi ad essa, nella ricerca di un giusto *suum cuique*. E siamo noi, reali nella realtà, non nella condizione di chi sa, ma in quella di chi comincia in se stesso il cammino della filosofia: il che è forse la cosa più essenziale.

Maggio 1993

⁶⁰ *ibid.*, 257.

⁶¹ *ibidem*.

Sulla nascita, la morte e l'enigma della vita

In memoriam Giovanni Allegra

Nel pensiero di Zubiri il tema dell'uomo ha forse un'importanza senza pari. Non mi riferisco alla profondità con cui viene trattato, né alla quantità degli scritti che se ne occupano - si pensi a quelli raccolti in *Sobre el hombre*, in *Siete ensayos de antropología filosófica* e a *El hombre y Dios*. Alludo piuttosto al ruolo che lo studio della realtà umana ha nel sistema filosofico di Zubiri.

Zubiri si è proposto anzitutto di elaborare, con un metodo interamente descrittivo, una «metafisica intramondana», consistente nel prendere il reale così come è presentato nell'apprensione: è il mondo nella sua realtà attuale, e si vuole

«scoprire la struttura e la condizione metafisica della realtà del mondo in quanto tale. È una metafisica della realtà mondana come tale... Solo dopo si potrà accedere alla causa prima del mondo»¹.

Orbene, in *El hombre y Dios* troviamo temi che sembrano oltrepassare i limiti indicati dall'aggettivo «intramondano»: si parla della *realità* divina, dell'uomo come «esperienza di Dio», oltre che di Dio come esperienza dell'uomo, e si analizza l'incontro tra Dio e l'uomo dal punto di vista di Dio. Sembrerebbe, dunque, di essere di fronte a uno sbocco nella metafisica senza aggettivi: si può presumere che l'analisi strutturale delle realtà apprese si prolunghi senza soluzione di continuità nell'analisi della realtà fondamentale -Dio- di cui è stata svelata la presenza appunto come realtà. È una dimensione ulteriore della metafisica che, a posteriori, risulta eccedere i limiti intramondani.

L'uomo è la realtà che, una volta analizzata, apre l'accesso alla nuova dimensione *ultra* mondana: c'è una gradualità che parte dalla descrizione delle cose reali come si presentano nell'apprensione, passa per l'analisi della realtà mondana in quanto tale, e giunge alla realtà fondamentale o divina. Non ci sono salti tra un livello e l'altro; ogni cambiamento di piano è la scoperta di una dimensione ulteriore che si apre dal livello in cui ci si trovava. Orbene, l'accesso al livello fondamentale si ha attraverso l'analisi della persona. Da qui l'ovvia importanza del tema della morte e la sua centralità nella riflessione.

Per molti versi Zubiri ha elaborato un pensiero che supera l'impostazione di Heidegger, senza fare dell'angoscia di fronte alla morte il tema fondamentale. Allora è di estremo interesse vedere come questo pensiero si confronta con la realtà della morte e se è capace di aprire una prospettiva sul suo aldilà. Il problema è complesso. Zubiri ha avuto oscillazioni su questo argomento e l'interpretazione delle sue idee non sembra chiara. Cercherò di affrontarlo dopo una essenziale esposizione della sua filosofia.

* * *

¹ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid 1962, 201.

Per Zubiri l'intellezione di una cosa non è in primo luogo un atto di coscienza, un rendersi conto della cosa. Infatti, rendersi conto è possibile perché, a un livello più radicale ancora, la cosa è stata presentata alla coscienza: io mi rendo conto che davanti a me c'è un albero perché sono cosciente, certo, ma anche perché previamente i sensi presentano alla coscienza l'immagine dell'albero. Se una cosa non mi fosse presentata, non potrei rendermene conto. Pertanto il fatto radicale nell'intellezione è che in qualche modo la cosa è stata colta, presa e portata alla presenza della persona cosciente: è ciò che Zubiri chiama *apprensione*. Ogni intellezione è radicalmente un atto di apprensione. Però non si può dire il contrario, cioè che ogni atto di apprensione sia anche un'intellezione. Limitiamoci a parlare dell'apprensione intellettuale, nella quale qualcosa è presente per impressione o affezione ad opera dei sensi.

La cosa presente nell'apprensione possiede delle caratteristiche sue (ad esempio la durezza della corteccia dell'albero), cioè caratteristiche che vengono apprese come appartenenti alla cosa. Questa le possiede «in proprio»: l'intensità di un colore, la temperatura di un liquido, si presentano come *proprietà* della cosa colorata o del liquido e non come caratteristiche che *noi* attribuiamo alla cosa stessa. Dato che queste caratteristiche ci sono presentate nel momento radicale dell'apprensione, come proprietà dell'appreso, bisogna dire che l'appreso si presenta con l'*aspetto* di realtà. Zubiri dice: con *formalità di realtà*.

Il termine realtà, in filosofia, pone immediatamente una serie di questioni colossali, che evocano tutti gli spettri dell'idealismo, del soggettivismo e della peggiore filosofia moderna, tutti in fila per tre a dire che non si può parlare di realtà in sé e per sé, ecc. ecc. Prima di vedercela con le ragioni di quest'oste un po' filosofica e un po' larvale, notiamo che non sempre l'apprensione presenta le cose *in forma di* realtà. L'animale, infatti, apprende in forma di stimolo: ciò che sente, non è percepito come una cosa che possiede certe proprietà sue, che la rendono indipendente dal percettore, ma gli si presenta come una mera funzione stimolante che attiva una risposta già prefissata nel suo organismo.

A noi qui non importa molto accertare se davvero la percezione animale consista nel vedere le cose *solo come stimoli*. Usiamo strumentalmente questa idea di Zubiri per capire meglio la percezione umana, mettendole a confronto. L'animale ha presente il mondo intero davanti a sé nella forma, aspetto o formalità di stimolo; si sente stimolato, e in ciò si esaurisce la presenza della cosa per lui: nel farlo sentire stimolato. Invece l'uomo, oltre a sentirsi stimolato, si rende conto che lo stimolare è una proprietà della cosa stimolante: non solo sento che il fuoco, scottandomi, mi stimola a fuggire, ma sento anche che il fuoco brucia per le sue caratteristiche proprie, perché la sua realtà consiste nel bruciare. Ogni cosa stimola, ovvero possiede delle caratteristiche come sua proprietà, di per sé, *di suo*. Si noti bene un punto essenziale: questa non è una mia interpretazione con la quale ammetto che esista una realtà fuori dall'io che la percepisce, come supponeva il realismo classico. Assolutamente no: della realtà indipendente dall'io non ho detto neppure una parola. Qui si è detto solo che l'immagine mentale di un albero, fosse anche una perfetta allucinazione, è un'immagine nella quale viene presentato un albero con certe caratteristiche che sono sue e non mie: appartengono cioè all'apprensione come tale. Prima ancora di sapere e domandare se esiste l'albero in sé e per sé, ciò che ho appreso mi si presenta nell'apprensione con la forma della realtà, cioè con delle caratteristiche che esso possiede presentandole come sue.

Sua proprietà, di per sé, di suo, sono espressioni con cui traduco una locuzione che Zubiri prende dalla lingua standard e trasforma in un termine tecnico estremamente importante del suo pensiero: *de suyo*. Che una caratteristica appartenga *de suyo* alla cosa in quanto appresa, significa anzitutto che non l'abbiamo inventata noi, anzi l'abbiamo recepita così come ci si è presentata. Significa inoltre che si tratta solo di un dato della presentazione: non parliamo dell'acqua in sé e per sé, ma diciamo che all'apprensione l'acqua si presenta come liquida *di suo*. Se lo si preferisce, si può dire che stiamo parlando dell'apparenza, a patto di specificare che le caratteristiche apparenti stanno lì, nella nostra apprensione, non perché noi le abbiamo immaginate o poste, ma perché esse si presentano già come appartenenti in proprio all'oggetto apparso. Ciò che ci appare, ci appare come essente di suo, *ex se*, di per sé, caldo, duro, rosso... Questo rende del tutto inutilizzabile l'intero armamentario delle argomentazioni di tipo idealista, almeno a questo livello.

Quando l'uomo si rende conto che una cosa è di suo, ne ha un'intellezione, un'apprensione intellettuale. D'altro canto, l'uomo apprende il reale perché lo sente: non solo

concepisce che è caldo, ma sente anche il calore. In tal senso l'apprensione è sensibile. Ma sarebbe errato dire che abbiamo due apprensioni, quella sensibile e quella intellettiva; ne abbiamo invece una sola, che è una intellesione senziente, ovvero un sentire intellettivo (le due formule sono perfettamente equivalenti). Il «di suo» della cosa non è un dato teorico, formulato dal soggetto, ma è un elemento appreso, è contenuto nell'apprensione stessa. Perciò non posso semplicemente accontentarmi di dubitare dell'esistenza di una realtà indipendente. Zubiri non lo dice esplicitamente, ma è chiaro che dietro il *de suyo* si affaccia il dubbio che la formula idealista del mondo come «mia rappresentazione» si riveli non dico falsa, ma gravemente insufficiente. Supponiamo che io sia vittima di un'allucinazione e che non esista l'albero di cui ora ho apprensione: si dovrà comunque dire che questo albero, irreali, presenta di suo le sue proprietà e io le apprendo come tali. Non potrò dire che questo albero è reale (e infatti parlo solo di formalità di realtà) ma neppure posso dire che si tratta di una posizione dell'io, di una sua interpretazione. Ciò che io interpreto o mi rappresento è il fatto, da me non causato, che l'immagine mentale si presenta come autonoma dall'io. Si dirà che questa autonomia si rivela illusoria nei casi reali di stati allucinatori. Invece no. L'allucinazione che mi fa vedere un albero (poniamo) mi presenta certo un'immagine che ha caratteristiche proprie, ma non posso dire che a questa immagine non corrisponda niente. Certamente, non esiste questo albero in particolare, ma esiste, realmente, il processo che causa l'allucinazione (ad esempio un'intossicazione da sostanze allucinogene). L'albero visto nell'allucinazione si presenta come indipendente, di suo, perché poggia sulla realtà della sostanza chimica che sta agendo nel cervello e vi «proietta» cose che non esistono ora ma sono tratte dalla memoria (cose che dunque esistevano in altre occasioni) o sono ottenute manipolando immagini mentali. Il *de suyo* ingannevole, proprio dell'allucinazione, non dimostra che ogni *de suyo* è un inganno, ma al contrario, che l'inganno può essere svelato e lo si scopre sempre come deformazione di una realtà radicale, che non è a sua volta allucinatoria, e resiste a essere ridotta ad allucinazione o a rappresentazione, perché oppone con forza alcune caratteristiche sue, contro le quali il cosiddetto soggetto non può fare nulla.

La realtà (s'intenda sempre: la formalità di realtà) ha dunque queste caratteristiche proprie, che Zubiri chiama *note*: sono ciò che ci rende noto, ci notifica la cosa stessa. Il caldo appartiene alla cosa e ci rende noto che essa è calda. Le note sono ciò che la cosa ha *di suo*, di per sé.

Naturalmente le note sono molteplici, ma sono tutte della cosa, cioè compongono un'unità. Quest'unità non è pensabile come una mera addizione di note; la cosa non è verde, inoltre calda, inoltre pesante, ecc., ma è essenzialmente *una* cosa, un'unità che si manifesta nelle note che le appartengono. Ogni nota è intrinsecamente «nota-della cosa», e tutte le note compongono un sistema, un'unità sistemica. La nota esiste solo come nota-*del* sistema, e non ha senso separatamente. Come tali, le note sono di due tipi. Le prime sono dovute all'azione delle cose le une sulle altre, cioè alle interazioni tra i sistemi di note; per esempio, il colore abbronzato della pelle è una nota dovuta all'esposizione ai raggi solari. In questo caso si parla di *note avventizie*. Vi sono poi altre note che non derivano dalle interazioni tra le cose, ma appartengono al sistema di per se stesso, per esempio il fatto che un animale abbia lo stomaco. In questo caso si tratta di note formali, nelle quali si mostra il modo in cui una cosa è *una*, cioè si mostra la sua costituzione. Costituzione è un termine da prendere nel senso in cui diciamo che una persona è di costituzione gracile, robusta, ecc. Parliamo allora di *note costituzionali*.

Di rigore, tutte le note di un sistema sono costituzionali. Sarebbe sbagliato interpretare questa classificazione di Zubiri come un modo diverso di esprimere la divisione aristotelica tra sostanza e accidente. La nota avventizia appartiene al sistema e lo costituisce tanto quanto la nota costituzionale: è facile rendersi conto che l'uomo ha come proprietà sia lo stomaco sia la pelle che, di per sé, al contatto del sole si abbronzano, e sarebbe assurdo dire che lo stomaco è più essenziale della pelle. Non esiste una differenza di rango tra i due tipi di note, anche perché l'interazione modifica, è vero, certe note di un sistema, ma non le modifica a caso. L'alterazione del colore della pelle ai raggi solari segue uno schema prefissato, per cui l'individuo si abbronzano, ma non diventa verde; è il modo stesso in cui è fatta la pelle a prefissare le sue alterazioni. La distinzione serve per definire il motivo per cui troviamo la presenza di una certa nota. La nota avventizia, pur essendo parte integrante del sistema, a pieno titolo, è presente nell'apprensione perché il sistema stesso è inserito in

un contesto col quale interagisce e subisce gli effetti di questa interazione. In nessun caso si può pensare che il sistema di note possa prescindere dalle note avventizie.

Naturalmente abbiamo la necessità di distinguere un sistema da un altro: per esempio, il sistema di note che indichiamo brevemente con il nome «uomo» è distinto dal sistema di note che indichiamo col nome «sole». L'uomo non è il sole, ovviamente, ma questa banalità non è così semplice. Se deve andare sott'acqua, l'uomo deve portarsi dietro l'ossigeno: questo mostra che il sistema «uomo» non è indipendente dal sistema «aria». Se spingiamo a fondo l'analisi, arriveremo a capire che l'aria è un ingrediente della realtà umana, e non solo una sua condizione di esistenza: in effetti, è difficile individuare il confine tra uomo e aria quando andiamo a vedere il destino dell'ossigeno respirato che entra nei nostri polmoni. Ciò che ne risulta è che nessun sistema di note è autosufficiente in modo assoluto. Tuttavia, se prescindiamo da questo aspetto di totalità del cosmo, possiamo dire che all'interno dell'universo abbiamo sistemi di note che mostrano una loro sufficienza relativa. Ciò che caratterizza il sistema è appunto questa sua (relativa) sufficienza sul piano costituzionale: con ciò è da intendersi il fatto puro e semplice che il sistema non si sfalda e anzi si tiene unito. Questo è evidente se torniamo ai nostri esempi: è ovvio che c'è un legame tra l'uomo e l'aria che respira, la terra su cui poggia i piedi, il formaggio che mangia, ma lasciando in sospeso la natura di questo legame, è anche ovvio che l'uomo respira, cammina, mangia, restando vivente, restando se stesso: cioè questa entità umana è composta da note che rimangono insieme e sono coese tra loro. Il sistema non è separato ermeticamente dagli altri, però ha un momento di (relativa) chiusura dato appunto dalla coesione delle sue note. Il momento di coesione, di relativa autonomia, ovvero la capacità di reggersi come sistema, è ciò che Zubiri chiama *sostantività*.

* * *

Come si diceva, le note manifestano l'unità della cosa nel senso, ad esempio, che possiamo parlare di *un* albero reale che si dispiega nelle sue note. In questo senso, e con il limite detto, il sistema costituisce una struttura unitaria. Questa concezione, cioè l'idea di sostantività, è molto diversa da quella aristotelica. Aristotele distingue nella cosa una sostanza e un insieme di attributi, cioè un soggetto e gli attributi che di esso vengono predicati: il soggetto «uomo» ha inoltre la caratteristica di essere «avvocato». Per Zubiri questa concezione del soggetto non ha alcuna base reale. Detto in altri termini, il soggetto non esiste, esiste solo il sistema per intero. Ciò che esso ha di avventizio non è un elemento formalmente estraneo al sistema, che gli si aggiunge occasionalmente, ma è parte integrante del sistema, è per così dire la parte di sistema in cui si rendono evidenti gli effetti dell'interazione del sistema intero con gli altri. Perciò le note non appartengono a un soggetto, ma costituiscono un sistema che poggia su se stesso. Non c'è alcun bisogno di un soggetto occulto dietro le note (peraltro tale soggetto non esiste di fatto), ma c'è solo la struttura delle note come tale. Se prendiamo l'atomo d'idrogeno e gli togliamo l'elettrone, non c'è più l'idrogeno e non resta alcun soggetto.

Ora, se prendiamo le note della sostantività, le note costituzionali, che non dipendono dalle interazioni, vediamo che alcune poggiano su altre note all'interno della sostantività stessa. Per esempio, il colore dei capelli di un albino non dipende dall'influenza di un agente esterno alla persona albina, e come tale è costituzionale; però sappiamo che dipende da un fattore genetico interno alla persona. Allora possiamo distinguere tra le note costituzionali e altre note che le determinano all'interno della struttura sostantiva, senza essere a loro volta determinate da uno strato di note più profondo. Per distinguerle, le chiamiamo *note costitutive*, nel senso che costituiscono, determinano la costituzione.

Questi tre tipi di note, avventizie, costituzionali e costitutive, formano un sistema unico; perciò possiamo parlarne non come strati, ma come sottosistemi. Il sottosistema costitutivo, essendo la radice degli altri due, è l'*essenza* della cosa, della sostantività. Ancora una volta si ha una notevole differenza rispetto alla concezione di Aristotele. È chiaro che qui l'essenza non può essere semplicemente il correlato di una definizione, ma è il sottosistema reale su cui poggia l'intera sostantività. Dal punto di vista di Zubiri, l'essenza dell'uomo non può essere la definizione «animale razionale», perché questo non ha nulla a che vedere con il DNA o con eventuali altre note ancor più costitutive e radicali,

che sarebbero l'essenza. L'essenza è «il sistema di note necessarie e sufficienti affinché una realtà sostantiva abbia le sue altre note costituzionali e quelle avventizie»².

Il sistema sostantivo è una *forma* di realtà. Per esempio, può essere una pietra, un vegetale, un animale... Sono forme di realtà. Inoltre, un sistema è reale a *modo suo*: per esempio, un vegetale può essere un lichene o un pino, e il pino può essere più o meno alto, ecc. All'interno della rispettiva forma di realtà, abbiamo i modi: «questo» cane diverso dagli altri, «questo» albero diverso dagli altri, ecc. Non si tratta di una sottigliezza. Una pietra, ad esempio, ha le sue note di durezza, colore, impermeabilità..., in base alle quali diciamo che è la *tale* pietra, che c'è il *tale* cane, la *tale* cosa, ecc. È la *talità* del reale. Inoltre, che una cosa sia tale, significa che è reale a modo suo: esser tale è il modo di essere *reale*, intendendo sempre che «reale» non è una mera astrazione concettuale, ma un momento fisico della cosa. Ogni sostantività appartiene a suo modo alla realtà, è reale a suo modo, è per così dire «piantata» nella realtà.

Ogni cosa è dunque un modo fisico di una forma della realtà. Pertanto, la realtà è fisica. Perciò non possiamo dire che il modo di essere reale esaurisca la realtà. Se io sono reale in un certo modo e un altro lo è in altro modo, se esistono altre forme di realtà, è evidente che il concetto di talità non coincide con il concetto di realtà: quest'ultimo è, per così dire, più vasto. Ma la cosa tale è «reale»: pertanto la realtà in quanto tale è più della mera talità. Non si tratta di un semplice sviluppo verbale. Ogni cosa, così come è, è reale; ma esser reale significa qualcosa di più di *un* modo di realtà: proprio perché la cosa è concreta a modo suo, in questa concretezza c'è *più* della sua mera talità. Questo *più* che caratterizza la realtà *simpliciter*, nella sua fisicità, viene tecnicamente designato come *trascendentale*.

Ogni cosa è «più» del mero contenuto delle sue note. Se io apprendo tante cose insieme, ad esempio nella visione di un paesaggio, le apprendo *unitariamente* come appartenenti alla realtà, cioè come componenti un'unica realtà. Ciò vuol dire che in ciascuna cosa, che è reale a modo suo, il momento di realtà è *aperto*: aperto a tutto il resto. Il «più» del sistema sostantivo è l'apertura del reale: la trascendentalità è il momento fisico di *comunicazione* tra le cose.

Questa comunicazione non è una nozione concettuale: non avviene tra una cosa concreta e un'astratta idea di realtà, bensì tra una cosa reale e altre cose reali. L'albero non comunica con il concetto di realtà, ma con il concreto terreno o con il concreto sole per la funzione clorofilliana. Comunicazione è molto più di un incontro o una giustapposizione tra due realtà, una accanto all'altra ma separate: è un vero e proprio *sbocco* di una cosa nelle altre. Zubiri lo indica con un'espressione quantomai difficile da tradurre e dice, ad esempio, che l'albero *está vertido* al terreno; questo *estar vertido* da luogo al sostantivo astratto *versión*. *Verter* è un verbo che significa versare, riversare, ma «*estar*» *vertido* non è una normale forma passiva, non è un *ser vertido*, essere versato. *Estar* indica qui, come quasi sempre in Zubiri, il *modo* in cui una cosa sta nel mondo, cioè indica le caratteristiche fisiche della cosa. Allora, tra le caratteristiche fisiche della cosa albero c'è il suo *dare verso* il terreno. Non è che il terreno sia un prolungamento dell'albero; piuttosto, tra l'albero e il terreno c'è un momento di comunicazione reale, analogo forse alla comunicazione tra un fiume e il mare in cui sbocca. Nessuno confonderebbe le nozioni di fiume e di mare, né potrebbe negare la loro legittimità, e tuttavia c'è un punto in cui il fiume reale e il mare reale comunicano. In questo senso dico che l'albero *sbocca* nel terreno, che vi *está vertido* e pertanto è influenzato dalla sua composizione chimica, come lo è dal clima, dall'altitudine, ecc. Non si tratta di mera giustapposizione.

È sbagliato anche pensare questa comunicazione o interconnessione tra le cose come se si trattasse di una relazione. Parlando formalmente, questo concetto non è applicabile: dire che l'albero è in relazione col terreno significa che *prima* ci sono l'albero, da una parte, e il terreno dall'altra, e *poi* albero e terreno entrano in relazione e interagiscono se possono e come possono. Questo è assolutamente insufficiente: albero e terreno possono relazionarsi solo perché sono già fatti l'uno per l'altro, cioè perché il modo in cui è fatto l'albero è predisposto a ricevere il nutrimento dal terreno.

² Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1988, 22.

Un esempio meccanico proposto dallo stesso Zubiri può aiutare a chiarire. In un orologio è ovvio che vi siano degli ingranaggi, ciascuno reale, che entrano in relazione; però ogni ingranaggio, ogni pezzo, è così come è perché è stato progettato per funzionare con gli altri e costituire insieme ad essi il meccanismo. In altri termini, già in fase di progetto è stato pensato come *parte*. Essere pensato come parte è diverso dall'essere pensato come una realtà a sé stante, capace di sussistere anche senza un determinato contesto, perché, nel caso della parte, la totalità in cui essa s'inserisce determina la forma o le funzioni che si avranno. Ora, dice Zubiri per illustrare la sua idea, se la natura producesse orologi, produrrebbe di colpo tutti i pezzi del loro meccanismo, già intrecciati insieme. Questo è molto diverso da una relazione che interviene a posteriori tra sostantività autonome, che non sono state pensate come parti di un'unica totalità. Zubiri fa riferimento a una interconnessione radicale, al fatto che una sostantività, nella sua interezza, è di per sé parte dell'universo intero. Se le cose entrano in relazione, è perché a priori sono incastrate tra loro. Non accade che prima ci siano le singole cose, e poi l'una sbocchi nelle altre, ma al contrario, ciascuna cosa è di per sé, radicalmente, sboccante nelle altre. È fin dall'origine creata con lo sbocco. La comunicazione non è una cosa che si verifica «dopo», ma è una caratteristica fisica essenziale di ogni sostantività. Diciamo allora che ogni sostantività è così come è, *rispettivamente* a un contesto senza il quale non potrebbe esistere.

Per esempio, se la temperatura della terra fosse più elevata, l'uomo non potrebbe viverci. Questo non è da intendersi in senso finalista, come se la temperatura della terra avesse deciso di assestarsi su un certo livello per consentire all'uomo di esistere: questa è una cosa che non sappiamo e forse non potremo mai accertare. Ciò non toglie che la vita umana è possibile solo entro una certa temperatura. Allora non possiamo dire che la distanza della terra dal sole sia un elemento essenziale della realtà umana, però possiamo dire che l'essenza umana è intrinsecamente rapportata alla temperatura e dunque alla distanza tra il sole e la terra. Nel linguaggio comune diremmo che l'un elemento è relativo all'altro. Zubiri vuole evitare il termine relazione, confuso e pericoloso in filosofia, e dice che un elemento è *rispettivo* all'altro. *Rispettività* è il fatto che ogni cosa reale è costitutivamente una parte dell'universo ed è fatta come parte, per essere parte. *La rispettività di tutte le cose è dunque il mondo, l'unica realtà veramente sostantiva*. Le cose intramondane, sboccando le une nelle altre, non godono, come abbiamo visto, di sostantività piena e incondizionata.

Qui si può approfittare per rispondere a un'obiezione che forse è stata suggerita dalla mia esposizione. Si diceva: l'apprensione presenta molte note che sono, in un certo senso, radunate in una costellazione, in un sistema relativamente autonomo, comunicante con gli altri e dotato di caratteristiche proprie. Orbene, si può obiettare, chi può mai garantire che la riunione di certe note in un sistema non sia una mera interpretazione soggettiva? Va bene che ogni nota sia «del» sistema, ma di quale sistema? E se esistessero diverse possibilità di radunare le note in cose? Ogni cosa sbocca nella realtà delle altre, ha una continuazione, una specie di prolungamento: come posso esser certo di averle ritagliate concettualmente nel modo giusto? E più ancora: che senso ha ritagliare delle cose dal *continuum* del reale?

Per chiarire il senso di questa obiezione adatto alla bisogna un esempio dello stesso Zubiri: il granchio, addestrato a vedere la preda in un sasso, interpreta come se fosse un oggetto unico la configurazione preda-sasso, e quando gli si mostra la stessa preda appesa a un filo o a un bastoncino, non la riconosce. Diciamo, parlando in termini antropomorfi, che la costellazione di note che lui ha interpretato come preda è rappresentata dal complesso preda-sasso, e non riconosce la preda da sola in quanto le mancano le note del sasso. Chi ci garantisce che noi non ci stiamo comportando come il granchio, sia pure a un livello più sofisticato e sottile? D'altro canto, l'interpretazione della costellazione di note è frutto di addestramento e abitudine: alla fine anche il granchio impara a riconoscere la preda appesa al filo. E chi ci garantisce che la nostra interpretazione delle cose, la nostra concezione delle singole costellazioni, non sia una abitudine, un pregiudizio?

L'obiezione non è così pellegrina come potrebbe sembrare, e ci sono intere filosofie, soprattutto fuori dalla cultura occidentale, che ne hanno fatto un'argomentazione molto seria e densa di conseguenze. Qui non abbiamo bisogno di svilupparla, perché possiamo rispondere molto tranquillamente: non ce lo garantisce nessuno! Abbiamo una nostra concezione delle *cose* e possiamo ammettere tranquillamente che si tratta di un'interpretazione e niente più. Il punto vero è che questo non cambia la sostanza del

quadro teoretico delineato da Zubiri. Io ho una certa idea dell'albero come entità relativamente autonoma, distinta da un'altra costellazione di note che chiamo terreno. Ammettiamo pure che questa idea sia del tutto sbagliata, per esempio che io pensi l'albero come un essere vivente in cui si è reincarnato il mio bisnonno: che cosa cambia? *Di suo* esso si presenterà sempre come un sistema rispettivo che sbocca nella realtà altrui, cioè che rinvia dalla sua talità alla trascendentalità, con una sostantività, una consistenza che in qualche modo si appoggia all'unica realtà pienamente sostantiva, che è il mondo, il Tutto che lo comprende. Questo quadro del Tutto non viene minimamente intaccato dal carattere interpretativo che ha l'idea di una singola cosa in esso inserita. Si tratta di riscontrare, al di sotto dell'interpretazione di certe note come *una* costellazione, il carattere radicale dell'apprensione, intesa come intellesione senziente di note semplicemente presentate come parti di un sistema dotato di *sue* proprietà. Il *de suyo* continua ad appartenere alla presentazione stessa: questa, dunque, rimanda a un *prius* rispetto all'apprensione, al di là del modo in cui noi la interpretiamo. Ma il rinvio al *prius* è il carattere di realtà che l'apprensione attesta prima di ogni nostra interpretazione. Ben altro discorso è che questa realtà attestata ci rimanga misteriosa e richieda teorie interpretative.

Non è nostro compito analizzare qui il *prius*, la realtà al di là dell'apprensione: anzi, già parlando in questi termini falsifichiamo il pensiero di Zubiri, la cui indagine mira piuttosto ad approfondimenti ulteriori dell'apprensione stessa. Ma era importante sottolineare che la rispettività è un dato metafisico (intramondano) del tutto indifferente ai nostri possibili errori di lettura della realtà.

Tenendo presente questo, possiamo parlare di una rispettività *esterna*, cioè di ogni sostantività rispetto alle altre, e di una rispettività *interna*, cioè di ogni nota rispetto alle altre del sistema in cui è inserita (per esempio, l'altezza del collo della giraffa è in rispettività interna con il sistema circolatorio che deve portare il sangue fino al suo cervello). Inoltre io credo che si possa parlare di rispettività in un terzo senso: tutte le note del sistema sostantivo, in quanto conosciute apprensivamente, sono rispettive alla realtà stessa del sistema, indipendentemente dalla mia apprensione, cioè alla cosa stessa quale è in sé. Usando fuori contesto, e come semplice chiarimento, una terminologia kantiana, direi che il fenomeno è comunque rispettivo al noumeno, oltre che al modo in cui i sensi percepiscono la realtà: quando io tocco un liquido e poi un solido, ho sensazioni diverse che certamente sono prodotte dal tatto, e se avessi un tatto diverso le sensazioni cambierebbero. Però la differenza che percepisco toccando prima il liquido poi il solido, prima il caldo poi il freddo, traduce nei modi della mia sensibilità una differenza reale delle cose stesse. In termini scientifici, il liquido è diverso dal solido non per un'illusoria differenziazione posta dalla mia sensibilità, ma per una differente forza di attrazione tra le molecole, cioè per un carattere intrinseco alla realtà liquida o solida come tale e indipendentemente dal fatto che io la senta. Un conto è che non posso parlare di ciò che in qualche modo non ho appreso; un altro conto è che tutto quanto apprendo sia prodotto o posto dall'io, come si potrebbe dire in un modo ingenuamente idealista. È la struttura dell'acqua come tale, in sé e per sé, a impedirmi di camminarci sopra, se non sono il Padreterno.

Ad ogni modo, l'elemento decisivo è che le cose *stanno* tra loro in rispettività, e che questa struttura rispettiva è il mondo, inteso come unità reale delle cose reali.

La cosa sta nel mondo, cioè vi «sta» presente. Questo *star* presente è l'*attualità*. La parola ha lo stesso senso di quando diciamo ad esempio che i virus sono oggi di attualità, cosa che non erano nel secolo scorso, nonostante fossero già esistenti come realtà in atto. L'*attualità* è un mero «stare» nel mondo, presente. La cosa ci è presente, ovvero ci *sta* davanti, in quanto l'apprensione ci ha attualizzato le sue note, mostrandoci che di per sé esse costituiscono un sistema, una costellazione immersa in un mondo. Le note notificano una realtà unitaria, vale a dire che esiste una realtà unitaria che si manifesta attraverso molteplici note; noi cogliamo questa molteplicità di note e la interpretiamo come sistema unitario, cioè pensiamo di renderci conto dell'unità radicale che le note molteplici esprimono. Ciò fatto diciamo che il sistema da noi interpretato, la talità che crediamo di aver riconosciuto attraverso le molte note, «è» il ferro, ad esempio, o un'altra cosa qualunque. Non si tratta qui di un «è» copulativo, ma dell'«essere» di cui si occupa la filosofia.

Come si vede, l'essere presuppone la realtà che si manifesta nelle sue note; pertanto non è il momento radicale e previo, non è ciò che nel pensiero classico si chiamava *esse reale*. Il dato primordiale e radicale non è un *esse* cui si aggiunge come qualificativo l'aggettivo *reale*, ma è la realtà stessa. La realtà è il fondamento del sistema sostantivo che si manifesta nelle sue note. Vedendo questo sistema diciamo che «è» ferro. Il altri termini, l'*essere* del ferro si fonda sulla previa realtà ferrea attualizzata o presentata dall'apprensione. Prima c'è la realtà; poi un atto presentativo della realtà; poi la constatazione che queste note presentate -a differenza di altre che costituiscono altri sistemi- *sono* ferro. Perciò l'*essere* non ha alcuna realtà sostantiva; anzi, potrebbe ridursi a una semplice interpretazione di certe note come sistema unitario, interpretazione magari precaria e destinata a correzioni profonde. Il termine *essere* sta a indicare primariamente il riconoscimento, l'iscrizione di certe note a un modo e una forma di realtà. Siccome la realtà non è in astratto, ma è una concreta talità, l'essere è il riconoscimento di quale talità compongono le note che ho dinanzi: supponendo che non ho commesso macroscopici errori, è una dichiarazione del modo e della forma in cui una cosa reale è appunto reale. Abbiamo cioè la *realitas in essendo*, e non l'*esse reale*.

Come dicevo, è perfettamente possibile sbagliare, ad esempio attribuendo l'essere ferreo a un oggetto di plastica che ne imita le fattezze. Ma anche in questo caso, l'essere come mia interpretazione del legame tra le note è sempre posteriore alla presenza pura e semplice della realtà attualizzata dalle sensazioni. Che sia o non sia ferro, dipende comunque dal fatto che c'è qui una cosa con certe note proprie, con modo e forma propria di realtà. Indipendentemente dalla mia interpretazione, questa realtà sta essendo reale nel suo modo e nella sua forma, e questo modo e questa forma sono ciò che concettualizziamo come essere.

Nella rispettività le cose non si trovano nel mondo staticamente, bensì attivamente. Il mondo è attivo, la rispettività è attiva, ogni cosa è in funzione di altre cose reali: ad esempio la luminosità di una stella è in rapporto con la sua temperatura. È la *funzionalità* del reale. Funzionalità non è sinonimo di causalità, al contrario, ha molti modi e la causalità è solo uno di questi. La funzionalità è un concetto più vasto; ad esempio, saltare è un atto causato dalla volontà di un individuo, ma l'altezza del salto è in funzione delle sue doti atletiche: la volontà causa il salto, ma non ne determina l'altezza; viceversa, le doti atletiche determinano l'altezza, ma non causano il salto; tuttavia il salto è in funzione della volontà e delle doti. La funzionalità del reale si esprime nel *carattere attivo del mondo*, che è attivo *di suo*, e di conseguenza nel carattere attivo delle singole cose.

Questo carattere attivo è il divenire; diciamo con una lieve imperfezione che produce il divenire, il cambiamento. Che significa cambiare? Nella concezione aristotelica c'era un soggetto (una sostanza) e una serie di accidenti: cambiare significava un mutamento negli accidenti, lasciando inalterato il soggetto. La sostanza è appunto ciò che permane immutabile *al di sotto* del mutamento. Nella concezione di Zubiri non c'è il soggetto, ma la struttura essenziale, pertanto non c'è nulla che nel divenire permanga immobile, non c'è un elemento sottostante su cui scorra il cambiamento. Anzi, a cambiare è l'intera struttura, in quanto è attiva di per sé. Nelle condizioni imposte dalla rispettività, una ghianda cambia fino a diventare di per sé una quercia: non è questione di essere attuale ed essere potenziale, nozioni prive di senso senza l'idea del soggetto. La struttura, l'essenza, è attiva per se stessa, e la ghianda *dà di sé* una quercia.

«Dare di sé» è la traduzione inevitabile di «*dar de sí*», espressione spagnola tratta dalla lingua corrente, dove significa produrre, fruttificare; si usa ad esempio per indicare un capitale che produce, *da de sí* un certo interesse. Zubiri ne fa un termine tecnico, con una scelta molto felice, perché il verbo «dare» conserva il suo valore attivo e richiede un complemento oggetto (come se si dicesse: dare *qualcosa* di sé); però l'oggetto dato è l'intero soggetto, l'intero *sí* che, tirandosi fuori dalle sue viscere, si presenta in una forma nuova. Inoltre, la preposizione spagnola *de* è ambigua, corrispondendo tanto all'italiano *di* quanto a *da*; pertanto include anche la provenienza di ciò che viene dato: viene dato di sé e da sé. In italiano, per indicare un'eccellente *performance* di una persona, diciamo che ha *dato il meglio di sé*; di un altro, diciamo che ha dato di sé ciò che poteva: si tratta esattamente di questo, ma fuori da un contesto antropologico. La *performance* della ghianda è la quercia.

Il dare di sé delle sostantività avviene nella rispettività: in ultima analisi, *ad essere propriamente attivo è il mondo*, il Tutto. È il mondo a trasformarsi attraverso il dare di sé di ogni sostantività, attivato proprio perché la sostantività sta nel mondo, fisicamente. La trasformazione dell'intero mondo passa dunque attraverso la trasformazione che ogni cosa dà di sé nella rispettività, traendola da ciò che le appartiene, da ciò che ha in proprio, di suo. È un dinamismo cosmico, intrinseco al mondo, attraverso cui si snoda ciò che Zubiri chiama, felicemente, la «creazione evolvente».

Zubiri studia attentamente tutte le trasformazioni della materia che è creata con un suo intrinseco dinamismo, con una potenzialità di trasformazione. Nella rispettività con la realtà intera, ogni realtà dà di sé ciò che possiede di suo, come potenzialità, come ricchezza. Sono trasformazioni che abitualmente chiamiamo evoluzione; Zubiri accetta il processo evolutivo, ma pone l'accento soprattutto sul dare di sé. Ciò che gli sembra fondamentale non è tanto la mutazione che produce un cambiamento, una nuova specie, quanto piuttosto la capacità di integrare la mutazione: una sostantività vivente dà di sé l'integrazione di una mutazione sopravvenuta in modo più o meno casuale, e grazie a ciò riesce a sopravvivere come struttura organica e a riprodursi. Zubiri giunge a un nuovo modo di concepire la materia, dove primario non è l'atto, ma le potenzialità del «di suo».

Tuttavia mutazione e dare di sé non sono sufficienti a spiegare tutto il dinamismo dell'universo, e in particolare non rendono ragione del passaggio dall'animale all'uomo. La caratteristica essenziale della sostantività umana è la formalità di realtà, e questa non può essere il risultato di una mera complicazione o di una semplice trasformazione della formalità di stimolo, che caratterizza l'animale. Queste due formalità rappresentano un'alterità radicale: non si tratta solo di una differenza di grado, come se l'una rappresentasse uno sviluppo dell'altra, ma di una differenza essenziale.

In un'analisi eccellente della genesi umana, Zubiri ricorda che i genitori non trasmettono il corpo al figlio, ma trasmettono solo gli elementi germinali, spermatozoo e ovulo, che produrranno poi autonomamente la cellula germinale. Non trasmettono neppure la psiche, la quale non è un organo, ma una psichizzazione del corpo stesso. Zubiri è molto attento a mantenere fermo il valore dell'unità strutturale dell'uomo. L'uomo è una sostantività, un sistema di note che noi articoliamo in due sottosistemi, corpo e psiche, senza che si possa dimenticare la loro unità: la persona è una psiche corporea ovvero un corpo psichizzato. Perciò dice che personale nell'uomo è l'essenza stessa: la sostantività umana è caratterizzata da una essenziale *personèità*. Per questo può svolgersi nella sua vita, manifestandosi come *personalità*.

Per spiegare questa realtà inedita dell'uomo nella scala della vita, senza ricorrere ad astrazioni e ipotesi metafisiche, Zubiri si affida ancora al senso dinamico della natura, al carattere attivo del Tutto, del mondo come tale. Parliamo di *natura*, recuperando una vecchia terminologia. La natura, il cosmo creato, inteso come realtà che si viene evolvendo nelle sue note, ha due momenti: anzitutto le sue note stesse, cioè le cose naturali, poi la loro unità operante, da cui le singole cose emergono. È ciò che i medievali chiamavano *natura naturans*, e che Zubiri intende come l'unità primaria del cosmo, che determina quanto di più intrinseco vi è nelle strutture *naturate*. Ed è questa *operazione naturante* a produrre la psiche nella cellula germinale. Però, precisa Zubiri, non la produce indipendentemente dalle altre cose, cioè non produce la psiche solo *nelle* strutture cellulari, né solo *partendo da* esse, ma fa sì che siano *esse stesse*, le strutture cellulari stesse, a produrla. È un'azione della natura naturante, che però scorre intrinsecamente nelle strutture cellulari, facendo sì che esse siano portate a realizzare da sé le note psichiche: la *natura naturans fa fare* la psiche alle strutture cellulari. Il «far fare» consiste in questo: il primo «fare» è l'azione della natura naturante; il secondo, delle strutture cellulari.

In sostanza le strutture cellulari producono la psiche in quanto sono investite, per così dire, o attraversate da un'azione naturante, insomma per la forza stessa della natura che scorre in esse. Grazie a ciò la sostantività umana si eleva dall'apprensione in formalità di stimolo all'apprensione in formalità di realtà. Questo passaggio dall'animale all'uomo è ciò che Zubiri chiama *elevazione*. L'elevazione non è un normale passaggio evolutivo, ma qualcosa di più, perché porta una struttura materiale alla formalità di realtà: la sostantività umana non solo è di per sé in possesso di certe proprietà, ma è anche *sé*, rappresenta un modo superiore del «di suo»; non si tratta solo di avere un patrimonio a cui attingere, ma anche di sapere di averlo. Però questa elevazione è sempre una potenzialità della materia. Vale a dire che la psichizzazione del corpo ha sempre origine dalle proprietà che le

strutture cellulari hanno «di suo», ma che non possono attivare senza l'intervento della *natura naturans*. Questo intervento, inteso come «far fare», non vuol dire che la psichizzazione non sia un dare di sé.

Qui sono da sottolineare due elementi molto importanti. Anzitutto non c'è alcuna entità metafisica che interviene in questa teoria; poi, che la concezione di Zubiri ora esposta ha un rigoroso *carattere descrittivo* (al di là dell'impressione che il lettore può ricevere attraverso un'esposizione sintetica). In *El origen del hombre*, Zubiri scrive:

«La mera sensibilità non può produrre per se stessa un'intelligenza: tra le due esiste una differenza non di grado ma di essenza. Per quanto si possano complicare i miei stimoli e la loro forma di apprensione, questi non arriveranno mai a costituire realtà stimolanti e apprensione intellettuale. Al riguardo, la comparsa di una psiche intellettuale non è gradualmente ma essenzialmente qualcosa di nuovo. In questo senso, ma *solo in questo*, diciamo che la comparsa di una psiche intellettuale è un'innovazione assoluta. Questo non sta a significare una discontinuità tra la vita di tipo animale pre-umano e la vita di tipo umano di un ominide ominizzato. Neppure significa una discontinuità strutturale psichica. La psiche intellettuale conserva come suo momento essenziale la dimensione sensitiva trasformata dell'ominide pre-umano. Ma la psiche umana include un altro momento intrinsecamente fondato su quello sensitivo, ma che tuttavia ne trascende; è il momento che chiamiamo intellettuale. Grazie ad esso non c'è discontinuità ma trascendenza; se si vuole, una continuità nella linea della trascendenza creatrice. E poiché la psiche non è una somma di sensibilità e intelligenza, ma è una psiche intrinsecamente una, risulta che la psiche umana nella sua integrità, la psiche del primo ominide ominizzato, è essenzialmente diversa dalla psiche animale dell'ominide predecessore dell'uomo. Come tale è determinata dalla trasformazione (per i cambiamenti germinali) del mero ominide in uomo, ma non è effettuata da questa trasformazione. Pertanto non può che essere effetto della causa prima, così come lo fu a suo tempo la comparsa della materia: è effetto di una creazione *ex nihilo*.

»Però è necessario intendere quest'affermazione insieme a ciò che abbiamo detto prima: cioè dev'essere una creazione determinata dalla trasformazione delle strutture germinali. Questo è essenziale tanto quanto il trattarsi di una creazione *ex nihilo*. Con troppa frequenza si è propensi a immaginare questa creazione letteralmente, come un'irruzione esterna della causa prima, di Dio, nella serie animale. La psiche intellettuale sarebbe insufflata dall'esterno da uno spirito nell'animale, il quale grazie a questa addizione risulterebbe convertito in uomo. Nel nostro caso questo è un antropomorfismo ingenuo. La creazione di una psiche intellettuale *ex nihilo* non è una mera addizione esterna alle strutture somatiche, perché non è mera addizione e non è esterna. Ed è proprio per questo che, nonostante tale creazione, o meglio *a causa di tale creazione*, c'è questa fioritura genetica dell'uomo -determinata dalle strutture e in funzione intrinseca della loro trasformazione- che chiamiamo evoluzione. La creazione non è un'interruzione dell'evoluzione, ma l'esatto contrario, è un momento, un "meccanismo" causale intrinseco ad essa»³.

«L'ominizzazione e la tipificazione dell'umanità non sono "evoluzione creatrice", ma "creazione evolvente". Dal punto di vista della causa prima, di Dio, la sua volontà creatrice di una psiche intellettuale è volontà di evoluzione genetica»⁴.

Con questo ci avviamo verso la considerazione del potere del reale: *la realtà* ha il potere di determinare *il mio* essere fisico, la mia sostantività. Però la formalità di realtà che caratterizza l'uomo significa anzitutto la sua capacità di porsi dinanzi all'intero reale, di esserne in un certo senso staccato, ab-soluto. Ed è la realtà stessa a determinare questo

³ Id., *El origen del hombre*, in «Revista de Occidente», 2 epoca, luglio-settembre 1964, 146-173, 165-167.

⁴ *ibid.*, 172-173.

carattere di assolutezza, sia pure relativa. La persona deve fare progressivamente se stessa: in ogni azione configura la sua realtà. Questo configurarsi non è una scelta che potrebbe anche non essere compiuta, ma è la natura stessa dell'uomo; questi, dunque, è vincolato al potere del reale che lo possiede. Questa relazione col potere del reale è la *religazione*. L'uomo si realizza grazie alla sua religazione al potere del reale.

Qui emerge in tutta la sua gravità qualcosa che avevamo incontrato parlando della trascendentalità: ogni cosa, proprio perché è reale, è più che la sua talità. Orbene, la talità della sostantività umana è una relativa assolutezza; allora diventa enigmatico dire al tempo stesso che l'uomo è «la tale» realtà, e che, essendo *più* della talità, è anche *la* realtà: si ha *una* realtà che è assoluta rispetto a *la* realtà, cioè che è *relativamente* assoluta. Difatti è assoluta per una determinazione operata dalla *natura*, dal Tutto a cui è religata. Il potere della realtà determina l'uomo come assoluto. Si noti però che una certa ambivalenza si ha in qualunque altra cosa. Proprio perché la talità rimanda trascendentalmente a un *più*, a una realtà che è più del mero essere «tale», dobbiamo dire che il potere delle cose appartiene alla realtà in quanto tale e non alle cose prese singolarmente. È un aspetto che ci si presenta come *enigma*. Questo enigma non toglie però che siamo vincolati, religati al potere del reale, sia pure vedendolo come un potere enigmatico: la realtà in quanto tale è per me un enigma perché io sono relativamente assoluto da essa e non di meno sono reale. In quanto assoluto, debbo determinare la mia vita. In questo senso sono costitutivamente proteso *verso* questo enigma, ne ho consapevolezza, so che sono religato ad esso.

Ora, tutte le cose sono reali, ma nessuna è «la» realtà: la realtà non è una cosa in più, ma è il potere che determina fisicamente ciascuna cosa, è il fondamento di ogni realtà.

Attraverso questa via si giunge a Dio, che è *realtà assolutamente assoluta*, presente formalmente nelle cose, costituendole come tali. Dio è presente costituendo le cose come reali. Dice Zubiri che Dio non è trascendente *alle* cose, ma trascendente *in* esse. La presenza operante e costituente di Dio nell'uomo è la *dimensione teologale* della persona. Analogamente, l'esperienza dell'assolutezza e della religazione al potere del reale è *esperienza teologale*. Il potere del reale manifesta Dio come potere nelle cose. Zubiri sta bene attento a distinguere le cose, il potere del reale e Dio: non sono nozioni equivalenti. La presenza costituente di Dio fa sì che le cose siano sede di Dio come potere: è ciò che Zubiri chiama la *deità*. La *deità* è il potere del reale nelle cose in quanto fondamento immediato della mia relativa assolutezza: si tratta di una nozione strettamente descrittiva, che non fa appello a nessun argomento di fede. In «Introduzione al problema di Dio», scrive:

«L'uomo non è una cosa come le altre, ma è una realtà strettamente personale. Come tale è costituito da qualcosa di "suo", pertanto qualcosa che è posto di fronte a tutto il resto del mondo in forma, per così dire, "assoluta". Ne deriva che i suoi atti siano, *velis nolis*, l'attualizzazione di questo carattere assoluto della realtà umana. Non altro è ciò che chiamiamo ultimità. Orbene, questa ultimità non è semplicemente qualcosa in cui l'uomo "sta", ma qualcosa in cui l'uomo deve stare per essere ciò che è in ciascuno dei suoi atti. Ne deriva che l'ultimità ha un carattere fondante»⁵.

L'uomo è esonerato dal comportamento automatico del meccanismo stimolo-risposta. Di fronte allo stimolo, provvede a una valutazione ed elabora una risposta in relazione ai suoi progetti, determinando egli stesso l'uso delle possibilità storiche. Questo è il suo carattere assoluto - ovviamente non in senso pieno - che non può essere inteso come un'ipotesi teorica, ma come una struttura reale della sostantività umana: assoluto non è un singolo atto umano; piuttosto, qualunque atto umano poggia su questa caratteristica, la presuppone e l'attualizza nel comportamento concreto. L'ultimità dell'uomo è, insomma, un'assolutezza alla quale la persona concreta è religata di fatto e di diritto. Grazie a ciò, la persona è libera: «La religazione non è altro che il carattere personale assoluto della realtà umana, attualizzato negli atti che essa compie»⁶.

⁵ Id., *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid 1987 (cito dalla mia traduzione italiana: *Natura, Storia, Dio*, Augustinus, Palermo 1990, 245).

⁶ *ibid.*, 246.

La religazione non è qualcosa cui l'uomo *arriva*, piuttosto qualcosa che egli è, da cui *viene*, su cui poggia, come su un carattere attivamente fondante la sua realtà personale. Deità è il nome che diamo al carattere assoluto della persona, in quanto attivo fondamento di tutti i suoi atti. Questo non ci dice ancora nulla su ciò che la deità è in quanto carattere ultimo del reale. Questa assolutezza religante, attualizzata nella persona vivente, è a sua volta fondata su una realtà esistente in modo essenziale e diversa dal mondo: la *relativa* assolutezza umana rinvia a un'assolutezza come tale (concettuale) e questa a un'assolutezza reale, fondante il mondo:

«La deità ci rimanda così alla "realtà-deità"; se si vuole, alla "realtà-divina". È la deità come carattere di una realtà ultima: la realtà-deità come causa prima. Questa primarietà è ciò che chiamiamo divinità. In quanto tale, questa realtà è causa prima non solo della realtà materiale, ma anche delle realtà umane in quanto dotate di intelligenza e volontà. È pertanto una realtà intelligente e volente in senso eminente. La sua primarietà è di ordine intelligente e volente. E in quanto prima, questa realtà è oltre il mondo, proprio per poterlo fondare come realtà trascendente e assoluta. La deità non è che il riflesso speculare della sua trascendenza divina»⁷.

Naturalmente, il passaggio dalla relativa assolutezza all'assolutezza assoluta non è dimostrato: Zubiri non si propone una dimostrazione di Dio, ma sta indicando i passaggi che dovrebbe compiere una dimostrazione intellettuale. La stessa cosa va detta per un altro saggio di *Natura, Storia, Dio*, «Intorno al problema di Dio», in cui sono elencate le tappe di un'apprensione razionale di Dio stesso. Il punto importante non è tanto nel valore dimostrativo, che non era cercato, quanto nel fatto che «il problema di Dio si scoprirebbe come un momento strutturale del problema dell'uomo»⁸: Zubiri stesso dice che la sue riflessioni posteriori si sono sviluppate nella direzione della religazione come momento strutturale dell'uomo, come sua «dimensione teologale».

Riassumo brevemente i passi fondamentali:

1) «L'uomo *esiste già* come persona, nel senso che è un ente la cui entità consiste nel *doversi realizzare*, dover elaborare la propria personalità nella vita»⁹.

2) La vita è data all'uomo come una missione e un destino, non nel senso che egli *ha* una missione, ma nel senso che *è* missione. L'uomo è legato alla vita, non dalla vita ma dalla realtà, che decide la possibilità o meno dei suoi progetti.

3) L'uomo deve farsi tra le cose e con esse, ma non riceve da loro l'impulso a vivere.

4) Ciò che lo spinge a vivere è anteriore all'attaccamento naturale alla vita: «Non soltanto l'uomo deve fare il suo essere con le cose, ma a tale scopo si trova appoggiato a *tergo* in qualcosa da cui gli viene la vita stessa»¹⁰.

5) Questo appoggio è ciò che ci fa essere, nel senso che ci fa essere vocazione e, per dirla in termini non formali, ci spinge a passare dall'essere=vocazione all'essere=cosa, realtà, personalità storica. Dal punto di vista dell'essere=cosa, bisogna dire che l'uomo non è, ma acquista l'essere vivendo. Prima di essere=cosa è essere=vocazione. Ma inteso come essere=vocazione, bisogna dire che l'uomo ha semplicemente ricevuto un tale essere: egli non è di sua iniziativa, non gli è sufficiente potersi e doversi fare, «ha bisogno che lo facciano fare a se stesso. La sua nihilità ontologica è radicale; non solo non è niente senza cose e senza far qualcosa con esse, ma per sé solo non possiede la forza di farsi»¹¹.

Quest'ultima affermazione, forse, è un po' discutibile ed è appunto ciò che bisognerebbe dimostrare formalmente. Non si può pensare la «forza di farsi» nei termini dell'ontologia tradizionale, dell'essere=cosa: è piuttosto la forza con cui, facendomi, si produce la cosa. Non c'è la cosa che ha una forza, ma la forza che fa la cosa. Nondimeno, questa forza è reale: l'essere=cosa presuppone il «potere che sia», che sia l'essere. Di per sé, questo potere reale non rimanda automaticamente a Dio, ma indubbiamente ogni dimostrazione della sua

⁷ *ibid.*, 246-247.

⁸ *ibid.*, 17.

⁹ *ibid.*, 255.

¹⁰ *ibid.*, 256.

¹¹ *ibidem*.

esistenza deve passare attraverso questo punto: all'interno della realtà umana c'è un momento che non è più umano, che non è -nel senso dell'essere=cosa. Orbene, se non mi allontano troppo dal testo, mi pare essenziale questa osservazione: l'uomo incontra questo momento anche quando cerca di mostrare l'inesistenza di Dio, nella prospettiva dell'ateismo rigoroso. Questa forza di farsi, come tale, è umana, è personale? Ovvero è ciò su cui poggia la persona? Da qui il punto successivo:

6) Questa forza, pur essendo nostra, dato che ci fa *essere*, è in un certo senso altra, proprio dal momento che *ci fa essere*. Dicendo che l'uomo consiste in un *farsi*, usciamo dalla metafisica consueta, dall'idea dell'essere come *esser già* ciò che si è (l'essere=cosa). L'uomo concreto è di carne, corporeo, materiale, ma questo non significa che è *già* ciò che è. Allora, la persona, il progetto vitale o vocazione, è un ingrediente della natura o, al contrario, la natura è un ingrediente della persona? Nel primo caso, la vocazione sarebbe un mero stato psicologico, il che dissolve la stessa nozione di *io*. Nel secondo caso, la *realtà* della persona sfugge all'idea dell'esser-già, dell'essere=cosa.

Non bisogna complicarsi la vita con questioni linguistiche. Ogni discorso usa il verbo *essere* come elemento imprescindibile della morfosintassi di una lingua; ma la sua funzione grammaticale non ha niente a che vedere con la metafisica. Quando dico che la vocazione «è» reale, il verbo ha una mera funzione linguistica: constata che nella realtà c'è l'elemento chiamato vocazione, senza denotare in che modo è fatto. Quando poi mi chiedo *cosa è* la vocazione, trovo che le sue caratteristiche non hanno niente in comune con il tradizionale concetto di *essere* in senso filosofico, e non come mero elemento linguistico. Cioè, quel concetto filosofico risulta inadeguato, è stato formulato in vista di altri tipi di realtà, in cui non è primario l'elemento del *farsi* ma quello dell'esser già.

L'uomo, nel suo farsi, poggia su un potere di farsi, un poter-essere che, ragionando con l'idea dell'essere=cosa, è al tempo stesso intrinseco ed estrinseco alla persona: intrinseco, perché la fa essere; estrinseco perché, senza tale potere, la persona non sarebbe, e quindi non *ci* sarebbe. Perciò il potere non si origina nella persona. Però, la distinzione tra l'io agente e la forza di agire, pur essendo concettualmente valida, non implica che ad essa corrispondano due realtà, proprio perché siamo usciti dall'idea dell'essere=cosa. Si potrebbe dire che la persona, in quanto realtà, consiste nel potere di agire in vista di una vocazione; ma in tal caso alla vocazione spetterebbe un primato ontologico rispetto al potere stesso.

7) Tuttavia, la forza di farsi obbliga a pensare l'essere in quanto potere, abbandonando il modello della cosa. Di contro all'essere=cosa, abbiamo ora un essere=potere, che non può venire semplicemente giustapposto alla concezione precedente. Il livello dell'essere=potere è più radicale e con esso si deve misurare chi voglia fare metafisica, sia che Dio esista, sia che non esista. Il problema di Dio va posto nel quadro della nuova concezione dell'essere=potere. Da qui il passo successivo di Zubiri: esistendo, l'uomo trova sia le cose, sia ciò che fa essere le cose, cioè fa in modo che ci siano.

8) Siamo allora religati a ciò che ci fa esistere; la religazione è un vincolo ontologico con ciò che ci fa esistere, siamo «vincolati a qualcosa che non ci è estrinseco, ma che *previamente ci fa essere*»¹².

9) Questo mostra che l'esistenza umana è fondata su ciò che ci consente di star essendo.

10) Dato che vivere *con* le cose fa parte della nostra realtà, e non è un fatto accidentale, ciò che fa essere noi, fa essere il mondo:

«L'esistenza umana non è solo *gettata* tra le cose, ma è *religata* dalla sua radice. La *religazione* - *religatum esse*, *religio*, *religione* - è una dimensione formalmente costitutiva dell'esistenza. Pertanto, la religazione o religione non è soltanto qualcosa che semplicemente si ha o non si ha. L'uomo non *ha* una religione ma piuttosto, *velis nolis*, *consiste* in religazione o religione. Per questo può avere o anche non avere una religione, religioni positive»¹³. «La religazione non è qualcosa che appartiene alla *natura* dell'uomo, ma alla *persona*»¹⁴.

¹² *ibidem*.

¹³ *ibid.*, 257.

¹⁴ *ibidem*.

11) Chiamiamo deità ciò che ci religa: è il nome di un ambito che la ragione dovrà precisare, perché non sa se ha un'effettiva esistenza come ente. La deità ci si mostra come il semplice correlato della religazione. Ecco il punto in cui si trova posto il problema di Dio: non è altrove che si può affrontarlo.

Non riassumiamo qui l'argomentazione che giustifica il passaggio dalla deità a Dio, non essendo strettamente attinente al nostro tema. Ci interessa però sottolineare che, negli scritti successivi di Zubiri, con un linguaggio molto più preciso di *Natura, Storia, Dio*, Dio è presente nell'uomo come *realitas me reificans*, cioè come un operatore che lo fa essere reale così come è, nella sua relativa assolutezza. Questa presenza è dunque costitutiva e, a mio modo di vedere, *essenziale*, se l'essenza è la condizione necessaria e sufficiente perché una sostantività abbia tutte le sue note. Zubiri dice che l'uomo è deiforme.

* * *

Venendo ora alla questione principale, si diceva che nel corso degli anni, Zubiri cambia la sua posizione filosofica sulla morte, giungendo alla conclusione che nella sostantività umana nessuna nota mostra l'uomo come immortale *di suo*; e nulla indicherebbe una sopravvivenza personale di questa sostantività oltre il fatto fisico innegabile della morte. In sostanza, passa dalla posizione che interpreta la tradizionale concezione dell'uomo come un'anima immortale in un corpo mortale, a una posizione unitaria: l'uomo è una struttura, un sistema di note, e la morte è semplicemente la disintegrazione del sistema, non la separazione tra due parti che prima, in vita, erano in qualche modo giustapposte. La materia umana ha una sua specificità, in quanto è in se stessa psichica, ma come tutte le altre materie o sostantività è una struttura che con la morte viene frantumata. Poiché non c'è alcun soggetto dietro o al di sotto della costellazione di note, è giocoforza dire che nessuna *parte* dell'uomo attraversa indenne la morte in virtù di una sua intrinseca immortalità.

Occorre precisare ciò che questa posizione *non* significa: non significa che Zubiri non creda nell'immortalità e nella vita eterna. La vita eterna è per lui una certezza *di fede*: è Dio che salva l'uomo dalla morte cui egli non potrebbe sottrarsi con le sue sole forze. Però questa posizione teologica non è una verità di ragione, cioè non è una tesi che possa essere sostenuta con argomenti razionali o con l'analisi filosofica della realtà. Teologicamente parlando, l'uomo è destinato alla vita eterna in virtù di un dono divino; ma appunto, parlare teologicamente non è parlare filosoficamente.

Tale almeno è l'interpretazione attuale del pensiero di Zubiri, un'interpretazione che solo fino a un certo punto può dirsi chiara. Sul piano teologico, Zubiri nega che l'uomo sia composto di due parti, il corpo mortale e l'anima immortale, che poi sarebbero in qualche modo fuse o intrecciate: la sostantività umana è un sistema unico, una struttura unica e unitaria, non un'entità prigioniera del corpo, secondo l'immagine platonica e prima ancora eleusina, che la morte libererebbe dal suo carcere. Le note del sistema umano possono essere raggruppate in due *sottosistemi* distinguibili ma non separabili. Il sottosistema che chiamiamo anima o psiche di per sé non ha alcuna sostantività propria e non può sussistere senza il corpo; più ancora, esso è l'aspetto psichico del corpo, se mi si consente questa formula. Così l'immortalità non può riguardare mezza persona, l'anima, e l'uomo o si salva tutto o perisce del tutto. Però, se si salva, non è per virtù propria, bensì per grazia divina. Se prendiamo come quadro teologico di riferimento la patristica greca, la grazia salvifica è un'*azione deificante* di Dio che coinvolge l'intera persona umana.

Il riferimento alla patristica greca si fonda su una predilezione esplicitamente confessata da Zubiri nel suo saggio su *Dio e la deificazione nella teologia paolina* (NHD) e su dati oggettivi: negare il dualismo anima-corpo non sembra compatibile con prospettive teologiche diverse da quella della *theosis*. Ma se questo è vero, bisogna osservare che la *theosis*, l'azione deificante di Dio, ha inizio *prima* del momento cronologico della morte terrena e non pone nessuna soluzione di continuità tra la vita mondana e il *post mortem*: la vita reale nel mondo attuale è già coinvolta nella vita di Dio che si comunica all'uomo immortalandolo. Ora, diamo per scontato che di questa comunicazione immortalante esistano gli effetti, senza che diano luogo a note apprensibili; una prima domanda è: se questi effetti ci fossero «noti», le note corrispondenti andrebbero incluse nel sottosistema

psichico, in quello corporeo, o in entrambi? Se non concepiamo l'immortalità come una fotocopia paradisiaca della persona, ma come un processo dinamico in cui la sostantività umana è coinvolta *adesso*, evidentemente questa possiede già un carattere che non può perdere, anche se non ci è notificato e perciò non ci è noto: che non ci sia noto è contingente e non influisce sul fatto. Dentro questa ipotesi, non sarebbe sufficiente dire che l'uomo muore, però Dio lo salva: siccome Dio lo sta già salvando, potremmo dire che di suo l'uomo consiste nell'*essere* salvato e risulta azzardato dire che di suo è mortale. Siamo veramente obbligati a risolvere per un «no» filosofico, appeso a un «sì» teologico, forse molto più precario di un ragionamento?

Naturalmente teniamo ferma l'idea del carattere unitario della persona: ogni sua nota è parte integrante di una sola struttura, e non si ha giustapposizione, fusione, intreccio o quel che si vuole tra due entità diverse come corpo e anima. La struttura si conserva o si distrugge per intero. Però teniamo anche presente la concezione zubiriana della materia; la materia non è solo il corpo visibile, ma è la *potenzialità di dare di sé*; di nessuna realtà possiamo dire che ha già dato tutto di sé, perciò le due dimensioni (la potenzialità e la visibilità materiale) non coincidono necessariamente. La cellula germinale non è soltanto la sua materia visibile, ma è anche, e soprattutto, la sua potenzialità di produrre l'individuo adulto, quando vigono certe condizioni prefissate. Anche nel caso del più inerte dei pezzi di ferro, la sua materialità presente è il risultato di ciò che esso, come sostantività, sta attualmente dando di sé, col movimento dei suoi atomi, la forza di coesione, le reazioni chimiche, ecc. Il dare di sé produce note, e tra l'altro una nota che mi notifica un fatto singolare: precisamente che il dare di sé non è mai dato tutto, che la materialità non sta tutta nella mera presenza notificata della realtà. Raccogliere le note della sostantività umana nei sottosistemi «corpo» e «psiche» non implica che essi possano necessariamente accogliere tutto quanto la persona può dare di sé, anche se ancora non lo ha dato, o così ci sembra. Affermare una tale tesi sarebbe passare dalla mera osservazione all'ipotesi più o meno gratuita. E tra l'osservazione diretta e l'ipotesi c'è sempre una distanza grande.

D'altro canto, non è detto che basti l'osservazione per cogliere le note: certe note potrebbero essere come una sorta di paravento che ne copre altre, le quali divengono visibili alla luce di prospettive diverse. La teologia potrebbe, ad esempio, essere una via particolare per ricevere notificazioni dalla realtà. In questo caso, ovviamente, non potremmo esser certi che qualcosa ci sia notificato, dato che il grado di certezza dipenderebbe dai presupposti cui è ancorato il discorso teologico. Si dirà che questo è sufficiente per non prendere in considerazione filosoficamente le tesi teologiche, il che, prima ancora di poter essere dichiarato vero o falso, ci induce a interrogarci sul rapporto tra filosofia e teologia. Per non allontanarci da Zubiri, potremmo concretamente domandare: in Zubiri, la teologia e la filosofia sono separate, o piuttosto si può pensare che *un certo modo* di intendere la teologia rappresenti la punta avanzata dell'analisi filosofica? Non è una domanda fondata sul vuoto: è Zubiri stesso, nel saggio in cui analizza *filosoficamente il fatto* della religazione, a parlare di questo fatto come del fondamento di una *teologia fondamentale*. Appunto di questa teologia si può chiedere se abbia o non abbia rapporto con l'analisi filosofica. In Zubiri, la teologia fondamentale *parte* da un fatto a cui l'analisi filosofica *arriva*, e dunque, in una sua dimensione, la teologia eredita l'analisi della realtà. È un dato di fatto che nella religazione si trovi un anello di congiunzione tra le due discipline.

Da questo punto di vista, l'osservazione che la teologia è una disciplina diversa dalla filosofia non viene affatto contestata, anzi resta accettata come ovvia; però si può vedere come la teologia non galleggi sul vuoto, ma su una precisa dimensione fondamentale. Nulla mette in questione la sua autonomia, ma la si può vedere come un livello cui si arriva seguendo un cammino graduale, dove ogni tappa sbocca nella successiva: il fatto dell'apprensione, l'analisi dell'apprensione, la metafisica intramondana, la dimensione teologale, la teologia fondamentale, la filosofia della religione, la teologia *tout court*. Se lasciamo da parte l'ultimo punto della teologia *tout court*, vediamo che tutti gli altri sono agganciati ad analisi di realtà che rivelano note che, non essendo superficiali, non erano inizialmente evidenti. Sono *note ulteriori*, ma note a tutti gli effetti. Se ad esempio la metafisica intramondana ci porta a formulare una concettualizzazione chiara dell'essenza della sostantività umana, questo non vuol dire che il discorso sia concluso: già la dimensione teologale ci fornisce nuovi elementi che vanno integrati con le note precedentemente apprese. È perfettamente possibile che la via della religazione, scoprendo

la realtà divina, costringa a ripensare l'essenza della realtà umana. In breve, «Dio» può diventare un punto di vista da cui riconsiderare tutta la realtà, integrando alle analisi precedenti il versante che dà verso Dio. Ne risulteranno -sia pure scoperte in modo mediato- *altre note* del reale.

In questo quadro, dire che l'immortalità è un tema teologico significa dire troppo o troppo poco: c'è uno sviluppo articolato, che è riduttivo semplificare in due caselle -verità di fede e verità di ragione- ed è troppo veloce la riduzione dell'immortalità alle verità di sola fede. In alternativa, vorrei provare a ragionare sulla presenza deificante di Dio nell'uomo, non come avvenimento casuale e contingente, ma come elemento costitutivo ed essenziale.

La dimensione teologale è di certo una nota della sostantività umana. Dunque, se filosoficamente si vuole dire che la presenza di Dio nell'uomo non appartiene di suo all'uomo stesso (tesi peraltro ardua), si dovrà aggiungere che, nella riconsiderazione teologica, questa presenza costituisce e fa essere reale l'uomo, che solo grazie a essa esiste. Dio costituisce e fa essere reale il «di suo» umano; ovvero, il «di suo» richiede la presenza divina non come una inerte permanenza nel fondo, ma come potere operante e costituente: senza Dio, l'uomo non è né reale, né di suo, *né suo*.

Ricordiamo che, al momento della genesi umana, perché l'uomo sia reale, di suo e suo, è necessario un intervento della *natura naturans*: l'elevazione. Bisogna allora chiedersi in che modo la riconsiderazione teologica modifichi la nostra concezione della *natura naturans*. Bisognerebbe anche chiedersi cosa sia ciò che, sul piano meramente descrittivo, chiamiamo *natura naturans*, per non rischiare di dare semplicemente un nome a un problema. Dio non può essere *realitas me reificans*, come Zubiri lo definisce, con totale indipendenza dalla *natura naturans*, dato che l'azione naturante sfocia appunto in *me*: la persona umana concreta è il termine tanto dell'azione reificante di Dio quanto dell'operazione naturante della natura. Ciò non vuol dire che Dio e la natura debbano essere identificati, ma che la *natura naturans* (creata) produce quella stessa persona umana che Dio reifica. Se si vuole, Dio reifica attraverso la natura: quel che conta è connettere le due nozioni. La deiformità dell'uomo, interpretando fedelmente Zubiri, non va collocata solo a livello della personalità, ma a livello della personèità, cioè della struttura reale essenzialmente personale dell'essere umano, della sua realtà di fatto. In qualche modo, il potere *naturans* è legato al potere *reificans* di Dio. Azione deiformante, reificante e naturante sono perfettamente distinguibili sul piano concettuale, ma ciò che conta è che concorrono a produrre *materialmente* la realtà personale umana. In questo contesto, il minimo che si possa dire è che l'affermazione della morte totale umana è una mera *ipotesi*.

In effetti, a una considerazione «ingenuamente» realista, la morte si presenterebbe come un fatto inconcusso, mentre l'immortalità personale apparirebbe come una vaga aspirazione, non solo da dimostrare, ma addirittura contraddetta dai fatti. Non per niente il sostenitore dell'immortalità fa sempre appello a una «fede» che usa in modo strumentale: Dio svolge la funzione di un espediente logico o quasi logico con il quale possiamo prescindere dai fatti. È però ingenuo tanto il realismo di chi ritiene la morte un fatto quanto il fideismo di chi non si preoccupa di confrontarsi coi fatti. In Zubiri sono rifiutati entrambi questi atteggiamenti: morte e immortalità sono due ipotesi alternative e con lo stesso grado di probabilità, perlomeno sul punto di partenza. Già dopo un po' l'ipotesi dell'immortalità appare più plausibile, ma per il momento fingiamo di ignorarlo.

Parlando in termini filosofici, in *El problema teologal del hombre*, Zubiri scrive: «Dio è trascendente "nelle" cose. L'impossessamento della persona umana ad opera del potere del reale è allora impossessamento dell'uomo ad opera di Dio»¹⁵. In altre parole, Dio *si appropria* dell'uomo. Scrive ancora:

«Non si tratta del fatto che vi sia la persona umana "e inoltre" Dio. Proprio perché Dio non è trascendente alle cose, ma trascendente *in esse*, le cose non sono *simpliciter* un non-Dio, ma in qualche modo sono una configurazione di Dio *ad*

¹⁵ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1988, 277.

extra. Pertanto, Dio non è la persona umana, ma la persona umana è in qualche modo Dio: è Dio umanamente»¹⁶.

Questa posizione, peraltro perfettamente ortodossa dal punto di vista cattolico, è data da Zubiri in termini filosofici, come pura «analisi della realtà umana»¹⁷. E potrei chiedere: l'azione di Dio, oltre che deiformante, reificante e naturante (indirettamente), non sarà anche deificante, nel senso della *theosis* patristica? È la domanda che formula un'ipotesi filosofica dell'immortalità.

Zubiri era perfettamente consapevole del fatto che, a livello filosofico, la questione partisse da un conflitto *tra ipotesi*. In *El problema filosófico de la historia de las religiones* scrive:

«Naturalmente, nessuno ha avuto il vissuto della sopravvivenza. Ma nessuno ha avuto neppure il vissuto della non-sopravvivenza. Quanto a fede, tanto è fede l'una quanto l'altra, la positiva come la negativa. Non si può dire che la *conditio possidentis* sia quella di chi non crede nella sopravvivenza. Non si tratta di una *conditio possidentis*, ma di un'opzione»¹⁸.

Al riguardo vorrei fare una parentesi che non è strettamente attinente al tema, ma forse può servire a chiarirlo o a denudarlo. Sapere che Dio esiste non comporta immediatamente la certezza dell'immortalità umana: Dio potrebbe esistere e l'uomo potrebbe essere mortale, visto che come creatura non aggiunge né toglie nulla all'essere divino. Voglio dire che la cosa è teoricamente pensabile, e quindi dimostrare l'esistenza di Dio non significherebbe aver dimostrato anche l'immortalità umana. D'altro canto è vero anche il contrario: negare l'esistenza di Dio non comporta automaticamente la negazione dell'immortalità. Voglio dire che si potrebbe ipotizzare che Dio non esiste, e tuttavia l'uomo è immortale. L'idea può lasciare perplessi, ma la classificazione Dio = sopravvivenza, ateismo = morte, non cessa di essere un nostro pregiudizio. Perché no? Dove sta scritto che l'immortalità personale sia incompatibile con qualunque posizione atea? Molti hanno potuto sostenere che il buddhismo è ateo: è un'interpretazione campata per aria, ma dimostra che si è potuto pensare a una visione in cui Dio non c'è, ma c'è l'affermazione potente dell'immortalità umana. Dobbiamo scollegare il binomio morte-immortalità dal binomio Dio-ateismo: Zubiri dice ad esempio che anche gli atei debbono confrontarsi col fatto della deità.

Qui riprendiamo il filo del discorso che evidenziava il legame tra *natura naturans* e potere del reale (deità): «La natura naturante, essendo l'unità primaria, determina ciò che vi è di più intrinseco nelle strutture naturate, e questa determinazione è ciò che chiamiamo produzione»¹⁹. Nell'uomo c'è quel modo di produzione particolare che consiste nel «far fare»; ad esempio, far sì che le strutture cellulari facciano la psiche. Ora, parlando della deità, Zubiri dice che non è un fumoso carattere pseudodivino, ma è «la realtà stessa delle cose in quanto, come potere, manifesta la sua formale costituzione in Dio»²⁰. E aggiunge, sempre parlando della deità:

«I greci dicevano che la Natura, la *Physis*, è divina, è *theion*, perché secondo loro era immortale e inesauribile, cioè sempre giovane. Oggi questo non è ammissibile da nessun punto di vista. Ma tuttavia i greci sfiorarono con questo una cosa essenziale, che non ha avuto alcun ruolo in filosofia: il carattere delle cose che non sono dèi né sono divine, ma che hanno comunque qualcosa di questo carattere: sono formalmente deità»²¹.

¹⁶ *ibid.*, 379.

¹⁷ *ibidem*.

¹⁸ Xavier Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid 1993, 108.

¹⁹ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1986, 466.

²⁰ *El hombre y Dios*, cit., 156.

²¹ *ibidem*.

Si può non credere in Dio, ma non si può negare che la natura possieda certe caratteristiche di creatività e produzione, tradizionalmente considerate divine. È il punto in cui la brillante analisi di Feuerbach dell'*Essenza della religione* non è riuscita ad arrivare. Si arena qui quella sua «riforma della filosofia», incapace di percorrere fino in fondo la strada che aveva programmato:

«Il mondo, scriveva Feuerbach, non ci è dato per mezzo del pensare, almeno non per mezzo del pensare metafisico e iperfisico che astrae dal mondo reale e pone la sua vera, suprema essenza in questa astrazione; esso ci è dato per mezzo della vita, dell'intuizione, dei sensi. Per un essere astratto, solo pensante, non esiste alcuna luce, perché non ha occhi; non esiste alcun calore, perché non ha sensibilità; non esiste, in genere, alcun mondo, perché non ha occhi adatti a coglierlo; non esiste in senso proprio *assolutamente nulla*. Il mondo quindi ci è dato solo in quanto *non* siamo esseri logici o metafisici».

Rispettando tutte le esigenze di un'epistemologia materialista, Zubiri mostra che è sbagliato esattamente il punto in cui Feuerbach dice che l'essere divino, che si manifesta nella natura, non è altro che la natura stessa. C'è in Feuerbach, e poi in Engels, un'analisi incompleta della natura stessa, che appunto permetterebbe di chiedere provocatoriamente perché non sia pensabile l'ipotesi di un'immortalità come estrema *performance* della natura stessa.

Ad ogni modo è difficile sostenere una posizione atea contro l'analisi zubiriana della religazione. Per Zubiri, Dio sta dando realtà alle cose,

«sta nelle cose "facendo sì che siano reali", cioè facendo sì che siano *de suyo*. È ciò che ho chiamato *fontanalità* della realtà assolutamente assoluta. Dio è la *realitas fontanalis*. Nel caso specifico dell'uomo, è quanto costituisce ciò che ho chiamato tensione teologale; la mera fontanalità in tutto il reale è l'omologo della tensione teologale nell'uomo»²².

Si può dunque dire che la realtà impone il fatto della religazione, e questo a sua volta impone la scoperta di Dio e l'evoluzione verso un discorso «teologico».

Può essere interessante vedere i termini teologici del problema, ricorrendo a *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paolina*, scritto negli anni Trenta e incluso in *Naturaleza, Historia, Dios*. Si dirà che è un testo antico per esaminare una questione in cui Zubiri rettifica le sue posizioni negli Anni Settanta, il che è senz'altro vero. Però *Naturaleza, Historia, Dios* è anche un libro che Zubiri ha ripubblicato più volte, aggiornandolo, fino all'edizione inglese del 1980 - posteriore a *Inteligencia sentiente* - integrata da un'introduzione appositamente scritta per l'occasione. Non è un libro sconfessato dall'autore, o quantomeno non è a questo saggio che si riferiscono certe precisazioni in esso contenute.

Zubiri si colloca nella cornice teologica della tradizione greca, dove il tema dell'immortalità coincide con la *theosis*, l'azione deificante di Dio. Dice San Paolo che Dio deifica gli uomini «comunicando loro la sua vita, che deposita in essi un'impronta della natura divina: è ciò che la grazia possiede di "essere"»²³. Qui si parla di *essere* forse per riprendere la terminologia classica, ma è evidente il riferimento alla realtà dell'uomo, piuttosto che alla nozione concettuale, astratta, dell'essere dei filosofi. Dunque, ciò che chiamiamo grazia è teologicamente parte della concretezza materiale della vita umana e non una nota che si aggiunge alla realtà umana previamente esistente. La grazia è la qualità per cui la realtà umana è *gradita* a Dio. Naturalmente è un dono gratuito: non è che prima abbiamo l'uomo, creato ed esistente, e poi Dio lo osserva e lo gradisce, quasi compiendo un atto dovuto; no, la grazia non è una conseguenza della realtà umana, ma un dono «non

²² *ibid.*, 177.

²³ *Natura, Storia, Dio*, cit., 308.

dovuto alla struttura dell'essere creato in quanto tale»²⁴. Però quello della gratuità è solo un suo aspetto. L'altro è l'inabitazione della Trinità nell'uomo, che

«ne fa un essere *gradito* a Dio. Non solo lo fa sembrare tale, o fa che per un atto di divina benignità Dio sia accondiscendente verso l'uomo, ma ci fa *essere* realmente graditi. Pertanto include una trasformazione interiore non solo nel nostro modo di *operare*, ma anche nel nostro modo di *essere*»²⁵.

Non abbiamo ragione di entrare nei dettagli delle questioni teologiche. Ci interessa la grazia, una volta che sia nell'uomo, come elemento che modifica la persona, causando una metamorfosi, una palingenesi, una rigenerazione che ci rende partecipi della natura divina. In un discorso rigoroso di teologia bisogna distinguere tra la presenza di Dio nelle creature in ragione della creazione e la sua presenza trinitaria nell'uomo in ragione della grazia. Ma fatta questa precisazione, nei padri greci la grazia non è il precedente dell'inabitazione; al contrario, l'inabitazione è il fatto radicale che comporta la grazia; in altri termini, la grazia è il precipitato nell'uomo di una previa presenza divina, presenza con cui Dio comunica all'uomo la sua vita divina:

«Pertanto, parlando rigorosamente, il possesso della grazia è una vita soprannaturale conseguente alla nostra deificazione»²⁶. «L'interpretazione dei Padri greci, per variegata che sia, afferma unanimemente il carattere ontologico, e a suo modo anche cosmico, della deificazione. Perciò per loro, dal punto di vista di Dio, l'ontologia che noi chiameremmo razionale non è che l'ontologia comune di Dio nelle sue produzioni *ad extra*. La deificazione è l'ontologia soprannaturale. Ma lo è di fatto, benché senza alcuna esigenza, e solo per pura liberalità»²⁷.

In questo caso, il termine *soprannaturale* non indica una sorta di stratificazione di entità diverse: «Il prefisso *sopra-*, *hyper*, indica soltanto che il suo principio è trascendente e gratuito»²⁸; «la grazia assorbe, per così dire, l'uomo intero in un'unità suprema e trascendente»²⁹.

Nel libro sul problema filosofico della storia delle religioni, molto posteriore, Zubiri si muove manifestamente nello stesso quadro di idee: «In virtù dell'adesione e del personale affidarsi a Cristo, l'uomo acquista la *corporeità* stessa di Cristo»³⁰. Pertanto, la deificazione non è qualcosa che dovrà avvenire dopo la morte, ma un processo già iniziato, un evento accaduto. Dopo la morte si avrà la pienezza dell'unione con Dio, non l'inizio dell'azione deificante.

La teologia della deificazione analizza, alla luce di Cristo, la realtà attuale dell'uomo nel mondo, non una sua futura condizione *post mortem*. La morte fisica risulta essere un momento interno a questo processo già operante. Il fatto della deificazione non evita all'uomo di morire, anzi la morte è un'esperienza che bisogna vivere perché la deificazione si completi e manifesti compiutamente i suoi effetti. Coniughiamo questa osservazione con la concezione unitaria della persona, di cui si è parlato prima. Avremo allora che, nell'ottica della deificazione, l'uomo muore e certamente lascia dietro di sé un cadavere; tuttavia è pur sempre *tutto* l'uomo a essere deificato e a sopravvivere. In altri termini, da una concezione rigorosamente unitaria dell'uomo non deriva l'obbligo di pensare la morte fisica come disintegrazione della struttura essenziale umana. Se c'è una prospettiva teologica che, partendo dalla deificazione avviata, includa la morte come suo momento, allora si è fuori dall'alternativa tra dualismo corpo-anima (per «salvare» la fede nell'immortalità) e concezione unitaria (con la conseguente interpretazione della morte

²⁴ *ibid.*, 309

²⁵ *ibid.*, 310.

²⁶ *ibid.*, 312.

²⁷ *ibid.*, 313.

²⁸ *ibidem*.

²⁹ *ibid.*, 314.

³⁰ *El problema filosófico de la historia de las religiones*, 252.

come dis-integrazione, de-strutturazione della sostantività umana). Dentro la prospettiva della *theosis*, il fatto che l'uomo sopravviva lasciando un cadavere non è un argomento contro la concezione unitaria del sistema strutturale umano.

Allora dobbiamo domandarci, tornando alla prospettiva filosofica: il cadavere...cos'è? Cadavere non è sinonimo di corpo umano, né di corpo morto, perché ha senso parlare di corpo solo per indicare il sottosistema somatico della realtà umana come tale, cioè come *vivente*. Vuoi o non vuoi, il cadavere non è propriamente la «realtà umana», e le attenzioni che riceve nel culto e nel rispetto della gente non le deve a ciò che è materialmente, ma al ricordo della persona vivente cui rinvia. A tutti gli effetti, non solo non è realtà «umana», ma è addirittura una *cosa nuova*. Si potrebbe dire descrittivamente che nel momento della morte la sostantività umana «dà di sé» un cadavere. La questione è appunto se dà di sé solo questo.

A volte è stata usata la metafora del filo di rame e della corrente elettrica: quando la corrente non c'è più, rimane il filo di rame come tale; analogamente, il cadavere sarebbe il corpo senza più la corrente della vita. Ma è una metafora fuorviante. Anzitutto il cadavere è pieno di vita biologica, altrimenti non andrebbe in putrefazione. Non è che gli manchi «la vita» *simpliciter*: gli manca semmai la vita umana. Inoltre, la corrente elettrica attraversa un filo conduttore che le preesisteva con tutta la sua realtà materiale, mentre la vita umana non è qualcosa che «attraversa» il corpo: piuttosto, lo struttura, lo fa essere. È come se una corrente elettrica producesse il suo filo conduttore: non si tratta solo di scorrere in un mezzo dato, ma di produzione del vivente per strutturazione e organizzazione.

Il cadavere non contiene vita umana, cosa ovvia ai limiti del ridicolo, ma proviene da un evento che capita alla vita umana, al vivente. Nel momento della morte, il corpo vivente, che era una struttura unitaria, pur conservando tutti gli elementi materiali che componevano tale struttura, ha cessato di essere *una* struttura e perciò questi elementi vanno al proprio destino di decomposizione. Allora, quando parliamo di sostantività umana, ci riferiamo a qualcosa che tiene insieme i pezzi e impedisce loro di decomporsi dopo averli prodotti come insieme. Noi diciamo che la morte è la dis-organizzazione o destrutturazione dell'organismo umano, ma questo è inesatto: non è che esistano singolarmente degli organi che poi una struttura mette insieme, ma esiste un'attività strutturante che produce gli organi a partire dalla cellula germinale, con un processo che ha tutti i caratteri di una progressiva specificazione di funzioni interne. Il problema principale, allora, non è che gli organi si dis-integrano rompendo la struttura, ma è che la struttura *non li tiene più in vita*. E appena smette di tenerli in vita, si produce il cadavere, come cosa nuova e irriducibile al vivente. È difficile evitare le metafore su questo argomento, ma sembra errato dire che con la morte *la persona*, il tale che ha un nome e un cognome, cessa di stare in vita; ciò che cessa di *stare* in vita (vita umana) è il cadavere: della persona, della vita umana non sappiamo nulla. Può darsi che non ci sia più, che sia scomparsa del tutto; quel che è certo è che non la troviamo nel cadavere, né viva (ovviamente) né morta. Il cadavere non è la persona morta: semplicemente, non è persona, è una cosa diversa dalla realtà che chiamiamo persona.

La cosa incredibile è che del cadavere non abbiamo alcuna concettualizzazione decente. Non si è indagato a fondo cosa sia *de suyo*, benché nulla ci obblighi a definirlo come la realtà in cui si trasforma il vivente quando muore. Dove sta scritto che si tratta dell'aspetto morto di una sostantività vivente? Dov'è l'obbligo di interpretare la morte come de-strutturazione? Se il processo strutturante produce l'organismo coi suoi organi, cioè è organizzazione, non c'è affatto obbligo di pensare che la disintegrazione del cadavere abbia effetti su questo stesso processo strutturante; il cadavere, ovviamente, non è causa della morte bensì effetto, e non sarebbe affatto impossibile pensare che la strutturazione stessa, prolungandosi su altri livelli, in altre forme, produca la morte. Un'analogia è quella del serpente che muta la pelle: non è che la pelle cada per un processo di destrutturazione, né la perdita della pelle stessa ha ripercussioni sul processo biologico che l'aveva prodotta e che continua a operare. Naturalmente quest'analogia va portata a un livello più profondo: non a un processo interno alla sostantività umana già strutturata, ma una relazione tra questa stessa sostantività e il potere che la organizza, potere che organizza la stessa cellula germinale. È peraltro singolare che nella lingua comune si sia formata l'espressione sorprendente: morte *naturale*, cioè l'idea di un processo che, non alterato da fattori imprevedibili ed esterni, include la morte come elemento proprio, naturale, non ostile o distruttivo. Può darsi che la morte segnali il limite del processo strutturante, ma può anche

darsi che questo processo segua altre forme, per le quali non è necessario «tenere in vita» una parte consunta della sostantività umana, e si produce il cadavere. In entrambi i casi il cadavere è ciò che la sostantività vivente dà di sé, vuoi come un rifiuto, vuoi nel suo estremo sparire.

D'altro canto, se la sostantività umana è corpo psichizzato o psiche corporea, che significa l'assenza di vita psichica nel cadavere (encefalogramma piatto)? Quando parliamo in termini di separazione tra corpo e psiche, ci è facile vedere il cadavere come una realtà che proviene direttamente dal corpo vivo; per la psiche, invece, dobbiamo pensare un'interruzione drastica. Nessuna attività psichica, nemmeno disorganizzata o semi-inconscia, sopravvive al momento della morte: siamo talmente abituati a questo fatto da non renderci conto di quanto sia sorprendente, soprattutto da un punto di vista materialista, o da una concezione non dualista del «corpo psichizzato». Il corpo umano, si diceva, è psichico nel senso che le strutture biologiche danno di sé una psiche per elevazione. Ora, con la morte cessa di essere «materia psichica», e questo implica che la morte produca un cambiamento di stato o di livello della materia stessa. Alla morte, questa materia elevata (il corpo psichizzato) precipiterebbe in un cadavere a-psichico: di conseguenza, ciò che prima chiamavamo psiche risulterebbe una mera attività dell'organismo, che viene meno quando questo si dis-organizza: una sorta di proprietà sistemica della struttura sostantiva umana. In tal caso il concetto di elevazione diventa totalmente incomprensibile.

Si ricorderà che l'elevazione era indispensabile al passaggio all'uomo inteso quale animale di realtà, indispensabile cioè all'acquisizione di una cognizione senziente in formalità di realtà: come si può pensare che questo avvenga *pro tempore*? Se la psiche è solo una proprietà sistemica, basta che si formi la cellula germinale per avere attività psichica e non serve l'elevazione. Ma se serve l'elevazione, come è ovvio, dato che con l'uomo si produce un *nuovo tipo di materia* (nuovo rispetto alla materia animale, oltre che a quella meramente vivente e a quella non vivente), l'attività psichica è la manifestazione di questa novità delle strutture materiali, una novità che non è attestata dall'osservazione del cadavere. Parlando cinicamente, la materia animale morta e la materia umana morta in che si differenziano? E come è possibile che non si differenzino se, quando erano vive, erano diverse e irriducibili a uno stesso tipo di materia? Ripeto: o l'elevazione non esiste, e allora non c'è alcuna differenza tra la materia «cavallo» e la materia «uomo» (né da vivi, né da morti), o l'elevazione è un dato di fatto, e allora la materia di cui sono composti i rispettivi cadaveri dell'uomo e del cavallo è una *cosa nuova* rispetto all'uomo e al cavallo viventi. In questo caso non ha alcun senso dire che il cadavere di Caio «è Caio»; anzi, non ha neppure senso dire che si tratta del cadavere «di» Caio, se non per indicare una relazione d'origine: è ciò che Caio ha dato di sé al momento della morte. E allora, ciò che chiamiamo «morte» è per noi un'esperienza del tutto sconosciuta.

Si badi bene che la novità della materia umana non sta nel fatto che l'uomo pensa e si rende conto della realtà, mentre l'animale vive dentro la formalità di stimolo: questa differenza è reale, ma sembra essere piuttosto un effetto della novità umana, vale a dire ciò che la caratterizza dall'esterno. Ma essa deve per forza fondarsi su una differenza interna, nella struttura stessa di tale materia umana, la quale pensa perché intrinsecamente è fatta in modo tale da poter pensare, cioè è fatta diversamente dalla materia animale. Ora, se noi includiamo la morte nella struttura biologica stessa -come sembra inevitabile- dobbiamo dire che la morte dell'uomo è un elemento biologico intrinsecamente diverso dalla morte dell'animale. Non voglio dire che l'uomo sopravvive e l'animale no: dico che in entrambi i soggetti - l'uomo e l'animale - si può pensare che una delle cose che accadono al momento della morte è dare di sé un cadavere, come una specie di vomito, ma ci risulta difficile e persino contraddittorio dire che *non accada altro*.

È possibile intendere questo «altro» come una sopravvivenza, senza che questo costringa ad abbandonare il principio dell'unità strutturale tra i sottosistemi corporeo e psichico? Credo di sì, e la stessa espressione «dare di sé un cadavere» cerca di salvaguardare questa unità.

Supposta l'immortalità, deve evidentemente trattarsi di sopravvivere in una forma diversa da quella mondana, visto che comunque ci si strappa di dosso un cadavere. Questionando sulla mera terminologia, potremmo dire che anima è ciò che dà di sé l'intera sostantività umana nel momento in cui dà di sé anche il cadavere: stando al di qua, noi vediamo solo il cadavere, nel quale non c'è niente della persona, nemmeno il suo corpo. Se la persona sopravvive, essa si troverà tutta al di là.

Si ricordi che per Zubiri la materia è anzitutto potenzialità di dare di sé; *poi* è ciò che concretamente viene dato di sé. Possiamo allora dire che non sappiamo cosa e se la materia umana possa dare di sé oltre al cadavere: in definitiva, la risposta a questa domanda può dipendere solo dal modo in cui concepiamo l'essenza.

Ora, filosoficamente non c'è alcun obbligo di affermare che nell'essenza dell'uomo non vi siano elementi che impediscano di considerarlo immortale di suo. Anzi, parlando descrittivamente, è essenziale all'uomo (relativamente assoluto) venire costituito e *stare* attualmente costituito da Dio, assolutamente assoluto. Nell'uomo è *essenziale* la presenza di Dio operante e costituente. È vero che l'uomo non risulta essere Dio, cioè immortale *tout court*, ma risulta «parente» di Dio e in intima comunione interpersonale con lui. Perciò dicevamo che, filosoficamente, è almeno sospettabile di immortalità, stante la difficoltà di spiegare la sua morte totale a partire da questa comunione essenziale.

Per illustrare meglio questo punto, benché in modo quasi telegrafico, è forse opportuno precisare un punto che è rimasto un po' ambiguo in Zubiri, e ha portato all'articolazione -a mio avviso limitata- della sostantività umana in due sottosistemi anziché in tre: corpo, psiche e spirito. Il punto a cui mi riferisco è l'affermazione zubiriana che non esiste la coscienza, ma solo atti coscienti.

Anzitutto in quest'idea c'è il rifiuto giustissimo di pensare la coscienza come una specie di cosa che sta lì nel mondo. Nel pensiero moderno, e poi con Husserl in sommo grado, la coscienza è stata concepita come se avesse una realtà sostantiva, cosa che nel modo più assoluto non ha. È anche impossibile pensare la coscienza come una specie di organo, quasi come se l'uomo avesse lo stomaco, il fegato e la coscienza. Chiarito questo, però, cosa impedisce di pensare la coscienza come una proprietà sistemica e parlare dell'uomo cosciente, non solo dell'atto cosciente? Non è detto che «cosciente» indichi solo un carattere dell'atto: potrebbe anzi trattarsi di un carattere della persona, i cui atti sarebbero di conseguenza coscienti, consaputi.

Di certo, nell'apprensione non ci è presente una nota che si possa individuare e apprendere come «la» coscienza; è perciò vero che non possiamo parlare dell'atto apprensivo come di un atto «di coscienza». D'altronde, il mal di denti è una cosa e la coscienza di avere mal di denti è un'altra: sono due atti, di cui uno duole e l'altro no. Tuttavia il mal di denti fa male perché io sono consapevole del dolore che provoca; e questa consapevolezza non è un ingrediente presente nell'atto, ma è una proprietà del soggetto che compie l'atto. Le cose che mi sono presenti grazie all'apprensione erano già reali di per sé (cfr. il *de suyo*, o il tema del *prius*), però se io non fossi cosciente, la loro presenza sarebbe ignorata. Tant'è che posso agire sulla coscienza (non sull'atto apprensivo) con l'anestesia.

Una semplice riprova si ha quando uno si sveglia per un rumore violento: un forte colpo mi desta, e immediatamente percepisco tutti i suoni ambientali, come ad esempio il cinguettio degli uccelli. Questo esempio mostra alcuni fatti significativi. Anzitutto che, mentre dormo, i sensi continuano a presentare la realtà al cervello, benché io rimanga incosciente, o almeno al di sotto di una certa soglia di coscienza (altrimenti il rumore più forte non mi sveglierebbe). In secondo luogo, tanto il rumore forte quanto il cinguettio mettono in moto il meccanismo dell'udito, solo che il cinguettio non mi sveglia: mi è offerto, ma non si trova alla mia presenza perché non sono desto. Di conseguenza, l'atto cosciente dell'ascolto non ha luogo, perché non sono cosciente io. L'apprensione del cinguettio è un atto cosciente solo nel presupposto che la persona sia sveglia; ovvero, l'apprensione presuppone lo stato cosciente dell'apprensore. Non è che ci siano due apprensioni, una che coglie le cose e l'altra che coglie la coscienza. C'è una sola apprensione che è un atto cosciente perché è un atto compiuto da una persona cosciente: proprio perché il reale viene attualizzato, presentato alla persona cosciente, questa ne è consapevole.

La sostantività umana è consapevole, cosciente, e lo è di suo: cioè si tratta di un dato che non stiamo ipotizzando, ma apprendiamo in un'autoapprensione. Non è il momento ora di fermarsi a esaminare le differenze tra apprensione e autoapprensione. Certo però, l'autoapprensione è un'esperienza particolare, con caratteristiche proprie, oltre che con le caratteristiche presenti in ogni atto apprensivo. Nell'autoapprensione ho presente «me stesso», e questo è certamente diverso dall'aver presente un albero, tuttavia tale «me stesso» mi è presente come *di suo*, come *già*, e come *più*. Ovvero, apprendo che sono come sono, con tutte le mie note che mi appartengono in proprio, *di mio* e *di per me*; apprendo

che sono già *tale* previamente all'autoapprensione, e che sono più di quanto non apprenda di me stesso. Perciò *risulto* dotato di una nota che, per comodità di espressione, chiamerò coscienza, senza per questo pensarla come un organo o come una realtà sostantiva. Coscienza è solo il nome astratto per indicare il carattere cosciente della realtà umana, cioè della *materia cosciente*. La persona è materia cosciente.

La coscienza è una nota che non si può considerare avventizia, perché non dipende dall'interazione con le altre sostantività del mondo. Nel sonno, ad esempio, non sono cosciente, ma sono ancora in interazione col mondo, tant'è vero che oltre un certo limite scatta un meccanismo di difesa che produce un brusco risveglio. Dunque la coscienza è una nota costituzionale o costitutiva - il che non contraddice che la si consideri una proprietà sistemica. Costituzionale è la nota che dipende da altre, come l'aspetto albino di un individuo è fondato su un carattere genetico, perciò se la coscienza è una nota costituzionale, sarà fondata su un processo più profondo, incosciente, che la produce, cioè su una nota costitutiva che chiameremo radice della coscienza, senza indagini ulteriori. La radice della coscienza sarebbe una nota essenziale, e come tale sarebbe un elemento fisico originato dalla cellula germinale. Nella concezione zubiriana della materia come potenzialità di dare di sé, possiamo dire che la cellula germinale dà di sé la coscienza, perché la sua essenza costitutiva ha le potenzialità per farlo ed è appunto materia cosciente: come non si trasmette la psiche, così non si trasmette neppure la coscienza.

Si può anche ipotizzare che la coscienza sia una nota costitutiva e non costituzionale; in tal caso si tratterebbe di un elemento radicale già presente nella cellula germinale. Naturalmente si tratterebbe di una nota del sistema, cioè rispettiva alle altre note del sistema, e siccome a livello di cellula germinale l'essenza umana è più potenzialità che attualità, si può ipotizzare che il feto «sia» cosciente, ma non stia nello stato di coscienza, analogamente a ciò che avviene nel sonno, in quanto non sono ancora costituite altre strutture somatiche di cui la coscienza ha bisogno, come ad esempio la memoria. Quel che ci interessa è che anche in questo caso la coscienza risulterebbe una nota fisica della sostantività umana e, come l'intera sostantività umana, sarebbe coinvolta nell'elevazione che crea la nuova materia personale, la materia cosciente, a partire dall'animale. Così, l'elevazione non avverrebbe solo come un passaggio alla formalità di realtà, ma anche come un'acquisizione di coscienza. S'intenda: di ciò che è la coscienza quando si parla dell'uomo. L'elevazione è un processo di cui ci è noto il punto di partenza (l'animale) ma non il punto di arrivo, nel senso che non sappiamo fino a dove può arrivare l'uomo, non sappiamo se lo abbiamo visto dare di sé tutte le potenzialità della sua essenza.

Comunque sia, la coscienza è coinvolta nei processi biologici della persona, e perciò ne parlo come di una nota della materia elevata. È una realtà di fatto che questa caratteristica dell'esser cosciente funzioni come funziona: a intermittenza, con i limiti noti del sonno, e via dicendo. Da un lato questo consente di dire che la nota della coscienza non rompe la strutturale unità del sistema sostantivo umano; dall'altro non implica che questi limiti non possano essere superati: intere civiltà (compresa la nostra) affermano che la cosa si può fare e forniscono i mezzi per tentarla. Peraltro, intere civiltà raccontano dettagliatamente cosa succede subito dopo la morte o prima del concepimento, in testi che la nostra cultura ha sdegnato per pura alterigia.

Dire che la coscienza è una nota non significa aver capito cosa è: probabilmente non si riuscirà mai a risolvere il problema della mente; però quel poco che si può affermare - perché è notificato - è che la coscienza rientra nel processo di elevazione. Infatti, se prendiamo un organo come l'occhio, possiamo notare che non vi è una grande differenza tra la vista umana e quella dello scimpanzè: l'immagine si forma sulla retina più o meno allo stesso modo, anche se l'uomo coglie l'immagine nella formalità di realtà e lo scimpanzè nella formalità di stimolo. La differenza non sta tanto nell'organo della vista quanto nell'interpretazione del dato visto. L'animale non avverte il *de suyo*. Forzando un po' l'espressione, possiamo dire che, cosciente dello stimolo, non è cosciente della realtà. Perciò parlo della coscienza come proprietà sistemica soprattutto per sottolineare che dall'animale all'uomo *cambia il sistema*, e perciò si hanno diversi modi di coscienza. L'uomo è elevato alla coscienza capace di interpretare in termini di realtà: questo, prima ancora della raffinatezza dei suoi sensi, lo rende iperformalizzato.

D'altro canto l'elevazione è opera della *natura naturans* «attraverso» il dare di sé: è una rigorosa evoluzione. È comprensibile quindi che la qualità cosciente dell'uomo sia condizionata dalle forme e dai modi in cui è possibile alla sostantività umana darla di sé

dalle sue strutture materiali. Si dà di sé una coscienza umana, diversa da quella animale, angelica o divina. Al modo umano della coscienza è strutturalmente connessa l'intermittenza della coscienza. Ora, la materia consegue l'elevazione «da sé», ma non «ad opera sua»: occorre l'opera della *natura naturans*, intesa come potere riconducibile alla causa prima. Perciò il potere divino, oltre a vivificare l'uomo, lo coscientizza, passando sempre attraverso le strutture materiali.

Tradizionalmente la presenza divina nella persona è stata indicata come dimensione spirituale o pneumatica dell'uomo. Da un certo punto di vista, questo è inesatto, perché il pneuma non sarebbe dell'uomo, ma di Dio. Però è solo *parzialmente* inesatto. Infatti, nell'ottica della religazione Dio non risulta un mero punto di sostegno inerte, una semplice condizione per l'esistenza dell'uomo; al contrario, è una realtà operante, reificante: oltre a consentire che sia reale l'essenza umana, compie l'azione di costituirla, di *farla essere* reale. L'essenza umana, ovvero la sostantività umana così come è, può essere reale solo grazie all'azione reificante di Dio. Da questo punto di vista si può dire che l'azione divina è più che una mera condizione previa: è un elemento essenziale dell'uomo, appartiene all'essenza *dell'uomo*. Zubiri è molto deciso al riguardo e si spinge fino a dire che l'uomo include Dio, che è Dio umanamente. L'uomo ha dunque una dimensione pneumatica che da un lato è *di Dio*, e dall'altro è, per così dire, *prestata* all'uomo, dato che questi la presenta di suo.

Questa considerazione ci costringe a tornare all'inizio dell'indagine sulla sostantività umana, integrando i vecchi punti di partenza con le nuove acquisizioni. Infatti non basta articolare le note umane nei due sottosistemi somatico e psichico, e ne occorre un terzo, pneumatico, che l'uomo ha *essenzialmente* in prestito. La coscienza non è una nota che si possa includere nel sottosistema somatico. Certamente non è estranea alle vicende del corpo, ed anzi è intrisa di corporeità: basta una botta in testa e si perde coscienza. Però non è sempre presente ai processi sensibili ed è anzi il presupposto perché i vissuti fisici o psichici siano consapevolmente vissuti. Ripeto che questo non deve condurre a sostantivare la coscienza, che è sempre e solo un ingrediente del sistema. Ma neppure bisogna dimenticare che il sistema può trovarsi in stato incosciente. Non implico alcun soggettivismo se dico che quando non dormo sono cosciente (entro certi limiti) di processi sensibili o psichici. L'amore per i miei figli o il freddo ai piedi sono atti coscienti ma non nascono dalla coscienza. Ora, se dormo che accade? Cessano di essere coscienti, restando comunque atti, o cessano di essere atti? Come possono cessare di essere atti se il freddo ai piedi o le preoccupazioni per i figli mi svegliano? E come possono essere atti coscienti mentre dormo? Si può sostenere realmente che nel sonno cessa di essere questo elemento così mio e così reale come l'amore per i figli? Non solo sarebbe un'assurdità, ma sarebbe - questo sì - soggettivismo. Nel sonno non cambia affatto la mia personalità; al contrario, per motivi che ignoro, la persona reale ha bisogno di dormire per continuare a essere se stessa. Solo che quando dorme «è» incosciente, non consapevole di quel che vive.

La coscienza è dunque una nota della sostantività intera, una proprietà sistemica irriducibile ai sottosistemi. Né si può risolvere il problema dicendo che psiche e corpo sono una sola realtà psicosomatica, di cui appunto la coscienza sarebbe proprietà. Anzitutto non sta scritto da nessuna parte che il sistema sia solo psicosomatico: anziché ridurre tutte le note allo psico-soma, potremmo introdurre altri sottosistemi per meglio articolarne la complessità. In secondo luogo, non è il vissuto psicosomatico a determinare la coscienza, anzi è la coscienza a determinare il vissuto psichico (e di conseguenza l'intero sistema psicosomatico, se si vuole mantenere la concezione unitaria della persona). Infatti coscienza è, inevitabilmente, coscienza della formalità di realtà. A differenza dallo stimolo, ciò di cui sono cosciente non determina automaticamente un comportamento di risposta. Il fuoco, ad esempio, mi fa paura e mi spinge a scappare, ma la coscienza di realtà, il cosiddetto sangue freddo, mi consente di sospendere la reazione di fuga istintiva per guardarmi intorno ed elaborare un progetto di risposta efficace. Durante la sospensione della reazione istintiva, il vissuto non è: «la paura», ma è la paura frenata e la concentrazione. Questo secondo vissuto è determinato direttamente dalla qualità cosciente dell'uomo e definisce una sorta di gerarchia tra funzioni del sistema psicosomatico. Chi volesse dire che la coscienza è una nota psichica, dovrebbe aggiungere che non è una nota come le altre, essendo anzi la premessa per esercitare persino un controllo sulle altre.

La coscienza non è il recinto entro cui tutto avviene, ma la proprietà che ci fa sapere che avviene. L'intero sistema «elevato» dal livello animale, è cosciente proprio perché

l'animale è incapace di evolvere in coscienza di formalità di realtà, senza l'elevazione. Pertanto, se la corporeità e lo psichismo hanno continuità evolutiva con il livello animale, la coscienza non ce l'ha. Dunque il soma e la psiche sono sottosistemi di una struttura unitaria che inoltre ha un terzo sottosistema, la coscienza o dimensione pneumatica: l'uomo è cosciente perché Dio si è prestato a coscientizzarlo. Bisognerà allora scoprire se questo prestito, che è la presenza divina, dovrà o non dovrà essere restituito.

Il fatto è che quel pezzetto di Dio che mi è stato dato in prestito, mi è essenziale: è di Dio ma è essenziale a me. Come si può togliere «me» da un pezzo di divinità? Questa dimensione pneumatica è strutturalmente presente nell'uomo, è una sua nota strutturale, che non ha senso definire mortale o destinata a dissolversi con la morte umana. Se Dio non si riprende il suo spirito, rimane oltre la morte quell'elemento -insieme umano e divino- che è il potere costituente e reificante la persona concreta.

E per una singolare via, senza proponimento previo, questa considerazione richiama le parole del salmista: «Nascondi il tuo volto e il terrore li assale; toglili loro il respiro ed essi muoiono, tornano a essere polvere. Mandi il tuo soffio di vita e sono ricreati, così rinnovi la faccia della terra» [104, 29-30].

1994

Ho cercato di intervenire in una questione estremamente complessa, mantenendo una leggibilità che non tagliasse fuori il lettore non specialista. L'esposizione iniziale del pensiero di Zubiri tiene conto della sua formulazione matura e, in particolare, si giova del riassunto che Zubiri stesso fa della sua filosofia nei primi capitoli di *El hombre y Dios*. Il problema del dinamismo e dell'evoluzione tiene conto soprattutto di *Estructura dinámica de la realidad* (Alianza, Madrid 1968) e di *Génesis de la realidad humana* (in SH, 445-476), molto più che di *El origen del hombre*, da cui ho citato un frammento per il suo riferimento specifico alla creazione. La descrizione dell'essenza tiene conto di *Sobre la esencia*, ma anche della trilogia su *Inteligencia sentiente* (Alianza, Madrid 1980 e segg.). Per la religazione è evidente il ricorso a *El hombre y Dios*, a *Naturaleza, Historia, Dios* e a *El problema teológico del hombre*, (ripubblicato in appendice a HD); però sui concetti di deità, di potere del reale e di enigma ho tenuto presente anche *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Sul tema della morte, *Sobre el hombre* e i saggi raccolti in *Siete ensayos de antropología filosófica*, Universidad de Santo Tomás de Santafé, Bogotá 1982.

Per i riferimenti alla teologia greca, oltre al saggio citato di Zubiri, mi baso su Pavel Evdokimov, *L'Ortodossia* (tr. it. Edizioni Dehoniane, Bologna 1981) e altre opere sotto indicate.

Ho utilizzato moltissimo anche il libro di Diego Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (Labor, Barcelona 1986), che è un eccellente lavoro sull'opera complessiva di Zubiri - molto più che una mera «introduzione a». Ho anche tenuto conto del dibattito svoltosi nel primo congresso internazionale su Zubiri, Madrid 1993, di cui sono in pubblicazione gli atti.

Un ringraziamento particolare va agli amici della *Fundación X. Zubiri*, e in primo luogo alla signora Carmen Castro de Zubiri, per l'amabilità e la disponibilità a chiarire i miei problemi interpretativi.

Altri testi:

- X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid 1992.
 Id., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid 1994.
 R. Lazcano, *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*, Ed. Revista Agustiniana, Madrid 1993.
 C. Castro de Zubiri, *Xavier Zubiri, breve recorrido de una vida*, Amigos de la cultura científica, Santander 1986.
 AA. VV., *Voluntad de vida (Ensayos filosóficos)*, Universidad Centroamericana, Managua 1993.
 O. Clement, *L'altro sole*, tr. it. Jaca Book, Milano 1975.
 P. N. Evdokimov, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, tr. it. Paoline, Roma 1983.
 Id., *L'amore folle di Dio*, tr. it. Paoline, Roma 1983.
 Id., *Le età della vita spirituale*, tr. it. Edizioni Dehoniane, Bologna 1980.
 Id., *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, tr. it. Paoline, Roma 1983.
 J. Ferrater Mora, *El ser y la muerte*, in *Obras selectas*, Alianza, Madrid 1967, II, 295-484.
 G. Gómez Cambres, *Zubiri o el realismo trascendental*, Agora, Málaga 1991.
 Id., *Zubiri y Dios*, Edinford, Málaga 1993.
 A. González, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Fundación X. Zubiri, Madrid 1993.
 P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, Madrid 1991.
 Id., *El cuerpo humano. Teoría actual*, Espasa-Calpe, Madrid 1989.
 V. Lossky, *La teología mística della Chiesa d'Oriente*, tr. it. Edizioni Dehoniane, Bologna 1985.
 R. Martínez de Pisón Liebana, *La religión como fundamento del problema de Dios en Xavier Zubiri*, in «Religión y Cultura», XXXIX (1993), 557-577.
 J. Meyendorff, *La Chiesa ortodossa ieri e oggi*, tr. it. Morcelliana, Brescia 1962.
 A. Pintor-Ramos, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca 1979.
 Id., *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca 1994.
 Id., *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Universidad pontificia, Salamanca 1993.
 A. Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre*, Sal Terrae, Santander 1986.
 Id., *Noción, religión, transcendencia. O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, Fundación Conde de Ferrosa, Pontevedra 1990.
 Id., *Recuperar la salvación*, Encuentro, Madrid 1979.

Conditio humana:

gli individui, le storie, gli dèi in María Zambiano

Filosofia e poesia

In *Filosofía y poesía* María Zambrano descrive il conflitto tra il metodo d'indagine del filosofo e il contatto del poeta con la realtà, auspicando che questi due approcci così diversi possano trovare una loro articolazione o collaborazione:

«Oggi poesia e pensiero ci appaiono come due forme insufficienti, e ci si presentano due metà dell'uomo: il filosofo e il poeta. Non si trova l'uomo intero nella filosofia; non si trova la totalità dell'umano nella poesia. Nella poesia troviamo direttamente l'uomo concreto, individuale. Nella filosofia l'uomo nella sua storia universale, nel suo voler essere. La poesia è incontro, dono, scoperta per grazia. La filosofia ricerca, indagine guidata da un metodo»¹.

Questo modo di impostare il problema dei rapporti tra poesia e filosofia è estremamente radicale e molto forte. Dire che nella poesia si trova direttamente l'uomo concreto, significa automaticamente che la poesia ha competenze in un ambito precluso alla filosofia: essendo, a suo modo, scientifica e metodica, la filosofia non giunge all'individuo, alla concretezza del singolo, ma si muove con concetti e leggi generali; definisce *ciò che è umano*, ma non *questo uomo particolare nell'unicità e irripetibilità della sua persona*. Di conseguenza la poesia non viene presentata come qualcosa di arbitrario e soggettivo, dove non c'è verità: può esserlo, ovviamente, perché non tutti i poeti si occupano della sapienza e della ricerca della verità sull'uomo; ma si dice, piuttosto, che la poesia ha gli strumenti per *presentare* direttamente l'individualità, la personalità, e dunque ha, per così dire, una sua *valenza sapienziale*. Ma nello stesso momento in cui alla poesia sembra essere riconosciuto il diritto di competere con la filosofia, il possibile conflitto tra le due viene decisamente sconfessato: nessuna delle due prospettive coglie la persona umana nella sua completezza. Se, evidentemente, alla filosofia manca la concretezza individuale della singola persona, alla poesia manca l'aspetto generale, la rete concettuale della teoria, la struttura costruita dalla razionalità, l'ordine, in una parola, del pensiero. Dunque l'una disciplina ha bisogno dell'altra, che lo si voglia o no.

Questa necessità di tenere collegate, e non in conflitto, poesia e filosofia è a sua volta un'esigenza nuova, perché nella cultura occidentale, fin dal tempo di Platone, la poesia è stata cacciata dalla cittadella del sapere, con l'accusa di consistere solo in menzogne e finzioni: nel tempo, tutto ciò che non era strettamente razionale è stato escluso dal sapere. È probabile che in questa convinzione di María Zambrano si possa anche vedere un modo di riproporre una questione cara al suo maestro riconosciuto, José Ortega y Gasset, che l'aveva affrontata già nelle *Meditaciones del Quijote* (1914), descrivendo le differenze tra il *concetto* e la *sensazione*, e auspicando la loro articolazione in un'interpretazione corretta

¹ María Zambrano, *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México 1996, 13.

della realtà. Il mondo, diceva Ortega, ci si presenta, grazie alla sensazione, attraverso impressioni che, di per sé e senza alcuna interpretazione, sarebbero una fantasmagoria incomprensibile di luci e colori:

«Le impressioni formano un arazzo superficiale, dove sembrano sfociare cammini ideali che conducono verso un'altra realtà più profonda. La meditazione è il movimento con cui abbandoniamo le superfici, come coste della terraferma, e ci sentiamo lanciati verso un elemento più tenue, dove non ci sono punti materiali di appoggio. Avanziamo attenendoci a noi stessi [...]»².

La meditazione è il tentativo di estrarre intellettualmente la struttura delle cose:

«Nella meditazione ci andiamo aprendo un cammino tra masse di pensieri, separamo i concetti gli uni dagli altri, facciamo penetrare il nostro sguardo attraverso l'impercettibile interstizio che resta tra quelli più vicini e, una volta collocatili ciascuno al suo posto, vi lasciamo tese delle molle ideali che gli impediscano di confondersi di nuovo»³.

Direi che si tratta di un'operazione che si compie sulle percezioni, per andare alla ricerca di chiarezza. Chiarezza vuol dire infatti collegare le nozioni, che sono concetti, e le sensazioni, che sono una carnale esperienza della realtà, in un'unica formula chiara. Insomma, ci si tiene il punto di vista percettivo e quello sensibile, non perché siano due punti di vista da collegare in base a una teoria, ma perché nell'esperienza reale c'è una sola operazione con cui la persona percepisce e sente:

«Se l'impressione di una cosa ci dà la sua materia, la sua carne, il concetto contiene tutto ciò che questa cosa è in relazione con le altre, tutto quel tesoro superiore con cui un oggetto risulta arricchito quando entra a far parte di una struttura. Ciò che c'è tra le cose è il contenuto del concetto. Orbene, tra le cose intanto ci sono i loro limiti»⁴.

Il problema dei limiti delle cose è l'immediato sviluppo di quanto si stava dicendo: se tra l'albero e il terreno c'è continuità di realtà, dove sta il limite che li separa? Nella realtà non c'è separazione; piuttosto

«i limiti sono nuove cose virtuali interpolate e iniettate tra quelle materiali, nature schematiche la cui missione consiste nel marcare i confini degli esseri, avvicinarli perché convivano e nello stesso tempo distanziarli perché non si confondano né si annullino»⁵.

Il concetto si presenta come l'espressione di una realtà (nel caso in questione della realtà-bosco, nella nota meditazione sul bosco che rappresenta il nucleo più importante delle *Meditaciones del Quijote*) attraverso uno schema ideale che non contiene la sensazione: il *concetto di bosco* non è di legno e, rispetto al bosco reale, è una specie di spettro che non potrà mai soppiantare la materialità, quasi considerandosi un'alternativa alla sensazione. «Dunque la missione del concetto non consiste nello sfrattare l'intuizione, l'impressione reale. La ragione non può, non deve aspirare a sostituire la vita»⁶. Un concetto è uno schema che delinea i limiti ideali delle cose, le loro relazioni:

² J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, in *Obras completas*, (sigla: OC) Alianza, Madrid 1987, 12 voll., I, 311-400, 350.

³ *ibidem*.

⁴ *ibid.*, 351.

⁵ *ibid.*, 352.

⁶ *ibid.*, 353.

«Senza il concetto non sapremmo bene dove comincia e dove finisce una cosa. [...] Il concetto non ci darà mai quello che ci dà l'impressione, vale a dire la carne delle cose. Ma questo non obbedisce a un'insufficienza del concetto, bensì al fatto che il concetto non pretende un tale ufficio. Mai l'impressione ci darà quello che ci dà il concetto, vale a dire la forma, il significato fisico e morale delle cose. Dimodoché, se restituiamo alla parola percezione il suo valore etimologico - dove si allude a prendere, afferrare - il concetto sarà il vero strumento o organo della percezione e della presa delle cose»⁷.

Sensazione e concetto insieme ci danno la cosa concreta e sono gli strumenti del *salvataggio* delle cose stesse. L'opera di salvataggio, detto in maniera sintetica, è quell'operazione intellettuale con cui riusciamo a dare alle cose il loro significato, cioè un senso fermo e stabile, che non cambi ad ogni momento della nostra vita: il salvataggio delle cose è la cultura. Cultura «è il fermo contro il vacillante, il fisso contro lo sfuggente, è il chiaro contro lo scuro. Cultura non è l'intera vita, ma solo un momento di sicurezza, di fermezza, di chiarezza»⁸. La cultura parte dalla realtà, perché per noi la realtà è un mistero, un problema, e abbiamo bisogno di sapere a cosa attenerci per poter fare la nostra vita:

«Chiarezza significa tranquillo possesso spirituale, sufficiente dominio della nostra coscienza sulle immagini, un soffrire d'inquietudine davanti alla minaccia che l'oggetto preso ci sfugga. Ebbene, questa chiarezza ci è data dal concetto. Questa chiarezza, questa sicurezza, questa pienezza di possesso emanano in noi dalle opere continentali e mancano di solito nell'arte, nella scienza, nella politica spagnole. Ogni attività di cultura è un'interpretazione - chiarimento, esplicazione o esegesi - della vita. La vita è il testo esterno, la ginestra ardente sul bordo del cammino dove Dio manda la sua voce. La cultura - arte, scienza, o politica - è il commento, è quel modo della vita in cui essa, rifrangendo su se stessa, acquista splendore e ordine»⁹.

Fin qui Ortega. Dunque, la ragione *non può aspirare a sostituire la vita*, ovvero il logos filosofico non può pretendere di *parlarne* in modo esauriente e definitivo. Serve un nuovo logos: Ortega lo cercherà prima attraverso la formula del *raziovitalismo*, poi come *ragion vitale*, ma nel concreto si tratterà di un'analisi rigorosa della *realtà radicale che è "la mia vita, la vita di ciascuno"*. Nelle *Meditaciones del Quijote* Ortega scrive la famosa frase che sintetizza, come una formula, il suo pensiero: "Io sono io e la mia circostanza". Questa frase ha tanti significati, ma a livello elementare vuol indicare intanto una interazione tra il soggetto e il mondo in cui vive. *Io e mondo* interagiscono e in questo consiste la vita umana. Ora, il fatto di vivere è il presupposto radicale di ogni conoscenza, perché, evidentemente, se io non esistessi, nulla potrei conoscere. Al tempo stesso, se posso conoscere una cosa qualunque solo nel momento in cui si presenta nella mia vita, allora questa mia conoscenza sarà condizionata dal modo in cui è fatta appunto questa vita: per esempio, non conosco gli ultrasuoni perché non li sento. In linea generale, si può dire, più come spunto di conversazione che come definizione formale, che Ortega è molto interessato a vedere il modo in cui *le cose si presentano dentro la vita umana*, per poter cogliere la verità, o almeno solo le strutture del mondo; invece María Zambrano sembra più interessata ad analizzare, e a comunicare, il modo in cui *l'io, nella sua intimità, reagisce alla presenza delle cose*: cerca quindi, più che le strutture della realtà esterna all'uomo, le voci che risuonano in lui interiormente - voci che, si badi bene, sono comunque dei *dati*, degli elementi di realtà che, se non chiariscono gli oggetti, permettono di capire i soggetti: l'emozione che può causarci uno spettacolo naturale forse non è un dato che permette di conoscere la natura, ma è un elemento che permette di conoscere noi stessi come persone che hanno emozioni.

Seguendo questa suggestione, provo a descrivere alcuni temi del complesso pensiero di María Zambrano. Più che un saggio (per il quale a queste pagine mancano i requisiti minimi

⁷ *ibidem*.

⁸ *ibid.*, 355.

⁹ *ibid.*, 357.

e indispensabili), metto insieme degli appunti, nati con uno scopo didattico, sperando che rappresentino un invito alla lettura dei testi originali.

Come dicevo, María Zambrano sembra sviluppare la tematica orteghiana del rapporto tra sensazione e concetto in direzione del contrasto tra il metodo filosofico e la scrittura poetica.

Di fronte all'immediatezza del reale, il filosofo si comporta in maniera strana, perché cerca di catturare qualcosa che *non c'è* in quell'immediatezza, ma è *necessaria*. Dunque si stacca dal presente per cercare qualcosa di permanente: l'Idea, l'essere, il concetto. Il poeta invece non compie questo passaggio, o questa lacerazione, perché, sia pure in modo diverso da quello del filosofo, è già riuscito a catturare il senso o l'aspetto permanente del reale. Il poeta «aveva intanto ciò che gli appariva davanti, davanti ai suoi occhi, alle orecchie e al tatto; aveva ciò che guardava e ascoltava, ciò che toccava, ma anche ciò che appariva in sogno»¹⁰. La filosofia rinuncia al carattere molteplice ed eterogeneo delle cose, mentre il poeta le coglie una ad una, senza poter rinunciare a nulla: qui sta il punto delicato, nel rapporto tra *unità* ed *eterogeneità*:

«L'essere era stato definito anzitutto come unità, e perciò era occulto [...]. Le apparenze si distruggono le une nelle altre, sono in una perpetua guerra, chi vive in loro, muore. È necessario 'salvarsi dalle apparenze', prima, e salvare poi le apparenze stesse: risolverle, renderle coerenti con questa invisibile unità. E chi ha raggiunto l'unità, ha raggiunto anche tutte le cose che sono, perché in quanto sono, partecipano di essa, o, in quanto sono, sono unite»¹¹.

Bisogna però dire che anche la poesia ha una sua unità: se si trattasse solo di restare dispersi nella molteplicità delle cose, non esisterebbe poesia, non esisterebbe neppure la possibilità di parlare delle cose, che implica una distanza da loro e una contemplazione: non ci sarebbero nemmeno le "cose", se dominasse un passivo perdersi in loro. Si può chiarire che tipo di unità sia ottenuta dal poeta, prendendo in considerazione la musica: «Ogni brano musicale è una unità, e tuttavia è composto solo di fugaci istanti»¹². Non è la stessa unità cercata dal filosofo, ma è un'unità di creazione: si è costruito qualcosa di unitario e di eterno con ciò che è disperso e passeggero:

«Così il poeta crea nella sua poesia un'unità con la parola, le parole che cercano di dare concretezza a ciò che è più tenue, alato e distinto di ciascuna cosa, di ciascun istante. La poesia è l'unità non occulta, bensì presente, l'unità realizzata, quasi incarnata. Il poeta non ha esercitato alcuna violenza sulle apparenze eterogenee, e senza alcuna violenza ha ottenuto l'unità»¹³.

Ma l'unità del poeta è sempre incompleta e sempre gratuita. È l'unità di una *cosa*. La cosa del poeta non è mai la cosa concettuale del pensiero, ma la cosa complessissima e reale, quella fantasmagorica e sognata, quella inventata, quella che c'è stata e quella che non ci sarà più. Il poeta vuole la realtà, ma «la realtà poetica non è solo quella che c'è, quella che è; bensì quella che non è; abbraccia l'essere e il non essere in un'ammirevole giustizia caritativa, perché tutto, tutto ha diritto ad essere, anche ciò che non ha potuto essere mai»¹⁴.

Sul confine del divino

María Zambrano ha cercato una scrittura che fosse nello stesso tempo poetica e filosofica: una scrittura che, senza rinunciare al rigore dell'analisi e alla chiarezza

¹⁰ *Filosofía y poesía*, cit., 18.

¹¹ *ibid.*, 20.

¹² *ibid.*, 21.

¹³ *ibid.*, 22.

¹⁴ *ibidem*.

concettuale, cercasse anche la bellezza, il gioco delle allusioni metaforiche e la ricreazione poetica delle esperienze vissute. Uno dei migliori esempi di questa scrittura è *Claros del bosque*, opera complessa e di non facile interpretazione, ma anche affascinante e profonda.

Claro del bosque significa semplicemente "radura". Vedremo il senso metaforico dell'immagine della radura, ma occorre prima soffermarsi sulla parola *claro*. È una parola che ha molte accezioni, abbastanza coerenti, quasi fatte apposta per suscitare sensi metaforici, e María Zambrano la usa in modo complesso, facendo riferimento all'intera gamma dei suoi possibili significati.

Il *Diccionario de la Real Academia* fornisce, tra gli altri, questi significati alla voce *claro*:

a) come aggettivo:

1. *bañado de luz*;
2. *que se distingue bien*;
3. *limpio, puro*;
4. *transparente*;

b) come sostantivo (come appunto nell'espressione *claro del bosque*):

1. *abertura, a modo de claraboya* [=abbaino], *por donde entra la luz*: insomma un'apertura che fa entrare la luce dall'alto;
2. *espacio sin árboles en el interior de un bosque*;
3. *espacio que media de palabra a palabra en lo escrito*;
4. pausa, spazio, apertura, intermezzo, in qualcosa.

Insomma, il *claro* è un'interruzione: nel caso positivo, è un'apertura. Se in *El hombre y lo divino*, come vedremo più avanti, il sacrificio consente la manifestazione del divino, cioè la sospensione del tempo ordinario e l'irruzione dell'eterogeneo nel mondo quotidiano, nel caso del *claro* si potrebbe pensare ad un movimento opposto, di ingresso dell'umano in una sfera superiore, in un *vuoto*, in uno spazio dove l'umano finisce e inizia il divino in tutta la sua purezza. L'importanza della dimensione simbolica del testo è chiara già all'inizio:

«Il *claro del bosque* è un centro in cui non sempre è possibile entrare; lo si guarda dal confine e la comparsa di qualche orma di animali non aiuta a fare quel passo. È un altro regno abitato e custodito da un'anima. Qualche uccello avvisa e invita ad andare fin dove indica la sua voce. E le si obbedisce; poi non si trova niente, niente che non sia un luogo intatto che sembra essersi aperto solo in questo istante e che mai più si darà così. Non bisogna cercarlo. Non bisogna cercare. È la lezione immediata delle radure: non bisogna andare a cercarle, e neppure cercare nulla di loro. Niente di determinato, prefigurato, consaputo. E l'analogia della radura con il tempio può sviare l'attenzione»¹⁵.

Il bosco è qui, come nelle *Meditaciones del Quijote* di Ortega, una chiara metafora della vita umana, o almeno di una certa condizione umana: il muoversi nel mistero e nell'ignoto.

La mente corre subito alla selva selvaggia di Dante Alighieri, e in effetti il poeta è citato poco dopo, però non è necessario che la selva di cui parliamo ora sia selvaggia. Dante esprime la condizione di chi ha perso un orientamento, che precedentemente aveva: *si ritrova* nella selva, di colpo e senza saper come, *nel bel mezzo del cammino* della sua vita. Allude Dante a un momento di crisi che, dopo aver agito e deviato la persona dal suo cammino naturale, viene finalmente percepito e ci si rende conto, con sconcerto, che non si sa più dove si è, da quanto tempo ci si è persi, e per quale via si può tornare alla normalità: *nel bel mezzo del cammino*, il trovarsi nella selva e riconoscerla come *selvaggia* è già un risveglio, altro che le banalità erudite, che leggono nell'*incipit* della *Commedia* l'indicazione dei trentacinque anni di vita media dell'uomo, citando un Aristotele del tutto fuori luogo.

¹⁵ María Zambrano, *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona 1990, 11.

Orbene, il bosco di cui parliamo ora, a proposito di María Zambrano, non è necessariamente il bosco di un risveglio: va sdrammatizzato, e allora otteniamo la condizione *normale* dell'esistenza umana, in un mondo evidentemente gestibile e, altrettanto evidentemente, misterioso nella sua essenza stessa, e problematico quanto al suo significato.

È utile un confronto con il bosco di cui parla Ortega y Gasset, maestro a cui Zambrano fa costantemente riferimento, nella prima meditazione delle *Meditaciones del Quijote*. Scrive Ortega:

«La selva e la città sono cose essenzialmente profonde, e la profondità è fatalmente condannata a convertirsi in superficie, se vuole manifestarsi. Intorno a me ora io ho una dozzina circa di querce austere e frassini gentili. È un bosco questo? Certamente no: questi sono gli alberi che vedo di un bosco. Il bosco vero è composto dagli alberi che non vedo. Il bosco è una natura invisibile -per questo in tutte le lingue il suo nome conserva un alone di mistero»¹⁶.

Dunque la prima connotazione del bosco, per Ortega, è la profondità: si è nel bosco quando ci si accorge che gli alberi circostanti non sono tutto ciò che abbiamo intorno, ma soltanto una parte della nostra circostanza concreta: c'è un'altra parte, che non possiamo vedere proprio perché gli alberi in primo piano ce lo impediscono, che è composta di altri alberi... sicché, stando dentro un bosco, non riusciamo mai a vederlo tutto, ma sappiamo che c'è, che ci circonda:

«Io posso ora alzarmi e prendere uno di questi vaghi sentieri, lungo i quali vedo i merli mentre li attraversano. Gli alberi che vedevo prima saranno sostituiti da altri analoghi. Il bosco si andrà scomponendo, sgranando in una serie di frammenti successivamente visibili. Ma non lo troverò mai nello stesso punto in cui mi troverò io. Il bosco fugge gli occhi»¹⁷.

Il bosco è la realtà *completa*, mentre, standovi dentro, noi abbiamo notizia solo di una realtà parziale. Da qui il carattere misterioso di questa realtà, che sempre ci sfugge, sempre appare inesauribile e inafferrabile in una griglia di concetti definitiva e affidabile.

Ortega svolge la metafora de bosco, come rappresentazione della condizione umana, in direzione della conoscenza. Il suo problema è: se ci si ritrova dentro un bosco, caotico e misterioso, come si comincia a mettere ordine, o meglio, per usare un'espressione più appropriata all'atteggiamento fenomenologico di Ortega: come fare chiarezza? Zambrano, invece, permane nella descrizione dei vissuti immediati suscitati dalla presenza del bosco e dalle analogie: si trova su un livello filosofico in cui è stato conquistato il superamento della fenomenologia astratta di Husserl (tra l'altro proprio grazie alle *Meditaciones del Quijote* di Ortega), e dunque può permettersi il lusso di restare in quell'atteggiamento che Husserl aveva chiamato naturale, spontaneo, ingenuo, e da cui si staccava per adottare la prospettiva lucida e riflessiva dell'analisi fenomenologica.

In questa condizione, per Zambrano, l'analogia tra la radura del bosco e il tempio si presenta in modo immediato e spontaneo, ma richiede precisazioni: «Un tempio, ma fatto da sé, da *Lui*, da *Lei* o da *Esso*, anche se l'uomo col suo lavoro o il suo semplice passo o ha progressivamente aperto o allargato». La radura presenta i caratteri del *centro*, cioè di un punto a partire dal quale si irradia qualcosa che, in questo contesto, non ha un carattere umano, e per questo rimane misterioso, non definibile.

Come si diceva, dal punto di vista semantico, la caratteristica principale del *claro* sembra essere la pausa, l'interruzione, insomma una specie di buco o di vuoto, che però ha un valore altamente positivo: lo spazio tra le parole permette di leggerle; l'apertura in un soffitto permette di far entrare la luce; perciò non si tratta della mera mancanza di mattoni o tegole, ma di una positiva apertura, di uno squarcio. Quando passiamo all'immagine della radura, questa positività del *claro* resta ovviamente nel *claro del bosque*: non si tratta semplicemente della mancanza di alcuni alberi, ma dell'apertura che permette l'irruzione di

¹⁶ *Meditaciones del Quijote*, cit., 330

¹⁷ *ibid.*, 331.

qualcosa. Solo che ora non sappiamo di cosa, perché ciò che si irradia è il divino, cioè una realtà di cui non possiamo avere esperienza diretta come di una singola cosa. Dio non ha problemi a capire l'uomo, perché, come creatore, può essere *intrinseco* a ogni realtà, pur restando trascendente; l'uomo invece è nell'impossibilità di capire Dio, perché non può sottrarsi ai suoi limiti creaturali, a meno che Dio non decida di manifestarsi, e quindi di adottare forme sensibili che lo rendono visibile o percepibile in qualche modo. L'uomo è *relativamente assoluto*, mentre Dio è *assolutamente assoluto*, secondo la suggestiva espressione di Zubiri. Ortega diceva che, proprio per questa eterogeneità, Dio *si dà da fare* per manifestarsi: ad esempio, bruciando in forma di ginestra ai bordi del cammino. Nel caso della radura, noi abbiamo una manifestazione particolare - e tuttavia è forse la più ovvia - della presenza del divino: il divino si presenta non con la mediazione di una forma che possiamo percepire, ma come una realtà differente da tutto ciò che è creato e mondano; e siccome noi possiamo capire e percepire solo ciò che è creato e mondano, l'impressione che abbiamo di fronte a questa manifestazione è che ci si presenti un *vuoto*: non c'è niente.

Se ci si riflette un momento, questo *non esserci niente* è singolare, perché all'interno del reale mondano c'è sempre qualcosa. Dunque sentire un'assenza significa essere su una linea di confine, su un punto in cui il mondo umano raggiunge un limite e si manifesta l'eterogeneo come tale. Noi lo percepiamo come *la mancanza di qualcosa*, e diciamo volgarmente che non c'è niente, anche se una *mancanza* non equivale al nulla. Perciò dice Zambrano, descrivendo la situazione dell'uomo sul limitare della radura: «E rimane il nulla e il vuoto che la radura dà come risposta a ciò che si cerca». E aggiunge: «Ma se non si cerca niente, l'offerta sarà imprevedibile, illimitata»¹⁸.

Questa idea del divino come assenza non è una novità e appartiene alla tradizione mistica occidentale, oltre che a quella orientale, a cui si pensa immediatamente leggendo il termine "vuoto". Ortega aveva appunto parlato di Dio come di un grande assente, in questo senso positivo. Parlando della filosofia, intesa come un'attività consistente nel dire la verità delle cose, afferma che non si tratta di un dire qualunque,

«ma del più solenne grave dire, un dire religioso, in cui poniamo Dio come testimone del nostro parlare, insomma, il giuramento. Ma la peculiarità di Dio è che, al citarlo come testimone in questa nostra relazione con la realtà consistente nel dirla, cioè nel dire ciò che è realmente, Dio non rappresenta un terzo. Infatti, la sua presenza è fatta di essenziale assenza; Dio è colui che è presente precisamente come assente, è l'immenso assente che brilla in ogni presente - brilla per la sua assenza - e il suo ruolo, in questa chiamata a testimone, che è il giuramento, consiste nel lasciarci soli con la realtà delle cose, in modo che tra queste e noi non c'è nulla e nessuno che le veli, copra, alteri od occulti; e il non esserci nulla tra le cose e noi è la verità. Maestro Eckhart, il più geniale dei mistici europei, chiama questo Dio 'il silente deserto che è Dio'»¹⁹.

Il divino, dunque, per Zambrano, si presenta nell'umano come *mancanza*: ciò vuol dire che non si presenta come certezza, ma come possibilità che non ci sia nulla, e come bisogno personale che, invece, ci sia un fondamento che salvi la vita e il suo significato oltre la morte. Ma perché, se non si cerca niente, si avrà una risposta? Noi possiamo cercare Dio prefigurandolo in qualche modo: è ciò che avviene nelle religioni; tuttavia, nel caso dell'incontro improvviso con l'apertura, con il *claro* che manifesta il *vuoto*, prefigurare significherebbe dare una forma e una limitazione, e dunque ottenere come risposta una forma e una limitazione che non sono il volto di Dio, ma la nostra immagine del divino. Si deve procedere piuttosto in un modo paradossale: per eliminare la presenza del nulla e del vuoto, che minacciano di divorare la vita umana, bisogna creare il vuoto in se stessi, non immaginare e non domandare, fermandosi ad ascoltare ciò che viene:

«Se non si cerca nulla, l'offerta sarà imprevedibile, illimitata. Giacché sembra che il nulla e il vuoto (o il nulla o il vuoto) debbano essere presenti o latenti di continuo

¹⁸ *Claros del bosque*, cit., 11.

¹⁹ *El hombre y la gente*, OC, VII, 69-272, 145.

nella vita umana. E [sembra che] per non essere divorati dal nulla o dal vuoto li si debba creare in se stessi [*haya que hacerlos en uno mismo*], si debba per lo meno fermarsi, restare in sospenso, nel negativo dell'estasi. Sospendere la domanda che crediamo costitutiva dell'umano»²⁰.

Sospensione della domanda non è perdita di coscienza o disinteresse, ma sospensione (nulla di più) della fretta con cui l'attività mentale e la coscienza vogliono sapere: fretta che risulta d'ostacolo laddove l'oggetto d'indagine (il divino) non può essere colto dalla ragione umana, se non in misura limitata e, spesso, fuorviante. Bisogna sospendere l'attività razionale «per concepire silenziosamente, ed anche oscuramente» [*Claros del bosque*, 12]. Come il vuoto simboleggiato dalla radura non è un nulla, ma è positiva e attiva rappresentazione dell'Alterità, così il vuoto di razionalità creato nell'anima, sospendendo la domanda, non è una perdita di coscienza, ma è la positiva apertura di uno spazio che può essere occupato da altre voci. La radura è «chiarezza vivente», una chiarezza non abituale e altra, che può suscitare «il timore dell'estasi»: se questa paura vince, quella chiarezza non può più manifestarsi, e ci si ritrova ad essere intrusi, estranei. È quanto succede normalmente: la paura di aprirsi in risposta all'irruzione del divino, fa perdere il momento del contatto: la radura è stata, in qualche modo, ricondotta all'interno della realtà mondana e di quell'irruzione dell'alterità le rimane solo l'allusione, il rimando simbolico: «E tutto allude, tutto è allusione, e tutto è obliquo»²¹.

L'occasione del contatto mancato ha prodotto paura e turbamento. Come a Dante, quando infine può vedere Beatrice e non regge la visione. Allora la visione non dispone più della chiarezza, ma è incerta, tremolante, è uno sguardo al tempo stesso sveglio e addormentato, che coglie le cose come segni: ad esempio l'arcobaleno, che porta i colori del cielo fino in basso, «*entre lo oscuro y la espesura*» e qui crea «*un imprevisible claro propicio*»; o il cielo, «*un cielo discontinuo, él mismo un claro también*»²². Così si insegue la divinità appena fuggita, da *claro* in *claro*:

«Bisogna proseguire di radura in radura, di centro in centro, senza che nessuno di essi perda o neghi nulla. Tutto si dà inscritto in un movimento circolare, in circoli che si succedono sempre più aperti, finché si arriva là dove non c'è altro che orizzonte»²³.

In *Meditaciones del Quijote* Ortega scriveva:

«Quando arriviamo in una di queste piccole radure lasciate dal verde, ci sembra come se vi fosse stato un uomo seduto su una pietra, i gomiti sulle ginocchia, le mani sulle tempie, che proprio mentre stavamo per arrivare s'è alzato e se n'è andato. Sospettiamo che quest'uomo, fatto un breve giro, sia andato a mettersi nella stessa posizione non lontano da noi. Se cediamo al desiderio di sorprenderlo -sorprendere questo potere di attrazione che il centro dei boschi ha su chi vi penetra- la scena si ripeterà all'infinito. Il bosco è sempre un po' oltre il punto in cui siamo noi. Da dove noi siamo è appena andato via e ne rimane la traccia ancora fresca. Gli antichi, che proiettavano in forme corporee e viventi le sagome delle loro emozioni, popolarono le selve di ninfe fuggitive. Nulla di più esatto ed espressivo. Mentre camminate, volgete rapidamente lo sguardo a una radura nella macchia, e troverete un tremito nell'aria, come se si apprestasse a riempire il vuoto lasciato fuggendo da un leggiadro corpo nudo»²⁴.

Come se commentasse questa bella immagine orteghiana, Zambrano dice di questa corsa all'inseguimento del divino sfuggente:

²⁰ *Claros del bosque*, cit., 11-12

²¹ *ibid.*, 12.

²² *ibid.*, 13.

²³ *ibidem*.

²⁴ *Meditaciones del Quijote*, cit., 331

«In lontananza una figura è sul punto di mostrarsi sul confine della corporeità, o meglio al di là di essa, senza essere uno schema né un semplice segno. Figure che la visione desidera nella sua cecità mai vinta dalla visione di una figura luminosa o da uno splendore. Qualche animale senza favola osserva da questa lontananza. Qualche brandello si stacca da una bianchezza non vista, qualcosa, qualcosa che non è un segno»²⁵.

È come intravedere un regno dove significante e significato coincidono, dove nulla è un rimando o un simbolo (i simboli servono nel nostro mondo umano, come allusione all'altro mondo, divino), un regno dove l'amore non ha bisogno di sostegni, la natura non è perduta, e il tempo non trascorre: è quel centro vero, che in certi istanti viene riflesso dalle radure del bosco. «Ma ciò che è intravisto, scorto, o che è sul punto di vedersi, e anche ciò che si riesce a vedere, si danno qui nella discontinuità. Ciò che si presenta immediatamente si accende o svanisce o cessa. Ma non per questo passa semplicemente senza lasciare traccia»²⁶. Ciò che viene intravisto può diventare come la *nota* o notizia di un «ordine remoto», che offre un percorso «a coloro che confidano nella passività dell'intelletto, accettandone l'irrimediabile discontinuità, in cambio dell'immediatezza della conoscenza passiva, con il suo conseguente e continuo patire»²⁷.

La passività dell'intelletto è la disponibilità massima a cogliere ogni comunicazione, voce, evocazione: rendere questo atteggiamento *metodico*, cioè farne un metodo, un cammino di conoscenza è certamente difficile, forse impossibile, perché si darebbe il caso di un metodo discontinuo, il che è quasi una contraddizione; tuttavia sarebbe l'unico modo di farsi carico dell'intera vita, senza lasciarne fuori nessuna zona. La cosa avrebbe un carattere *mistico*, cosa che il pensiero occidentale considera negativo, o quantomeno poetico. Ma queste esclusioni o scomuniche riguardano piuttosto le aule universitarie che la manifestazione della vita. Si va di aula in aula, come da una radura all'altra, sperimentando un'analoga discontinuità del pensiero e dell'attenzione, nella quale l'intravisto e il presentito si perdono, si sottraggono negli spazi tra le parole, nelle pause del tempo, nelle radure... Questo non fa sorgere la domanda sull'essere delle cose, ma un grido «destato dall'invisibile che passa solo sfiorando: Dove ti sei nascosto? Nelle radure non si va, come non va nelle aule il bravo studente, a domandare»²⁸.

Guardarsi dall'interno

Nella prefazione alla seconda edizione de *El hombre y lo divino*, María Zambrano ricorda la centralità del rapporto tra umano e divino nella sua opera: dice che non è certamente nel suo pensiero «fare de *l'uomo e il divino* il titolo generale dei libri da me dati alle stampe, né di quelli che verranno stampati. Ma non credo che ve ne sarebbe un altro più adatto»²⁹.

Questo generale tema del rapporto tra umano e divino è difficile da analizzare e richiede per Zambrano una scrittura che nasca dall'interno, cioè che si alimenti della propria vita interiore, che sia «*desde adentro*», anche se bisogna confessare che la visione *desde adentro* non è né facile né conseguibile in forma pura e piena, perché «il vedere dall'interno, se riuscisse, non sarebbe una visione soggettiva, ma una visione prodotta da uno sguardo che unifica, trascendendo l'interiorità e l'esteriorità»³⁰.

Una tale visione richiama in qualche modo un elemento mistico: la sua caratteristica è infatti il superamento della scissione tra soggetto e oggetto e la riconquista di una loro

²⁵ *Claros del bosque*, cit., 13

²⁶ *ibid.*, 14.

²⁷ *ibidem*.

²⁸ *ibid.*, 17.

²⁹ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México 1993, 9.

³⁰ *ibidem*.

superiore unità, che tuttavia non significa una confusione: «Oggetto e soggetto, dunque, verrebbero aboliti nella loro opposizione e nel loro procedere sempre separati, senza conoscersi mutuamente»³¹.

Per cercare di avvicinarsi a questa visione unificante e colta *desde adentro*, una strada è la scrittura, intesa come descrizione di ciò che intanto vediamo e proviamo, sapendo che in questa descrizione entrano *comunque* in gioco il pensiero e l'analisi. Poiché questa loro intromissione è nota, si può tentare di scrivere cercando di evitare, per quanto è possibile, l'interferenza della «coscienza di star scrivendo». Questo significa sia una scrittura che fluisce in modo quasi spontaneo e irriflesso, sia soprattutto, l'abbandono di una posizione di astratta analisi fenomenologica. La coscienza di stare scrivendo è infatti una coscienza fenomenologica, che si analizza e, come se si collocasse dall'esterno, osserva la situazione del soggetto. Più probabilmente, questo tipo di osservazione "come se" ci si trovasse all'esterno è il punto di nascita del soggetto, o meglio della sua separazione da un *continuum*, della produzione di sé come soggetto e del resto del mondo come oggetto. Abbandonare la coscienza di star scrivendo equivale ad immergersi nell'attività vissuta dello scrivere, senza pensare ad altro che a scrivere, in una condizione di unificazione con se stessi, di immersione completa nella propria attività. Di questa condizione si può dire che avviene nel tempo, perché il tempo non ci abbandona mai:

«Perché il tempo è, in modo così dissimile da quanto si ripete abitualmente, quello che non ci abbandona. Ci sostiene, ci avvolge. E finché sostiene, il tempo alza ed eleva l'essere umano al di sopra della morte che sta sempre, lei prima che il nulla, lei e non il nulla, lì»³².

La persona umana, dunque, si confronta con la prospettiva della morte, non con il nulla: una morte che, in qualche modo, è anticipata e portata all'attenzione dal tempo, ma che, insieme, sembra essere esorcizzata proprio dal tempo che «innalza l'essere umano sopra la morte». Il tempo «media tra la morte e l'essere umano che ancora deve vivere»: «Il tempo è l'orizzonte che presenta la morte, perdendosi in essa»³³.

Sembra di leggere tra le righe una presa di distanza dal pensiero di Heidegger e di un certo esistenzialismo che ne deriva, ad esempio Sartre, nella definizione di un rapporto tra il tempo e la morte più complesso di quello, astrattamente teoretico, di Heidegger. Il tempo presenta la morte, innalza sopra la morte (frase non facile da intendere: non è un portare al di là della morte, e non è solo un sostenere in vita, ma anche un alzare, quasi fisicamente, la persona portandola su un punto di osservazione elevato, da cui scorgere un panorama che va oltre l'immediatezza: qui si vede, appunto, la morte), media tra la morte e la vita che ancora va vissuta, ma contemporaneamente il tempo si perde nella morte, mostrando che quest'ultima va oltre la temporalità. E siccome la morte non è identificabile con il nulla, ma con qualcosa che "sta lì", è presente prima e invece del nulla, questa sua dimensione metatemporale è, in fondo, un accesso nel mondo del divino: la morte va «oltre l'oceano del tempo, come un fiore inimmaginabile che si aprisse dal calice del tempo»³⁴.

Naturalmente, il calice del tempo offre sempre e solo il presente, l'ora: il futuro (sia esso la morte, o qualunque altra cosa) «se non è ora, non è mai»³⁵. Perciò la scrittura solitaria, che avviene nel tempo, può attingere profondità abissali:

«Lo scrivere da soli, senza finalità, senza progetto, perché sì, perché è così, può presentare il carattere di un'azione trascendentale, che non chiamiamo sacra solo perché si tratta di un'azione umanissima. Ma ha qualcosa del rito, dell'evocazione [*conjuero*] e, più ancora, dell'accettazione dell'ineluttabile presente temporale e del transitare nel tempo»³⁶.

³¹ *ibid.*, 9-10.

³² *ibid.*, 11.

³³ *ibidem*.

³⁴ *ibidem*.

³⁵ *ibidem*.

³⁶ *ibidem*.

Il divino e la nascita dell'umano

Anche se a noi sembra normale, in realtà è da poco tempo che l'uomo si pone dinanzi alla storia senza tener conto di Dio o degli dèi; nondimeno siamo talmente abituati alla nostra prospettiva che non riusciamo più a metterci nei panni dell'uomo di altre epoche: sappiamo intellettualmente che in altri tempi il divino ha fatto parte intimamente della vita umana. Ma è chiaro che questa intimità

«non può essere percepita a partire dalla coscienza attuale. Accettiamo la credenza - il 'fatto' della credenza -, ma è difficile rivivere la vita in cui la credenza non era una formula cristallizzata, ma era l'ispirazione vivente che in molteplici forme indefinibili, inafferrabili per la ragione, innalzava la vita umana, la incendiava o l'addormentava, portandola per luoghi segreti, generando 'vissuti', la cui eco troviamo nelle arti e nella poesia, e la cui replica, forse ha dato origine ad attività della mente così essenziali come la filosofia e la stessa scienza»³⁷.

Ciò che viene messo in evidenza è il fatto che nel nostro tempo è vigente la *credenza* che gli dèi non intervengono normalmente nelle vicende storiche, mentre in altre epoche era vigente la credenza che tale intervento fosse normale. *Credenza* è qui un termine tecnico molto importante del pensiero orteghiano, che María Zambrano fa proprio. Ortega y Gasset distingue nettamente due fenomeni che, pur avendo luogo nella mente umana, sono molto diversi: le *idee*, e le *credenze*. Idee sono i pensieri che ci vengono in mente, le teorie scientifiche, le valutazioni che si originano nella nostra mente o che prendiamo da altri. Invece le *credenze* non sono la conclusione di un ragionamento o un'attività intellettuale, bensì sono proprio ciò da cui partiamo, ciò che per noi è così certo e radicato che non solo non lo mettiamo in discussione, ma lo confondiamo con la realtà stessa. Un esempio molto semplice può chiarire che cos'è una credenza: nel momento di uscire di casa, non ci viene il dubbio che fuori dalla porta non esista la strada, o che sia possibile passare attraverso la parete anziché attraverso la porta: non ci viene questo dubbio perché *crediamo* che esista la strada e che non si passi attraverso le pareti. Non si tratta di movimenti inconsci: se uno ci domandasse, saremmo pronti a spiegare che non possiamo passare attraverso la parete; ma neppure possiamo dire di pensare, in ogni momento e con piena coscienza: "ecco, ora io mi dirigo verso la porta e la apro, perché se non facessi così sbatterei la testa contro il muro". La credenza (che può essere giusta o sbagliata) è comunque un contenuto mentale, ma evidentemente lo è in modo diverso da un teorema di geometria: sta nella nostra mente in un altro modo e svolge un'altra funzione.

Nell'esempio che ho portato ho volutamente preso un caso in cui la credenza è assolutamente vera e non vale la pena di provare a dare testate sul muro per smentirla; ma non tutte le credenze sono così: la nostra vita è costruita su una miriade di credenze basiche che non mettiamo in discussione, perché per noi sono la struttura stessa della realtà - cose che crediamo con la stessa forza con cui siamo convinti che fuori della finestra c'è una strada, anche se al momento non la vediamo; cose tuttavia che non sono affatto così certe e affidabili. Per esempio, la nostra *credenza* che non esistano gli dèi. Dove sta scritto? chi lo può dimostrare? Dice Ortega: le credenze «non sono idee che abbiamo, ma idee che siamo. Più ancora: proprio perché sono idee radicalissime, si confondono per noi con la realtà stessa - sono il nostro mondo e il nostro modo di essere»³⁸.

Ora, tornando a María Zambrano, noi abbiamo testimonianza storica del fatto che le popolazioni pre-moderne *credessero* in un rapporto con il divino all'interno della storia, però per noi questo rapporto è semplicemente un'*idea*, qualcosa che veniamo a sapere e giudichiamo *a partire dalle nostre credenze*, molto diverse: ad esempio la credenza a cui alludevo prima: che per noi non esistono gli dèi. E non abbiamo nessuna possibilità di

³⁷ *ibid.*, 13.

³⁸ J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, OC, V, 377-409, 384.

rivivere l'esperienza interiore, lo stato di certezza e di evidenza che aveva l'uomo premoderno, quando affrontava la sua vita quotidiana *sapendo* che gli dèi interagivano con lui, e contando su questo. Un simile vissuto (*vivencia*) produceva forme di vita, emozioni, percorsi esistenziali e scoperte, tra cui forse la stessa cultura razionalista che ha tolto gli dèi dalla vita umana: la filosofia e la scienza.

Si noti che queste considerazioni di María Zambrano non intendono sostenere la tesi che esistono gli dèi e che sia, conseguentemente, falsa la visione moderna che considera la storia un terreno in cui l'uomo agisce in totale autonomia dalle potenze ultraterrene: ciò che si è detto finora resta infatti sul mero piano descrittivo. È vero che da poco tempo l'uomo vive senza contare sugli dèi e che non è possibile per lui rivivere le stesse credenze degli uomini di altri tempi. Ciò che dobbiamo fare, però, è renderci conto che anche noi, con la nostra cultura, *partiamo* da credenze previe, che andrebbero esplicitate e criticate. Non sarebbe giusto pensare, ad esempio, che il primitivo si affidava alle credenze, e per questo era primitivo, mentre noi ci affidiamo alla scienza, e per questo siamo civilizzati: la scienza è una credenza come un'altra, e se da un lato ci consente di risolvere migliaia di problemi, dall'altro ci impedisce di cogliere cause che non siano compatibili con la sua metodologia. Dice Zambrano: noi sorvoliamo su fenomeni che sono profondi, e cerchiamo spiegazioni «nelle cause che la nostra mente attuale considera le uniche reali, le uniche capaci di produrre cambiamenti»³⁹. Cioè, parlando di storia, le cause economiche o specificamente storiche. Di fatto, però, il vuoto lasciato dal divino, una volta espulso dalla storia, è stato occupato da altre entità.

Esemplare è il caso di Hegel, per cui a rivelarsi nella storia è lo Spirito, rispetto al quale l'individuo concreto è solo un attore, una maschera contingente. Lo spirito di Hegel non è il divino, ma è, paradossalmente, *la realtà umana*, distinta però dalla realtà individuale e personale di ciascuno: una umanità astratta e, per così dire, semi-divina. Dice Zambrano: la filosofia della storia di Hegel

«era la rivelazione dell'uomo. E essendosi verificata questa rivelazione dell'uomo nell'orizzonte della divinità, l'uomo che aveva assorbito il divino, si credeva, anche senza volerlo, divino. Si deificava. Ma, deificandosi, perdeva di vista la sua condizione di individuo. Non era 'ciascuno', quel 'ciascuno' che il cristianesimo aveva rivelato come sede della verità, ma l'uomo nella sua storia e, più ancora dell'uomo, l'umano. Nacque così questa divinità strana, umana e divina nello stesso tempo: la storia divina, ma fatta alla fine dall'uomo con le sue azioni e i suoi patimenti»⁴⁰.

Con Hegel l'essere umano si emancipa dal divino, "ereditandolo", vale a dire divinizzando un'astratta umanità e perdendosi lui stesso, come individuo, nei meandri di questa astrazione. In altri termini, secondo Zambrano, l'allontanamento del divino dalla storia coincide con la perdita del valore della concreta e individuale persona vivente, che proprio nel divino, soprattutto nel Dio del cristianesimo, aveva raggiunto il possesso di una sua unità, di un suo "se stesso". Dunque la riscoperta del divino è, al tempo stesso, un ritrovamento dell'umano nella sua concretezza personale.

Come nasce la relazione tra l'uomo e il divino? Alle origini, per María Zambrano sta un sentimento umano che definisce «delirio di persecuzione»: gli dèi si occupano dell'uomo, gli si rivelano, lo condizionano, lo "perseguitano". Nella sua condizione iniziale l'uomo non si sente solo: al contrario, è circondato dalla pienezza della natura e degli altri esseri. Il mondo è *pieno* di cose, ma non si sa *di che* è pieno. La necessità primaria dell'uomo è dunque *vedere*: nel senso della visione intellettuale che identifica le cose, le connette, le individua all'interno del traboccante flusso di impressioni in cui sembra consistere una vita adamitica.

Si è detto che gli dèi omerici fossero personificazioni delle forze naturali, ma «perché fosse così sarebbe stato necessario che queste forze venissero sentite come tali. È stato piuttosto certo il contrario: le forze naturali, la "natura", è stata vista soltanto dopo che gli

³⁹ *El hombre y lo divino*, cit., 13

⁴⁰ *ibid.*, 17.

dèi nella loro perfetta raffigurazione l'avevano resa visibile»⁴¹. «Giacché in principio era il delirio; il delirio visionario del Caos e della cieca notte. La realtà angosciosa e non si conosce il suo nome. È continua, giacché riempie tutto»⁴². Gli dèi sono la prima identificazione che l'uomo scopre nella realtà; sono «l'immagine prima che l'uomo è capace di formarsi, cioè un'immagine sacra, che riapparirà sempre nel delirio dell'amore»⁴³.

Naturalmente, a partire dal nostro laicismo, ci domandiamo: perché la prima forma della relazione con la realtà, le prime identificazioni operate nella pienezza della natura, debbono essere gli dèi? È però piuttosto strano che noi sentiamo il bisogno di giustificare un fatto così abissale che definisce la stessa condizione umana, dato che dovunque, in tutte le epoche e le civiltà, troviamo dèi. «In principio era il delirio; vale a dire che l'uomo si sentiva osservato senza vedere. [...] Ma come in tutti i deliri umani è presente la speranza, in questo forse più che mai, trattandosi del primo delirio»⁴⁴.

Nella sua forma primaria la realtà si presenta all'uomo in un completo occultamento: l'uomo stesso è nascosto a se stesso, deve rivelarsi vivendo, deve conoscersi diventando, e anche se non ci fosse nessuno che può osservarlo,

«egli proietterebbe questo sguardo; lo sguardo di cui è dotato e che a mala pena può esercitare. Così lui stesso, che non può ancora guardarsi, si guarda a partire da ciò che lo circonda. E tutto lo guarda: gli alberi, le pietre, e soprattutto ciò che sta sopra la sua testa e permane fisso sui suoi passi, come una volta da cui non può fuggire: il firmamento e i suoi ospiti splendidi. E da ciò da cui non può fuggire, spera»⁴⁵.

Rivolge la sua speranza a quell'istanza superiore e non umana che avvolge l'uomo - istanza che lui non inventa, ma che ha trovato nella sua vita. Questa istanza è il sostrato da cui nascono gli dèi:

«Gli dèi sono stati, possono essere stati inventati, ma non lo è la matrice da cui sono sorti un giorno, non lo è questo fondo ultimo della realtà, che poi è stato pensato e tradotto nel mondo del pensiero come *ens realissimus*. La somma realtà da cui emana il carattere di tutto ciò che è reale»⁴⁶.

Nello stato più originale possibile, la realtà non è la qualità principale di ciascuna cosa, ma è «una irradiazione della vita che emana da un fondo di mistero; è la realtà occulta, nascosta; corrisponde, insomma, a ciò che oggi chiamiamo "sacro"»⁴⁷.

Dalla speranza deriva la trasformazione del rapporto con la realtà: per l'uomo che spera, il mondo non è più incubo e persecuzione, ma ha un aspetto benefico e positivo: è ciò che, successivamente, verrà chiamato grazia. Il terrore e la grazia sono le due forme primarie di persecuzione che corrispondono a due manifestazioni del sacro. La comparsa di un dio significa che è finita una lunga fase di rielaborazione del delirio: un dio è qualcuno a cui si può chiedere una spiegazione, come Giobbe nell'Antico Testamento o l'oracolo a Delfi; il dio apre la possibilità della domanda. Non è una domanda filosofica:

«La comparsa di dèi come Apollo, e la rivelazione di Jahvè, indicano la comparsa di ciò che è più umano nell'uomo: il domandare, il farsi questione delle cose. Ma non sono certamente le cose inanimate a suggerire la domanda. Per quanto ne sappiamo, a nessun dio sono mai state presentate questioni che riguardano la conoscenza. L'ansia di sapere non si è mai trasformata in domanda agli dèi: "dimmi dio, che cosa

⁴¹ *ibid.*, 29.

⁴² *ibid.*, 29-30.

⁴³ *ibid.*, 30.

⁴⁴ *ibidem*.

⁴⁵ *ibid.*, 32.

⁴⁶ *ibidem*.

⁴⁷ *ibid.*, 32-33.

sono le cose?"... La domanda rivolta alla divinità, rivelata o svelata poeticamente, è stata l'angosciosa domanda sulla propria vita umana»⁴⁸.

Un modo universalmente attestato di mettersi in relazione con gli dei è il sacrificio:

«Attraverso il sacrificio l'uomo entra a far parte della natura, dell'ordine dell'universo e si riconcilia o si rende amico degli dèi. Ma intendere così il sacrificio non significa affrontarlo a partire dalla nostra situazione attuale? Poiché la situazione dell'uomo moderno è quella della solitudine, l'isolamento, conseguenza del vivere secondo la propria coscienza, ci figuriamo che il sacrificio sia un ingresso nell'ordine della realtà. Ma l'uomo che scoprì il rituale di un qualunque sacrificio, non aveva bisogno di entrare nella realtà, bensì di uscirne; ciò che doveva conquistarsi era la solitudine, la libertà»⁴⁹.

Da qui l'idea del sacrificio come creazione di uno spazio vitale destinato all'uomo: affidare agli dèi qualcosa, perché essi gli lasciassero tutto il resto.

In secondo luogo, il sacrificio aspira a far manifestare gli dèi. Gli dèi sono sempre presenti, ma non si fanno vedere. La manifestazione del divino, quando avviene, è istantanea: l'istante è «un tempo in cui il tempo si è annullato, in cui si è annullato il suo scorrere, il suo passare»⁵⁰. La manifestazione del divino è qualcosa che, nell'istante, cancella l'immediatezza, qualunque essa sia, e fa nascere al suo posto una realtà qualitativamente diversa. Questa realtà, in seguito, quando le religioni si sono saranno formate, verrà riconosciuta come la realtà *vera*, la realtà in senso eminente. Questo però richiede che nella mente umana funzioni l'idea della *verità*, il che non avviene nelle fasi originarie, arcaiche, della vita umana; tuttavia la percezione della diversa qualità dell'istante, nel momento della manifestazione del divino, è netta.

Il sacrificio è l'atto, o serie di atti, che fa sorgere l'istante in cui il divino si rende presente. Questi istanti legati al rito sono un modo diverso di sentire il tempo, o meglio sono un modo di sentire l'annullamento del tempo:

«A questi 'istanti' nati dal sacrificio corrisponderanno sempre le azioni in cui la realtà si rivela in modo originale/originario [*originalmente*]. Rappresentano atti originari della comparsa della realtà, ivi compresa la stessa realtà della vita umana, nella sua massima pienezza»⁵¹.

Senza la manifestazione del divino, in qualunque forma sia avvenuta, l'uomo non avrebbe potuto conseguire nessuna forma di indipendenza, perché l'uomo ha bisogno non solo delle singole cose, ma anche di essere sicuro della realtà, cioè del carattere di realtà di ogni singola cosa. Questa certezza, ovviamente non può venire da una cosa qualunque, ma da un'entità che sia in grado di garantire per tutto intero l'universo e per ciascuna cosa o elemento al suo interno. Questa appunto la certezza che viene dal divino, istanza superiore che «configura la realtà [...]. La presenza degli dèi delinea con una certa chiarezza la diversità tra la realtà esistente attualmente e il mondo sacro più primitivo, e paradossalmente permetta che vada sorgendo il mondo profano»⁵². In sostanza, se non interpreto male, l'apparizione del divino crea una certa distinzione (che non è necessariamente una separazione o una trascendenza) tra il mondo in cui si vive e si opera il sacrificio, e la sfera del divino: proprio perché il divino vi irrompe e svuota l'attualità riempiendola con la sua presenza, si delinea una distinzione e l'attualità, anche quando il divino non si manifesta, risulta dipendente o subordinata al divino stesso. È chiaro che dobbiamo sfumare queste affermazioni, riportandoci idealmente a un periodo in cui non esiste la concettualizzazione precisa di nozioni come trascendenza, dualismo e via dicendo:

⁴⁸ *ibid.*, 35.

⁴⁹ *ibid.*, 38-39.

⁵⁰ *ibid.*, 40.

⁵¹ *ibid.*, 41.

⁵² *ibid.*, 42.

inizialmente, il rapporto tra il divino e il mondo è un problema che viene affrontato senza l'aiuto (o l'ostacolo) di soluzioni tradizionali elaborate da generazioni di studiosi. Però è evidente che il rito mette in contatto con qualcosa di superiore (il divino) e che questo divino, apparendo indipendente dalla natura, testimonia al tempo stesso che la natura è relativamente indipendente da lui, anche se subordinata e *animata* dagli dèi stessi. Ecco in che senso la scoperta del divino, dando un fondamento alla realtà delle cose reali, permette la comparsa, lenta e graduale, di un mondo umano.

Lo sviluppo dell'umano: la coscienza storica

«Avere la cosiddetta 'coscienza storica' è la caratteristica dell'uomo odierno. L'uomo è sempre stato un essere storico. Ma finora la storia la facevano solo alcuni: gli altri la subivano soltanto. Ora, per diverse cause, la storia la facciamo tutti insieme; la subiamo anche tutti, e tutti ne siamo diventati i protagonisti»⁵³.

L'uomo, per Zambrano, può porsi davanti alla storia in un duplice atteggiamento: attivo o passivo. La differenza, ciò che caratterizza l'attività, sta nell'accettare la responsabilità, ovvero nel vivere la storia moralmente. Essere passivi, essere trasportati o guidati da altri (il destino, gli dèi, il potere...) è forse un atteggiamento spontaneo e naturale, che ha termine quando si arriva all'estremo della sopportazione. Allora per l'uomo si manifesta la nuda realtà delle cose, le cose come veramente sono: per l'uomo «la realtà in quanto tale è visibile solo dopo che l'ha subita a lungo e come in sogno; in una sorta di incubo. Vedere la realtà come realtà è sempre un risvegliarsi ad essa. E accade in un istante»⁵⁴. Con la realtà che è la storia è accaduta la stessa cosa: per moltissimo tempo, la maggioranza delle persone l'ha subita, senza poter decidere, agire, essere responsabile degli eventi. C'è sempre stato, in alcuni, il tentativo di contare attraverso la ribellione, ma la ribellione non dà garanzia di miglioramento delle condizioni storiche, perché ribellarsi può equivalere ad annullarsi, a far precipitare una situazione. L'unica possibilità, dunque, è allargare progressivamente la coscienza storica, attribuendo ad ogni persona le sue prerogative e riconoscendo le sue responsabilità: «Disporre veramente a creare una società umanizzata», che non deve tributare alla storia, quasi fosse un'antica divinità, alcun sacrificio.

Questo movimento di allargamento della coscienza storica, cioè del numero di persone che partecipano ai processi decisionali e si assumono le responsabilità, è «l'esatto contrario di una "Rivoluzione"»⁵⁵. La rivoluzione è stato il modo in cui l'uomo occidentale ha cercato di liberarsi della storia come incubo, della storia subita e imposta da minoranze: si è creduto che questo fosse possibile in modo istantaneo, con un atto rivoluzionario, perché ci si è illusi che il semplice risveglio alla realtà fosse di per sé sufficiente a cambiare il corso delle cose. Però, di fronte alla storia, come di fronte a qualunque realtà, il momento del risveglio è quello più pericoloso, perché se da un lato si esce dalla passività e dall'essere trasportato, trascinato, orientato dall'esterno, dall'altro si entra nella responsabilità, e allora bisogna decidere cosa fare della propria vita, e chi essere:

«Questo istante, il primo del risveglio, è il più carico di pericoli, perché si passa dal sentire il peso del mostro dell'incubo al vuoto. È l'istante della perplessità che precede la coscienza e la obbliga a nascere. E [l'istante] della confusione, giacché nulla turba tanto quanto il ritrovarsi con se stessi»⁵⁶.

In sostanza, nella vita di condizione passiva, nella quale si subiscono gli eventi senza rendersi conto pienamente della realtà stessa, ad un certo momento ci si rende conto di qualcosa; prima di tutto ci si rende conto che l'atteggiamento precedente, di passività, era

⁵³ María Zambrano, *Persona y democracia: la historia sacrificial*, Anthropos, Barcelona 1988
11.

⁵⁴ *ibidem*.

⁵⁵ *ibid.*, 13.

⁵⁶ *ibidem*.

sbagliato; al tempo stesso, però, mentre quell'atteggiamento cade, ci si ritrova di fronte a una realtà problematica senza avere un piano o un'idea per affrontarla, e senza, in fondo, saper bene neanche cosa siamo noi stessi. Qui sta la condizione di perplessità, che costringe a fare l'unica cosa con cui la persona può affrontare un simile frangente: pensare, riflettere. Con la perplessità nasce dunque la consapevolezza - e nasce come consapevolezza di un problema, cioè: la coscienza e la confusione nello stesso tempo.

Probabilmente il presupposto di questa riflessione di Zambrano è lo schema teorico delineato da Ortega in *Ensimismamiento y alteración* e in *Meditación de la técnica*. Esaminiamo la prospettiva di Ortega riguardo a questi punti, che implicano anche una certa concezione della storia.

Ortega parte da un paragone rapido tra l'uomo e l'animale, e attribuisce a quest'ultimo, come condizione naturale, e pertanto inevitabile, qualcosa di simile alla "vita passiva" di cui parla María Zambrano. Scrive infatti Ortega:

«La bestia, in effetti, vive nella perpetua paura del mondo e, contemporaneamente, nell'insaziabile appetito delle cose che vi sono e che vi appaiono. In entrambi i casi, gli oggetti e gli avvenimenti dell'ambiente circostante governano la vita dell'animale, attirandolo e conducendolo come una marionetta. Non è lui a governare la sua esistenza, non vive a partire da se stesso, ma è sempre attento a ciò che accade fuori di lui, all'altro da lui»⁵⁷.

Questo vivere a partire dall'altro da sé è, nella terminologia usata da Ortega, l'alterazione, dal latino *alter*, ed è un carattere costitutivo della vita animale.

A pensarci bene, anche l'uomo si trova immerso nel mondo, circondato da cose che lo spaventano e lo incantano e delle quali si deve per forza occupare. Vi è però una differenza essenziale:

«Che l'uomo può di quanto in quanto, sospendere la sua occupazione diretta con le cose, staccarsi dal suo contorno, non preoccuparsene e, sottomettendo la sua facoltà dell'attenzione ad una torsione radicale, incomprensibile zoologicamente, voltare le spalle al mondo e mettersi dentro di sé attendere alla sua propria intimità ovvero occuparsi di se stesso e non dell'altro da sé delle cose»⁵⁸.

Questo è appunto il pensare o meditare: «Il potere di ritirarsi virtualmente e provvisoriamente dal mondo e mettersi dentro di sé o, detto con uno splendido vocabolo che, esiste solo nella nostra lingua castigliana, che l'uomo può *ensimismarse*»⁵⁹.

Questo *immedesimarsi* (passi la traduzione) implica in primo luogo che ci si possa allontanare dal mondo senza rischio; e in secondo luogo, che si abbia un posto in cui stare una volta che si è virtualmente usciti dal mondo. «Però il mondo è la totale esteriorità l'assoluto fuori che non consente nessun altro fuori. L'unico fuori da questo fuori che è possibile, è precisamente un dentro, un *intus*, l'intimità dell'uomo, il suo se stesso, che è costituito principalmente da idee»⁶⁰. Ovviamente non si tratta di un luogo fisico, bensì di una dimensione trascendente presente nella persona umana, è una "parte" dell'uomo che non coincide con il mondo naturale e fisico.

Ciò che l'uomo fa, una volta immerso, concentrato in se stesso, è elaborare piani d'azione e d'intervento sulla circostanza in cui vive, tentativi per modificarla, che sono ciò che Ortega chiama tecnica.

Poniamo per esempio che un uomo stia sentendo freddo. La realtà del freddo minaccia l'esistenza dell'uomo, ed è dunque evidente che, per vivere, questi abbia bisogno di una linea di attività di un repertorio di azioni che possiede e che mette in opera: scaldarsi, mangiare, camminare, ecc. Si tratta di necessità naturali, oggettive, della vita, che l'uomo

⁵⁷ J. Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, OC, V, 289-315 299.

⁵⁸ *ibid.*, 300.

⁵⁹ *ibidem*.

⁶⁰ *ibidem*.

riconosce e, proprio per questo, sente soggettivamente come necessità. Però si può dire che non si tratta di una necessità assoluta. Mentre una pietra, lasciata nell'aria, cade necessariamente, l'uomo può benissimo evitare di alimentarsi ed impegnarsi in uno sciopero della fame fino alla morte. Le necessità oggettive e naturali, dunque, non sono la vita, bensì sono quanto è necessario per vivere, ed è da riconoscere che l'uomo vive perché vuole vivere.

Orbene, l'uomo pone un impegno così grande per vivere, che quando non può soddisfare le necessità della vita non si rassegna in alcun modo. Se la natura non gli fornisce i mezzi immediati per soddisfare una sua necessità, allora l'uomo pone in movimento una seconda linea di attività: se deve scaldarsi e non c'è fuoco a portata di mano, produce fuoco o costruisce un edificio, ecc. «Si noti che fare fuoco è un fare ben distinto dallo scaldarsi, coltivare un campo è un fare ben distinto dall'alimentarsi, e fare un'automobile non si identifica col correre»⁶¹. Quest'azione mirante a modificare la circostanza, questo impegno con cui l'uomo si sforza di vivere anche in assenza di condizioni favorevoli, indica che le necessità oggettive sono per lui "necessità per" la vita e non si identificano affatto con la vita. Anzi, nel momento in cui l'uomo ha pienamente risolto le sue necessità biologiche, si trova di fronte un grande ambito vitale composto da attività non necessitate fisiologicamente, ma appunto «le attività e la vita che egli considera come qualcosa di autenticamente suo: come la sua autentica vita»⁶².

È evidente che l'uomo non possa fare a meno di occuparsi delle sue necessità oggettive; non gli è dato di disinteressarsene completamente. Però egli non coincide completamente con la natura, non si identifica del tutto con essa:

«Questo chiarisce un poco il fatto che l'uomo possa cessare provvisoriamente di occuparsi di queste necessità le sospenda e, distanziandosene, possa passare ad altre occupazioni che non consistono nella loro immediata soddisfazione. L'animale non può ritirarsi dal suo repertorio di atti naturali, dalla natura, perché coincide con essa, e non avrà al distanziarsene, un posto dove mettersi. Però l'uomo non è la sua circostanza, ma è soltanto sommerso in essa, e in certi momenti può uscirne, mettersi dentro di sé e raccogliersi, immedesimarsi. In questi momenti extra o sovranaturali di concentrazione, inventa ed esegue quel secondo repertorio di atti: fa fuoco, fa una casa, coltiva i campi, costruisce l'automobile»⁶³.

L'insieme di questi atti con cui l'uomo interviene nell'ambiente che lo circonda, la tecnica, è esattamente il contrario dell'adattamento del soggetto all'ambiente: questo fatto, secondo Ortega, è già sufficiente a far sospettare che si tratta di un movimento che segue una direzione diversa da quella dei movimenti biologici e istintuali. La tecnica, da questo punto di vista, può essere considerata come il tentativo che l'uomo compie di liberarsi, in un certo modo, dalle sue necessità biologiche, per potersi dedicare a ciò che ritiene specificamente umano, per conquistare spazi vitali da occupare con la realizzazione della propria personalità.

In effetti la condizione stessa dell'uomo sulla terra richiede un intervento, perché l'essere nel mondo non è un passivo stare, ma è un fare o dover fare. La nostra esistenza nel mondo consiste nell'essere circondati tanto da facilitazioni quanto da difficoltà:

«Infatti, se non incontrassimo nessuna facilitazione, lo stare nel mondo ci sarebbe impossibile, vale a dire che l'uomo non esisterebbe, e non vi sarebbe problema. Dal momento che incontra facilitazioni alle quali appoggiarsi, risulta che gli è possibile esistere. Però siccome trova anche delle difficoltà questa possibilità di esistere è costantemente ostacolata, impedita, posta in pericolo. Ne deriva che l'esistenza dell'uomo, il suo trovarsi nel mondo, non è un passivo stare: costantemente e per forza egli deve lottare contro le difficoltà che si oppongono a che il suo essere vi

⁶¹ J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, OC, V, 316-375 322.

⁶² *ibid.*, 323.

⁶³ *ibid.*, 323-324.

alloggi. [...] Diremmo dunque che all'uomo è data l'astratta possibilità di esistere, però non gliene è data la realtà. Questa deve conquistarsela lui, attimo per attimo: l'uomo, non solo economicamente, ma anche metafisicamente, deve guadagnarsi la vita»⁶⁴.

In sostanza l'essere dell'uomo e l'essere degli animali (o del mondo) sono assolutamente diversi tra loro, tanto che la parola "essere" finisce col risultare equivoca e insignificante. L'uomo, indubbiamente, esiste, però non allo stesso modo di una pietra, la quale possiede una esistenza già fatta e non deve far nulla per stare nel mondo. L'uomo se non fa nulla muore;

«L'essere dell'uomo e l'essere della natura non coincidono pienamente. Come si è visto, l'essere dell'uomo, possiede la strana condizione per cui in parte risulta affine alla natura, ma in parte no, è nello stesso tempo naturale ed extranaturale, una sorta di centauro ontologico, nel quale una porzione è immersa nella natura e l'altra mezza la trascende»⁶⁵.

Orbene, questa porzione extranaturale, a differenza di quella naturale che tende a realizzarsi da sé, non è affatto realizzata, ma consiste in una pretesa di essere, in un progetto di vita che sentiamo come il nostro vero io, la nostra autentica vita, la nostra personalità più vera. Nella radice stessa della sua essenza, l'uomo si trova nella situazione del tecnico: per lui vivere è soprattutto sforzarsi perché vi sia ciò che ancora non c'è: lui stesso. Insomma, in Ortega, tecnica è ogni sforzo che l'uomo compie per esistere pienamente: questo è il senso primo e radicale dal quale gli altri significati e gli altri usi della tecnica derivano per sviluppo o per corruzione. In assoluto, tecnica è la combinazione strana, drammatica, di due realtà eterogenee, l'uomo e il mondo, obbligate ad unificarsi perché l'uomo possa inserire nel mondo il suo essere extramondano. È evidente però che, se la tecnica serve per realizzare un programma di vita, tale programma è pre-tecnico: la tecnica non è vita, ma si situa sempre su un secondo piano e presuppone un uomo col suo progetto vitale.

L'uomo come ente storico

Ogni persona vivente agisce, vive la sua vita, in un tempo e uno spazio rigorosamente precisabili, e questo dato, benché ovvio, ha delle conseguenze importanti. In primo luogo,

«ciascuno è soggetto, protagonista della propria intrasferibile vita. Nessuno può vivermi la mia vita; debbo io, per mio proprio ed esclusivo conto andar vivendomela, assorbendo le sue gioie, soffrendo fino all'ultimo le sue tristezze, sopportando i suoi dolori, fervendo nei suoi entusiasmi»⁶⁶.

In secondo luogo,

«è evidente che tutto quanto ci capita e abbiamo da vivere, capita e lo ha da vivere la persona dentro la sua vita e si converte ipso facto in un fatto della vita umana; cioè il vero essere, l'autentica realtà di questo fatto non è quello che esso sembra avere di per sé come evento bruto e isolato, bensì ciò che esso significa nella vita della persona. Uno stesso fatto materiale possiede le realtà più diverse, inserito in vite umane differenti»⁶⁷.

⁶⁴ *ibid.*, 337.

⁶⁵ *ibid.*, 338.

⁶⁶ J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, OC, V, 9-164, 13.

⁶⁷ *ibid.*, 18.

Per l'uomo, vivere significa essere sempre in una circostanza, ritrovarsi immediatamente, e senza sapere come, immerso in un contorno che è il mondo ora presente, e nel quale, per reggersi in piedi, è necessario dover fare sempre qualcosa. Però il dover fare (*quehacer*) non è imposto dalla circostanza nello stesso modo in cui, ad esempio, al grammofono è imposto un repertorio di dischi da suonare. Ciascun uomo deve decidere, in ciascun istante, ciò che va a fare, ciò che va ad essere nell'istante successivo, con una decisione che è intrasferibile e nella quale nessuno può farsi sostituire.

Il rapporto tra la vita umana e la circostanza oggettiva è indissolubile ed è la chiave di volta dell'antropologia di Ortega. La circostanza entra, come tale, nel novero degli elementi che costituiscono la realtà della persona:

«Nella sua dimensione primaria, vivere consiste nel trovarmi io - l'io di ciascuno - nella circostanza, e non avere altro rimedio che vederla con questa. Però questo impone alla vita una seconda dimensione consistente nel non fatto che non esiste altro rimedio che accettare ciò che la circostanza è. Nella prima dimensione, ciò che abbiamo al vivere è un puro problema. Nella seconda abbiamo uno sforzo o tentativo di risolvere il problema. Riflettiamo sulla circostanza e questa riflessione ci fabbrica un'idea, piano o architettura del puro problema, del caos che è di per sé e primariamente la circostanza. Questa architettura che il pensiero pone sul nostro contorno interpretandolo la chiamiamo mondo o universo. Esso, dunque, non ci è dato, non è qui, bensì è fabbricato dalle nostre convinzioni. Non c'è maniera di illuminare un poco la realtà della vita umana, se non si tiene conto del fatto che il mondo o universo è la soluzione intellettuale con cui l'uomo reagisce ai problemi dati, inesorabili, inevitabili, posti dalla circostanza»⁶⁸.

Questo si ricollega all'idea che l'uomo non coincide con la natura (per questo la circostanza gli è problematica), e l'azione con cui egli forgia costantemente un orizzonte di interpretazioni per intervenire sulla struttura della circostanza è strettamente legata alla sua ansia di essere, al dramma con cui mette in gioco la sua personalità extranaturale. Nella circostanza, però, è da includere anche la dimensione del tempo. L'uomo non solo è ascritto ad un luogo dell'universo geografico, ma anche ad un momento del tempo storico, è sostanzialmente un ente storico:

«La vita è il contrario dell'utopismo e dell'ucronismo; è dover stare in un certo qui e in un insostituibile ed unico ora. [...] Il presente del destino umano, presente nel quale stiamo vivendo, (o meglio, presente che siamo noi, s'intende le nostre vite individuali) è quello che è perché su di esso gravitano tutti gli altri presenti, tutte le altre generazioni. Se questi presenti ormai passati, se la struttura della vita in queste generazioni, fosse stata diversa, anche la nostra attuale situazione sarebbe diversa»⁶⁹.

La vita ci è stata data, ma non ci è stata data fatta, non è prefissata, non ne siamo semplici spettatori, non possiamo delegarla ad altri. Da un lato, vivere è per noi una fatalità dall'altro siamo forzati ad esercitare la nostra libertà questa vita che è il nostro essere consiste nel trovarsi forzati a decidere precisamente ciò che andiamo ad essere nel momento successivo. Questo essenziale paradosso significa che «nella radice stessa della vita c'è un attributo temporale: decidere ciò che andiamo ad essere; pertanto: il futuro»⁷⁰. Questa apertura al futuro, però non è possibile se non si tiene presente che l'uomo, per decidere, deve comunque possedere qualche credenza e comunque segue un suo progetto: vale a dire che l'inserimento della dimensione del futuro tra le caratteristiche della persona umana è parallelo all'inserimento anche del passato.

Il passato «è passato non perché è avvenuto ad altri, ma perché fa parte del nostro presente, di ciò che siamo in forma di esserlo stati, insomma perché è il nostro passato»⁷¹.

⁶⁸ *ibid.*, 24.

⁶⁹ *ibid.*, 45-

⁷⁰ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, OC, VII, 273-438, 420.

⁷¹ J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, OC, VI, 13-50 39.

La vita è costitutivamente «esperienza della vita», la nostra personale esperienza, è l'eredità che agisce attraverso di noi, come sostegno o come riferimento negativo. L'uomo va elaborando i suoi progetti e i programmi, e poi li prova nella vita, ne saggia il valore e i difetti, torna ad elaborare, lungo l'intero arco della sua storia, secondo una dialettica che non è la ragione logica, ma la ragione vitale o storica:

«Per comprendere una vita umana, personale o collettiva, è necessario raccontare una storia. Quest'uomo o questa nazione, fa la tal cosa, perché prima ha fatto la tal altra e in tal altro modo»⁷².

Il presente non può essere compreso senza il passato, perché l'individuo umano non esaurisce in sé tutta l'umanità, non realizza da solo tutto il progresso possibile, non si esaurisce in un repertorio di comportamenti identico in tutti gli altri individui di tutti i tempi:

«La sua umanità, quella che in lui comincia a svilupparsi, parte da un'altra che già si era sviluppata ed era arrivata al suo culmine; insomma, l'individuo aggiunge alla sua umanità un modo di essere uomo già forgiato, che egli non deve inventare, dovendo semplicemente installarsi in esso, partirne per il suo sviluppo individuale»⁷³.

Con questa essenziale storicità e con la conseguente visione sistematica della storia, il pensiero di Ortega si apre ad una dimensione metafisica, da non intendersi come una riflessione su un ipotetico e separato mondo "oltre" il reale, bensì come il significato profondo, e se vogliamo assoluto, di questo mondo e di questa vita umana.

Ogni sforzo conoscitivo parte da due presupposti: 1) che nell'insieme dei fenomeni vi sia un qualcosa che permette di conoscere i fenomeni singoli (esempio, le leggi fisiche); 2) che questo qualcosa possieda una consistenza razionale. Ciò equivale a dire che la conoscenza razionale parte da una opinione previa alla ragione stessa, rappresentando uno «stato di convinzione al quale l'uomo è pervenuto»⁷⁴. L'uomo è arrivato a credere alla nozione di un essere delle cose,

«per un cammino determinato, per il cammino unico che conduce a questa opinione e solo a questa, cioè in virtù di una serie di esperienze vitali, di tentativi e di correzioni successive, che l'uomo aveva fatto da solo e con la collaborazione delle generazioni anteriori, nella cui tradizione, conservata dalla comunità è nato e si è educato»⁷⁵.

Un cammino unico esiste ogni qualvolta l'uomo, nella storia, arriva a qualcosa, vale a dire che il cammino storico che porta a qualcosa è unico, è immutabile, è quel che è stato, ed è stato tale che non è concesso a noi di modificarlo o immaginarlo diverso. Questa unicità ha una sua giustificazione metafisica, la quale, però non consiste in una forma di storicismo, ma contempla l'essenziale libertà umana, la caratteristica che l'uomo possiede di essere artefice della storia, e di esserlo inevitabilmente. Però vivendo in un contesto, in circostanze storiche che ci sono date, che non siamo noi a scegliere, e che sono il punto attualmente presente di una linea storica immutabile che conduce a noi, cioè conduce a questo presente, semplicemente perché è stata come è stata.

Ogni epoca storica è inserita in una serie che, nel suo insieme, è il destino umano; «il destino umano costituisce una melodia in cui ciascuna nota possiede il suo significato musicale collocata nel suo posto tra le altre»⁷⁶. Questo destino non è soltanto una somma degli eventi storici, ma possiede nella sua globalità un senso che evidentemente trascende i singoli eventi storici che lo realizzano. La storia è

⁷² *ibid.*, 40

⁷³ *ibid.*, 43.

⁷⁴ J. Ortega y Gasset, *Apuntes sobre el pensamiento*, OC, V, 517-547, 352.

⁷⁵ *ibidem*.

⁷⁶ *En torno a Galileo*, cit., 95.

«la melodia del destino universale umano, - il dramma dell'uomo che è rigorosamente parlando, un *auto sacramental*, un mistero nel senso calderoniano, vale a dire un accadimento trascendente»⁷⁷.

È esattamente questo che dà un valore particolare al fatto che il cammino storico, la serie degli eventi, siano unici: perché quella linea che si è verificata, e non altre, delinea la sacra rappresentazione della vicenda umana, l'evento che, pur essendo storia, non si esaurisce nell'ambito del puro accadere, ma, come un "mistero" di Calderón, è lo svolgersi di un'azione, una trama, le cui radici sono trascendenti. Il senso complessivo che queste radici trascendenti forniscono alla storia, non solo si aggiunge al senso relativo posseduto da ogni singolo evento, ma addirittura, per Ortega, il senso pieno dell'evento è nella sua dimensione di trascendenza. Si tratta di un senso rigorosamente metafisico, però di una metafisica che ha una caratteristica particolare. Non si tratta di una regione metafisica concepita in forma statica, ma di una azione che si fa storia, una trascendenza che non si studia con i sillogismi. Essa è eminentemente la ragione storica degli eventi, e dunque, relativamente a ciò che è già accaduto, la si conosce raccontando, anziché ragionando in astratto. Si tratta, inoltre, di una metafisica nella quale l'uomo svolge un ruolo di primo piano, essendo co-autore della storia, in quanto agisce nelle circostanze concrete per adattare alle sue esigenze e per conseguire gli obiettivi fissati nei suoi piani d'azione:

«La realtà storica, il destino umano, avanza dialetticamente, anche se questa essenziale dialettica della vita non è, come credeva Hegel, una dialettica concettuale di ragione pura, ma precisamente la dialettica di una ragione molto più ampia, profonda e ricca di quella pura: quella della vita, della ragione vivente»⁷⁸.

La trascendenza nell'uomo

La ragione vivente da un lato sembra presentarsi con caratteri di necessità, dall'altro appare perfettamente compatibile con la libertà umana. Anzi, proprio questa ne sembra la forza motrice. Questa apparente bizzarria si spiega con il fatto che la dimensione metafisica presente nella storia fa da pendant con la dimensione della trascendenza nell'uomo.

È stato Zubiri a parlare formalmente di una Realtà che è trascendente nelle cose e non trascendente rispetto alle cose, ma questa espressione si adatta perfettamente anche alla posizione di Ortega. Questi affrontò il tema del rapporto tra l'uomo e la trascendenza in un saggio del 1924, *Vitalidad, alma, espíritu* che è la premessa per comprendere il rapporto tra l'uomo e la storia. In esso, Ortega riprende, pur con una sua interpretazione personale, la tradizionale tripartizione della persona in tre zone - il corpo, l'anima, lo spirito. Per quanto riguarda il corpo, non lo considera alla stregua di un complesso biologico legato a determinismi e automatismi, cioè al puro funzionamento di una materia inerte o ad organi dati. Lo vede invece come manifestazione concreta di una vitalità certamente da definire, ma che non si esaurisce in ciò che grossolanamente viene considerato mondo fisico. In altri scritti del periodo, Ortega si ricollega a ricerche di laboratorio, notando come il funzionamento di organi presupponga la creazione e la conservazione degli organi stessi, e affermando che «la vita organizzata, la vita come uso di organi, è secondaria e derivata, è vita di seconda classe. La vita organizzante è primaria e radicale»⁷⁹.

Nella vitalità «si fondono - radicalmente il somatico e lo psichico, il corporeo e lo spirituale, e non solo si fondono, ma da essa emanano e di essa si nutrono»⁸⁰. Essa è una «sorgente» un «occulto tesoro di energia vivente», il «fondo dell'essere» che alimenta e anima la nostra realtà personale. Si tratta, insomma, di una realtà psicofisica, che

⁷⁷ *ibid.*, 95

⁷⁸ *ibid.*, 135.

⁷⁹ J. Ortega y Gasset, *Ensayos filosóficos*, OC, II, 273-314 282.

⁸⁰ J. Ortega y Gasset, *Vitalidad, alma, espíritu*, OC, II, 451-480, 459.

comprende sia la sostanza materiale del nostro organismo, sia energie biologiche, processi impersonali della vita, meccanismi che sono il sostegno, l'ossatura della persona nella totalità delle sue dimensioni.

Naturalmente, questa dimensione è la base, la radice, la periferia della personalità, «la cima della persona, o meglio, il suo centro ultimo e superiore, l'elemento più propriamente personale della persona, è lo spirito»⁸¹.

Lo spirito è indissolubilmente legato all'autocoscienza, ed è definito come l'insieme degli atti intimi di cui ciascuno si sente vero autore e protagonista, come avviene, per esempio, quando diciamo: "io voglio". In tali casi, «questo risolvere e decidere ci appare come emanato da un punto centrale in noi, che è ciò che strettamente parlando deve essere chiamato "io"»⁸².

Tra l'autocoscienza che caratterizza lo spirito, e l'energia esuberante della vitalità si situa una zona intermedia,

«più chiara della vitalità, meno illuminata dello spirito, e che possiede uno strano carattere atmosferico. È la regione dei sentimenti e delle emozioni, dei desideri, degli impulsi e degli appetiti: ciò che andiamo a chiamare, in senso ristretto, anima. Lo spirito, l'io, non è l'anima: si potrebbe dire che esso si trova come un naufrago immerso in questa, che lo avvolge e lo alimenta»⁸³.

Questa tripartizione, per Ortega, non è un'ipotesi teorica, ma un concetto descrittivo, è la denominazione di effettive realtà dell'essere personale, come risultano all'osservazione, indipendentemente da idee preve. Le tre dimensioni sono distinguibili, ma non separabili; la loro ferrea articolazione costituisce la struttura intima di quella realtà unitaria e non frazionabile che è l'uomo.

Grazie allo spirito, siamo partecipi di un mondo di verità:

«Il nostro spirito non ci differenzia gli uni dagli altri [...]. Nel pensare o nel volere abbandoniamo la sfera dell'individualità ed entriamo a partecipare ad un orbe universale, in cui tutti gli altri spiriti sboccano e partecipano come il nostro. In tal maniera, pur essendo quanto di più personale vi è in noi - se per persona si intende essere origine dei propri - atti lo spirito, di rigore, non vive di se stesso, ma della Verità, della Norma, ecc., di un mondo oggettivo al quale si appoggia, dal quale riceve la sua peculiare costituzione»⁸⁴.

Una verità, in effetti, è pensata da ciascun uomo allo stesso modo, prescindendo dalle caratteristiche propriamente individuali e uniche della persona. Lo spirito è la facoltà con cui penetriamo nella Verità e nella Norma, in tutti i campi della vita umana. Se questa sua oggettività non distrugge la persona, ciò accade perché lo spirito è, come si diceva, quasi immerso nell'anima, cioè nel soggettivo per eccellenza, la quale

«forma un recinto privato di fronte al resto dell'universo che è, per così dire, l'ambito del pubblico. L'anima è dimora (morada), stanza, luogo riservato all'individuo, che in tal modo vive a partire da se stesso e sopra se stesso - e non a partire dalla logica o dal dovere - appoggiandosi sopra la Verità eterna e l'eterna Norma»⁸⁵.

Come spesso avviene, María Zambrano sviluppa il pensiero di Ortega in direzione dell'interiorità, cioè dell'analisi delle proprie emozioni più che dell'analisi delle realtà esteriori. Ortega coglie la perplessità come un momento con cui l'uomo progetta il suo intervento nel mondo; Zambrano la coglie come un momento di incontro con se stessi, con

⁸¹ *ibid.*, 461

⁸² *ibidem.*

⁸³ *ibid.*, 462.

⁸⁴ *ibid.*, 466-467.

⁸⁵ *ibid.*, 467.

il proprio essere: «Cosa fare col mio stesso essere quando mi viene incontro?»⁸⁶. Nell'uomo che viene incontro a se stesso c'è un condannato, che ha patito la passività del passato e si è travolto, si ritrova in una situazione negativa, in una selva oscura; ma c'è anche uno sconosciuto, che reclama il suo diritto di esistere e il suo diritto al futuro:

«Passato e futuro si uniscono in questo enigma. Non poteva essere altrimenti, dato che l'uomo si trova sempre così: venendo da un passato verso un futuro. E a tutte le condanne e gli errori del passato dà rimedio solo il futuro, se si fa in modo che questo futuro non sia una ripetizione, reiterazione del passato, se si fa in modo che sia veramente futuro [*porvenir*]. Qualcosa di inedito, ma necessario; qualcosa di nuovo, ma che emana da tutto ciò che è stato»⁸⁷.

Come si diceva, oggi si è ampliata la coscienza storica: oggi i conflitti e i processi si presentano come problemi, cioè abbiamo coscienza della realtà nella sua storicità e l'uomo pretende di dirigere la sua storia.

Il primo carattere della situazione storica odierna, di cui abbiamo appunto coscienza, è la sua complessità. Mai si era presentato prima d'ora un elemento che caratterizza il nostro tempo e che, usando una terminologia che non esisteva ai tempi di María Zambrano, possiamo chiamare globalizzazione. L'intero mondo, oggi, o è un sistema, «o è un tipo di unità tale che bisogna tener conto della totalità per risolvere i problemi che possono presentarsi in ciascun paese»⁸⁸. Questa interdipendenza globale non esisteva prima, o non se ne è mai avuta notizia o consapevolezza.

«Viviamo in stato di allerta, sentendoci parte di tutto ciò che accade, sia pure come minuscoli attori nella trama della storia e nella trama della vita di tutti gli uomini. Non è il destino, ma semplicemente la comunità - la convivenza - ciò da cui sentiamo di essere avvolti: sappiamo di convivere con tutti coloro che vivono qui ed anche con quelli che sono vissuti. L'intero pianeta è la nostra casa»⁸⁹.

Tutto ciò che accade ha qualche ripercussione e la stessa vita appare sistematica: facciamo intanto parte del sistema chiamato genere umano.

Certamente, ciò che costituisce ciascuna persona umana è l'avere un se stesso, una interiorità, una solitudine:

«Nel fondo ultimo della nostra solitudine risiede un punto, qualcosa di semplice, ma solitario rispetto al resto, e da questo stesso luogo non ci sentiamo mai interamente soli. Sappiamo che esistono altri "qualcuno" come noi, altri "uno" come noi. [...] Ebbene, questo punto a cui riferiamo il nostro essere, lì dove ci rifugiamo, il nostro "io" invulnerabile, si trova in un ambiente in cui si muove, circondato dall'anima e avvolto nel corpo -strumento e muraglia. È in un ambiente che è il tempo. Il tempo, ambiente di tutta la vita»⁹⁰.

Il tempo ci avvolge, ci mette in comunicazione, e ci separa. Ogni uomo coabita con gli altri in una zona del tempo.

«Ma il tempo è continuità, eredità, conseguenza. Passa senza passare del tutto, passa trasformandosi. Il tempo non ha una struttura semplice, ad una sola dimensione, diremmo. Passa e resta. Passando [*al pasar*, che significa anche: accadendo] diventa passato, non scompare. Se scomparisse del tutto, non avremmo storia. Ma neppure

⁸⁶ *Persona y democracia*, cit., 13.

⁸⁷ *ibid.*, 14.

⁸⁸ *ibid.*, 16.

⁸⁹ *ibidem*.

⁹⁰ *ibid.*, 17.

avremmo storia se il futuro non stesse già agendo, se il futuro fosse semplicemente "non esserci ancora"⁹¹.

Naturalmente, vi sono diverse forme di convivenza: la famiglia, ad es., è una convivenza diversa dalla scuola; e in ciascuna di esse abbiamo un diverso modo di vivere il tempo: i momenti dell'amicizia, dell'amore, dei doveri sociali, non sono identici, non sono lo stesso tempo, o passare il tempo allo stesso modo. Tempo storico è propriamente il tempo della convivenza sociale.

Il tempo della vita sociale è discontinuo, è marcato da ritmi: ad esempio il calendario delle feste religiose nelle comunità antiche. È tempo programmato, a differenza del tempo della solitudine e dell'intimità, che è tempo sottratto alla vita sociale, e dunque conquistato anticamente solo da pochi individui o privilegio di classi agiate. È il tempo dell'*otium*, che per il mondo latino era qualitativamente superiore all'altro, al tempo sociale, che apparteneva al *negotium*, cioè *nec-otium*. Il tempo dell'intimità, cui è legato il pensiero, «è qualcosa che l'individuo ha realizzato appartandosi, conquistando distanza, allontanandosi da tutto quanto lo circondava per trovare, nella solitudine, un istante prezioso, che è quello del pensiero»⁹². Disporre del proprio tempo è stato inizialmente un privilegio, poi una conquista che, nella cultura occidentale, si è generalizzata. Un momento chiave in questo cammino si è avuto sul finire del mondo antico, grosso modo all'epoca dell'ellenismo, quando si manifesta una forma molto acuta di coscienza storica, e viene in primo piano la convinzione dell'unità del genere umano. Compaiono allora con chiarezza i tre tempi fondamentali della vita umana: la convivenza familiare, la convivenza sociale, legata al tipo di società a cui si apparteneva, e la convivenza di tutti gli uomini in quanto individui. Sotto questi tre modi del tempo e della convivenza sta la solitudine della persona, il nucleo irriducibile del "se stesso", che ha la responsabilità di decidere della propria vita.

In effetti, anche se stiamo sempre venendo da un passato e andando verso un futuro, questo muoversi nel tempo non è sempre uguale, perché ci si può muovere restando quanto più possibili aderenti al passato, oppure, nelle epoche di crisi, staccandosene il più possibile. In ogni caso, però, la coscienza di compiere questo movimento ci fa capire che la formazione, le caratteristiche del futuro dipendono dalle nostre scelte e rientrano nella nostra responsabilità. Come si diceva, questa assunzione di responsabilità, questa consapevolezza, finalmente raggiunta, che si è responsabili della storia, è la caratteristica essenziale del momento, ed è ciò che rende possibile, infine, sperare in una storia etica. Ciò significa, intanto, una storia in cui si mostri *lo humano*, la realtà umana.

Il concetto di *humanidad* in Zambrano è complesso. Con ogni evidenza non si fa riferimento a caratteristiche biologiche ma ad una dimensione profonda, costitutiva, le cui manifestazioni sono ciò che chiamiamo cultura. Le culture umane manifestano l'*humanidad*, cioè il fatto che nella stessa costituzione dell'individuo c'è qualcosa che si manifesta producendo religione, arte, economia, complessità di vita sociale. Dal punto di vista strettamente biologico, di ciò che è propriamente natura, le differenze tra noi e un uomo della pietra sono irrilevanti; ma l'uomo della pietra iniziava a costruire mondi e vite, cioè iniziava a manifestare le sue potenzialità, e proprio per questo non poteva manifestarle tutte insieme. Perciò dice Zambrano che «la storia non avrebbe senso se non fosse la rivelazione progressiva dell'uomo. Se l'uomo non fosse un essere nascosto che deve andarsi rivelando. Ed egli stesso ha dovuto scoprirlo un giorno»⁹³. «Non è facile dire ciò che intendiamo per "umano"»⁹⁴. L'uomo stesso ha dovuto scoprirlo, attraverso due modi principali. Anzitutto rispetto a Dio o agli dèi, quando ha osato porre domande sulla sua sorte e sulla sua condizione (ad esempio nel Libro di Giobbe). In secondo luogo, quando si pone in cammino l'uomo stesso, con le sue forze: Buddha, Lao-tze, i sette sapienti in Grecia (tra cui Talete e Pitagora); in questo caso non compare all'orizzonte un dio, come quello biblico che scende a parlare con Giobbe, ma un cammino (*tao*). «Aprire una strada è l'azione più umana di tutte, è ciò che è proprio dell'uomo, qualcosa di simile al mettere in funzione il suo essere

⁹¹ *ibid.*, 18.

⁹² *ibid.*, 20.

⁹³ *ibid.*, 29-30.

⁹⁴ *ibid.*, 30.

e al tempo stesso manifestarlo»⁹⁵. E questa azione è contemporaneamente azione e conoscenza, decisione e speranza: è un'azione morale:

«Qualunque sia questo cammino, è sempre pensiero. È il pensiero che nasce dall'equilibrio tra fiducia e sfiducia. Un'azione, infine, in cui si raccoglie un lungo passato di esperienze negative in un istante di illuminazione. In questa chiarezza istantanea come un lampo, diventa visibile una situazione, la situazione di qualcuno che, muovendosi nell'erroneo, si muove anche come errante. [...] Qualcuno dice: "Non è possibile continuare così". È il primo passo: la percezione del negativo, di quanto sia impossibile la situazione. Ma non sorgerà solo da questo momento l'azione che apre la via. La via si apre quando si chiarisce l'orizzonte. L'orizzonte creatore dello spazio-tempo. Chi cammina errante non ce l'ha, per questo non ha direzione. E l'orizzonte, a sua volta, si scopre solo per l'azione di qualcosa, una sorta di punto focale vivente che, per la sua lontananza e inaccessibilità, attrae e fa una specie di vuoto»⁹⁶.

Il mondo era pieno di dèi quando Buddha ebbe la sua illuminazione, trovando un senso che quegli dèi non gli davano più. Era pieno di idee, quando Cartesio ebbe la sua illuminazione, trovando l'idea che dava un senso alle altre, il principio. Ma questo punto focale, quello in cui si radica il raggio che illumina, è distante, «è al di là del fine di ogni vita»⁹⁷. Solo dopo viene l'azione, perché quando si è mostrato un fine lontano appaiono anche le finalità immediate, che danno chiarezza alla circostanza.

Queste scoperte creano le culture, interpretazioni del mondo al cui interno si vive come se non ci fosse altro da scoprire; ma non è così, perché il passare del tempo mostra le crepe di quella cultura che si credeva definitiva, e si hanno momenti di crisi, in cui questa cultura non appare più in grado di risolvere i problemi umani. E occorre aprire una strada nuova. Tuttavia, in questo succedersi di fasi c'è un senso, c'è nonostante tutto la progressiva rivelazione dell'umano. Non si tratta di pensare, nei termini del progressismo ottocentesco, che comunque la situazione dell'uomo migliora sempre, perché la storia sta lì a dimostrare che non è vero affatto. Si tratta invece di capire che, anche attraverso gli errori e le tragedie, ciò che appare nella storia progressivamente è l'umano dell'uomo: nei suoi aspetti belli e generosi, ma anche nei suoi aspetti tragici e maligni. Per questo la storia è, non può non essere, responsabilità ed etica:

«La storia non è un semplice accadere di eventi, ma ha una sua trama, proprio perché è dramma; ne deriva che il suo scorrere non sia solo continuità, ed esistono passaggi, situazioni limite in cui il conflitto non può restare, e il conflitto più minaccioso di tutto è quello che proviene da una società non sufficientemente umanizzata, non adatta a che l'uomo prosegua la sua alba interminabile. È stato visto senza dubbio, e il crimine, i crimini, sono già stati commessi. Dunque è l'ora della conoscenza. Il che implica la conversione della storia tragica in storia etica qui in Occidente»⁹⁸.

L'umanizzazione della storia, che è anche l'umanizzazione della società, ha un nome ben preciso: è la democrazia. E della democrazia María Zambrano dà una definizione bellissima, forse la più bella in assoluto: «È la società in cui non solo è permesso, ma è anche richiesto, l'essere persona»⁹⁹. Tutto dipende, dunque, da cosa significhi realmente questa parola: persona.

⁹⁵ *ibid.*, 31.

⁹⁶ *ibid.*, 31-32.

⁹⁷ *ibid.*, 32.

⁹⁸ *ibid.*, 38.

⁹⁹ *ibid.*, 133.

La persona

Anche per la definizione della persona è utile ricordare un tema particolarmente caro a Ortega y Gasset: la vocazione o progetto vitale. Ortega parla del tema della vocazione in molte pagine; ad esempio, nel *Prólogo a una edición de sus obras*, del 1932:

«In ogni istante, che lo vogliamo o no, dobbiamo decidere ciò che saremo, cioè quello che faremo nell'istante successivo. Nel far qualcosa, ciò che veramente facciamo è la nostra stessa vita, dato che la facciamo consistere in questa occupazione. Ne deriva che l'uomo si ritrova sempre sollecitato dalle più varie possibilità di fare, di essere occupato. Di rigore, si ritrova sperduto in esse e costretto a scegliere [...] Uno sceglie se stesso tra molti possibili "se stesso"»¹⁰⁰

Da questa possibilità di scelta deriva il problema dell'autenticità, che è sentita come una necessità reale e inderogabile, e non come un problema intellettuale formulato a posteriori. Semplificando: se io posso concretamente diventare tanto farmacista quanto carabiniere, ho evidentemente il problema di sapere chi sono: se sono colui al quale piace fare il farmacista, o colui al quale piace fare il carabiniere, o piace fare una terza cosa, o è indifferente fare l'una o l'altra; in tutti i casi sono "colui al quale piace fare...", e non posso prescindere dal sapere chi sono:

«Corriamo sempre il rischio di preferire un "se stesso" che non è quello autentico o il più autentico, e in tal caso la nostra decisione equivarrebbe a un suicidio, a una falsificazione. Tra i molti fare possibili, l'uomo deve trovare il suo e decidersi, risoluto, tra ciò che si può fare, per ciò che bisogna fare. Questo è espresso nella profonda parola spagnola *quehacer* [daffare]. In ultima analisi siamo il nostro daffare. Tuttavia, la maggior parte degli uomini è allegramente occupata a fuggirlo, falsificando la propria vita, non ottenendo che il proprio fare coincida con il proprio daffare»¹⁰¹.

In questa fuga, l'uomo si smarrisce, diventa eterodiretto e si mette in balia di elementi estranei al suo vero essere. Ora ecco il punto chiave:

«L'uomo è libero, lo voglia o no, perché lo voglia o no è costretto a decidere in ogni istante ciò che sarà. Ma, in secondo luogo, la libertà non può consistere nello scegliere tra possibilità equivalenti, cioè nel fatto che esse -le possibilità- sono ugualmente libere. No. La libertà acquista il suo carattere peculiare quando si è liberi di contro a qualcosa di necessario; è la capacità di non accettare una necessità. Qui tocchiamo la radice tragicomica della nostra esistenza, la situazione paradossale in cui si trova l'uomo, che l'uomo è, a differenza di tutte le altre creature»¹⁰².

La libertà non può essere ontologicamente connotata come indifferenza tra le scelte possibili: nessuno è indifferente di fronte all'alternativa tra vivere a casa sua ed essere portato in campo di concentramento. Oltre a scegliere, l'uomo deve compiere la scelta che faccia coincidere la sua libertà con ciò che realizzerebbe la sua autenticità, cioè con il suo destino. La libertà è un perenne tentativo di divenire ciò che si è. Ogni persona

«deve scoprire qual è la sua propria autentica necessità; deve trovare se stessa e poi risolversi ad essere se stessa. Da qui la sua consustanziale perplessità. Da qui anche il fatto che solo l'uomo abbia un 'destino'. Perché il destino è una fatalità che si può accettare o no, e l'uomo, anche nella situazione più difficile, ha sempre un margine per scegliere tra accettarla o cessare di essere, e questo margine è la libertà. La perplessità è il modo in cui nell'uomo si presenta la coscienza che davanti a lui si

¹⁰⁰ J. Ortega y Gasset, *Prólogo a una edición de sus obras*, OC, VI, 342-354, 348.

¹⁰¹ *ibid.*, 349.

¹⁰² *ibidem*.

erge sempre un imperativo inesorabile. Sempre si ritrova con un daffare latente, che è il suo destino. Tuttavia, non è mai sicuro in concreto di cosa sia ciò che deve fare»¹⁰³.

«Bisogna fare il nostro daffare. Il suo profilo sorge nel confronto della vocazione di ciascuno con la circostanza. La nostra vocazione preme sulla circostanza, tentando di realizzarsi in essa. Ma questa risponde ponendo condizioni alla nostra vocazione. Si tratta dunque di un dinamismo e di una lotta permanenti tra il contorno e il nostro io necessario»¹⁰⁴.

Ed è in questa concretissima lotta che l'uomo è spinto ad attivare le sue facoltà mentali: «Il pensiero è l'unico tentativo di dominio sulla vita che ho possibilità o necessità di fare»¹⁰⁵.

L'autenticità e il progetto vitale non sono elementi ridicibili ad altri o derivati da qualcosa: sono elementi originari, che non si costituiscono nella storia, anche se si mostrano nel corso dell'esistenza storica. Ortega dice di più: il fare con cui realizzo la mia autenticità è l'unico fare metafisico concesso all'uomo. Allora, se metafisica è l'ambito del fondamento, cioè del divino, la realizzazione come fare metafisico è un'esperienza del sacro. E siccome la realizzazione è un processo concreto nel tempo e nello spazio, risulta che l'atto storico umano è inquadrato a sua volta in un significato metafisico della storia, in una metastoria, in un progetto globale che la storia realizza. Alla fine, la storia risulterà un'operazione teandrica.

Non è semplice comprendere come dalla vocazione, o dalla storia e dalla società, si passi alla metafisica, per giunta a una metafisica nuova, senza che nel passaggio vi sia alcunché di mistico, come Ortega si preoccupa spesso di avvertire. Intanto possiamo notare che il progetto vitale, la missione che ci ritroviamo addosso, implica due termini: uno, colui che realizza la vocazione; l'altro, colui che progetta o chiama: il già citato Fondamento. Questo permette il tentativo di vedere la vocazione dalla sua radice.

Il termine «missione» compare in uno di quei saggi tipicamente orteghiani in cui il Nostro, dovendo trattare un tema specifico, ne approfitta e lo usa come supporto per considerazioni di più vasta portata: *Misión del bibliotecario*, del 1935. Ortega vi usa il termine missione come sinonimo di progetto vitale:

«Missione, intanto, significa ciò che un uomo deve fare nella sua vita. In tal senso, la missione è qualcosa di esclusivo dell'uomo. Senza uomo non c'è missione. Ma questa necessità, a cui l'espressione 'dover fare' allude, è una condizione molto strana e non assomiglia affatto alla costrizione con cui la pietra gravita verso il centro della terra. La pietra non può evitare di gravitare, ma l'uomo può benissimo non fare ciò che deve fare. Non è curioso questo? Qui la necessità è quanto di più opposto a una costrizione: è un invito. È possibile qualcosa di più galante? L'uomo si sente invitato a prestare il suo assenso al necessario... Ciò che l'uomo deve fare, ciò che l'uomo deve essere, non gli è imposto ma proposto»¹⁰⁶.

Naturalmente, l'uomo deve giustificare a se stesso la scelta, deve scoprire quale tra le sue azioni possibili in quell'istante dà più realtà alla sua vita, possiede più significato, è più sua. Se non sceglie questa, sa che ha ingannato se stesso, che ha falsificato la sua stessa realtà, che ha annullato un istante del suo tempo vitale. Ogni volta che prendiamo una decisione,

«vedremo sorgere davanti a noi l'immagine di ciò che dobbiamo fare questa sera, che a sua volta dipende da quello che dobbiamo fare domani, e tutto questo, in definitiva, dipende dalla figura generale della vita che ci sembra essere la più nostra, quella che

¹⁰³ *ibid.*, 350.

¹⁰⁴ *ibidem*.

¹⁰⁵ *ibid.*, 352.

¹⁰⁶ J. Ortega y Gasset, *Misión del bibliotecario*, OC, V, 204-234, 210.

dobbiamo vivere per essere più autenticamente chi siamo. In tal modo, ogni nostra azione esige da noi che la facciamo scaturire dall'anticipazione totale del nostro destino, e derivare da un programma generale per la nostra esistenza»¹⁰⁷.

L'uomo deve realizzare il suo essere, che sceglie col meccanismo già descritto: rappresentandosi immaginativamente molti tipi di vita e sentendosi chiamato per uno di essi:

«Questa chiamata che sentiamo verso un tipo di vita, questa voce o grido imperativo che ascende dal nostro fondo più radicale, è la vocazione. In essa all'uomo non è imposto, bensì proposto ciò che deve fare. E per questo la vita acquista il carattere di realizzazione di un imperativo. È in mano nostra il volerlo realizzare o no, essere fedeli o essere infedeli alla nostra vocazione. Ma essa, ciò che dobbiamo veramente fare, non è nelle nostre mani. Ci viene inesorabilmente proposta. Ecco perché ogni vita umana ha una missione. Missione è questo: la coscienza che ogni uomo ha del suo più autentico essere che è chiamato a realizzare. Dunque, l'idea di missione è un ingrediente costitutivo della condizione umana, e poiché prima dicevo: senza uomo non c'è missione, ora possiamo aggiungere: senza missione non c'è l'uomo»¹⁰⁸

Dunque non siamo noi a produrre la vocazione; piuttosto, ontologicamente, noi siamo progettati, ciascuno secondo il suo personalissimo disegno. Aleggia, in qualche modo, il problema della realtà progettante, cioè del fondamento dell'uomo:

«Non ci siamo dati la vita, ma piuttosto essa ci è data; ci ritroviamo in essa senza sapere come né perché; ma questa realtà che ci è data - la vita - risulta che dobbiamo farcela noi stessi, ognuno la sua»¹⁰⁹

Questa frase, tra le più frequenti nell'opera di Ortega, indica il luogo in cui si radica il *quehacer* umano, come ovvia caratteristica di una realtà data ma non compiuta. Metafisicamente, l'uomo non è autosufficiente, ma indigente; non è in grado di fondarsi su se stesso, e perciò implica la realtà dante.

Il maggior daffare umano è proprio la ricerca dell'autenticità in mezzo a un mare di possibili tentazioni, alterazioni, distrazioni. «La vita dà un gran daffare e il più grande di tutti è quello di riuscire a fare ciò che bisogna fare»¹¹⁰.

«La tigre odierna deve essere tigre come se non fosse esistita nessuna tigre prima di lei; non si giova delle esperienze millenarie fatte dai suoi simili nel fondo sonoro della foresta. Ogni tigre è una prima tigre, deve iniziare dal principio il suo mestiere di tigre. Ma l'uomo odierno non inizia ad essere uomo, bensì eredita già le forme di esistenza, le idee, le esperienze vitali dei suoi predecessori, e parte dunque dal livello rappresentato dal passato umano accumulato sotto i suoi piedi. Di fronte a un problema qualunque, l'uomo non si ritrova solo con la sua personale reazione, con ciò che alla buona gli passa per la testa, ma con tutte o molte reazioni, idee, invenzioni dei suoi predecessori»¹¹¹.

Questo implica naturalmente un modo d'essere non parmenideo: l'uomo è per essenza cambiamento. Scrive Ortega in un articolo dedicato a *Vives* (1940) che, se prendiamo il termine "natura" nel senso positivista, allora l'uomo non ha una natura:

«Risulta che l'uomo non ha natura -nulla in lui è invariabile. Al posto della natura ha la storia, cosa che non possiede nessun'altra creatura. La storia è il modo di essere

¹⁰⁷ *ibidem*.

¹⁰⁸ *ibid.*, 212.

¹⁰⁹ *ibidem*.

¹¹⁰ *ibidem*.

¹¹¹ *ibid.*, 222.

proprio di una realtà la cui sostanza è, precisamente, la variazione; pertanto il contrario di ogni sostanza. L'uomo è insostanziale»¹¹².

Nel pensiero greco, il cambiamento avviene sullo sfondo di una sostanza, substrato che permane sempre identico a se stesso. Ne deriva una frattura ontologica, per cui ogni realtà è composta da una parte invariabile e una parte variabile o accidentale. Questo è inapplicabile alla persona umana:

«L'uomo è libero... per forza. Altrimenti, dovendo fare un passo, resterebbe paralizzato perché nessuno ha deciso per lui in quale direzione fare il passo successivo. Con eccessiva frequenza l'uomo è un asino, ma non è mai l'asino di Buridano»¹¹³.

Il fatto basilico è che l'uomo non coincide con la natura. Ciò che è naturale, ha già il suo essere: dovrà al massimo attuarlo, sviluppandone le potenzialità, ma possiede già il repertorio delle sue potenze, o poteri fin dal momento della sua nascita. Il caso di un animale è chiarissimo: appena nasce ha già tutti i suoi istinti ed è pienamente inserito nel meccanismo stimolo-risposta. L'uomo non ha questa definizione o delimitazione, ed è dunque, in senso positivo, in-finito: qualcosa in lui, la parte più importante, sfugge alla natura, alla storia, alla vita sociale.

Scrivono María Zambrano: «Qualcosa nell'essere umano sfugge e trascende la società in cui vive. Se non fosse così, ci sarebbe stata una sola [forma di] società»¹¹⁴, come ad esempio avviene nel mondo animale, con le api, le scimmie, ecc. Paradossalmente, esiste la storia perché è l'uomo che la produce, e la produce perché, non identificandosi mai con la circostanza in cui vive, con l'ambiente, produce ciò che gli manca per realizzare se stesso. «L'animale e la pianta non producono la natura che li circonda, l'ambiente in cui vivono. Lo modificano e trasformano, certamente, giacché lì dove appare la vita si produce una trasformazione»¹¹⁵: anche la vita animale trascende in qualche modo l'ambiente, nel senso che lo usa per conservarsi, però, come dice María Zambrano richiamando *Ensimismamiento y alteración* di Ortega, solo nell'uomo si dà pienamente la dimensione non naturale dell'interiorità, dello spazio in cui è solo:

«Essere uomo è essere persona, e persona è solitudine. Una solitudine dentro la convivenza»¹¹⁶.

«Il posto della persona è uno spazio intimo. E in esso, sì, risiede un assoluto. Non in un altro posto della realtà umana. Nulla che in noi sia stato o sia un nostro prodotto è né può essere assoluto. Lo è soltanto questa cosa sconosciuta e senza nome, che è solitudine e libertà»¹¹⁷.

Grazie a questa dimensione dell'interiorità l'uomo si sottrae alla natura, ma anche alla storia e alla società (e per questo può produrre storia e società, può produrre cambiamenti). Di conseguenza, tutto ciò che è naturale, storico, sociale ha, rispetto alla persona, un rango inferiore:

«Grazie a questa solitudine non ancora rivelata, si dissente da ciò che ci accade e che vediamo; lì nascono il no e il sì davanti a quanto ci circonda, e questo sì e questo no possono implicare la morte. O la vita, tutta la vita. Ed essendo solitudine, vi nasce la responsabilità, il farsi carico di ciò che si decide e che si fa»¹¹⁸.

¹¹² J. Ortega y Gasset, *Vives*, OC, V, 493-507, 495.

¹¹³ *ibidem*.

¹¹⁴ *Persona y sociedad*, cit., 114.

¹¹⁵ *ibidem*.

¹¹⁶ *ibid.*, 124.

¹¹⁷ *ibidem*.

¹¹⁸ *ibidem*.

Le persone concrete che vediamo intorno a noi sono il risultato, il prodotto di questa attività silenziosa svolta nel mondo interiore e unico di ciascuno. La persona è imprevedibile: «Non si conosce mai del tutto una persona, nemmeno la propria [...]. La persona si rivela a se stessa»¹¹⁹. Essere persona significa realizzarsi, costruire pian piano se stessi, scoprirsi, e così, anche se può apparire paradossale, «per essere persona bisogna volerlo essere»¹²⁰, cioè accettare di costruire la propria vita scegliendo a partire dal proprio centro, dalla propria solitudine. Allora il rapporto con la società diventa cruciale, perché nel costruire la propria vita partendo da se stessi, è possibile che si entri in conflitto con le forme della convivenza che, fatalmente, sono l'incarnazione del passato.

Non sta scritto da nessuna parte che l'uomo saprà gestire questo conflitto e saprà costruire una società in cui ciascuno sia effettivamente persona, libera e responsabile; però c'è stata una storia proprio perché la dimensione personale dell'uomo, la sua interiorità, è reale e si è manifestata: che lo si voglia o no, questa manifestazione - il raggiungimento della coscienza storia, la progettazione di una vita sociale centrata sul riconoscimento della dimensione personale - è il senso della storia.

Ma, naturalmente, l'interiorità, lo spazio della solitudine, è quello in cui l'uomo si incontra con se stesso (scopre la sua dimensione personale) e si incontra anche con il divino, dando a questa parola, intanto, un significato minimo: siccome c'è qualcosa che non è naturale (la personalità), evidentemente là dove finisce la natura non finisce la realtà: là dove finisce la natura comincia il territorio del divino. E siccome il divino, se esiste, sostiene e governa il mondo, ci sarà anche una linea di confine, uno spazio, una radura, in cui ciò che sta al di qua del limite (la natura) è come sospeso e accantonato, e ciò che sta oltre il limite può risuonare nell'intimità personale.

Testi citati

a) opere di José Ortega y Gasset

- J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, (sigla: OC) Alianza, Madrid 1987, 12 voll.
Apuntes sobre el pensamiento, OC, V, 517-547.,
El hombre y la gente, OC, VII, 69-272.
Ensayos filosóficos, OC, II, 273-314.
Ensimismamiento y alteración, OC, V, 289-315.
En torno a Galileo, OC, V, 9-164.
Historia como sistema, OC, VI, 13-50.
Ideas y creencias, OC, V, 377-409.
Meditación de la técnica, OC, V, 316-375.
Meditaciones del Quijote, OC, I, 311-400.
Misión del bibliotecario, OC, V, 204-234.
Prólogo a una edición de sus obras, OC, VI, 342-354.
¿Qué es filosofía?, OC, VII, 273-438.
Vitalidad, alma, espíritu, OC, II, 451-480.
Vives, OC, V, 493-507.

Opere di María Zambrano:

¹¹⁹ *ibid.*, 125.

¹²⁰ *ibid.*, 152.

Claros del bosque, Seix Barral, Barcelona 1990.

El hombre y lo divino, Fondo de Cultura Económica, México 1993.

Filosofía y poesía, Fondo de Cultura Económica, México 1996.

Persona y democracia: la historia sacrificial, Anthropos, Barcelona 1988.

Indice

La vita umana come realtà dinamica in Ortega y Gasset	3
La trascendenza "nel" reale nel pensiero di Ortega y Gasset	11
Etnia, nazione e democrazia in Ortega	19
Ortega, la fenomenologia e il gran sole del Mediterraneo	39
Dietro lo specchio di Dioniso: Il superamento della fenomenologia in Ortega e Zubiri	69
L'ultimo Ortega e il futuro senza filosofia	89
Una diagnosi del nichilismo: <i>Naturaleza, Historia, Dios</i> di Xavier Zubiri	91
Sulla nascita, la morte e l'enigma della vita	115
<i>Conditio humana</i> : gli individui, le storie, gli dèi in María Zambrano	141