

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:

In vino veritas...

**Dioniso, la ragione storica e la fine della
filosofia in Ortega**



hack the culture
crack the world

Gianni Ferracuti

In vino veritas...

Dioniso, la ragione storica e la fine della filosofia in Ortega

*Viaggiano i viandanti
viaggiano i perdenti
viaggia sua santità...*

Negli ultimi quindici anni circa della sua attività, Ortega y Gasset ha cercato una filosofia che non solo fosse nuova rispetto alle precedenti, come spera ogni filosofo di razza, ma fosse anche rivoluzionaria rispetto alla sua, quella che aveva pensato e comunicato a partire dalle *Meditaciones del Quijote* del 1914. La sua idea di base fu che, se la filosofia è pensiero esatto e razionale, indirizzato allo studio dell'essere, allora questa splendida attività intellettuale, durata 2.500 anni, si poteva considerare conclusa: cominciava ormai una «seconda navigazione» e un'«ultra-filosofia».

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

Il mio tentativo consiste nel ricostruire le linee essenziali di questo pensiero nuovo e, nelle aspirazioni, post-filosofico, elaborando un'ipotesi interpretativa di materiali non sempre chiari, a volte imprecisi e contraddittori, certamente non definitivi. È naturale che questo non sia il testo più adatto per iniziare lo studio del pensiero di Ortega, che è evidentemente il presupposto per l'analisi della sua ultima fase. Inoltre, per me si tratta della quarta monografia dedicata al maestro spagnolo, senza contare un cospicuo gruppo di articoli più o meno specialistici. Mi è sembrato doveroso obbedire a una norma di cortesia e fare in modo che questo testo risultasse comunque leggibile e comprensibile anche a un lettore occasionale e non esperto dell'argomento; dovevo però cercare di evitare al massimo di ripetere pagine già scritte. Mi scuso dunque se, violando le norme della buona retorica, e della buona educazione, mi permetto di richiamare i miei precedenti lavori come guida per chi volesse avviarsi a uno studio organico del pensiero orteghiano: dopo tutto, credo che anche per me, dopo quindici anni, si tratti di un epilogo.

Ho esposto il sistema maturo di Ortega in *Ortega y Gasset: esperienza religiosa e crisi della modernità*. In questa monografia, sintetizzando le fasi iniziali e finali della riflessione orteghiana, ho analizzato in modo dettagliato la fase centrale, quella che chiamerei l'esposizione standard della teoria della vita umana a cui Ortega si riferisce costantemente: i temi del progetto vitale, la sua metafisica, la storicità e la politicità della persona, la

sua dimensione religiosa.

In Difesa del nichilismo ho studiato specificamente la parte della vita umana - la realtà radicale - che si muove nella sfera della società e della politica, con le questioni teoriche che tutto questo implica, dalla tematica della ribellione delle masse a quella della fine della modernità e dell'inizio di una nuova era contemporanea o, in un senso particolare, nichilista.

In un saggio su *L'invenzione del Novecento: intorno alle "Meditazioni sul Chisciotte" di Ortega y Gasset*, mi sono occupato del processo di formazione del pensiero orteghiano, della sua critica dell'idealismo, nonché del carattere idealista della fenomenologia di Husserl, e del superamento appunto della fenomenologia stessa, in direzione di un realismo nuovo, prospettico, radicato sull'assoluta realtà della vita umana e sul carattere operante dell'individuo: in breve, una fenomenologia senza la messa in parentesi della pretesa di realtà dell'oggetto del vissuto.

Queste monografie, e altri saggi che le precisano o trattano argomenti più specifici, sono liberamente disponibili nella sezione dedicata a Ortega nel mio sito internet "Il Bolero di Ravel", all'indirizzo: www.ilbolerodiravel.org. In questo stesso sito, il lettore interessato al tema specifico del presente lavoro, cioè alla critica della nozione di *essere*, troverà altri saggi che possono risultare utili per un inquadramento generale del problema. In particolare, la mia monografia su *La sapienza folgorante: una lettura di Giorgio Colli*, la traduzione italiana della *Struttura dinamica della realtà* di Xavier Zubiri e i testi racchiusi nella sezione dedicata a Dioniso, in particolare i lavori originali di Luca Ascoli. Tutto questo materiale è facilmente accessibile attraverso l'indice tematico del sito.

Per concludere, mi preme avvertire che *in vino veritas* non è un invito a bere per conoscere, ma la citazione di un titolo che Ortega progettava per un capitolo non scritto del suo commento al *Convito* platonico, con un simpatico riferimento al «pensiero mitico» e al dionisismo. Il quale, va precisato, non rappresenta un'alternativa alla filosofia, un atteggiamento a cui in qualche modo si dovrebbe tornare. Ortega non aveva alcun atteggiamento regressivo del genere e la critica alla nozione di *essere* era per lui l'esigenza di procedere in avanti, non di recuperare interpretazioni pseudo-tradizionaliste. Nell'ottica saldamente storica di Ortega, la filosofia, pur con tutti i suoi difetti, è stata scoperta proprio perché si aveva l'esigenza di risolvere le questioni che il pensare mitico aveva lasciato irrisolte: era dunque un tentativo di colmare un'insufficienza che gli resta addosso anche quando, con migliori informazioni, riscopriamo nel mito un modo del pensiero degno della massima attenzione e di ogni rispetto. Mito e filosofia sono entrambi fasi storiche di un cammino: applicando la ragione storica, riconosciamo a ciascuna di loro un luogo, un significato, un valore, ma nel fare questo siamo idealmente collocati fuori dalla prospettiva storica, come se la guardassimo a distanza, apprezzando quel che c'è da apprezzare, ma

non identificandoci con nessuna fase. Cercherò di chiarire più avanti questo approccio per nulla semplice al passato umano.

Ciò premesso, si deve dire con altrettanta forza che le culture mitiche hanno per noi oggi un interesse enorme. Si tratta infatti di forme del pensare che *precedono la filosofia*, i suoi metodi e i suoi presupposti; rappresentano quindi un pensare pre-filosofico e, in un senso stretto, pre-intellettuale molto aderente a ciò che l'esperienza vitale mostra in modo immediato, cioè non mediato dalle teorie posteriori. Resta comunque il fatto che abbiamo il compito di raggiungere una visione della realtà al tempo stesso extra-filosofica ed extra-mitica: una visione che sia sempre totalmente verificabile, cioè immediatamente indicativa dell'esperienza diretta, di ciò che si dà, senza intermediazione intellettuale, nella vita individuale. Questo, almeno, è il senso del lavoro a cui si è dedicato Ortega nell'ultima fase della sua attività: si tratta di costruire un'ipotesi interpretativa dei testi che trascrivono i risultati non definitivi di questo lavoro.

Il pensiero e il mondo

Rifletteremo molto sul pensiero primigenio o *pensiero mitico*, che è il primo pensiero, la prima reazione intellettuale al vivere di cui abbiamo notizia, e che dunque è il punto di partenza di un percorso storico coerente che prosegue senza interruzione fino ai giorni nostri. Ortega lo considera appunto un *pensiero*, una meditazione, un processo di elaborazione di idee, benché questa elaborazione non segua i nostri metodi (per esempio, la logica). Certamente il nostro modo di pensare è diverso da quello del primitivo (uso questo termine nel senso dell'uomo delle origini, primigenio, oltre che per indicare i popoli etnologici che conservano ancora una cultura arcaica). Però non si può calcare la mano solo sulle differenze, perché c'è anche una continuità. Il pensare, l'atto meditativo, consiste sempre nel distogliere l'attenzione dal mondo circostante per rivolgerla verso l'interiorità umana personale. Questa operazione è analizzata da un saggio molto famoso di Ortega, che sarà il nostro punto di partenza: *Ensimismamiento y alteración*.

Scrive dunque Ortega:

«Forse che l'uomo non si trova, come l'animale, prigioniero del mondo, circondato da cose che lo spaventano, da cose che lo incantano e obbligato per tutta la vita, inesorabilmente, lo voglia o no, a occuparsene? Senza dubbio. Ma con questa differenza essenziale: che l'uomo può, di quando in quando, sospendere la sua occupazione diretta con le cose, staccarsi dal suo contorno, disinteressarsene e, sottomettendo la sua facoltà di attenzione a una torsione radicale - incomprensibile zoologicamente - girare, per così dire, le spalle al mondo, mettersi dentro di sé, prestare attenzione alla sua intimità, ovvero occuparsi di se stesso e non dell'altro da sé, delle cose»¹.

Bisogna anzitutto sottolineare un elemento: l'uomo, come ogni altro essere vivente, è inesorabilmente obbligato a occuparsi delle cose, del mondo in cui si trova, e proprio perché ci si trova, ci vive e interagisce con lui.

¹ *Ensimismamiento y alteración*, in *Obras completas*, Alianza, Madrid 1987, 12 voll. vol. V, 293-315, 300 (d'ora in poi indicate come OC seguite dal numero del volume e delle pagine). Il testo è del 1939.

In secondo luogo, l'uomo, a differenza dell'animale, ha anche un modo speciale di occuparsi delle cose, consistente appunto nel pensarle, nel sospendere la sua relazione diretta col mondo, prestando attenzione non già a ciò che lo circonda ma alla sua propria interiorità, al suo «se stesso». Questo movimento che rivolge l'attenzione all'interiorità non è affatto naturale, cioè non è spontaneo e automatico, come è spontanea e automatica la produzione dei succhi gastrici. Per natura l'uomo ha uno stomaco, un cuore che batte, i polmoni che funzionano, alcuni comportamenti che non richiedono elaborazione intellettuale... La riflessione, invece, è un'operazione che deve essere messa in moto deliberatamente, ha bisogno di uno spazio che bisogna conquistare: pensare non è la risposta istintiva e animalesca a uno stimolo proveniente dall'ambiente.

In terzo luogo, nella propria interiorità l'uomo non trova già a disposizione tutte le tecniche, i modi e i procedimenti che chiamiamo pensiero: la nostra vita intellettuale si avvale delle scoperte accumulate in millenni, ma nate ciascuna in un momento storico; nessuna è stata trovata naturalmente già disponibile come una tecnica intellettuale innata. In termini naturali, l'uomo nasce con le gambe ma non con le idee: queste le deve scoprire una per una e le deve poi trasmettere alle generazioni successive.

Ciò che l'uomo ha in dotazione è la facoltà di pensare, usando l'espressione in modo un po' informale, per dire semplicemente che può farlo, nelle condizioni giuste. Usando una metafora spaziale, diciamo che può meditare, può collocarsi «dentro di sé», perché ha appunto un «dentro», un ambito interiore diverso dal mondo, che è esteriorità e alterità. La riflessione, che a noi superficialmente sembra un atto banale e spontaneo, presuppone

«il potere posseduto dall'uomo di ritirarsi virtualmente e provvisoriamente dal mondo e mettersi dentro di sé ovvero, detto con uno splendido vocabolo che esiste solo nel nostro idioma, che l'uomo può *ensimismarse*»².

Tradurrò *ensimismarse* con «immedesimarsi», benché non sia perfettissimo. *Ensimismarse* è un verbo composto da *en sí mismo*, in sé stesso, ed ha il significato standard di *raccogliersi, essere assorto*. Il potere di immedesimarsi fa parte della realtà umana: se l'uomo lo esercita è perché lo possiede. Deve però rendersi conto di averlo, decidere di farne uso, cioè di affidarsi a lui, imparare ad usarlo, averne l'opportunità e le condizioni. Si tratta di compiere un atto storico che non è mai automatico né semplice né privo di rischi:

² *ibidem*.

«Niente che sia sostantivo è stato regalato all'uomo. Deve farsi tutto da sé. Perciò, se l'uomo gode di questo privilegio di liberarsi transitoriamente delle cose e poter entrare e riposare in se stesso, è perché con il suo sforzo, il suo lavoro e le sue idee è riuscito a rioperare sulle cose, a trasformarle e a creare intorno a sé un margine di sicurezza sempre limitato, ma sempre o quasi sempre in crescita»³.

Dunque l'uomo ha in dotazione il potere di entrare in se stesso, cioè ha un se stesso, un'interiorità, ma tutte le idee che vi trova le ha costruite e pensate lui. Non è pensabile che fin dall'inizio esse fossero articolate in una teoria organica virtualmente capace di spiegare l'universo. Noi parliamo di mondo interiore per indicare una complessità che si forma nel tempo, strutturandosi come spiegazione globale (non importa ora se giusta o sbagliata) del reale e della vita. Il fatto radicale è l'accesso all'interiorità allo scopo di *farsi un'idea*, una teoria che cerchi di comprendere. Quest'idea si riferisce al mondo esteriore: è un tentativo di spiegazione, un progetto di condotta, una prova, un possibile modo di intervenire sulla realtà, insomma un'idea di cosa fare:

«Da questo mondo interiore [l'uomo] emerge e torna a quello esteriore. Ma torna in qualità di protagonista, torna con un se stesso che prima non aveva - col suo piano di battaglia-, non per lasciarsi dominare dalle cose, ma per governarle lui, per imporre loro la sua volontà e il suo disegno, per realizzare in questo mondo esteriore le sue idee, per modellare il pianeta secondo le preferenze della sua intimità»⁴.

Il che vuol dire, tra l'altro, che ha scoperto di avere delle preferenze: la riflessione non è solo un tentativo di conoscere la realtà, ma anche un modo di conoscere se stesso, di rendersi consapevole di ciò che sente e vuole, vale a dire del modo in cui vorrebbe vivere nel mondo in cui vorrebbe stare.

Se chiamiamo pensiero il prestare attenzione alla propria intimità, e le idee che ne derivano, si dovrà dire che anche l'uomo primitivo pensa e organizza delle idee sul mondo. È naturale che il suo pensiero sia diverso dal nostro, perché noi possiamo giovarci di millenni di esperienza intellettuale e di verifiche fatte sulle idee, che hanno permesso di scartare molti errori di interpretazione. Tuttavia, nel nostro caso come in quello dei primitivi, si tratta di meditazione e di pensiero. Bisognerà allora distinguere in base al modo di pensare, alle forme che il pensare adotta: c'è un pensiero *mitico* e un pensiero *razionale*. Si tratta di due modi inconciliabili tra loro: per la ragione è contraddittorio e inaccettabile ciò che per il mito è normale, ma in entrambi i casi si tratta di modi mentali per affrontare i problemi della vita.

³ *ibidem*.

⁴ *ibid.*, 302.

Come si vedrà, se l'uomo abbandona il mito a vantaggio della ragione, non lo fa per un capriccio o per una trovata originale, ma attraverso una serie di passi coerenti, attraverso un cammino intellettuale unico e, in un certo senso, inevitabile che muove dai limiti e dalle inadeguatezze del pensiero precedente per cercare nuove spiegazioni. Naturalmente non è detto che le nuove spiegazioni, pur sembrando a tutta prima più affidabili di quelle mitiche, non risultino poi anch'esse problematiche e inadeguate. Alla fine la realtà resta un enigma, e questo significa che tanto il mito quanto il pensare razionale sono costruzioni teoriche.

Quel che va sottolineato ora è che fare costruzioni teoriche è un compito a cui non ci si può sottrarre, proprio perché l'aspetto enigmatico del mondo e della vita non è aggirabile. L'enigma non è un problema teorico, ma un problema vitale, è non sapere come comportarsi e che provvedimenti prendere di fronte a una situazione: se ho bisogno di andare a caccia del bisonte per non morire di fame, debbo necessariamente avere un'idea qualunque sull'enigma del bisonte, perché non so che cosa è, se è un dio, o amico degli dèi, o un potere che potrebbe nuocermi in qualche modo. Per noi, che viviamo dentro l'interpretazione scientifica del mondo, non c'è nessun rapporto tra staccare un cocomero dalla pianta per mangiarlo e cadere due giorni dopo dalle scale rompendosi una costola, ma in un mondo poggiate sulla concezione magica, questo chiaro nesso (o assenza di nesso) non esiste: l'idea che il cocomero non può produrre una caduta dalle scale è una grande scoperta, ma attenzione: anche l'idea che può produrla (idea che dopo si rivelerà infondata) è una grande scoperta, perché significa *operare una connessione*. Connettere è un'operazione che fa l'uomo, non è qualcosa che esista in natura; è una costruzione intellettuale, che si è obbligati a fare perché è inevitabile decidere se si può o non si può mangiare il cocomero, possibilmente prima che marcisca.

L'uomo deve costruire teorie perché non è il mondo e non sa cosa sia il mondo (di fatto non lo sappiamo neanche noi). La condizione di partenza è dunque l'incontro con un elemento estraneo e ignoto con il quale si è costretti a vivere; questo ignoto ci è problema, e dunque bisogna compiere deliberatamente l'atto di pensarci - si badi bene: di affidarsi al pensiero. Riassume Ortega:

«L'uomo, non meno dell'animale, è assegnato al mondo, alle cose intorno, alla circostanza. In via di principio la sua esistenza differisce a malapena dall'esistenza zoologica: anche lui vive governato dal contorno, inserito tra le cose del mondo come una di loro. Tuttavia, appena gli esseri intorno gli lasciano un momento di respiro, l'uomo, facendo uno sforzo gigantesco, consegue un istante di concentrazione, si mette dentro di sé, cioè mantiene con fatica la sua attenzione sulle idee che gli nascono dentro, idee suscitate dalle cose e che si riferiscono al loro comportamento, a ciò che poi il filosofo chiamerà "l'essere delle cose". Si tratta intanto di un'idea rozzissima sul mondo,

ma che permette di abbozzare un primo piano di difesa, una condotta preconcipita. Ma le cose intorno non gli permettono di dedicarsi per molto tempo a questa sua concentrazione, né, anche se lo consentissero, quest'uomo primigenio sarebbe capace di prolungare più di qualche secondo o minuto questa torsione attenzionale, questa concentrazione sugli impalpabili fantasmi che sono le idee. Questa attenzione verso l'interno, che è l'immedesimamento, è il fatto più antinaturale, più ultrabiologico. L'uomo ha impiegato migliaia e migliaia di anni per educare un po' - solo un po' - la sua capacità di concentrazione. Il naturale è disperdersi, distrarsi verso l'esterno, come la scimmia nella foresta e nella gabbia dello zoo»⁵.

Ad ogni modo, per quanto rozza sia, la concentrazione primigenia separa radicalmente la vita umana da quella animale, attivando un processo continuo che definisce il modo in cui l'uomo sta nel mondo. Vi si distinguono tre fasi:

- 1) l'inevitabile confronto con la realtà, quando «l'uomo si sente perduto, naufrago tra le cose»⁶: è il momento dell'*alterazione* (o alienazione, latino *alter*);
- 2) lo sforzo di concentrazione, che produce le idee: l'*ensimismamento*; sarà poi la vita contemplativa o il *theoretikós bíos* dei latini e dei greci, la *theoría*;
- 3) la nuova uscita al mondo, per agire secondo il progetto preconcipito: la *vita activa* o *praxis*.

La contemplazione, dunque, regge l'azione, ma è uno strumento a cui si ricorre per risolvere un problema vitale, cioè per poter agire nel mondo. Questo modo di impostare il problema è il rovesciamento della definizione classica dell'uomo come animale razionale:

«Non viviamo per pensare, ma al contrario: pensiamo per riuscire a sopravvivere. Questo è un punto capitale in cui, a mio giudizio, è urgente opporsi radicalmente all'intera tradizione filosofica e decidersi a negare che il pensiero, in qualunque senso sufficiente del termine, è stato dato all'uomo una volta per tutte, sicché lo trova senz'altro a sua disposizione come una facoltà o potenza perfetta, pronta a essere usata e messa in opera, al modo in cui all'uccello è stato dato il volo e al pesce il nuotare. Se questa pertinace dottrina fosse valida, risulterebbe che, come il pesce può ovviamente nuotare, l'uomo ha potuto -

⁵ *ibid.*, 302-303.

⁶ *ibid.*, 304.

ovviamente e senz'altro - pensare. Questa nozione ci rende deplorabilmente ciechi alla percezione della peculiare drammaticità, la drammaticità unica, che costituisce la condizione stessa dell'uomo. Perché se per un momento, per intenderci ora, ammettiamo l'idea tradizionale secondo cui il pensiero è la caratteristica dell'uomo - si ricordi l'uomo, animale razionale-, sicché essere uomo equivarrebbe, come pretende il nostro geniale padre Descartes, a essere una cosa pensante, avremmo che l'uomo, essendo dotato una volta per tutte di pensiero, possedendolo con la certezza con cui si possiede una qualità costitutiva e inalienabile, sarebbe certo di essere uomo come il pesce è sicuro - in effetti - di essere pesce. Orbene: questo è un errore formidabile e fatale. L'uomo non è mai sicuro che potrà esercitare il suo pensiero, s'intende in modo adeguato; e solo se è adeguato è pensiero»⁷.

C'è stata indubbiamente una sopravvalutazione del pensiero, come se pensare fosse lo scopo del vivere, e si è finito con una vera e propria «divinizzazione dell'intelligenza»⁸, che ha raggiunto il culmine nell'età moderna.

⁷ *ibidem*.

⁸ *ibid.*, 309.

La tecnica

In linea di massima, la vita dell'animale consiste in una serie di risposte istintive alle sue necessità, agli stimoli. Questo porta Ortega a parlare di una coincidenza tra l'animale e la sua natura, nel senso che tutto ciò che lo costituisce è appunto *naturale*. Di fronte agli stimoli dell'ambiente possiede fin dalla nascita un apparato di risposte istintive, identico in tutti gli individui della specie, e si conserva in vita nella misura in cui l'istinto gli permette di affrontare le necessità contingenti. Accantonando tutto ciò che riguarda l'evoluzione, l'animale muore se non gli è possibile adattarsi a un ambiente estraneo. Questa coincidenza con la natura non c'è nell'uomo che, oltre alle necessità strettamente organiche e biologiche, sente altri bisogni. Come precisa Ortega in *Meditación de la técnica*, ciò che è naturale non è sentito propriamente come vita umana, ma rappresenta le condizioni elementari per vivere:

«La sua vita non coincide - almeno non totalmente - con il profilo delle sue necessità organiche. Se coincidesse, come avviene nell'animale, se il suo essere consistesse rigorosamente e solo in mangiare, bere, scaldarsi, ecc., non le sentirebbe come necessità, cioè come imposizioni che arrivano al suo vero essere dall'esterno, di cui non può fare a meno di tenere conto, ma che non lo costituiscono. [...] Se l'uomo riuscisse a non avere queste necessità, e di conseguenza a non doversi occupare di soddisfarle, gli resterebbe ancora molto da fare, un grande ambito di vita: proprio le attività (*quehaceres*) e la vita che considera più sua»¹.

Questa non coincidenza si verifica tra l'uomo e ogni ambiente naturale, pertanto si deve concludere che «l'uomo è qualcosa di estraneo e diverso dalla sua circostanza; ma, non avendo altro rimedio, se vuole essere e starvi, deve accettare le condizioni che questa gli impone»².

Si chiarisce in tal modo perché l'uomo ha la possibilità di entrare in se

¹ *Meditación de la técnica*, 1939, OC V, 317-375 323.

² *ibidem*.

stesso: l'animale non ha un «se stesso» proprio perché coincide con la natura; l'uomo invece è immerso nella circostanza, ma non coincide con essa: nella sua realtà costitutiva, nella sua consistenza, ha uno spazio, una dimensione extra-naturale che si sottrae ai meccanismi naturali. Grazie a questo spazio può pensare come intervenire sulla circostanza per modificarla: se fa freddo e non c'è naturalmente un fuoco nei dintorni, l'uomo produce il fuoco; lo fa con un atto tecnico che presuppone una riflessione. Camminare e avvicinarsi a un fuoco che sta già lì, non è un atto tecnico; sfregare due legnetti per produrre ciò che non c'era, è un atto tecnico. E si può dire, anticipando, che se l'uomo produce con la tecnica ciò che gli manca nella circostanza, analogamente produrrà con una tecnica del pensiero le idee che gli mancano quando la credenza nella visione mitica del mondo viene meno:

«La tecnica è il contrario dell'adattamento del soggetto all'ambiente, dato che è l'adattamento dell'ambiente al soggetto. E già questo basterebbe a farci sospettare che si tratta di un movimento in direzione opposta a tutti i movimenti biologici»³.

Lo scopo della tecnica è soddisfare le necessità umane, che non sono tutte uguali. Vi sono evidentemente necessità naturali (mangiare, bere, ecc.), sia pure soddisfatte supplendo al deficit di risposte istintive; ma ci sono anche necessità non oggettive e personali, che vengono sentite, ma non sono indispensabili alla conservazione della vita biologica. La tecnica viene usata, fin dalla più remota antichità, sia per conservarsi in vita sia per divertirsi: «L'ubriacarsi, per esempio, è tanto antico quanto il fare fuoco»⁴. Ora, queste necessità soggettive sono squisitamente umane, si collegano cioè al modo in cui l'uomo immagina il vivere meglio. Julián Marías ha fatto un esempio straordinario: l'organismo ha bisogno di una certa quantità di sale e di zucchero; per lui, cioè per la natura, è del tutto indifferente se metto il sale nel caffè e lo zucchero nelle uova con la pancetta; però non è indifferente per me, perché io non coincido totalmente con ciò che chiamo organismo, e perché l'esigenza del sale sulle uova è soggettiva, cioè culturale: è la rielaborazione o interpretazione culturale del bisogno fisiologico; la natura mi impone la nutrizione, ma che questo bisogno si trasformi nella straordinaria produzione dell'arte culinaria, che sia in fondo l'occasione per esercitare gusti, estetiche, sensibilità, è la chiara prova che l'uomo fuoriesce dalla sfera del naturale. I suoi bisogni personali (non naturali) sono addirittura primari: uno può accettare di vivere sempre con lo stesso piatto di misera zuppa, se non ha altro rimedio per vivere, ma sente questo come una costrizione, come una limitazione e, appena può, se ne sottrae. Ortega sottolinea che certe cose, del tutto ininfluenti sul piano strettamente

³ *ibid.*, 326.

⁴ *ibid.*, 327.

biologico, sono così importanti che l'uomo è disposto a far violenza alla sua natura: cita Gandhi e i suoi digiuni, ma si potrebbe ricordare chi preferisce perdere la vita per la libertà, per testimoniare una fede, un'idea di giustizia, l'onore o semplicemente l'inaccettabilità delle condizioni di vita. Per l'uomo vivere non è solo stare nel mondo, ma starci in un certo modo da lui soggettivamente accettato e spesso personalmente elaborato. Scaldarsi, mangiare, bere, sono importanti nella misura in cui garantiscono la prosecuzione dell'esistenza, permettono di vivere e, dunque, rendono possibile progettare un certo tipo di vita.

La meditazione sulla tecnica conferma dunque che la vita umana trascende la sfera naturale. L'uomo è un ente che, se vuole continuare a vivere, è obbligato a stare dentro un altro ente, che è il mondo, che gli procura agevolazioni oppure ostacoli. L'alterità del mondo, e il suo carattere enigmatico, sempre virtualmente ostacolante, impediscono di configurare la vita come un passivo *stare in un posto*. L'uomo deve anzi costruire attivamente la sua esistenza:

«Diremmo dunque che all'uomo è data l'astratta possibilità di esistere, ma non gliene è data la realtà. Questa deve conquistarla lui, minuto dopo minuto: non solo economicamente, ma anche metafisicamente l'uomo deve guadagnarsi da vivere. E tutto questo perché? Evidentemente - e si tratta solo di dire la stessa cosa con altre parole - perché l'essere dell'uomo e l'essere della natura non coincidono pienamente. Come si è visto, l'essere dell'uomo ha la strana condizione per cui in parte risulta affine alla natura, ma in altra parte no, è al tempo stesso naturale ed extranaturale, una specie di centauro ontologico, di cui mezza porzione è certamente immersa nella natura, ma l'altra parte ne trascende»⁵.

Questa porzione extranaturale non è un'immanenza di Dio o di un potere diverso nell'uomo. Qui non è questione di Dio, perché si sta parlando di un elemento formalmente costitutivo dell'uomo stesso, nel senso che è un pezzo dell'uomo a sfuggire alla natura. Questo non significa che sfugga alla realtà: la natura è un ingrediente della persona, e la persona è reale, è unitaria e complessa. Alcuni meccanismi del corpo umano funzionano secondo certi automatismi, costituendo il supporto materiale da cui parte l'io per programmare la sua vita. Ma l'io, in senso stretto, non è il corpo, bensì colui che vive col corpo. Il corpo è per l'io un elemento della circostanza come appare evidente quando ci ostacola con una malattia o una malformazione, impedendo di vivere la vita che si vorrebbe. L'io è un programma di vita immaginato da ciascuno, che guida le proprie scelte nella circostanza che a volte agevola e a volte ostacola: il progetto vitale determina cosa faremo, chi

⁵ *ibid.*, 337-338.

saremo, se riusciamo ad esserlo. Dunque l'io è aspirazione a essere ciò che non è ancora.

Già alla luce di questa descrizione molto rapida della persona umana risulta evidente che il tradizionale concetto di *essere*, che ha attraversato tutta la storia della filosofia, è del tutto inadeguato a spiegarla. Applicandolo all'uomo si va incontro a contraddizioni insormontabili, proprio perché è un concetto modellato su un tipo di realtà del tutto diverso:

«Un ente il cui essere consiste non in ciò che già è, ma in ciò che ancora non è, che consiste nel non essere ancora. Tutto il resto dell'universo consiste in ciò che già è. L'astro è ciò che già è, né più né meno»⁶.

Se chiamiamo «cosa» ciò che ha già un essere definito e completo, allora l'uomo non è una cosa, proprio perché in ultima analisi è una pretesa, un progetto condizionato dai tempi, dai luoghi, dalle circostanze, dalle esperienze, dalle sensibilità. Però nella filosofia tradizionale il concetto di *essere* è il più generale di tutti, e non c'è niente che esso non abbracci, niente di cui non si predichi che «è». Nel momento in cui non possiamo più applicarlo sensatamente all'uomo, risulta che l'*essere* non è più una nozione assoluta, ma un concetto relativo, che vale per alcune categorie di enti e non per altre. Ovvero che esistono «gli esseri», ma non esiste «l'» essere in generale.

La cosa non è preoccupante né drammatica. *Essere* è il nome di un'interpretazione del reale elaborata dall'uomo stesso in un certo momento storico: era un'interpretazione sbagliata, dunque bisogna tornare a guardare la realtà con occhi nuovi. Natura, mondo, circostanza, «sono già interpretazioni date dall'uomo a ciò che primariamente trova [nella circostanza], e che è solo un complesso di facilitazioni e di difficoltà»⁷. Sono concetti costruiti dalla riflessione umana sotto la spinta della necessità vitale di risolvere l'enigma della realtà. Riconosciuto che si tratta di interpretazioni, è possibile accantonarle e attenersi strettamente a ciò che ciascuno trova nella sua vita concreta: si vede allora che nessuna cosa intorno mostra di avere un essere separato e indipendente da noi. Prima di formulare il concetto di *essere*, o addirittura il concetto di *albero*, ad esempio, ciò che ho di fronte è semplicemente un punto del reale da cui stacco la mela che mangio: è qualcosa che mi agevola. Se mi sono smarrito nel fitto di un bosco, allora è qualcosa che mi ostacola. Sopra questa esperienza radicale e immediata poggia la questione di cosa sia l'*albero* indipendentemente dalla funzione che svolge nella mia esistenza, cosa sia

⁶ *ibid.*, 338-339.

⁷ *ibid.*, 339.

l'albero indipendentemente da ciò che io faccio con lui o subisco da lui, insomma cosa sia indipendentemente da me. Questa domanda implica che l'albero non sia soltanto «ciò che mi dà le mele», ma sia un ente, abbia una natura, una consistenza sua propria. Vedremo che i presupposti «albero indipendentemente da me» e «essere dell'albero indipendentemente da ciò che io faccio con lui» sono presupposti del tutto gratuiti, non dimostrati, e che implicano un'intera metafisica prima ancora di aver iniziato a farla. È l'enorme arbitrarietà dell'«indipendentemente».

Per il momento va sottolineato che la concezione dell'*essere*, come teoria esplicativa della realtà, avviene all'interno di un'esperienza storica dell'uomo, dato che l'*essere* va a sostituire nozioni precedenti cadute in discredito; di conseguenza la costruzione dell'*essere* è un atto vitale, e la vita è il momento radicale su cui bisogna fare chiarezza in via preliminare.

Come si diceva, l'uomo deve farsi la sua esistenza, deve realizzare il suo programma di vita. La vita gli si presenta come un compito, un «da fare» (*quehacer*):

«La vita di ciascuno di noi è qualcosa che non ci è dato fatto, regalato, ma qualcosa che bisogna fare (*hay que hacer*). [...] L'uomo, lo voglia o no, deve fare se stesso, autofabbricarsi. Quest'ultima espressione non è del tutto inopportuna. Sottolinea che l'uomo, nella radice stessa della sua esistenza, si trova prima di ogni altra cosa nella situazione del tecnico. Per l'uomo vivere è anzitutto sforzarsi perché ci sia ciò che ancora non c'è; vale a dire lui stesso, giovandosi a questo scopo di tutto quel che c'è; insomma, è produzione»⁸.

Data questa concezione della tecnica, che risulta così la radice delle singole tecniche inventate dall'uomo nella storia, risulta chiaro che il programma vitale è pre-tecnico: il che apre uno spiraglio su una dimensione abissale della persona. L'uomo entra in se stesso e riflette allo scopo di superare un ostacolo che ha trovato nel mondo; ma perché qualcosa gli è d'ostacolo? Evidentemente perché si contrappone ai suoi progetti. Pertanto, se c'è un progetto generale, una vocazione che determina l'interpretazione degli ingredienti della mia circostanza, evidenziando i punti su cui la tecnica è chiamata a intervenire, evidentemente questa vocazione si trova a un livello pre-tecnico. E se, in senso radicale, tecnica è riflessione, ingresso in se stessi, processo dell'*ensimismamiento*, ovvero accesso alla porzione extranaturale dell'uomo, risulta che questa porzione non è solo un generico «se stesso», cioè non è uno spazio vuoto, ma è un'interiorità personalizzata, è un autentico e radicale «me stesso». L'io è personalizzato, e questa sua connotazione personale l'uomo la trova. L'uomo non produce il suo progetto

⁸ *ibid.*, 341.

di vita, ma scopre di consistere in un'aspirazione a essere, che deve realizzare vivendo nel mondo.

Idee e credenze

Sarebbe affascinante seguire Ortega nell'analisi del progetto vitale o vocazione personale, ma non è questo il nostro tema attuale. Ora ci interessa gettare le basi per comprendere l'ultima evoluzione del pensiero orteghiano e, tra i vari elementi che abbiamo già messo da parte, c'è questa singolare struttura centaurica dell'uomo, metà fuori e metà dentro la natura. Formalmente parlando, non si può dire che essa costituisca una dualità. Certo, se applichiamo una griglia interpretativa fatta di concetti inadeguati, che hanno definito una natura e, accanto, uno spirito, l'uomo risulta fatto di natura «e» spirito, senza che si riesca a coordinare le due parti in modo formalmente accettabile. Però parliamo di parti solo perché nella realtà dell'uomo ci sono ingredienti che risultano trascurati quando lo si definisce come natura e altri ingredienti trascurati quando lo si definisce come spirito: bisognerebbe rettificare i concetti, anziché metterci una pezza pensando l'uomo come una sommatoria di parti eterogenee. Se partiamo dalla realtà, si deve convenire che l'uomo è un ente straordinariamente complesso, ma strutturato unitariamente.

D'altro canto, la metafora usata da Ortega è chiarissima: l'uomo è un centauro ontologico. Il centauro non è affatto mezzo uomo più mezzo cavallo: questo potremmo dirlo solo guardando la sua strana figura a partire dalle nozioni di uomo e di cavallo, cioè nozioni pensate per altri enti e non per lui che, di per sé, non è né uomo né cavallo, essendo invece, positivamente, un centauro. Stessa cosa per l'uomo: non è natura né spirito, ma è positivamente un uomo. Se natura è una nozione che vale per tutto il resto della realtà materiale, diciamo che l'uomo vi è immerso, ma non coincide con essa, come se cominciasse nella natura ma finisse altrove.

Non abbiamo dunque motivo di sottolineare una presunta dualità dell'uomo, ma dobbiamo denunciare i limiti gravi della nozione di natura che è inadeguata alla persona. Nella sua realtà la persona va molto oltre il modo in cui è fatta la natura o mondo. Più ancora: nella natura o mondo non c'è niente che possa spiegare l'intimità personale. Dunque l'insufficienza del concetto di natura è molto più radicale di quello comunemente adombrato nell'idea antica che il mondo sia limitato e condizionato. Qui non si tratta solo del fatto che tutto è limitato perché ci sono la morte o la corruzione di tutto nel tempo: oltre a questo, tutto è limitato anche nel senso che l'uomo è

«di più», cioè sbocca con la sua realtà in una dimensione collocata oltre il limite che definisce la natura. Se questa condizione è vera, allora lo è stata sempre, anche quando l'uomo non l'ha concettualizzata in modo teoricamente adeguato.

Questo potrebbe essere un elemento importante per capire come mai l'uomo abbia elaborato costantemente la teoria o l'immaginazione di un altro mondo caratterizzato dalla presenza di tutto ciò che gli manca in questo. Il motivo non sta solo nel fatto che, di fronte all'ostacolo, l'uomo desidera superarlo e quindi immagina un mondo senza ostacoli: al di là di questo, e come dato previo, sta il fatto che l'immaginazione del mondo nasce da una zona della personalità extranaturale, cioè da una zona sottratta alla natura, e dunque sottratta ai suoi meccanismi che a volte facilitano e a volte no. Insomma, nel mondo si trova l'ostacolo perché il mondo... è mondo, cioè non-io. Il che è banale, ma significa appunto che l'io è non-mondo, non-natura, non-circostanza.

Ma procediamo per gradi, accumulando tasselli. Si diceva che nell'interiorità l'uomo elabora le sue idee, tra cui la nozione di essere, natura, mondo, circostanza... Orbene, alcune idee che risultano particolarmente adeguate alle situazioni vitali finiscono per svolgere una funzione diversa e vanno a costituire un gruppo speciale che chiamiamo credenze. La distinzione tra *idee* e *credenze* è molto importante, e Ortega la formalizza in un saggio intitolato appunto *Ideas y creencias*. È possibile che in questo saggio si trovi la principale chiave di lettura che conduce Ortega alla critica globale della filosofia come forma di conoscenza; credo anche che questa critica sia un'accentuazione, o un'evoluzione del suo vecchio progetto di «riforma della filosofia». In effetti ci si potrebbe domandare: se si vuole che la filosofia consegua gli obiettivi che si propone, e che non ha mai conseguito, è sufficiente una riforma? E se la filosofia fosse irriformabile? O se la riforma fosse così radicale da far sparire per sempre ciò che intendiamo per filosofia? E della filosofia abbiamo un'idea chiara, o semplicemente ci muoviamo nella credenza irriflessiva che sia una certa cosa?

Analizziamo intanto la differenza tra idee e credenze.

Idea è un termine molto vago con cui indichiamo sia i pensieri che casualmente ci passano per la testa sia ciò su cui abbiamo riflettuto a lungo, le sciocchezze occasionali e le verità scientifiche più rigorose. In tutti questi casi si tratta di pensieri che abbiamo in mente: il che significa che, prima ancora di pensarli, esistevamo già come persone concrete, altrimenti non avremmo potuto pensare. Insomma, questi pensieri scaturiscono dentro una vita umana, ma non esiste alcuna vita umana che non sia retta da credenze fondamentali.

Queste credenze fondamentali non sono cose che ci capita di pensare, ma sono la base stessa su cui poggia la nostra vita:

«Si può dire che 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 essere-, pertanto perdono il carattere di idee, di pensieri nostri che avrebbero potuto non venirci in mente»¹.

In parole povere: le idee le pensiamo, le credenze no. Le credenze sono ciò in cui *stiamo*: per esempio, stiamo nella credenza che le cose abbiano un *essere*, o che non si possa passare attraverso una parete, perciò, dovendo uscire dalla stanza, ci dirigiamo verso la porta, senza saggiare se il muro è duro. Si noti che sappiamo che il muro non è attraversabile, però non ci abbiamo pensato affatto. Si dirà che questo è ovvio e vero, ma in nessun caso ho affermato che le credenze siano false: bisognerà verificarle caso per caso. Qui si sta solo dicendo che alcune cose le pensiamo esplicitamente, le abbiamo in mente in modo lucido e cosciente e sono oggetto della nostra riflessione; altre le sappiamo e non le pensiamo più, le diamo per scontate. Ma dare per scontato significa appunto questa funzione singolare in cui, pur non pensando una cosa, *contiamo su di essa*: è dunque un sapere che svolge una funzione diversa da quella dell'idea che abbiamo in mente quando, ad esempio, studiamo un testo di letteratura.

Non si può certo sostenere che la durezza del muro (cioè l'idea a cui *non penso*) non operi nella mia vita: opera eccome! Opera tutte le volte che esco da una stanza, e senza che mai mi soffermi a pensare esplicitamente: ora io mi dirigo verso la porta, perché se vado verso il muro non posso uscire! Dunque la nozione che il muro non si attraversa è il punto di partenza del mio comportamento. Naturalmente, che non si attraversa io l'ho scoperto nella mia vita, perché non è un sapere innato; è dunque una nozione nata come idea e poi passata a un'altra funzione, diventando appunto credenza, ciò in cui sto, da cui parto, ciò che è per me la realtà stessa e non una vaga congettura.

Parlando del muro tutto questo sembra banale e superfluo, ma non tutte le credenze sono così semplici e così corrispondenti all'esperienza. Per amor di sottigliezza faccio notare ai miei lettori cattolici che loro credono nel Vangelo, e che nel Vangelo si dice che Gesù Cristo risorto è passato attraverso le pareti della casa in cui stavano gli apostoli (Gesù era risorto in corpo e anima, e quindi aveva un corpo fisico con tanto di cicatrici in cui Tommaso mette il dito). Dunque i miei lettori cattolici stanno, o dovrebbero stare, nella credenza che solo il corpo non glorificato non passa attraverso i muri. Quanto ai miei lettori laici, che magari vedono in tutto questo della semplice mitologia, faccio notare loro che ci sono innumerevoli cose reali

¹ *Ideas y creencias*, 1940, OC V, 377-409, 384.

che abitualmente attraversano i muri a loro piacimento, come i segnali della radio e della televisione. Perché lo faccio notare? Per sottolineare che probabilmente non ci hanno mai pensato, cioè che si muovono (ci muoviamo) in un mondo che tiene conto delle nostre limitate credenze, che non vengono pensate e dunque non vengono quasi mai sottoposte a vaglio critico per vedere se effettivamente è il caso di continuare a crederle. Teniamo conto della nostra limitata esperienza, per cui una superba banalità, come l'affermazione che non si passa attraverso le pareti, una volta pensata, rivela chiaramente di essere ciò che normalmente si chiama concezione antropomorfa della realtà. Il lettore che conosca un po' di filosofia si renderà subito conto che una concezione antropomorfa della realtà è semplicemente un mito e non un'idea esatta; men che meno una conoscenza scientifica. Diciamo che non si passa attraverso le pareti perché la parete impedisce *a me* di attraversarla, cioè mi è d'ostacolo, e questa esperienza primaria che trovo nella mia vita, quando ci sbatto il naso per la prima volta, viene rielaborata in forma di idea e passa successivamente a svolgere la funzione di credenza.

Aggiungiamo un altro carattere: questa credenza non è solo mia, ma è collettiva; Ortega dice che è *vigente* per indicare che opera in una moltitudine di persone in un dato momento storico. Qui è utile cambiare esempio.

Quando straripa il fiume, noi facciamo intervenire immediatamente la protezione civile con le ruspe per arginare la piena: ci sembra ovvio, doveroso e realistico. In realtà è un comportamento perfettamente coerente con una credenza che non pensiamo né mettiamo in discussione. Per capirlo immaginiamo che il fiume straripi in un'altra epoca o in un'altra civiltà. In India, prima di ogni tentativo pratico di arginare la piena, sarebbe intervenuto un bramino con un rito che placasse lo spirito del fiume, coerentemente con un sistema di credenze diverso dal nostro. Noi viviamo in un'interpretazione scientifica della realtà e crediamo che certi fenomeni naturali siano meccanici: straripa perché è piovuto troppo e non per la collera della divinità. Lo crediamo anche se siamo religiosi, perché abbiamo chiarito l'idea dell'autonomia delle cause seconde, e ci sembrerebbe una trovata bizzarra chiamare un bramino, come ad Alessandro Magno sembrò bizzarro perder tempo a sciogliere il nodo di Gordio (ma forse i sacerdoti orientali che lo custodivano restarono delusi, perché cercavano un sovrano dotato di pazienza, non di decisionismo).

Il problema non è se abbiamo ragione noi o il bramino: questo tema appartiene a un altro ordine di considerazioni. Semplicemente, la credenza nell'interpretazione scientifica della realtà è per noi *vigente* e determina sia i comportamenti di massa sia l'assetto della società, che tiene in piedi una struttura della protezione civile. Questi comportamenti e questo assetto non sono affatto scalfiti se un tizio, a titolo personale, crede che la causa della piena sia la collera degli dèi; ma sarebbe diverso se a crederlo fossero dieci

milioni di persone. Quando un testimone di Geova vuole impedire che i medici facciano una trasfusione di sangue a suo figlio, interviene il giudice e gli toglie la patria potestà: non è che il giudice sia medico, ma condivide la credenza socialmente vigente nel valore della scienza medica. Controprova: oggi che questa credenza dà qualche segnale di crisi, giudici che non sono scienziati hanno autorizzato intere folle di malati a curarsi con terapie non ufficiali che un dottore, smentito da tutti gli organismi scientifici del mondo, insisteva a considerare più validi delle terapie ufficiali. In sintesi: una credenza può essere vera o falsa, a seconda dei casi; ma per funzionare come credenza questo è del tutto indifferente: non le serve a nulla essere vera, le basta essere *creduta*.

E naturalmente, per chi vive dentro il sistema delle credenze vigenti nella sua epoca, tutti i sistemi diversi gli sembrano inferiori e non veri. È però dubbio che si possa fare una gerarchia dei sistemi di credenze, anche perché la loro articolazione interna è molto complessa. Anche oggi, molti di coloro che riderebbero vedendo un tizio vestito di arancione che brucia legno di sandalo di fronte alla piena, a rischio di cadere nel fango, non rinuncerebbero ad andare a Lourdes credendo che bagnarsi in una certa piscina li faccia guarire dalle malattie. Per questo la domanda sulla verità di una credenza va nettamente distinta dalla questione più importante: che abitualmente *viviamo solo tra credenze* personali o collettive. Beninteso: credenze *sulla realtà*: non siamo in una concezione idealista, e niente di ciò che si è detto ha qualcosa a che vedere con il cosiddetto relativismo.

Un'ultima osservazione, sempre per il gusto della sottigliezza: nemmeno il più materialista degli scienziati odierni può affermare che nella scienza trova prove inconfutabili contro l'esistenza di uno spirito delle acque, in primo luogo perché la scienza si occupa d'altro, in secondo luogo perché il materialismo è una credenza come le altre, e in terzo luogo perché, se esistesse lo spirito delle acque, nulla nella nostra scienza potrebbe coglierlo.

Le credenze, dunque, operano in noi: non sono ciò a cui pensiamo ma ciò su cui contiamo. Determinano perciò l'interpretazione della realtà. Con un eccellente esempio Ortega richiama la situazione di chi cammina per strada e pensa mille cose, ma non dedica neanche un pensiero all'esistenza della strada:

«Non si negherà che per decidere di uscire in strada è di una certa importanza che la strada esista. Di rigore è la cosa più importante di tutte, il presupposto di tutto il resto. Tuttavia, proprio di questo tema tanto importante il lettore non si è fatto questione, non ci ha pensato né per negarlo né per affermarlo né per metterlo in dubbio. Questo vuol dire che l'esistenza o non esistenza della strada non è intervenuta nel suo comportamento? Evidentemente no. La prova si avrebbe se, giunto sulla porta di casa, scoprisse che la strada è sparita, che la terra finisce sulla soglia del suo domicilio o che davanti a lui si è aperta una

voragine. Allora si produrrebbe nella coscienza del lettore una chiarissima e violentissima sorpresa. Di cosa? Del fatto che non c'è la strada. Ma non eravamo rimasti che prima non aveva pensato che ci fosse o non lo aveva messo in questione? Questa sorpresa rende manifesto fino a che punto l'esistenza della strada operava nel suo stato precedente, cioè fino a che punto il lettore contava sulla strada benché non ci pensasse e proprio perché non ci pensava»².

La cosa che più agisce nella nostra vita non è ciò che pensiamo, ma ciò su cui contiamo, senza mai farne l'oggetto di una riflessione cosciente. La credenza è per noi la realtà stessa. È ovvio che esista una strada, ma altrettanto evidente è che si verifica un altro fatto: che io credo che esista e opero sulla scorta di questa credenza. La strada è un fatto materiale che si trova fuori di me; la credenza è un fatto immateriale e interiore:

«Le credenze costituiscono la base della nostra vita, il terreno su cui essa avviene, perché ci mettono davanti ciò che per noi è la realtà stessa. Tutta la nostra condotta, anche quella intellettuale, dipende da quale sia il sistema delle nostre credenze autentiche. In esse "viviamo, ci muoviamo e siamo". Perciò di solito non ne abbiamo un'espressa coscienza, non le pensiamo, ma agiscono latenti, come implicazioni di ciò che espressamente facciamo o pensiamo»³.

Dunque, ogni nostra azione, ogni idea implicano un sistema di credenze rispetto al quale la nostra vita intellettuale è secondaria: «Un'idea è vera quando corrisponde all'idea che abbiamo della realtà. Ma la nostra idea della realtà non è la nostra realtà»⁴.

È ingenuo pensare che il solo guardare il mondo ci dia la nuda realtà del mondo. Non solo la percezione è inevitabilmente anche un atto interpretativo (come Ortega aveva già teorizzato nelle *Meditaciones del Quijote* e negli anni immediatamente successivi), ma inoltre la percezione è l'atto di un uomo concreto che parte già da credenze radicali. È inutile girare attorno alla questione: possiamo osservare un albero per anni senza mai vedere in esso un dio o una ninfa; però, per quanto possa essere vera questa esclusione, si tratta di una credenza di cui non abbiamo assolutamente prove; questa esclusione non è un fatto evidente e indiscutibile: indiscutibile è solo che io non vedo la ninfa e che essa per me non c'è. L'esempio dell'acqua di Lourdes cui accennavo prima si rivela prezioso: se ci sono guarigioni miracolose a Lourdes, questo non cambia minimamente la struttura chimica dell'acqua, che non rivelerà a nessuna analisi la presenza di

² *ibid.*, 386.

³ *ibid.*, 387-388.

⁴ *ibid.*, 338.

particelle del miracolo. Vi risulteranno solo normali componenti chimiche, e noi diremo che l'acqua di Lourdes è solo acqua, intendendo: gli strumenti che rivelano particelle chimiche vi trovano solo particelle chimiche (ovviamente) e dunque l'interpretazione chimica dell'acqua vale anche per l'acqua di Lourdes. Questo potrebbe essere sottoscritto da chiunque creda che quell'acqua sia miracolosa: questa credenza esula dalla scienza, che non può dire nulla in merito.

Ovviamente, io non sto cercando di convincere il lettore che vi siano miracoli a Lourdes o altrove. Che io creda che vi siano o creda che non vi siano, il mio scopo è portare alla coscienza, a livello di idee, momenti di credenza in cui viviamo abitualmente, senza rendercene conto. Se un ateo ride della fede di Lourdes, il mio scopo è far notare che crede nell'interpretazione scientifica dell'acqua e presume gratuitamente che l'acqua reale non sia altro che ciò che ne dice la scienza. Se un cattolico crede fermamente nel miracolo, o nel sangue di San Gennaro o nelle Madonne che piangono lacrime di sangue, il mio scopo è sottolineare che questa è solo una sua credenza, vale a dire che lui vive in una concezione della realtà religiosa e miracolosa. La credenza opera in entrambi i casi, vale a dire che funziona vitalmente sia quando è vera sia quando non lo è, perché è chiaro che a Lourdes o è avvenuto almeno un miracolo o non ne è avvenuto nessuno.

Si noti che, avendo discusso il tema della credenza di Lourdes, sia che si ammetta il miracolo, sia che non lo si ammetta, il lettore è stato portato a discutere questa sua credenza, e dunque ciò che prima era una credenza, a cui non pensava, è diventato ora un'idea pensata e discussa, messa in dubbio. E qualunque fosse la credenza iniziale, l'averla discussa produce in una persona normale, non chiusa in un fanatismo da tifoso delle squadre di calcio, un momento di perplessità, di attenzione a un'argomentazione che mette in discussione la credenza. L'esito di questa attenzione, o critica, può essere una conferma o una confutazione della credenza iniziale, ma in entrambi i casi questo significa passare da *credenza* a *idea*, cioè a teoria. Prima credevo nel miracolo di Lourdes con fede assoluta; ora ci credo perché ho fatto una gran bella discussione teologica e l'interlocutore non è riuscito a convincermi: in questo caso sto usando il verbo *credere* con lo stesso significato che aveva prima, quando la fede nel miracolo era un fatto così ovvio che nemmeno ci pensavo? Evidentemente no. Se il senso proprio del verbo *credere* è quello che esso ha quando la credenza è per me la realtà stessa, allora posso dire che le idee sono esattamente ciò in cui *non credo*. Sono infatti teorie che riconosciamo come vere, cioè troviamo in un'analisi consapevole e lucida che non è ammissibile un pensiero diverso.

Sapendo dunque cos'è una credenza, diremo che la verità di una teoria non è mai un fatto primario su cui contiamo, ma è una conclusione, affermata al termine di una considerazione attenta:

«L'idea ha bisogno della critica come il polmone dell'ossigeno e si sostiene e si afferma appoggiandosi su altre idee che, a loro volta, sono a cavallo di altre, formando un tutto o un sistema. [Le idee] costituiscono dunque un mondo a parte da quello reale, un mondo integrato da idee di cui l'uomo si sa artefice e responsabile. Sicché la solidità dell'idea più solida si riduce alla solidità con cui sopporta di essere riferita a tutte le altre idee. Niente di meno, ma niente di più. [...] La verità suprema è quella dell'evidente, ma il valore dell'evidenza stessa è a sua volta una teoria, idea e combinazione intellettuale. Tra noi e le nostre idee, dunque, c'è sempre una distanza insuperabile: quella che va dal reale all'immaginario. Invece con le nostre credenze siamo inseparabilmente uniti. Perciò si può dire che le siamo»⁵. «Credenze sono tutte quelle cose su cui contiamo assolutamente, anche se non vi pensiamo. Per il solo fatto di essere sicuri che esistono e che sono come crediamo, non le mettiamo in questione, ma automaticamente ci comportiamo tenendone conto»⁶.

Ma la credenza, abbiamo detto, nasce come idea: a parte dunque il nostro crederci, è e rimane un'interpretazione, che a un certo punto potrebbe anche rivelarsi sbagliata, inadeguata a una certa situazione. Allora entriamo nella condizione della perplessità e dell'incertezza, che il linguaggio comune esprime bene dicendo che siamo in un *mare* di dubbi, a differenza di quando poggiavamo i nostri piedi metaforici sulla *terraferma* della credenza. Cosa si fa nel dubbio, cioè in un vuoto di credenze? Una credenza non la si può ricreare su due piedi e l'unica cosa che si può fare è cercare di sostituirla con nuove idee che ci consentano di continuare ad agire: bisogna *farsi* un'idea. In concreto questo significa che dobbiamo ricorrere alla fantasia, immaginando una figura di condotta possibile o una possibile spiegazione teorica: è l'*ensimismamiento*, la progettazione di un nuovo piano. Farsi un'idea significa che, tra le tante ideazioni possibili, tra le soluzioni pensabili, una sembra adeguata e affidabile, sufficientemente degna di credito da provare ad attuarla, cosa in cui si rischia in prima persona. «Le idee sono, dunque, le "cose" che noi, in modo cosciente, costruiamo ed elaboriamo, proprio perché non crediamo in esse»⁷.

Nella sua storia l'uomo ha creduto che la terra fosse un astro o una dea, e l'ha concepita, a livello di idee, come astro o come dea per risolvere l'enigma della realtà-terra. Questo enigma non era una curiosità intellettuale, ma un ostacolo per la vita. Costruire idee e poi crederci, eventualmente, era l'unico modo, e lo è ancora, per poter vivere, per poter decidere cosa fare. Perciò, se l'idea risulta sufficientemente affidabile per un certo periodo, e permette di

⁵ *ibid.*, 389-390.

⁶ *ibid.*, 397.

⁷ *ibidem*.

fare la propria vita, si converte per noi nella realtà stessa. Ma questa conversione è in fondo gratuita, perché né l'idea né la credenza sulla terra sono la realtà stessa della terra. Rovesciando i termini, ciò che crediamo assolutamente reale ed evidente è sempre e comunque una credenza, giusta o sbagliata che sia.

Nella sua realtà primaria e previa a ogni interpretazione, la terra, come ogni altra cosa, è ciò che uso nella mia vita: ciò su cui poggiano i miei piedi, ciò che mi sostiene, o mi separa dalla persona amata in forma di distanza, mi agevola nella discesa, mi stanca nella salita, mi rallegra in forma di panorama... Fuori da questa relazione diretta con la mia vita reale è un puro enigma. Quando io mi chiedo cosa sia la terra di per sé e indipendentemente da me (ammesso che questo abbia un senso), la terra risulta un enigma. Ed è ovvio che io mi ponga questa domanda in un certo momento storico, se non altro perché basta una scossa di terremoto e la terra non mi sostiene più, mostrando un comportamento indipendente dai miei progetti e dai miei desideri. La realtà di per sé

«è un enigma proposto al nostro esistere. Ritrovarsi a vivere è trovarsi irrevocabilmente immerso nell'enigmatico. L'uomo reagisce a questo enigma primario e preintellettuale facendo funzionare il suo apparato intellettuale, che è soprattutto immaginazione. Crea il mondo matematico, il mondo fisico, il mondo religioso, morale e poetico, che sono effettivamente "mondi", perché hanno figura e sono un ordine, un piano. Questi mondi immaginari sono confrontati con l'enigma dell'autentica realtà e sono accettati quando sembrano aggiustarsi (*ajustarse*) ad essa con la massima approssimazione. Ma beninteso non si confondono mai con la realtà stessa»⁸.

È interessante il termine *ajustar*, che Ortega preferisce al tradizionale *adaequatio*, adeguamento per indicare che il mondo teorico sembra combaciare con quello reale. Come suggestione personale, senza darla come formale interpretazione, mi ricorda il termine *justeza* con cui Zubiri traduce l'*armonia* di Eraclito: il mondo è armonico, nel senso che le cose *si aggiustano* tra loro (è un termine della falegnameria per dire che due parti combaciano e fanno una cosa unica). Qui a combaciare non sono due cose del mondo, ma la teoria e la realtà, e dunque l'aggiustamento è apparente. Siccome la teoria è un mondo ideale partorito nella meditazione, l'uomo risulta vivere in due dimensioni che restano distinte: la realtà enigmatica e la teoria chiara composta da idee.

Se parlassimo formalmente non potremmo dire che la realtà enigmatica «è» un mondo, cioè qualcosa che ha figura, ordine, piano, perché questa è già

⁸ *ibid.*, 400.

una nostra interpretazione. Ma parlando in modo informale, consapevoli di farlo, possiamo dire che l'uomo vive in due mondi: il reale enigmatico e quello intellettuale delle sue idee. Il mondo intellettuale è una sorta di duplicato di quello reale: non ha la carne e la materialità, ma ha quel senso che cerca di risolvere l'enigma. Il filosofo ha sempre duplicato la realtà, costruendo un mondo concettuale che si aggiunge a quello reale. Questa duplicazione nasce dall'insufficienza dell'immediatezza che non si spiega da sé: nasce cioè da una crisi di credenze alla quale l'uomo tenta di supplire con il suo mondo interiore. Le idee prodotte dall'uomo sono nate dalla fantasia, e tuttavia per il mondo intellettuale «l'aver un'esistenza immaginaria appartiene come tale alla sua assoluta realtà»⁹. Reale non è infatti sinonimo di materiale e tridimensionale: anche un concetto o una fantasia sono reali nel modo che è loro proprio.

Ad ogni modo, noi parliamo abitualmente, benché in maniera non rigorosa, di un *mondo esterno* e abbiamo una certa concezione della realtà. Questa concezione è un'idea che nel tempo può consolidarsi in credenza. In realtà però si tratta di sistemi molto complessi di credenze e di una pluralità di mondi immaginati: teorie scientifiche, poetiche, religiose, esperienza di vita... tutti mondi che sembrano più o meno esatti confrontati ciascuno con i dati della realtà a cui si riferisce. Questo significa che la realtà eccede dalle formule intellettuali, e dice Ortega: «Sostengo che la coscienza europea si porta dietro il peccato di parlare con leggerezza di questa pluralità di mondi»¹⁰.

Ortega sviluppa in molte direzioni le teorie sull'*ensimismamiento* e sulle credenze. Per il tema attuale è importante sottolineare il carattere teorico, e quindi secondario rispetto all'immediato vivere, di ogni idea; e poiché l'idea può trasformarsi in credenza, anche quest'ultima è secondaria e derivata. Primaria è solo la vita concreta, l'io alle prese con la circostanza, la realtà radicale. In radice, vivere è trovarsi immersi nell'enigma del mondo che obbliga a costruire interpretazioni: la vita è radicale appunto nel senso che ogni nostra idea trae da lei la sua radice.

Dato che non siamo i primi uomini, ma nasciamo in una società già costituita ed erede di un complesso patrimonio culturale, tutta la nostra vita attuale poggia su interpretazioni elaborate nel corso delle generazioni e da noi recepite fin dalla prima infanzia: buona parte di queste interpretazioni ci è divenuta così abituale da confondersi con la realtà, e quasi non riusciamo a pensare che sono appunto interpretazioni e che sarebbero possibili altri modi di intendere determinati fenomeni. La verità di un'interpretazione è solo la sua compatibilità con il nostro modo di vedere la realtà: una compatibilità

⁹ *ibid.*, 401.

¹⁰ *ibid.*, 407.

condizionata dalle credenze radicali su cui poggiamo. Il confronto con culture molto diverse dalla nostra permette di constatare che ciascuna ha il suo sistema di evidenze diverso da quello delle altre.

Nella storia della cultura occidentale si è avuta la successione, in vari periodi, di sistemi di credenze socialmente vigenti, ciascuno dei quali tentava di risolvere i problemi interpretativi emersi dall'analisi critica del sistema precedente. Ma il nostro secolo ha visto l'instaurarsi di una situazione nuova che, a una prima vista, si manifesta come una crisi dell'intelligenza, sia in filosofia sia nel pensiero scientifico: il rifiuto dell'idealismo, la crisi della ragione, l'insufficienza del realismo tradizionale, la crisi del pensiero metafisico, la rivoluzione scientifica della nuova fisica... tutto questo e altro ancora hanno portato al riconoscimento che la realtà è autonoma dal pensare e al dubbio che sia anche incommensurabile al pensare. Questa potrebbe essere la ragione di fondo della crisi interna di ogni sistema di credenze, il cui superamento risulterebbe in ultima analisi guidato dalla realtà stessa, dalla necessità di adeguare la teoria a un reale sempre sfuggente e più complesso del previsto. Il reale non si lascia catturare; ma potrebbe esistere una sorta di vizio originario nell'ideare come tale?

Nell'*ensimismamiento*, nella riflessione-immaginazione, ogni ideare è un distanziamento dalla realtà immediata, un allontanamento dalla circostanza. L'immaginazione considera il mondo come se fosse «oggetto», cioè come se il soggetto ne fosse virtualmente fuori; così facendo crea un duplicato concettuale della realtà, che si sovrappone alla vita e la interpreta. Salta agli occhi l'insufficienza del pensiero in questo compito, in particolare della tradizionale concezione occidentale del pensiero inteso nella sua forma rigorosa e scientifica, organizzata dalla ragione. Vero è che questo modo di pensare ha un'origine storica ben precisa, appunto come risposta a una situazione precedente riconosciuta come insufficiente. Occorre dunque analizzare la crisi del pensare rigoroso, attraverso un testo particolarmente ricco di stimoli: *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y demiurgia*.

La crisi del pensiero

Nel modo in cui si è manifestata nel Novecento, la crisi del pensiero presenta due livelli. Il primo è dato dalla crisi dei fondamenti nelle scienze esemplari, nelle quali sono risultati problematici i principi basilari che reggevano ogni costruzione teorica. Il secondo è più profondo: oltre ad essere entrato in crisi un principio - che virtualmente potrebbe essere sostituito da un altro, come spesso è avvenuto - è in crisi anche l'idea che l'uomo ha del pensare stesso. Oggi, più che un rifiuto della ragione, c'è il presentimento che questa abbia occupato un posto eccessivo nella vita, assumendosi compiti che non erano di sua competenza, e pertanto si è persa un'idea chiara su cosa sia veramente e legittimamente il pensare razionale. In termini filosofici, non si sa più quale sia l'*essere* del pensiero.

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

«Quando cerchiamo l'essere di qualcosa o la sua verità, cioè la cosa stessa e autentica di cui si tratta, troviamo anzitutto i suoi occultamenti, le sue maschere. L'aveva già avvertito Eraclito: la realtà si compiace di nascondersi [fr. 123]. L'universo è a tutta prima un perenne carnevale. Siamo circondati da maschere. Gli alberi non ci lasciano vedere il bosco, le fronde non lasciano vedere l'albero, e così via. L'essere, la cosa stessa, è per essenza l'occulto, il coperto, è il signore della maschera. L'operazione che conduce a trovarlo sotto i suoi occultamenti è chiamata "veri-ficare" o certificare (*adverar*); in modo più purista: accertare (*averiguar*). È rendere patente l'occulto, denudarlo dei suoi veli, dis-coprirlo. E questo modo, in cui qualcosa sta davanti a noi denudato, è la sua "verità". Perciò è ridondante parlare della "nuda verità"»¹.

Apuntes sobre el pensamiento è un testo molto importante e non a caso Ortega lo cita spesso nei suoi ultimi scritti. In particolare in un saggio,

¹ *Apuntes sobre el pensamiento*, su teurgia y demiurgia, 1941, OC V, 517-547, 525.

incompiuto, annesso a una conferenza sulla nascita del teatro e intitolato *Maschere* (ne parleremo più avanti), nel quale l'idea della maschera torna con un significato quasi completamente opposto a quello che abbiamo visto. Negli *Appunti* la maschera è una finzione dietro cui si nasconde l'essere; nell'altro saggio, che analizza la maschera in relazione al dionisismo e al pensiero mitico, la maschera è il volto autentico della persona e del reale, deformato dal punto di vista della divinità: con un'inversione molto espressiva, il volto quotidiano viene considerato falso, insignificante, mentre passa in primo piano la personalità vera, la vocazione, rappresentata appunto dalla maschera indossata dai fedeli nelle processioni dedicate a Dioniso e poi dall'attore del teatro greco. Ciò che determina questa diversa prospettiva, a parte l'occasione contingente, cioè il tema usato come spunto per la riflessione, è forse la scoperta che non c'è alcun *essere* che si occulta, e che dunque la maschera è una metafora a cui si deve attribuire un significato opposto: se essa nulla nasconde, allora bisogna concludere che a suo modo rivela qualcosa. Ma seguiamo da vicino i passi dell'analisi orteghiana.

A un primo sguardo si direbbe che l'*essere* è nascosto da tutto ciò che ha a che vedere con la cosa, ma non è la cosa stessa o l'*essere* della cosa. Più precisamente, equivochiamo scambiando per cosa stessa ciò che solo ha a che vedere con lei. Questa sembrerebbe una tesi azzardata. Che vuol dire? Se gli alberi non ci lasciano vedere il bosco, vuol dire forse che gli alberi hanno solo a che vedere col bosco? In effetti, da un certo punto di vista è proprio così.

Ci sono funzioni come percepire, comparare, astrarre, giudicare, inferire... che non sono «il» pensiero, ma funzioni e operazioni che hanno a che vedere col pensiero e senza le quali non si potrebbe pensare. Il pensiero, come attività o fare umano, richiede una causa e uno scopo, oltre agli strumenti con cui si pensa,

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

propone»².

Oltre che dai meccanismi psicologici, il pensiero è stato occultato dalla logica. La logica è una forma del pensare tra le tante, che alla fine ha conquistato una sorta di dominio incontrastato, imponendo quasi una sinonimia tra pensiero e pensiero logico, cioè quello articolato secondo i cosiddetti principi di identità, non contraddizione e terzo escluso. Dove questi principi non sono presenti, non sono rispettati, si parla di un pensare non autentico, non vero:

«È incalcolabile il potere di occultamento esercitato per due millenni da questo imperativo quasi religioso di "logicità". Ha scisso l'immenso panorama intellettuale dell'umanità in due territori di estensione ben diversa: da un lato il mondo logico, molto ridotto; dall'altro la sfera negativa dell'illogico, a cui non si prestava attenzione e con cui non si sapeva che fare»³.

L'identificazione tra il pensiero e la logica, col conseguente disprezzo per tutto ciò che non vi si adegua, sembrava giustificata almeno dalla capacità della logica di pervenire a verità rigorose, e dunque di orientare la vita con certezza e affidabilità. Invece, nell'ultimo secolo, questa fiducia è venuta meno. Come è accaduto per le altre scienze, quando si è cercato di costruire la logica in modo veramente formale e completamente logico, si è visto che il tentativo risultava impossibile, per la presenza ineliminabile al suo interno di elementi illogici: un pensiero logico e formale fino all'estremo, senza neanche un'ombra di illogicità, non esiste. Viene meno l'orgogliosa superiorità che la logica aveva rivendicato rispetto alle altre forme del pensiero.

In un primo momento, ricorda Ortega, si era diffusa l'idea di Lévy-Brühl che il nostro pensiero logico si contrapponesse al pensiero illogico dei primitivi. In realtà le cose sono ben presto apparse molto più gravi di questa contrapposizione (che peraltro Ortega considera una sciocchezza):

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

² *ibid.*, 526-527.

³ *ibid.*, 527.

non contraddizione e terzo escluso»⁴.

Un terzo elemento che ha occultato il pensiero è stato la conoscenza, che ancora una volta è stata considerata quasi un sinonimo di pensare. La conoscenza è pensiero concreto e operante, tuttavia non è necessariamente vero il contrario, cioè che ogni pensiero sia automaticamente conoscenza: dunque, tra i due termini c'è un'associazione relativa e non un'identificazione completa. Parlando rigorosamente, conoscere è accertare cosa siano le cose, ma se ci atteniamo strettamente a questo compito di accertare l'*essere*, vediamo subito che si tratta di un obiettivo che l'uomo non si è proposto in ogni momento della sua storia. La ricerca sull'*essere* ha una data d'inizio nella storia culturale umana; dunque se conoscenza è conoscenza dell'*essere*, tutto ciò che precede questa data non può essere definito come conoscenza, pur essendo un'attività intellettuale.

Come Ortega dice con la sua abituale terminologia, all'uomo è sempre importato sapere a cosa attenersi circa il mondo e se stesso, perché questo gli serve per vivere. E questo interesse non è un atteggiamento spontaneo e naturale, nel senso che si è visto parlando dell'*ensimismamiento*. Quando sa a cosa attenersi in una certa situazione, cioè quando sa come comportarsi, l'uomo non si mette a pensare, ma si limita a stare nella credenza che già possiede. «Però quando questa credenza gli viene meno, quando cessa di starvi, non ha dove stare e si vede obbligato a fare qualcosa per riuscire a sapere di nuovo a cosa attenersi. Ciò che si mette a fare è pensare»⁵. Dunque il pensiero, qualunque cosa possa essere, è intanto ciò che facciamo per uscire dal dubbio e tornare nella certezza. Questo è inevitabile e necessario, ma non implica necessariamente e inevitabilmente che l'uomo ragioni, cioè che per uscire dal dubbio ricorra automaticamente alla logica: deve pensare, ma deve anche scoprire e organizzare i modi del pensiero.

La conoscenza, nel senso stretto di indagine sull'*essere*, è solo un modo di usare il pensiero. Come è evidente, la conoscenza razionale, quando è apparsa nella storia, ha ereditato molti presupposti dalle forme di pensiero precedenti: per esempio, che dietro l'apparente confusione della realtà ci sia un ordine, una figura stabile da cui dipendono tutte le trasformazioni. Ha ipotizzato che questa figura o *essere* delle cose avesse una consistenza affine all'intelligenza umana e potesse dunque essere conosciuta facendo funzionare la ragione.

Questi presupposti sono condizionanti. Ad esempio, se uno vuole sapere cos'è la luce, cerca nei fenomeni luminosi o dietro di essi qualcosa che certamente ignora, ma di cui ha pregiudizialmente stabilito che la le seguenti

⁴ *ibid.*, 528-529.

⁵ *ibid.*, 530.

caratteristiche:

- a) una volta trovata, ci metterà in uno stato di tranquillità e di certezza su ciò che è luminoso;
- b) ha una consistenza tale che sarà colta o catturata nel ragionamento.

Questa *x* cercata è l'*essere* della luce, con i caratteri di fissità e stabilità propri del concetto. Perciò, quando si trova qualcosa che corrisponde a tali caratteristiche, la si afferma come verità sulla luce, vale a dire che se ne fa oggetto di una proposizione o tesi. Però, di fatto, si è trovato soltanto un concetto. Spiega Ortega:

«Si noti bene che questa proposizione o tesi è il risultato del nostro sforzo di conoscere; prima di esso e senza di esso, pertanto senza conoscere, avevamo anticipato che la luce, e in generale le cose, hanno un essere. Senza questa presupposizione, il conoscere non scatterebbe e non giungerebbe a diventare proposizione. [...] Ma allora risulta che la conoscenza, prima ancora di iniziare, è già un'opinione perfettamente determinata sulle cose: quella che le cose hanno un essere. E poiché questa opinione è previa a ogni prova o ragione, ed è il presupposto di ogni ragione o prova, vuol dire che è semplicemente una credenza, e in quanto tale per nulla diversa dalla fede religiosa»⁶.

L'esempio della luce è molto significativo, perché nella scienza fisica il fenomeno viene spiegato con teorie diverse, compatibili coi dati osservati e col sistema generale della fisica, dunque teorie perfettamente vere, secondo lo standard scientifico della verità, e tuttavia alternative. Ortega però, in questo saggio, sta criticando il cardine di ogni teoria, il suo vizio d'origine di partire dall'ipotesi, mai discussa, che ci sia un *essere* delle cose. Abbiamo già visto che la credenza è la trasformazione di un'idea che passa a svolgere una funzione più radicale e basica. Perciò la credenza che le cose abbiano un *essere*

«è uno stato di convinzione a cui l'uomo è giunto, non un dono nativo o "naturale" e perciò permanente e costitutivo per lui e, come si dice fin da Aristotele, appartenente alla sua natura. Ma se la credenza che le realtà patenti possiedano un essere latente è una situazione mentale a cui l'uomo è giunto, vuol dire che vi è giunto attraverso un cammino determinato, il cammino unico che conduce a questa opinione e solo a questa, cioè in virtù di una serie di esperienze vitali, di tentativi e di correzioni successive che l'uomo aveva fatto da sé e con la collaborazione delle generazioni precedenti, nella cui tradizione, conservata dalla collettività, era nato e si era educato - o, detto in

⁶ *ibid.*, 532.

forma ancor più triviale: che all'uomo è capitato di arrivare alla credenza che la realtà ha un essere, perché prima gli era capitato di stare in altre credenze, ad esempio nella credenza negli dèi, la cui dissoluzione e il cui fallimento gli hanno aperto gli occhi per questa credenza nuova»⁷.

È appena il caso di sottolineare che arrivare a una credenza non è di per sé garanzia che tale credenza sia vera. Inoltre, aver evidenziato questo cammino storico trasforma dalla radice l'idea tradizionale della conoscenza, che non è più considerabile come una facoltà congenita all'uomo, ma come una forma storica della vita umana. Le credenze - ivi compresa quella che le cose abbiano un *essere* - sono una pre-filosofia non ragionata. È facile individuare l'antecedente della nozione di essere nell'idea greca della *physis*, la natura che sta lì da sempre, eterna, invariabile, piena. La si conosce attraverso un dis-coprimento (*alétheia*), togliendo il velo che la nasconde allo sguardo comune. Se la *physis* è un precedente dell'*essere*, risulta interessante notare che abbiamo ereditato le nozioni di *essere* e conoscenza, anche se è cambiata la nostra nozione di natura. Precisamente, con il cristianesimo si è introdotta nella cultura umana l'idea della creazione dal nulla, cioè l'idea di un inizio che ha reso la natura contingente, non eterna, originata da un decreto divino. Inoltre l'idea greca di *physis* non si ritrova in tutte le culture antiche. Assiri ed ebrei, ad esempio, non l'hanno formulata, credendo piuttosto che la realtà fosse, in ultima analisi, un prodotto della libera volontà divina. Date le loro premesse religiose, gli uomini di queste culture affrontavano i propri dubbi, i propri problemi vitali, non con la ragione, ma con la preghiera, che per Ortega è un altro «modo o tecnica del pensiero»⁸. L'uomo religioso cerca da Dio un'illuminazione, una rivelazione, e il suo dire non sarà un *logos* ma una profezia. La sua idea della verità è un *amen*, *'emunah*, un assenso alla volontà divina e un atto di fiducia nei suoi decreti. La volontà divina è al di là dell'*essere*.

Riassumendo, abbiamo tre punti molto importanti:

1. La conoscenza non è una realtà connaturata all'uomo, e quindi in qualche modo assoluta rispetto ai cambiamenti storici, bensì è una forma di vita storica che ha avuto un inizio e avrà una fine, superata da altre forme.
2. In quanto storica, la conoscenza ha un'evoluzione e un degrado: la sua crisi nel Novecento non è improvvisa né inspiegabile, ma è il punto di arrivo di un cammino lungo e ricostruibile attraverso l'analisi della storia o la ragione storica.

⁷ *ibid.*, 532-533.

⁸ *ibid.*, 536.

3. Comprendere la dimensione storica del processo, permette di collocarsi idealmente al suo esterno, vedendo la conoscenza insieme ad «altri modi ugualmente normali di pensiero con cui l'uomo affronta l'enigma della sua vita, esce dal dubbio per stare nella certezza, e intravediamo altre possibilità dopo di lei. Così otteniamo per la prima volta una filosofia che intravede la fine o il termine di se stessa e preforma tentativi di reazione umana che la sostituiranno»⁹.

⁹ *ibid.*, 537-538.

Sull'origine della filosofia

Analizzando la filosofia nella sua stessità, in ciò che essa presenta di per sé, si vede che la caratterizza una duplicazione della realtà, la divisione del reale in due zone, una visibile, ma incomprensibile e problematica, l'altra non visibile ma che, se la conoscessimo, spiegherebbe tutti gli enigmi della prima. In *Origen y Epílogo de la filosofía* Ortega scrive che in ogni filosofia l'ambito dell'apparenza, cioè della parte patente della realtà, è retto da un *trasmundo*, termine che non allude a una trascendenza, a qualcosa che sta «trans»: sembra anzi un termine cercato apposta per la sua neutralità, per non contenere nessuna interpretazione pregiudiziale. *Tras* significa semplicemente «dietro», e *trasmundo* indica solo ciò che sta dietro l'apparenza, ciò che pur esistendo, attualmente non appare, e dunque va scoperto, dis-coperto, dis-velato: «Tutte le filosofie ci presentano il mondo abituale diviso in due mondi, un mondo patente e un retro-mondo (*trasmundo*) o supermondo che è latente sotto il primo e nel rendere manifesto il quale consiste il culmine dell'impegno filosofico»¹.

Questa duplicazione si può già rintracciare nei frammenti di Parmenide, che impostano un cammino successivamente sviluppato con coerenza dalla filosofia.

Parmenide esprime le sue idee facendo ricorso a uno stile mitologico-mistico, che raccoglie dalla tradizione, nonostante, secondo Ortega i suoi temi non abbiano alcuna attinenza con le questioni relative agli dèi: c'è una novità di contenuto manifestata con un apparato di simboli tradizionali, usati evidentemente per esprimere cose diverse da quelle tradizionali - usato cioè come un mero *genus dicendi*. Il suo poema non è certo un testo teologico o mitologico, anche se forse Parmenide comunica il valore mistico che attribuiva alla sua scoperta:

«Ogni scoperta "scientifica", cioè ogni verità, ci mette repentinamente nella visione immediata di un mondo che fino ad allora ignoravamo e su cui pertanto non facevamo conto. D'improvviso, come se cadesse

¹ *Origen y Epílogo de la filosofía*, OC IX, 345-434, 390.

un velo, ci si rende meravigliosamente manifesto - siamo "visionari"; più ancora: ci sembra che siamo stati trasportati dal nostro mondo abituale, "borghese" e per niente mistico, in un altro, da un potere strano - cadiamo in estasi o "rapimento". È indifferente quali siano le nostre convinzioni previe sul reale e sul divino, il volgare e il magico: la situazione, l'esperienza mistica si riprodurrà con caratteristiche analoghe»².

Il carattere estatico della scoperta, dell'*alétheia*, è un ulteriore indizio della necessità di ridurre la distanza tra il pensare logico e le altre forme di pensiero. Parmenide sente di aver vissuto un'esperienza a suo modo trascendentale e la comunica con le forme del linguaggio religioso e solenne. Per Ortega questo implica che Parmenide non credeva negli dèi e usava il linguaggio del poema sacro come un modo di dire.

Anche il linguaggio di Eraclito è interessante. Eraclito polemizza coi suoi avversari, facendone il nome, anche se è sintomatico che si tratti sempre di persone già morte e mancano i nomi di contemporanei. Eraclito parla a partire dalla sua individualissima e forte personalità, eppure anche lui adotta una forma espressiva religiosa: non quella del poema ma l'espressione oracolare, gli apoftegmi, il ricorso al suggerimento. Ancora una volta si tratta di una forma tradizionale usata come mero repertorio di tecniche di comunicazione, senza alcuna intenzione di fare affermazioni sugli dèi. Con questa osservazione,

«constatiamo, con maggiore evidenza che se ce lo avessero dichiarato loro stessi alla lettera, che la mitologia, la religione tradizionale e tutto ciò che vi era connesso erano già un passato concluso, una cosa ormai caduta al di là del loro orizzonte vitale. Gli attacchi violenti di Eraclito rivolti al culto degli dèi - alle statue - sono rivolti contro gli strati popolari in cui la fede arcaica ancora perdura. Ma ciò che lui e Parmenide combattono sono piuttosto le forme nuove di "religione" che non sono quelle tradizionali, non sono più quelle puramente mitologiche e, come vedremo subito, apparvero nello stesso tempo del modo di pensare in cui si muoveranno Parmenide ed Eraclito: la teologia orfica e i "misteri" dionisiaci. La mitologia, la religione tradizionale della città greca, per questi pensatori è già il sottosuolo. Non li preoccupa, non la tengono in vista ed è per loro solo un vecchio uso verbale, automatizzato, abitudinizzato, come gli altri in cui consiste ogni lingua»³.

All'origine della filosofia c'è dunque una sorta di concorrenza con un altro

² *ibid.*, 401.

³ *ibid.*, 405.

pensiero nuovo, che sono i misteri: è un dato che sarà utile ricordare. La filosofia nasce dopo la crisi della tradizione mitico-religiosa, che apre un vuoto di credenze e suscita dei dubbi: vuoto e dubbi a cui cercavano di porre rimedio anche i misteri. Per Parmenide ed Eraclito la sapienza tradizionale è sottosuolo: il terreno in cui si muovono è invece è la nuova tendenza intellettuale inaugurata da Talete, uno dei due nomi che Eraclito cita senza insulti (l'altro è Bías); ne dice che fu il primo astronomo, cioè riconosce in lui un nuovo modo di pensare allo stato iniziale, e al tempo stesso si sente più avanti: Talete era *solo* un astronomo.

Talete era fiorito intorno al 584, ed ebbe un'esperienza diretta dei profondi mutamenti della vita greca verso il 600. Gli effetti di queste trasformazioni si diffondono fin verso il 500, quando Parmenide ed Eraclito iniziano la loro attività. Sono gli anni in cui raggiunge il suo culmine il culto orfico, verso il 550, e poi quello dionisiaco. La teologia orfica di Ferecide è un fatto intellettuale di altissimo livello per i contemporanei dei due pensatori. Ma Parmenide ed Eraclito si oppongono sia agli dèi dell'età omerica sia al loro passato immediato dell'orfismo e del dionisismo.

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

«A volte è la danza orgiastica a produrre vertigine e a far impazzire il danzatore facendolo cadere in una *trance* estatica. Altre volte è l'ingestione di bevande alcoliche o la masticazione di sostanze stupefacenti. Altre è il passare la notte disteso sulla pelle delle vittime sacrificali nei templi degli dèi, dove aromi ed essenze provocano sogni vivaci, ovvero ciò che i romani chiamavano *incubatio*. Il fine di tutte queste tecniche è spegnere nell'uomo gli stati mentali che costituiscono la normalità quotidiana e suscitare stati anormali che vanno dal sogno all'allucinazione. Si tratta dunque di smettere di vedere le cose che ci circondano e di arrivare ad avere visioni»⁴.

Il metodo razionale è alternativo a queste tecniche e considera la *trance* come il prodotto di una facoltà umana, la fantasia, che non presenta la realtà ma fantasmi e immaginazioni. L'uomo primitivo e l'uomo arcaico preferiscono invece il metodo visionario e sviluppano una vera tecnica della visione, estraendo gli alcaloidi dell'oppio o della canapa indiana, o

⁴ *La razón histórica* (Lisbona 1944), in *Sobre la razón histórica*, Alianza, Madrid 1983, 123-225, 153-154.

distillando l'alcol. L'espressione *in vino veritas* «è un vecchio detto latino che aveva una piena forza religiosa: nell'esaltazione dell'ubriachezza si fa presente la verità. Troviamo la rigorosa corrispondenza di questa espressione in Grecia, dove si diceva: *oinos kai alétheia* - il vino, cioè la verità! - antifona della religione dionisiaca»⁵.

Nella preistoria uno dei modi per ottenere l'estasi sembra fosse intossicarsi nelle caverne con fumi di piante particolari:

«È curioso, commenta Ortega, che l'uomo, di cui si dice che è l'animale razionale, la prima cosa in cui ha usato la ragione è stato cercare di perderla - il che, essendo eccessivo, ci fa subito sospettare che l'uomo non ha cominciato con l'essere razionale e non è tanto chiaro, come si presume, che lo sia ancora»⁶.

Intanto, dal momento che l'uomo ricorre al metodo visionario, questo ci dice chiaramente che non si accontenta dell'esperienza quotidiana ordinaria, di ciò che vede, tocca, percepisce con ogni senso. Il metodo visionario è una risposta all'enigma del mondo: l'uomo arcaico

«come quello posteriore o quello di sempre, trovando davanti a sé le cose immediate tra cui vive, e trovandosi immerso perpetuamente nel mondo che esse integrano, pertanto nel mondo patente, che chiamiamo "questo" mondo, lo giudica insufficiente - non per capriccio, ma perché questo mondo si compone di mezzi e infiniti fatti sconnessi tra loro, consiste nell'accadere questo e questo e questo, in un torrente infinito e travolgente in mezzo al quale si sente perduto. Questo significa che ciò che viene reso patente dal mondo patente è un enigma, e per questo è insufficiente: è la presenza opprimente di un infinito problema e un mistero totale. Ciò che ha di patente è ciò che ha di enigma, come le figure di un geroglifico che sono palesi proprio per annunciare che esse non hanno significato di per sé, ma anzi lo nascondono, e che il significato è dietro di loro ed è necessario accertarlo, metterlo allo scoperto. In tal mondo il mondo in cui stiamo mentre viviamo, appare davanti a noi come un'immensa e angosciante maschera che, come ogni maschera, al tempo stesso denuncia e occulta un'altra realtà al di là di essa, la quale è la realtà decisiva, è il volto (*cara*) della maschera (*mas-cara*) - una realtà per essenza latente e non patente, che è di per sé segreta e arcana»⁷.

Da qui l'esigenza di rompere la barriera dell'apparente e accedere alla

⁵ *ibid.*, 154-155.

⁶ *ibid.*, 155.

⁷ *ibid.*, 156.

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

* * *

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

«Cos'è la filosofia? 7 ottobre '43. Spero con la ricerca che sto facendo di accertare cos'è la filosofia e con ciò se serve a qualcosa. Però finché non lo trovo, restare completamente aperto alla possibilità che non serva a nulla e sia una tradizione errata o sia qualcosa che non serve per una necessità a tergo sentita, ma al contrario per una liberissima, "inutile" (intanto) creazione che vale per sé perché inaugura un essere nuovo. È un punto in cui è molto importante non sollecitare i fatti»⁸.

Sembrerebbe dunque che Ortega non sappia più cosa sia la filosofia e, al riguardo, si muova in un mare di dubbi. La causa del dubbio credo sia intuibile: la filosofia ha perso l'esclusiva e risulta solo una possibile via al sapere, in concorrenza con altri modi. Pare che Ortega non sappia a cosa attenersi e debba iniziare una ricerca.

In ogni caso, però, l'indagine non può essere più una speculazione razionale. Deve essere al tempo stesso descrittiva e storica. Il problema di cosa sia la filosofia è insomma la prova più impegnativa che Ortega fa affrontare al suo metodo della ragione storica:

«Ciò che la filosofia è veramente si può veder chiaro solo se si contempla la storia della filosofia nel suo emergere da un fondo moltissimo più ampio cronologicamente, che è la storia dell'occupazione mentale umana con le ultimità. Si noti: non dico "conoscenza" ma "occupazione mentale", né dico "Essere", "Realtà", ma "Ultimità"»⁹.

Come si è visto, Ortega lega strettamente il termine *conoscenza* alla ricerca sull'*essere* e dunque vede questa ricerca come una fase interna a un percorso

⁸ *Notas de trabajo: Epilogo...*, ed. di José Luis Molinuevo, Alianza, Madrid 1944, 50.

⁹ *ibidem*.

molto più lungo, iniziato molto tempo prima, e destinato a proseguire in altre forme, nell'ipotesi che la filosofia sia giunta al suo epilogo. Ciò che caratterizza la fase della conoscenza, detto in termini negativi, è la costruzione dell'oggetto cercato:

«Partiamo da ciò che è dato e "cerchiamo" un'altra cosa - diciamo "cercare" perché supponiamo che questa "altra" cosa "starà lì" al termine della nostra ricerca, cioè che la troviamo come troviamo il dato e l'immediato. Ma se, uscendo da questo nostro "supporre o sembrare", prendiamo le cose come si presentano, avremo che questa "altra" cosa si dà sempre al termine del nostro cercarla e che ne è inseparabile. Ma allora non "sta lì", bensì la creiamo nel cercarla. Il "Mondo", l' "Essere", l'universo sarebbero una creazione dell'uomo e non "essere nel senso di stare lì"»¹⁰.

Bisogna precisare che in questo caso, come sempre in Ortega, si ha una premessa realista. Ortega ha assunto in termini realisti la fenomenologia, negando l'*epoché* di Husserl e ogni altra tesi che, in qualunque modo, neghi la realtà del reale. Si deve perciò superare uno scoglio, più linguistico che filosofico, che ostacola la comprensione di ogni tesi che voglia negare l'*essere*. *Essere* e realtà non sono sinonimi. Realtà è ciò che c'è, che sta lì, con cui interagisco. A un certo punto, non sapendo bene cosa sia un albero (poniamo) si ipotizza che, a parte tutte le sue caratteristiche, esso sia *essente*, che abbia un *essere*. Conosciamo l'albero attraverso una serie di note: le foglie, i rami, il colore, le radici... l'ambiente in cui può vivere... nessuna di queste cose è l'*essere* dell'albero, ma sono tutte caratteristiche presenti qui, realmente nel mondo, proprio perché l'albero ha un *essere*. Questo *essere* è un concetto filosofico e va distinto dalla realtà di fatto. Parlando in modo informale: è ovvio che l'albero esista e che posso dire, ad esempio, «questo è un pero»; ma in questa frase uso l'«è» come un comune segno linguistico che indica più o meno: «ho davanti a me un punto della realtà che mostra le note a, b, c, d... dalla quali posso considerare che tale punto ha le caratteristiche corrispondenti alla nozione di albero di pere». L'«è» indica dunque la corrispondenza tra ciò che vedo e una nozione: una mera funzione linguistica.

Poi c'è un secondo significato del verbo *essere*: stabilito che abbiamo l'equazione «note a, b, c, d... = albero di pere», si vuol sapere *cos'è* l'albero di pere. Una prima risposta potrebbe essere: è un potere del divino. Una seconda risposta potrebbe essere: è pura apparenza. Una terza risposta: modificazioni accidentali di una sostanza, *sub-stantia*, che resta immobile al di sotto dei mutamenti. Una quarta risposta: *ousía*, negli infiniti sensi in cui è stata intesa e commentata questa nozione aristotelica. Oppure si può dire: è

¹⁰ *ibid.*, 63.

un *ente*, ha un *essere*, cioè, in senso parmenideo: prescindendo da tutte le sue note e sostengo che primariamente l'albero consiste nel consistere; siccome questo accade a ogni ente, parlo di una consistenza in sé, unica, immobile, sferica, e così via, e dico che questa consistenza è l'autentico *essere* dell'albero.

Tutto questo non ha niente a che vedere con l'albero reale, e posso credere che la nozione di «consistenza senza altri attributi» sia una follia inventata dalla mente umana, senza che ciò comporti una diminuzione della realtà dell'albero, che resta esattamente tale e quale era prima, reale ed enigmatico. Scrive Ortega:

«La conoscenza è prospettiva, pertanto né propriamente un ingresso della cosa nella mente come credevano gli antichi, né uno stare la cosa nella mente *ad modum cognoscentis*, come pensava San Tommaso, né una copia della cosa come ritenevano [*lacuna nel testo*]. Né una costruzione della cosa come hanno pensato Kant, gli idealisti, la scuola di Marburgo - ma è un'interpretazione della cosa, pertanto un aver presente la cosa stessa ma, contemporaneamente, sottometerla a una traduzione come si fa da un linguaggio all'altro, diremmo dal linguaggio dell'essere, che è muto, al linguaggio dicente che è il conoscere. Questo linguaggio a cui si traduce l'essere è, né più né meno, il linguaggio, il logos»¹¹.

Insomma, se realisticamente la realtà sta lì, e noi dobbiamo costruire l'oggetto della conoscenza, vuol dire che questo oggetto non sta lì e che noi stiamo interpretando la realtà presente. Ma, come Ortega ha chiarito già nelle sue prime opere, proprio perché la cosa è concreta e sta in un luogo anziché in un altro, possiamo vederla solo all'interno di una prospettiva. Se la cosa sta lì, noi stiamo *qui*, e il *qui* è un punto di vista che mi mostra la realtà solo in parte, limitatamente alla veduta abbracciata dal punto di osservazione. Più in generale, per non restare legati solo alla vista, la percezione del reale è sempre limitata e prospettica, relativa a chi è l'osservatore, a dove sta, al suo livello di cultura e sensibilità e alle credenze che lo sostengono.

Prospettiva è percezione parziale. Ciò che sta oltre la portata dell'osservazione non è patente. Resta sempre una latenza, un *trasmundo*, qualcosa che resta dietro il patente. «Prima della filosofia e, a prima vista, con lo stesso ruolo del *trasmundo*, ci sono gli dèi. Domanda: gli dèi sono *trasmundo* e la religione mitologica implica un'invalidazione del mondo?»¹².

¹¹ *ibid.*, 61.

¹² *ibid.*, 106.

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

«In questa fase precedente, l'insufficienza del mondo nasce da "motivi" pratici. L'uomo non trova soddisfazione ai suoi desideri, si sa in pericolo, sente insicurezza per sé - cioè per la realizzazione del suo essere o Io. Insomma trova che il mondo è resistenza [=si oppone ai suoi progetti o desideri], negazione attiva di sé, opposizione, non-io, l'altro da sé - che non è in suo potere»¹³.

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

«Questa soluzione è intanto immaginaria, cioè non si comincia col crederci e contare su di essa - si comincia con l'immaginarla o "concepirla" (=crearla) per riempire il buco che è il desiderio. È un' "utopia consapevole". Una volta avuta, l'uomo spera che sia realtà, e questa speranza opera come un'ipotesi dalla quale si vede il mondo patente ricercandovi segni che possano confermarla»¹⁴.

Le spiegazioni dei primitivi possono sembrare semplici dopo millenni, tuttavia hanno un aspetto importante: mostrano l'indiscutibile alterità del mondo, la quale «non è comprensibile se non ammettiamo che l'uomo non è di questo mondo. E allora delle due l'una: o vede se stesso come sintomo di un altro mondo o deve cercarsi il suo mondo dietro questo immediato»¹⁵. Costruire retro-mondi è dunque inevitabile per l'uomo e di conseguenza per la filosofia, «perché la realtà immediata è di condizione tale che ci trasferisce a un'altra, dato che non termina né comincia né ha senso in se stessa. Dimodoché si converte in realtà-schermo che occulta l'altra»¹⁶.

Come scoprire l'altra realtà? Non è un problema risolto e non sappiamo se

¹³ *ibid.*, 107.

¹⁴ *ibidem*.

¹⁵ *ibid.*, 109.

¹⁶ *ibid.*, 111.

può esserlo; di rigore non sappiamo nemmeno se esiste un'altra realtà. Però Ortega crede che esistano strade. Una potrebbe essere trattare l'altra realtà come formale occultamento:

«L'Ente autentico non vuole essere scoperto»¹⁷. Potrebbe essere una via eraclitea («la natura ama nascondersi») e quindi ancora un percorso filosofico, benché non-parmenideo. Un'altra via potrebbe essere partire dalla vita come realtà radicale e andare a sfociare nell'altra realtà, senza rientrare nell'ontologia tradizionale, elaborando un'«ontologia drammatica»¹⁸.

Quest'ultima espressione non è di facile interpretazione, ma è probabilmente chiarita da questa frase: «La realtà "fondamentale" sta dietro la storia, e non dietro la "natura", che è una mera idea»¹⁹.

Probabilmente, scrivendo la nota ora citata, Ortega sta cercando di individuare quali siano le possibilità di svelare il latente alternative alla logica e alla tradizione filosofica. Una prima via allude ad Eraclito, e più volte Ortega ha affermato l'opportunità di ripartire da una concezione dinamica del reale, mobilista, il cui carattere diveniente non sia accidentale ma strutturale e costitutivo. L'altra possibilità è approfondire l'indagine sul fondamento della vita umana, la realtà radicale. Il dramma è una delle metafore più adeguate alla rappresentazione della vita umana, non nel senso che questa sia tragedia, ma nel senso che la persona vivente costruisce la sua esistenza realizzando il suo progetto vitale analogamente a un attore che rappresenta un personaggio sulla scena. Dramma però è anche un termine legato al dionisismo, e quindi all'interpretazione orteghiana del dionisismo, che vedremo più avanti.

Ontologia drammatica non è un'espressione formale, in quanto il termine ontologia è inadeguato per il suo collegamento con la nozione di *essere*. Si tratterà di cercare il fondamento della vita umana, e questo implica alcune precisazioni:

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

¹⁷ *ibidem*.

¹⁸ *ibidem*.

¹⁹ *ibidem*.

tale fondamento sta dietro la storia, non dietro la natura. Questo non significa necessariamente un fondamento extra-storico o non storico. Si tratta solo di adottare una prospettiva che, essendo consapevole della storicità di ogni interpretazione, realizzi una strumentale e continua dis-interpretazione che elimini gli schemi interpretativi frapposti tra l'uomo e la vita: «L'autentica metafisica è la metastoria o meglio ante-storia, preistoria - bisogna cercare la Vita prima della storia - nuda ancora della storia»²⁰.

Questa prospettiva vuole abolire ogni distanziamento teoretico (ricordo che si parla di possibili percorsi, cioè di ipotizzare vie e metodi) tra l'uomo e la sua vita, e per questo la chiamerei dionisiaca. Via eraclitea e via dionisiaca sono due possibili strade aperte dinanzi a Ortega: strade non opposte, ma destinate ad intrecciarsi e forse ad integrarsi.

È chiaro che il cammino da prendere dipenderà dalla realtà stessa della vita e del mondo. Preliminare è l'analisi delle forme storiche dell'occupazione umana con l'ultimità, soprattutto delle prime forme arcaiche, che non avevano il condizionamento di una storia precedente e rivelano una immediatezza successivamente perduta.

* * *

Si diceva che c'è una dualità di mondi anche nell'uomo arcaico. Per lui l'*altro* mondo è il mondo delle origini, quando le cose sono avvenute *in illo tempore*, secondo l'espressione cara a Mircea Eliade. *Questo* mondo, il nostro, è invece originato, derivato.

Secondo il pensiero arcaico, nel mondo delle origini c'erano gli stessi esseri che nel mondo attuale, ma le loro potenzialità erano diverse: *in illo tempore* era possibile ciò che ora non lo è più. Si tratta di una sorta di paradiso o di mondo dei desideri soddisfatti. Naturalmente, l'uomo arcaico, come il primitivo odierno, sa perfettamente che esistono leggi regolari, leggi di natura in questo mondo, le quali escludono certi fatti come impossibili. Però considera la regolarità degli eventi come un'operazione magica: il corso della natura - ad esempio il fatto che un certo seme si trasformi in una certa pianta - «esprime l'intervento normale, costitutivo di poteri occulti e l'antagonismo tra di loro (magia e contromagia). Pertanto [è una regolarità] a maglie larghe. Ma ciò che in essa è decisivo, e le dà un chiaro carattere di regolarità, è l'esclusione di determinate possibilità - il che separa nettamente questo mondo dall'ante-mondo»²¹.

²⁰ *ibid.*, 112.

²¹ *ibid.*, 122.

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

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

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

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

«La realtà attuale è incapace di produrre se stessa, cioè di rendersi possibile. L'epoca della realtà (questa) è al tempo stesso l'epoca dell'impossibilità. Ma, d'altra parte, essendo reale, essa ha dovuto essere possibile, e pertanto possibilitata. Dunque bisogna ammettere che l'epoca della realtà è stata preceduta da un'epoca della possibilità o possibilitazione, dalla pura e illimitata potenzialità»²².

Il punto iniziale è dunque un illimitato che, avendo prodotto anche la realtà personale, è esso stesso in qualche modo personale (o super-personale: non è evidentemente umano, ma neppure è incosciente).

I miti sono processi di unificazione di elementi diversi in base ad alcune loro somiglianze. Questo processo, arbitrario e incomprensibile per la nostra mentalità, presuppone però che l'uomo arcaico aveva concepito l'idea dell'unità del reale²³, ed è semmai discutibile il criterio usato per creare unificazioni di realtà diverse. Nondimeno bisognerebbe indagare bene il comportamento dell'uomo arcaico per valutare la sua cultura, cioè «bisogna scoprire le categorie del pensiero primitivo»²⁴. Si tratta infatti di un pensiero coerente e ricco di intuizioni.

Anzitutto troviamo una concezione molto dinamica del reale: «Il Primitivo, proprio come noi, pensa che ogni fatto sia un effetto, solo che la sua causa, invece di essere come per noi fisica o psichica (motivazioni, ecc.), è un "potere occulto". Questo "potere occulto" consiste in potenzialità (*virtualidades*) intenzionate»²⁵. Il termine «intenzionato» va inteso nel senso elementare di quando diciamo che qualcuno è bene o male intenzionato, cioè ha un'intenzione positiva o negativa nei nostri riguardi. Questo è per Ortega l'equivalente arcaico dell'*entelechia* aristotelica.

Inoltre è una visione della realtà complessiva e coesa: il primitivo non scompone né analizza l'effetto in elementi astratti, non isola cioè i singoli fatti che compongono il fenomeno. Questo può sembrare un difetto, nel senso che non funzionerebbe nella nostra cultura, ma è invece coerente con il suo sistema culturale: il primitivo prende l'effetto «così come si dà nella vita umana»²⁶. Ciò che rende di grande interesse la cultura arcaica o primitiva è proprio questo: che, previamente a ogni interpretazione, le cose si danno, si presentano nella vita umana e sono esattamente ciò che si fa con esse, ciò per cui si usano, ciò che si subisce. Naturalmente, questo non

²² *ibid.*, 124.

²³ *ibid.*, 125.

²⁴ *ibid.*, 136.

²⁵ *ibid.*, 137.

²⁶ *ibid.*, 138.

significa che il primitivo ha una verità che noi non abbiamo: come si diceva, Ortega è nella prospettiva della ragione storica, e il suo obiettivo non è quello di tornare alla cultura arcaica, ma di capire ogni cultura, includendola nel contesto di un percorso storico effettivamente compiuto. Però è evidente anche che noi siamo al punto di arrivo di una lunga fase di studio intellettuale della realtà, e siamo abituati a vedere nel fenomeno ciò che millenni di analisi ci hanno mostrato fino a costituire un vero e proprio abito mentale; il caso dell'*essere* è emblematico: pensiamo, irriflessivamente, che ci sia, nella nostra esperienza immediata, l'*essere* delle cose, e non siamo più abituati a vedere che non c'è affatto. Il contatto con altre culture, e soprattutto con quella arcaica pre-intellettuale, è anche un modo per dis-intellettualizzare la nostra attuale visione della realtà: per questo è essenziale capire il mondo primitivo, proprio perché descrive pre-intellettualmente i fenomeni come si presentano nella vita quotidiana e sono come trascrizioni dell'aspetto immediato della realtà radicale in un certo momento storico.

Dunque, quando il primitivo non dissocia nel fenomeno i «fatti» che lo costituiscono, questo non dipende da una sua congenita incapacità, ma da altri fattori; ad esempio, non è ancora arrivato a dissociare, oppure perché certe note di un oggetto non gli si sono mai presentate separate. Per lui le note di una realtà costituiscono un'entità compatta. Inoltre, insiste più volte Ortega, nella sua interpretazione del mondo non c'è affatto antropomorfismo, nonostante quanto sosteneva la critica ottocentesca:

«Quando il primitivo vede nella Terra una deità, non vuol dire che prima vede la Terra poi le aggiunge un ente dagli attributi più o meno umani. Questo sarebbe, dovrebbe essere il nostro itinerario se decidessimo di adorare la Terra, perché questa è per noi soltanto un fenomeno materiale - cioè non divino né umano. Ma il selvaggio non conosce la materialità, che è la cosa che ignora di più. La si scoprì in Grecia. Dunque per il selvaggio la Terra è dea così come si presenta, e non [è] sostituita da un ente umano: i suoi attributi corporei, così estranei alla figura umana, sono visti come divini. La stessa cosa accade con il cielo, gli astri e i meteoriti. L'interpretazione antropoide di questa divinità fu un fatto molto posteriore»²⁷.

L'uomo arcaico considera la terra un corpo vivente prima ancora di raffigurarla in una figura umanoide. È un errore pensare che il primitivo abbia tentato di interpretare il mondo a partire dall'uomo; per Ortega, anzi, è più corretto dire che il primitivo pensa se stesso a partire dal cosmo, si pensa come un frammento del cosmo.

Nelle culture primitive il mondo non è diviso in naturale e soprannaturale,

²⁷ *ibid.*, 144.

nel senso che entrambe queste nozioni sono posteriori: l'idea del corso ordinario della natura e l'idea di una sfera sopra o oltre la natura. Si sa però che esistono due diversi tipi di processi, benché non siano separati in modo netto, anzi «si riferiscono costantemente l'uno all'altro - o meglio, si completano. Entrambi, e solo entrambi uniti, costituiscono il Mondo»²⁸.

L'inseparabilità del reale in natura e soprannatura dipende dal fatto che il primitivo ritiene che la realtà sia costitutivamente riferita all'uomo. Come interpreta Ortega: «La Realtà è tale perché l'uomo ne ha necessità ed è qualcosa di riferito all'uomo»²⁹. In questo caso, l'«è» ha un chiaro valore ontologico e, lasciando da parte gli equivoci della nozione di *essere*, indica che il riferimento all'uomo fa parte della struttura stessa della realtà. Il primitivo, infatti, non concepisce la nozione di ente indipendente dall'uomo. Solo posteriormente si concepisce che una certa cosa è un ente in sé: noi pensiamo ad esempio che l'albero del giardino esista indipendentemente da «me» e continuerebbe ad esistere se io non ci fossi. Benché si dovrebbe precisare che questo non esclude affatto che l'albero, o la realtà, sia costitutivamente riferita all'uomo, cioè alla vita umana: il fatto che l'albero non esaurisca la sua consistenza nell'*essere per me* non comporta automaticamente e necessariamente che allora sia *in sé e per sé*.

L'idea primitiva della dipendenza del reale dall'uomo è abitualmente ritenuta ingenua ed elementare: un non essere ancora arrivati a concepire l'idea di natura. Ma basta conoscere anche superficialmente il pensiero di Ortega per comprendere come egli possa vedere (e a ragione) il carattere positivo di questa mancanza di indipendenza. Positivamente, ciò che avviene nella realtà è qualcosa che si manifesta anzitutto e primariamente nell'ambito della mia vita, intesa come realtà radicale: è qualcosa che mi accade. Questo è l'aspetto primario su cui poggia ogni ulteriore interpretazione, ma si tratta appunto di interpretazione e teorie. Analizzando dal punto di vista della ragione storica, l'idea del primitivo è pre-teorica e, in questo senso, primaria: esprime un modo, non condizionato dalla tradizione filosofica, di elaborare l'esperienza. Si tratta di una reazione intellettuale, ma non di *conoscenza* nel senso filosofico di indagine razionale sull'*essere*. È un altro modo del pensiero, in cui si evidenzia un dato che coincide con un aspetto della dottrina di Ortega: che primariamente, nella mia vita, la realtà è ciò che mi accade e con cui opero. Ovvero, nella realtà radicale le cose hanno un costitutivo riferimento a me. Un albero è ciò che mi dà la frutta, ovvero mi è albero, lo è per me: non nel senso idealista che io lo pongo, ma nel senso realista che è una cosa presente nella mia vita col ruolo di darmi un frutto, farmi ombra, procurarmi legna, ecc. Solo dopo aver esaurito tutte le sue occupazioni con l'albero, uno si chiede che cosa è, cioè fa con l'albero

²⁸ *ibid.*, 143.

²⁹ *ibidem*.

un'operazione assolutamente geniale: lo immagina nel suo stare lì, senza svolgere alcun servizio, senza alcun rapporto con lui, e si chiede cosa sia in questa sua condizione speciale.

Questa condizione è speciale nel senso che è puramente immaginaria. Come dicevo prima, il fatto che l'albero non svolga alcun servizio a me non significa che non svolga servizi a un altro e che non si possa pensare che il reale, in genere, sia costitutivamente riferito alla vita umana, non necessariamente alla mia. Anche questa sarebbe un'elaborazione teorica che si allontana dalla realtà radicale, la quale com'è noto è sempre la mia vita; però è una teoria che va in direzione opposta a quella che conduce a immaginare il concetto di *essere*. Che questo albero stia lì indipendentemente è il presupposto gratuito della domanda sull'*essere*, e non è un presupposto da poco. Nessuna metafisica seria può escludere a priori che l'albero sia una cosa creata da Dio appositamente per farmi ombra: ciò implicherebbe che il suo *essere* avrebbe un carattere secondario e derivato e non sarebbe facile dimostrare che l'unità del reale è collegabile all'unità dell'*essere*. All'inizio di una metafisica non possiamo escludere niente, perché ogni esclusione equivale ad aver già prefissato le linee di questa metafisica quando ancora non si è cominciato a farla. L'idea di riflettere sulle *cose in sé* non è un elemento primario, non è un principio, e richiede un fondamento.

Se una metafisica deve essere rigorosa, deve partire dal dato constatabile e indiscutibile: siamo dentro una fenomenologia estrema e intesa in senso realista. La *cosa in sé* non è un dato fenomenologico. In termini puramente descrittivi della realtà radicale, della vita umana, una cosa «mi serve per», oppure «mi è problema». Il suo primario riferimento a me non è questionabile. Su questo punto il primitivo non ha torto: si potrà dire che è una posizione iniziale e non definitiva, ma non che sia sbagliata o ingenua. Semplicemente, «non è arrivato a questo metodo paradossale»³⁰, che è il nostro, di considerare come essente in sé una cosa che è per me.

La realtà vera è dunque la regolarità dei fenomeni naturali prodotta dai poteri che, per il primitivo, la rivolgono intenzionalmente all'uomo. Non c'è soprannaturale perché non c'è il naturale, e viceversa. Parallelamente, il primitivo non opera distinzioni né dissociazioni nella sua interiorità, separando emozioni, percezioni, necessità, fini, riflessioni...

Un mondo non dissociato nei suoi elementi non è un mondo indistinto, ma un mondo in cui ogni ingrediente è necessario al tutto e non può sparire senza che la totalità stessa ne risulti distrutta o menomata: ad esempio, per il primitivo è impossibile concepire la morte come un annullamento totale.

³⁰ *ibidem*.

Altra conseguenza, che trova un riscontro nel pensiero orteghiano, è che «io» non sono separato dal mondo. «Io» è un attributo, un ingrediente, del mondo come questo albero, o quest'altro, o questa capra... Ancora una volta bisogna dire che non c'è antropomorfismo, ma al contrario che il primitivo concepisce se stesso come un ingrediente del cosmo. Il punto di partenza del suo pensiero non è l'io, ma il cosmo. C'è una visione compatta, perfettamente coerente col principio del pensare sintetico-magico: «L'Ente è "tutto ciò che ha a che vedere con lui", o principio della "confusione"»³¹.

Come si diceva, i poteri non sono sopra-natura. Il *mana*, o altre concezioni simili, sono enti, benché diversi nel modo e nel rango dagli enti abituali. Sono una realtà che spaventa proprio per la sua non-abitualità. Bisogna perciò affrontarla e trattarla con atti e comportamenti speciali, non ordinari, come emozioni, riti, espressioni e tabù particolari. Grazie ad essi è possibile manipolarla. Il *mana* è l'*ontos on*, l'essere che veramente è.

I poteri e la realtà abituale rappresentano una dualità, ma è arduo identificarla con coppie di termini come sacro-profano, trascendente-immanente, essere autentico-apparenza, perché tutte queste nozioni indicano il modo in cui la dualità è concepita posteriormente, soprattutto a seguito delle scoperte dell'ontologia e del *logos*:

«Il che ci fa vedere ciò che è attualmente nostro nella prospettiva storica, come una forma tra le altre che l'uomo ha vissuto. E questo, a sua volta, ci obbliga a superarla, cercando una concezione più radicale in cui tentare di sottrarci alla nostra tradizione. Bisogna dunque andare *epékeina tes ousías* - dal quale punto vedremo ugualmente prossime e quasi tratte fuori dal tempo e incondizionate tutte le coppie di concetti ontologici sorte nella storia»³².

Cioè non dobbiamo coltivare la ridicola idea di tornare al pensiero primitivo, ma impegnarci semmai a dare al pensiero primitivo una sorta di pari dignità, per poter essere equidistanti da lui e dal pensiero razionale, vedendo in entrambi forme storicamente condizionate e limitate, benché connesse in un percorso coerente. Insomma, dovremmo chiamarci idealmente fuori dalla storia. Certo non è in nostro potere cessare di essere enti storici, ma la coscienza della storicità può situarci in una posizione inedita, distanziata, che scopre in ogni prodotto storico una dimensione di condizionamento, dovuta al suo derivare da una fase precedente e dal suo sfociare in una fase successiva. Saperlo è quasi come sottrarsi al processo, nel senso molto elementare che lo si può contemplare come processo,

³¹ *ibid.*, 150.

³² *ibid.*, 152.

esaminarne lo sviluppo, ragionare su altri percorsi possibili, tentare diverse elaborazioni mentali. Pur essendo enti storici, possiamo riflettere, rioperare sul cammino compiuto nel tempo, cercando di sottrarci ai condizionamenti che ogni presente subisce dal suo passato:

«La coscienza storica - il vedere l'umano e tutto in esso come cambiamento nel tempo della continuità umana - è, al tempo stesso, coscienza metastorica, perché ci libera dall'ascrizione a tutte queste forme finora sorte, compresa la nostra, e ci porta a creare della realtà, che in tali forme era stata enunciata, una concezione più pura e quasi formalmente posta di fronte ad essa»³³.

* * *

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

- 1) L'ente magico è materiale ed esterno all'uomo.
- 2) La realtà materiale è intenzionata, nel senso già visto: ha intenzioni, volontà, affetti, ed agisce secondo i suoi propositi.
- 3) Ha potenzialità latenti, ovvero poteri magici.
- 4) Il mondo del primitivo si compone di pochi oggetti.
- 5) Il mondo è composto da ingredienti singoli, non da generalizzazioni (ad esempio, da questo albero e da quest'altro, non dall'albero in genere).
- 6) Dal mondo è escluso il vuoto o il nulla: è un essere senza buchi, come quello di Parmenide. [D'altro canto, mi permetto di osservare, la nozione di nulla ha senso (almeno linguisticamente) in relazione all'*essere*: concepito *l'essere*, si può concepire il nulla come l'assenza di *essere*. È un'operazione abbastanza banale sul mentale, non sul reale, un po' come quando si concepisce l'asino volante. Sarebbe già più difficile se l'essere fosse qualcosa di concreto. Per esempio, concepire il nulla come assenza di reale non è semplice. Comunque sia, se la radice del reale non è *l'essere*, ma il potere (il potere che sia qualcosa), è chiaro che la nozione di nulla diventa inconsistente. Supponiamo infatti un vuoto di *essere*: è ciò che c'è quando non si esercita il potere che fa essere. Il vuoto di *essere* non è automaticamente un vuoto di realtà, dato che è reale il potere che fa essere. Inevitabilmente concepiamo il nulla come spazio vuoto, ma lo spazio presuppone un oggetto materiale che crea la spazialità. Il potere che fa essere non è una realtà spaziale e

³³ *ibidem*.

tridimensionale, ma è reale. Sorprende che questo non sia stato chiarito a proposito della creazione *ex nihilo*. Che le cose siano è un fatto che non dipende da loro o da un essere previo e parmenideo: le cose ci sono perché c'è un potere che fa sì che ci siano, e che siano così come sono. La loro radice ultima non è un essere indifferenziato e previo a ogni determinazione, ma è il loro esser così come sono. Ne consegue che l'essere è un ingrediente della realtà, e nient'altro].

- 7) Pertanto nel mondo non c'è il nulla. Le cose che sono non smetteranno mai di esistere. Non c'è autentica morte.
- 8) Rispetto alla nostra concezione del mondo, ogni ingrediente è meno separabile dagli altri, essendo più coeso in una realtà compatta o, come direbbe Zubiri, costrutta.
- 9) Ogni singolo oggetto è tendenzialmente un attributo del mondo, cioè la nozione di mondo ha come attributo, come ingrediente costitutivo, ogni singola cosa in esso presente.
- 10) Tutto ciò che fa parte del mondo, al di là delle sue specificità, ha una «omogeneità sostanziale»³⁴.

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

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

Il primitivo conosce sia la causalità fisica sia quella magica:

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

³⁴ *ibid.*, 159-160.

e governa la realtà (consistente nella relazione con l'individuo) che non è natura, ma destino»³⁵.

Ortega si rende conto che il pensiero primitivo è di una complessità straordinaria e che certe interpretazioni, particolarmente in voga verso la metà del secolo, come quella di Levy-Brühl, sono semplicemente inaccettabili:

«Sto vedendo, credo, con luce crescente - scrive il 16 febbraio 1944 - che la relazione tra pensare magico e pensare razionale - e la progressiva emersione del secondo - sono un processo in cui qualcosa si perde, cioè lo si vede con chiarezza solo se si considera la teoria come un meno e non come un più rispetto alla cultura magica. Intanto per ciò che riguarda i problemi. Se la scienza studia l'essere della cosa è perché ha dislocato la cosa dalla sua funzione nella nostra vita, nelle nostre (individuali) necessità e desideri. Nella teoria l'uomo rinuncia - almeno mentre la fa - a se stesso, si defalca e si mette da parte, si dà come non esistente. La difficoltà dell'uomo volgare di capire il pensatore, e del pensatore di farsi capire da lui, è che l'uomo volgare non abbandona il suo punto di vista personale concreto, la prospettiva dei suoi interessi, simpatie, odi. Perciò, sentendo una proposizione teorica, aggiunge tutto ciò che in lui sarebbe automaticamente unito al suo significato; presuppone intanto che in ogni enunciato scientifico l'enunciatore abbia insufflato la sua approvazione o riprovazione affettiva. E per di più in blocco»³⁶.

Nella teoria si perde la concretezza del vivere. Questo non significa che il primitivo usi di tale concretezza nel modo intellettualmente migliore: su molte cose lo stesso livello delle sue conoscenze non gli permette di trarre dall'immediatezza tutte le conseguenze possibili. Però l'immediatezza è un fatto radicale da cui non ci si può distaccare impunemente. Storicamente la teoria nasce in Grecia come rifiuto delle apparenze, cioè dei dati dell'esperienza immediata (almeno con Parmenide), o come ricerca di una realtà altra rispetto a cui l'esperienza diretta risulterebbe fuorviante e la sua analisi sarebbe una via senza sbocco. Qui sta il punto di separazione tra l'intellettuale occidentale e l'uomo comune, che non riesce a concepire una realtà - e quindi una proposizione - che non contempra tutti i suoi affetti, le ripercussioni interiori, positive o negative, del rapporto concreto con gli oggetti del mondo. E in fondo ha ragione lui, l'uomo comune, non nel senso che le sue idee possono rappresentare una via intellettuale decente, ma nel senso che la filosofia ha sbagliato quando ha creato la nozione di una realtà indipendente da tutto ciò che ci interessa. Il *logos* mitico partiva proprio da

³⁵ *ibid.*, 164.

³⁶ *ibid.*, 164-165.

questi interessi e vi costruiva sopra la visione di una realtà per l'uomo. È giusto sottolineare che questo non risolveva molti problemi, forse i principali, ma ciò non toglie il valore al punto di partenza.

Dunque abbiamo tre forme di *logos*: quello mitico, che interpreta gli ingredienti del mondo attraverso nozioni che si integrano e si unificano; quello logico, in cui i concetti si distinguono e si separano, e quello primitivo, o *logos* confusionario, dove tutto viene confusamente ridotto a unità. Ma in questo caso la confusione ha un valore positivo: «Chi non pensa non può confondere le cose - pertanto il confondere è un'attività intellettuale, un metodo positivo»³⁷.

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

«L'identificazione attraverso molte note comuni è la base permanente ed elementare di ogni concettualizzazione. Ma le note comuni sono molte e il principio di rilevanza o preferenza o *risalto* di alcune determinazioni deve essere un altro. Cioè non è sufficiente che certe cose abbiano una nota identica per identificarle. Il risalto delle note che producono l'identificazione, o identificanti, produce nell'universo delle note un rilievo, e questo costituisce la struttura o configurazione del mondo. Le variazioni nella struttura del mondo (*Weltanschauungen*) derivano dalle variazioni del principio di rilevanza. Si tratta di accertare qual è il principio delle variazioni di questo principio, il che presuppone l'accertamento di quale sia la "sostanza" di questo principio. Viene dall'oggetto, come l'identità, o viene dal soggetto?»³⁸.

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

³⁷ *ibid.*, 166.

³⁸ *ibid.*, 168.

In entrambi i casi si tratta di un'operazione intellettuale che, dall'esperienza quotidiana, costruisce una figura unitaria del reale. Importante è che la semplice identità di note non è sufficiente a produrre l'identificazione ontologica: non sempre infatti il primitivo identifica oggetti che hanno note uguali. Questo significa, molto concretamente, che il primitivo procede attivamente all'identificazione delle cose come facciamo anche noi oggi, però sulla base di criteri identificanti diversi, che in buona misura ci sfuggono e producono identificazioni per noi incomprensibili: «Al pensare primitivo l'uomo d'oggi oppone automaticamente il suo mondo attuale come se fosse il mondo "oggettivo", il mondo in sé, di cui i precedenti sono abbreviazioni, e parallelamente [oppone] il suo sistema di identificazione come l'unico che non ha bisogno di spiegazioni»³⁹. Di fatto, questa è una presunzione gratuita. Il primitivo ha un altro sistema di identificazione che non è oggettivo (cioè basato sulle nozioni di oggettività e cosa in sé), bensì è vitale. Per esempio i Dabu usano la stessa parola *tomot* per indicare l'uomo e le patate (*yams*), con un'identificazione che a noi sembra assurda e arbitraria. Anche la spiegazione che ne dà l'indigeno è arbitraria: uomini e patate si riproducono entrambi per generazione. Infatti esistono molti altri animali o piante che si riproducono per generazione, ma con i quali non avviene l'identificazione. Il problema si capisce studiando che cosa realmente le patate «hanno a che vedere» con gli uomini. Si scopre allora che la relazione è strettissima. Anzitutto si tratta di cibo. In secondo luogo nell'isola in cui vivono i dabu (che è per loro un cosmo, un'unità cosmica) la patata è prodotta in giardini che appartengono a determinate famiglie che li ereditano per via matrilineare; la terra è talmente povera che non si può consumare o alienare le sementi; da qui il rapporto stretto tra famiglie di uomini e famiglie di patate. Tutte queste note sono co-pertinenti al fatto che entrambe si riproducono per generazione.

Torneremo più avanti su questo esempio che Ortega riprende in modo più dettagliato in un altro testo. Per ora è interessante evidenziare il diverso modo di identificazione. Per noi è più facile includere la patata in una famiglia botanica e astrarla dalla sua relazione con l'uomo, perché viviamo in un mondo che si è strutturato, nel tempo, con queste astrazioni concettuali. Ma dentro il mondo primitivo vige un altro principio di rilevanza e risaltano altre note che interessano molto di più:

«Il principio di rilevanza tra le identità e, pertanto, il principio identificante, non è oggettivo, bensì vitale, e non è una grandezza assoluta, anzi, proprio perché è vitale, è in ciascun caso in funzione del sistema della vita. La nostra pretesa di non vedere il mondo come un sistema di "importanze", ma di enti, è un errore. Si tratta [= nel

³⁹ *ibid.*, 168-169.

nostro caso] di importanze più astratte e l'idea di "ente", di "mondi", della "cosa stessa" sono ugualmente importanze»⁴⁰.

Ortega ritiene infatti che non sia un gusto innato per la teoria ad aver portato l'uomo a concepire l'ente, ma l'urgenza vitale di fare chiarezza, di uscire dal dubbio e avere idee salde con cui orientarsi. La ricerca che conduce alla scoperta dell'ente si attiva perché era importante per vivere. Ma, proseguendo il discorso, il primitivo non conosce la nostra distinzione tra animato e inanimato, che per noi non è solo una differenza: definisce anche una gerarchia ontologica. Questa ignoranza del primitivo è abbastanza coerente con la premessa generale che le cose consistono, in ultima analisi, in una *virtus* che fa essere ciascuna cosa così come è. La *virtus*, a sua volta, è unificata in nozioni come quella di *mana*, ovvero potere: «Il *mana* è ciò che dà l'essere, sostiene ogni cosa nell'essere. Ma ogni cosa ha una consistenza differente. Pertanto è costitutivo del *mana*, o potere ontificante, particolarizzarsi e singolarizzarsi secondo la consistenza della cosa»⁴¹.

Questo radicamento delle cose in un potere che *fa essere ciò che è* porta all'inconcepibilità del nulla, che si rivela soprattutto nella concezione primitiva della morte. Per comprenderla bisogna distinguere tra il fenomeno della morte e la sua interpretazione:

«Il prossimo cessa di comportarsi come d'abitudine. Non si muove, non parla, non respira. Non si può "tener conto di" lui nel modo abituale. Non serve altro. Il resto è interpretazione. Qui si apre, come nell'urto con ogni fenomeno disabituale, il campo senza limiti dell'interpretare. Ma queste interpretazioni hanno il loro ordine. Prima ne vengono alcune poi altre, e così via. L'ordine non è arbitrario nei tratti generali delle interpretazioni»⁴².

Per Ortega è sbagliato pensare che il primitivo parta dalla nozione di morte, cioè dall'idea che il prossimo non esiste più. Piuttosto, pensa che il prossimo abbia cambiato stato, sia entrato in una nuova fase della vita e continui a vivere in un mondo sconosciuto, benché intorno agli altri esseri viventi: «La prima figura del fenomeno della morte è - chi l'avrebbe detto! - la sopravvivenza, la vaga immortalità»⁴³. Il primitivo non ragiona con concetti generali, come quello di «uomo», ma considera i singoli uomini concreti, che vede in carne e ossa, e che per lui sono ingredienti del cosmo. Perciò non concepisce che ciascuno di loro possa annullarsi, perché questo annullerebbe il mondo. La realtà, infatti, non è un predicato di ciascun

⁴⁰ *ibid.*, 170.

⁴¹ *ibid.*, 171.

⁴² *ibid.*, 175.

⁴³ *ibid.*, 176.

singolo ente, sicché la scomparsa di quest'ultimo lascerebbe intatta la realtà di tutti gli altri, ma piuttosto il reale è inteso come un sistema unico, integrato, costituito da tutti i suoi ingredienti, ed entificato da un potere superiore. Di questo sistema dovremmo dire che, se è, o cessa in blocco di essere, o non si può ammettere che al suo interno diventi nulla qualcosa che prima era: Ortega ricorda che ancora per Aristotele l'*ousía* non ha contrario, cioè non esiste l'opposto del reale all'interno del reale stesso.

Nel pensiero contemporaneo Heidegger ha teorizzato il nulla come contrario all'entità, come ciò che nullifica o annienta. Ma in questo caso, nota Ortega, lo ha trasformato in un ente, facendone di fatto un mito radicale, perché è quanto di più radicale possa pensarsi come aggiunto all'ente:

«Ogni altra fantasia è combinazione di elementi dati, ma il nulla non è combinazione di cose date, bensì eliminazione di tutto ciò che è dato, di ogni Ente. È la grande invenzione. È la creazione massima dell'uomo. Se Dio ha fatto l'Ente dal Nulla, l'Uomo ha fatto il nulla dall'Ente, il che è già un fare!»⁴⁴.

Noi disegniamo immaginativamente l'intero ente e lo vediamo come profilato dal non-ente, ma sono entrambe fantasie, la totalità dell'ente e il suo limite; l'una fantasia presuppone l'altra.

Questo può sembrare esagerato e persino banale, ma in realtà questo giudizio negativo dipende dall'aver introiettato un'immagine dell'ente che, piuttosto, è un mito. Intanto, nessuno ha mai visto la totalità dell'ente, ma solo la porzione abbracciata dalla sua esperienza. Noi guardiamo la realtà a partire dalla credenza che essa abbia un *essere*, per di più un *essere* tridimensionale che non si riesce ad immaginare senza limiti, ma questi sono discorsi da bar. La nozione di *limite dell'ente* è del tutto priva di significato se si guarda la realtà dalla credenza del potere che *fa sì che l'essere sia* (non per niente, se esiste Dio, non può che essere illimitato e onnipotente, cioè senza limite). Data la credenza nel Potere, il nulla non fa parte della riflessione primitiva e nemmeno della prima filosofia greca. «Una filosofia del Nulla (come quella di Heidegger) è un nichilismo filosofico, cioè l'involuzione verso il vecchio Mito e non ciò che serve, cioè l'ultrafilosofia, qualcosa al di là del filosofare»⁴⁵. Per Ortega, il nulla non ci serve: abbiamo bisogno di una concezione più forte e più concreta dell'essere, un ente concretissimo che

«rifiuta ancor più radicalmente il Nulla e presuppone in noi un radicale rifiuto dell' "angoscia davanti al Nulla", della "pena per la morte" e

⁴⁴ *ibid.*, 177.

⁴⁵ *ibid.*, 178.

altre debolezze, romanticismi e oscuri sentimenti. L'Ultrafilosofia è fatta di un'atmosfera di giovialità, alcionica, olimpica. La giovialità è il tempio di Giove, di Juppiter, che esclude ogni nostalgia nullificante, annientante, ma anche l'allegria orgiastica in cui tutto si con-fonde. L'Ultrafilosofia guarda indietro e vede nella stessa filosofia dell'Essere Mitologia»⁴⁶.

Il pensiero primitivo subisce nel tempo una trasformazione e viene rielaborato, sempre mediante il processo della riflessione mirante ad affrontare dubbi e problemi sopravvenuti nella vita. Si giunge all'età del mito, alla formazione delle grandi mitologie:

«Comincio a intravedere - scrive Ortega - che c'è stata nell'evoluzione umana un'epoca governata dalla paura, cioè che nel suo sviluppo la mente arriva a un punto in cui il mondo che vede le appare popolato da poteri così forti e irrazionali che, davanti all'esistenza, l'unica reazione adeguata è la paura. In quest'epoca l'essere umano deve aver perso la sua ingenuità ed esser diventato occultatore, surrettizio e ipocrita, entrando in se stesso (epoca simile alla nostra del criticismo). Il sistema intellettuale che articola questo mondo terribile può essere chiamato "magico"»⁴⁷: "Entrando in se stesso" (*metiéndose dentro de sí mismo*) è l'espressione standard con cui Ortega definisce l'*ensimismamiento*.

. La magia è un insieme di comportamenti pratici, di operazioni, che hanno un inquadramento intellettuale - una giustificazione "teorica", per così dire - nella mitologia. Elemento fondamentale del sistema di pensiero mitico è il ricollegamento della realtà presente a una situazione originaria che la spiega e senza la quale essa non sarebbe comprensibile. In questo modo, la realtà presente e attuale viene in parte negata: non è più assoluta e tutta data, ma è relativa e contingente. Il continuo cambiamento della realtà, le sue evoluzioni e trasformazioni non sempre prevedibili o abituali, pongono il problema di capire come e perché la realtà cambia. Si risponde che «l'origine è il principio, l'essenza, ciò che [i mutamenti fenomenici] sono in realtà dietro questo cambiamento»⁴⁸.

Il cambiamento viene ricondotto a un'origine. Non è ancora l'origine nel senso dell'*arkhé* dei presocratici, ma solo l'individuazione di un inizio sovratemporale del problematico mondo attuale. L'uomo mitico continua a non preoccuparsi di un *essere* delle cose che ne spieghi i cambiamenti fenomenici, cercando piuttosto il modo giusto di comportarsi nel mondo in

⁴⁶ *ibid.*, 178-179.

⁴⁷ *ibid.*, 187.

⁴⁸ *ibid.*, 189.

ogni situazione. Non gli importa sapere che cosa è l'albero, ma come ci si comporta con l'albero, cioè come utilizzare a proprio vantaggio il potere in cui consiste l'albero, o quantomeno come evitare che questo potere risulti ostile e pericoloso. Il mito non dice assolutamente nulla sulla realtà oggettiva di un albero, di un fulmine o quel che sia, perché si limita a riferire la cosa attuale a un altro mondo, mutevole e capriccioso, popolato da *daimones*.

* * *

La cultura è il processo di separazione dell'oggetto e del soggetto a partire da un'esperienza primaria in cui entrambe queste nozioni sono inesistenti, «cioè non c'è un mondo oggettivo distinto da un mondo soggettivo, ma un solo mondo oggettivo-soggettivo, o meglio né oggettivo né soggettivo, poiché questi concetti hanno senso solo quando un mondo è già stato distinto dall'altro»⁴⁹. Questa distinzione è opera della coscienza, che funziona sempre allo stesso modo: raggiunge una nozione unitaria a partire da una pluralità di cose ed esperienze. Oggettivazione è unificazione di diversità. Il mito compie quest'opera, benché seguendo criteri di unificazione diversi dai nostri: «Coscienza e mitizzazione sono la stessa cosa. L'uomo preculturale trova davanti a sé un'illimitata diversità di realtà le cui diversità gli si ordinano spontaneamente grazie a unificazioni irriflessive»⁵⁰; «produrre unità nel diverso, regolarità nel mutevole, è la coscienza. Sapere che è così, è la scienza»⁵¹.

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

Quando si parla di mito a questo livello non si allude agli dèi omerici (d'altronde non si allude specificamente alla Grecia), perché gli dèi omerici sono già un'elaborazione posteriore e cosciente della prima mitologia. Se ne ha la riprova nella maggiore semplicità che il mito ha in Esiodo, più vicino alla religiosità popolare e meno interessato alla sua rielaborazione poetica.

⁴⁹ *ibid.*, 189-190.

⁵⁰ *ibid.*, 190.

⁵¹ *ibidem*.

Nelle prime forme di mitologia gli dèi sono, per Ortega, una «definizione geroglifica (come nei sogni) dei fenomeni naturali, la cui osservazione è orientata verso la loro relazione con l'uomo. In tal senso sono le "essenze" della filosofia posteriore»⁵². L'immagine geroglifica torna con una certa frequenza in Ortega per indicare una situazione in cui vediamo i dati di un problema, ma non ne comprendiamo il senso: l'immagine geroglifica è reale, ma rimanda a un significato che, si badi bene, non è immediatamente dato, benché essa lo esprima.

Questo significato dei fenomeni naturali non è inteso dal primitivo come un senso che essi hanno di per sé: primariamente un fenomeno naturale è un evento che avviene nella vita umana, e dunque si cerca il significato che esso ha per l'uomo. Quando si presenta una difficoltà improvvisa, il primitivo non reagisce oggettivandola e studiandone le cause che, indipendentemente dall'uomo, l'hanno prodotta, ma reagisce mettendo in primo piano il suo problema personale: cosa fare, come gestire la difficoltà imprevista.

La soluzione migliore sarebbe essere preparati, avere a portata di mano, anticipatamente, un rimedio contro l'imprevisto. Questo rimedio è l'amuleto, il quale presuppone appunto l'idea che si debba avere qualcosa contro il caso avverso, e che ciò sia possibile. A sua volta, questo vuol dire che il caso avverso è stato inserito in un'interpretazione complessiva. L'amuleto svolge per il primitivo la funzione che poi sarà affidata al concetto, alla definizione, alle leggi della fisica. Si evidenzia dunque un pensiero complesso, che però non segue le norme della logica. Commenta Ortega: «Bisogna metter fine alla ridicola pretesa del pensiero "logico", scientifico, filosofico di essere stato e poter essere l'unica forma di pensiero umano. Perciò ho bisogno di studiare le forme del pensiero "originario" - chiamando così tutto ciò che precede la filosofia, perché non sa ancora di essere pensiero»⁵³.

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

Il fatto della *religio* poggia su una serie di presupposti facilmente accertabili.

1) L'uomo percepisce l'insicurezza di qualcosa all'interno della sua vita e questa insicurezza non è compensata da nulla che dia una sicurezza radicale. «Cioè l'insicurezza concreta, singola, proietta un circolo generale di

⁵² *ibid.*, 192.

⁵³ *ibid.*, 195.

coscienza di insicurezza che coincide con l'orizzonte totale della vita. Pertanto niente è sicuro»⁵⁴. Un terremoto o la malattia di un individuo non sono problemi privati e circoscritti a un determinato momento, ma mostrano l'insicurezza della vita.

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

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

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

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

Il mito reagisce al fenomeno presente raccontandone la storia - è «ragione storica», commenta Ortega-, cioè costruendo un *prima* da cui il fenomeno è visto nascere ed evolversi. A tutti gli effetti questa è una spiegazione in termini causali, anche se dal nostro punto di vista è una causalità confusa, fondata su meccanismi magici, non razionali. Ma questa confusione è, in positivo, il risultato di una riflessione, perché afferma l'esistenza di una struttura dei fenomeni. Al di là di tutti i suoi possibili errori, si tratta di una concezione positiva, cioè della costruzione di una possibile spiegazione del mondo. Il *logos* posteriore vedrà il confuso come negativo, «ma per il primitivo fu un'illuminazione, la proto-intelligibilità delle cose, la chiarezza stessa, perché di fronte al caos che aveva dinanzi (e che non è la confusione ma, al contrario, il "non aver a che vedere" di nulla con nulla, l'irrelazione pura e, di conseguenza, l'intelligibilità) era riuscito a fondere una cosa con molte altre, relazionandole, con-fondendole»⁵⁷.

⁵⁴ *ibid.*, 197.

⁵⁵ *ibidem.*

⁵⁶ *ibidem.*

⁵⁷ *ibid.*, 202.

D'altra parte, la nozione di verità ed errore non ha alcuna attinenza con il mito. L'uomo magico non si sente obbligato a pensare escludendo modi di pensiero contrari, e in tal senso il suo atteggiamento è lontano dalla filosofia e dalla scienza, mentre si avvicina alla poesia, che in effetti non dà alcuna importanza alla verità. L'individuazione della verità sarà il tema del modo di pensare filosofico, che si presenta con un aspetto paradossale:

«L'uomo nella filosofia cerca deliberatamente di smettere di essere libero. Perché essere libero, lungi dall'essere una fortuna, come a lungo si è creduto, è un'angoscia. L'uomo, perduto nella ricchezza vegetativa della sua fantasia, delle illimitate possibilità di opinare che lo asfissiano, cerca qualcosa che non gli si presenti solo come possibile, e pertanto consegnato al suo libero arbitrio, ma [come qualcosa] che "deve essere così". Vuole liberarsi dalla catena della sua libertà»⁵⁸.

Il primitivo ignora la nozione di verità che caratterizza la nostra teoria, e questo è per Ortega un elemento di estrema importanza. L'esigenza di verità si fa strada quando diventa insostenibile l'eccesso di spiegazioni fantastiche: le cosmogonie cercheranno di trovare una rappresentazione vera, e poi razionale, del mondo. Ma in questa nuova ricerca, come dimostra il caso emblematico di Ferecide, si adopereranno inizialmente le stesse figure mitiche della fase precedente, benché interpretate in modo più astratto. Dal mito vengono prese le grandi figure della natura (la terra, ad esempio) e si cerca una formulazione concettuale che presenti una sua evidenza o almeno una verosimiglianza: è il precedente più immediato della filosofia ionica.

La filosofia, però, non è l'unica evoluzione del pensiero mitico: in Grecia ci sono anche l'orfismo e la tradizione dei misteri. L'orfismo, per Ortega, nel testo che stiamo esaminando, può essere considerato come «il modo volgare di reagire a una situazione mentale in cui l'imperativo di "pensare chiaro" è già sentito, ma non si è ancora giunti a scoprire l'idea, correlato reciproco per il suo sviluppo, che è l'Essere. Nei secoli VI e V ancora solo pochi uomini hanno visto con chiarezza - cioè radicalmente - l'Essere. L'Orfismo è la stazione immediatamente precedente, dove ancora sta il volgo»⁵⁹.

Del V e IV secolo abbiamo molti dati sulla filosofia e pochi sui misteri, ma sappiamo che nella vita del tempo si dava molta più importanza a questi ultimi. I misteri presuppongono la preoccupazione per un aldilà personale e per una più individuale relazione col divino, di cui conosciamo male la genesi storica. Tuttavia era straordinariamente nuova la comparsa in Grecia

⁵⁸ *ibid.*, 207.

⁵⁹ *ibid.*, 215.

di una fede nell'anima distinta dal corpo e di origina divina: il corpo vi era inteso come prigioniero e antagonista dell'anima. Si è ormai aperta una frattura, una dualità evidente tra mondo spirituale e mondo materiale.

Nella filosofia ionica è fondamentale la nozione di *physis* o natura, nozione in cui è centrale l'idea che i mutamenti siano trasformazioni di una o alcune materie originarie: fuoco, aria, terra, acqua. Ogni singola cosa che troviamo nel mondo deriva dagli elementi originari e pertanto ha una realtà acquisita: la cosa «non era di suo (*de suyo*) e da sempre, ma è "giunta a essere", è stata generata (*génésis*) e perciò cesserà di essere (*phzora*)»⁶⁰. Gli elementi originari si trasformano nelle cose secondo processi regolari: le cose «germogliano» da loro come le piante dal seme. Dunque il termine *physis* ha vari significati. È anzitutto la cosa prima, la realtà da cui tutte le altre ricevono il proprio essere; è poi il processo della generazione e della corruzione delle cose; è infine l'insieme della cosa prima e delle sue trasformazioni, ciò che complessivamente si chiamerà: la natura.

Questa concezione rimane molto a lungo nella storia occidentale e forse non sparisce mai del tutto, tanto che ci sembra ovvia. «Ma, commenta Ortega, il fatto che solo il naturale ci sembri intelligibile, che intendiamo solo ciò che è spiegato naturalisticamente, produce l'effetto paradossale di non renderci conto che, in verità, non intendiamo ciò che l'idea di Natura, e i metodi che essa ispira, hanno di "arbitrario", di fantasmagorico. Perciò facciamo fatica a comprendere il vero significato che quella scoperta ebbe al momento della sua nascita, di fronte al tradizionale pensare mitologico. Perché, in verità, era - ed è - un mito nuovo di fronte al vecchio mito degli Dèi. Chi non sia capace di vedere la scienza fisica come "mito", non è capace di intendere cos'è l'essenza. Chi crede che il pensiero naturalista sia "la cosa più naturale del mondo", vive lui in pura e irrimediabile mitologia»⁶¹.

L'idea di natura fu una colossale interpretazione della complessità dei fenomeni e richiese uno sforzo intellettuale inaudito. Civiltà elevatissime non hanno formulato questa nozione, che non è data *sic et simpliciter* nel mondo, come un elemento naturale della vita quotidiana, ma è scoperta. Certamente la *physis* degli ionici non è quella di cui parlano le nostre scienze fisiche, ma è un'entità che va a sostituire il ruolo prima svolto dagli dèi. Non ha un carattere personale come il dio, né è solo un potere, come nella concezione magica, ma è tutto questo più qualcosa di nuovo che ne modifica il senso: è un comportamento regolare, ordinato fisso.

Accanto all'idea di natura è fondamentale nel pensiero ionico l'attenzione all'individuo. Questa si era espressa nella riflessione sulla salvezza

⁶⁰ *ibid.*, 229.

⁶¹ *ibid.*, 230.

personale, ma era centrale anche in altri campi, ad esempio nella trascrizione delle leggi, nella politica dei tiranni. Nel VII secolo la preoccupazione per l'individuo invade ogni dimensione della vita. «L'individuo è la razionalità - perché è il comportamento personale = cosciente del suo significato e responsabile davanti a se stesso»⁶². La legge scritta, ad esempio, non è la legge divina né il costume tradizionale, ma «la legge pensata da un uomo determinato, da un individuo scelto a tal fine dai suoi concittadini. È, dunque, opera della ragione»⁶³. Gli stessi greci videro il legislatore come l'antecedente più immediato del filosofo.

Anche le forme di misticismo che si diffondono a partire dal VI secolo non sono religione nel senso tradizionale. Rappresentano piuttosto «l'individualizzazione e l'umanizzazione del religioso. L'uomo prende nelle sue mani la relazione col divino - e crea deliberatamente una tecnica - è... "razionalismo" religioso»⁶⁴. Se ne ha un esempio chiarissimo nel pitagorismo, nel quale è fondamentale la necessità di imporre alla propria vita una forma che di per sé essa non ha. Il pitagorico vuole purificarla, «cioè farne un'altra cosa. La vita purificata, cioè assoggettata a una regola, è una sopra-vita. Ma questo rioperare sulla vita è... riflettere su di essa, è contemplarla, è vita contemplativa - *theoría*»⁶⁵. Abbiamo insomma una serie di movimenti mistico-razionalisti convergenti nell'idea che l'uomo non può vivere nel puro abbandono, nella mera spontaneità, e deve ri-crearsi una vita nuova, da sé. Su questo sfondo si ergono le grandi figure di Parmenide ed Eraclito e comincia la filosofia.

Parmenide ed Eraclito si rappresentano il reale secondo il *logos*, ovvero la via del pensare puro. Per entrambi il *logos* è «il nuovo ed estatico, esaltato vissuto di una rivelazione»⁶⁶. È una nuova visione che si allontana da quella dell'uomo comune. Il pensare puro è un fatto di ordine metafisico, cioè qualcosa di più dell'uso individuale di una facoltà:

«È il reale, con la sua struttura inesorabile, che penetra nel pensatore, che perciò cessa di essere individuo ed è come se fosse morto - per entrambi questo pensare, la "via", la filosofia, è un nascere a un'altra vita, è ultra-vita (vivere come la Dea). Il pensare puro non è un soggettivo emanare di pensieri che sono solo pensieri - è l'installarsi dell'uomo nel reale, è... che uno smette di pensare e l'ente pensa se stesso»⁶⁷.

⁶² *ibid.*, 236.

⁶³ *ibid.*, 238.

⁶⁴ *ibid.*, 240-241.

⁶⁵ *ibid.*, 241.

⁶⁶ *ibid.*, 245.

⁶⁷ *ibidem*.

Per questi primi pensatori il concetto non è una particolare realtà (la realtà dell'idea) costruita dalla ragione. La ragione non costruisce, ma scopre la struttura delle cose. Il vero essere delle cose, al di là delle apparenze contingenti, ha una struttura razionale. Il ragionamento è dunque la via che scopre ciò che le cose sono di per sé. Esistono interpretazioni razionaliste (in senso moderno) e idealiste di Parmenide, ma il pensatore greco riteneva probabilmente di essere collocato in una posizione di realismo estremo: affermava cioè la consistenza razionale dell'essere autentico, e il ragionamento era per lui il modo di arrivare a toccare quanto di più autentico e fondamentale c'è nelle cose. Quando si pensa secondo le regole della ragione, oltre a un *logos* non arbitrario si ha anche un *logos* che svela l'essenza della cosa stessa. In tal senso, nel ragionamento non c'è spazio per una produzione soggettiva di idee, ma c'è effettivamente l'ente che pensa se stesso. Se questo è vero, la filosofia si presenta come una reazione all'individualismo dominante all'epoca, al quale contrappone la scoperta dell'oggettività: «Parmenide visse l'impressione di non essere lui a pensare quando pensava "logicamente", bensì l'Essere stesso che in lui si pensava. Stessa cosa in Eraclito - il *logos* viene all'uomo da fuori, dal Reale»⁶⁸.

Per Parmenide l'Ente è invisibile. Ammettere un mondo invisibile non era una novità: già lo erano il dio del mito o il mondo dei morti. La novità è l'invalidazione ontologica del mondo sensibile. In precedenza il mondo sensibile era stato riferito a un *trasmundo*, a un dietro da cui veniva prodotto o espresso. Questo, però, non aveva nessuna ripercussione sul valore cognitivo della sensazione: l'uomo, osservando l'evoluzione del seme in pianta, riferiva questo processo naturale a un potere che fa nascere le piante, ma non metteva in dubbio che la pianta esistesse. Ovviamente, non vedeva quel potere, ma ne percepiva gli effetti grazie alla sensazione. Che questa fosse illusoria, non lo pensava (forse su questo punto si dovrebbe prestare maggior attenzione alle culture non europee, ma il quadro non cambierebbe di molto). Ora, invece, la filosofia, soprattutto con Parmenide, diffida della sensazione fino a svalutarla, in rapporto a un *essere* le cui caratteristiche non sono quelle mostrate nel fenomeno. «La filosofia, scrive Ortega, comincia con la bisezione del Mondo, in virtù della quale una delle parti - il Mondo sensibile - è un essere insufficiente perché non è radicalmente intelligibile, e non è intelligibile perché non è pienamente»⁶⁹.

La separazione tra questi due mondi è radicale: Parmenide cerca l'essere delle cose, ma ciò che trova non ha niente a che vedere con le caratteristiche che le cose mostrano alla sensazione. Se dunque c'era una bipartizione anche nel pensiero pre-filosofico, ora i termini sono radicalmente diversi: la distinzione tra mondo sensibile e mondo vero poggia su altre ragioni.

⁶⁸ *ibid.*, 246.

⁶⁹ *ibid.*, 248.

Questo è il punto in cui nasce veramente la filosofia. Per il primitivo o per il pensiero mitico *questo* mondo (ciò che si percepisce) non è completo e c'è dell'altro; per Parmenide *questo* mondo non è valido, non è vero. La sensazione ci mostra che le cose pretendono di essere, ma nessuna cosa si può pensare come ente. Da qui una prima conseguenza drammatica: non si può mescolare il percepire col pensare senza cadere in formulazioni ambigue e contraddittorie. Ciò che si deve fare è isolare il pensiero dai sensi, cioè raggiungere un pensare puro, purificato dalla sensazione. Allora si scopre che questo pensare puro non è individuale: per il suo tramite «si rivela dentro di noi la Realtà stessa, l'Ente. E la sola cosa da fare è riflettere su ciò che accade in noi. L'Ente entra in noi e si dichiara, si rende manifesto a se stesso - imponendo la sua struttura al capriccio delle nostre idee»⁷⁰. Qui sarei più propenso a dire che, per come la vede Parmenide, lui sta riflettendo sulla totalità delle cose e, quando crede di scoprire che le cose hanno una consistenza razionale, continua a riflettere sul reale, non su se stesso. Certo è che questa diventa ben presto una pia intenzione: quando riflette, svolge un'operazione che si attiene ai principi logici e può anche accantonare la fattualità delle cose. Indubbiamente questo è un processo tutto interiore all'uomo; ma la sua intenzione non è osservare i processi, bensì compierli, per sapere cosa sono le cose. Di fatto, l'ambiguità non è in Ortega ma in Parmenide, nel presupposto geniale, ma sbagliato, che le cose siano razionali.

Per Parmenide l'ente è la realtà vera; il resto - la *doxa* - è la realtà abituale e tradizionale, nata dalla mescolanza di sensazioni e concetti: è opinione irriflessiva. Proprio per questo non si può sapere se esiste veramente ciò che è affermato come *doxa*. L'ente, *on*, è per Parmenide un metodo rigoroso che consente di accertare ciò che c'è veramente: «Essere ed Ente sono già concetto, ipotesi sulla realtà»⁷¹.

Sull'atteggiamento fondamentale Eraclito coincide con Parmenide: vede il cambiamento, il continuo mutare della realtà, ma non accetta la realtà sensibile e reagisce col pensiero puro. La sua reazione intellettuale è però diversa. Il vero ente non può essere la cosa sensibile, che viene all'essere e cessa di essere:

«Il vero Essere della cosa deve stare dietro di lei. Dove? Il logos, come in Parmenide, pone delle condizioni all'Ente: non inizia, non finisce, è permanente, è eterno. Fin qui arrivava Parmenide. Ma questo ente è pensato per darlo alle cose, per spiegarle e sostenerle nell'intelligibilità, per ontologizzarle. Non è possibile lasciare le cose fuori dall'Ente. L'Ente senza cose è un vuoto, un fantasma, il vuoto

⁷⁰ *ibid.*, 256.

⁷¹ *ibid.*, 257.

dell'Ente (come lo è quello di Parmenide). Nel mondo visibile le cose non finiscono soltanto, ma in molti casi le vediamo uscire l'una dall'altra»⁷².

Per Eraclito questo indica che abbiamo continuità nel cambiamento: l'ente è dunque questo cambiamento continuo (*dynamis*):

«Nessuna cosa ha un essere di per sé, ma viene da un'altra e va verso un'altra. L'Ente è il flusso dei cambiamenti che sono le cose, soprattutto nelle loro forme estreme, opposte. Gli opposti sono le dimensioni dell'essere, le sue categorie»⁷³.

L'essere di Eraclito si trova dunque nel mondo, e non dietro o separato. La sua concezione è diversa da quella eleatica, perché identifica l'essere con il divenire, ed è diverso anche il tipo di intuizione o percezione: Eraclito non scarta la sensazione, come fallace o contraddittoria, ma si fissa su un elemento di ciò che ha percepito - il mutamento - e ne fa la nozione centrale.

Con questi due grandi pensatori la filosofia mostra subito due possibili percorsi: quello della separazione delle apparenze nel nome dell'unità dell'essere e quello dell'unità di mondo e *trasmundo*: per Eraclito «l'Ente si costituisce nelle cose - che di per sé non sono - ma neppure lui potrebbe essere di per sé. L'Ente è costitutivamente riferito alle cose e i due Mondi non sono due Mondi, ma due prospettive»⁷⁴.

Certamente vi sono tratti comuni a entrambi. In primo luogo, per loro il mondo dei sensi, delle opinioni basate sui sensi, non è autentico. Così come lo si percepisce è inintelligibile perché è contraddittorio. Per uscire dalla contraddizione bisogna sottoporre la sensazione a un pensiero, a una riflessione di tipo nuovo, logica e pura, cioè resa indipendente dai sensi. Viene considerato invalido il punto di vista abituale e lo si assoggetta a una tecnica o metodo. Pertanto viene postulato un altro mondo, autentico: uno pseudo-essere porta a postulare un essere pieno, e la differenza tra i due è puramente logica: l'essere logico è contrapposto alla percezione abituale. Pertanto c'è una relazione stretta, che resterà nel corso dei secoli, tra la concezione dell'essere e un tipo di pensiero che le corrisponde: l'una produce l'altro o viceversa, c'è correlazione tra essere e pensare. Infine, la filosofia è ricerca dell'essere e l'essere è intelligibilità: perciò avremo filosofia nella misura in cui ciò che si cerca apparirà previamente intelligibile. Se questo carattere di intelligibilità viene meno, non si avrà filosofia, ma una cosa diversa.

⁷² *ibid.*, 258-259.

⁷³ *ibid.*, 259.

⁷⁴ *ibid.*, 264.

Queste tesi, pur così diverse, di Parmenide ed Eraclito non sono casuali, ma rappresentano il punto di arrivo di un percorso intellettuale. Le precede la lunga riflessione sulla *physis* e sulla sostanza prima:

«Doveva arrivare un momento in cui gli sforzi di pensare la sostanza primordiale, o principio capace di spiegare i fenomeni dell'Universo, avrebbero preso il seguente cammino: invece di partire dai fenomeni e saggiare una dopo l'altra innumerevoli ipotesi che risultassero plausibili, ma nessuna imperativa, uno si deve mettere d'accordo con se stesso su quali sono le condizioni che dovrà avere qualcosa, ancor prima di concentrarsi in una "materia", per essere il principio dell'universo. Questo ragionamento è già un pensare puro - è chiedere a un concetto, il principio o il vero e originario essere, quali sono le sue condizioni e i suoi attributi. In questo modo, non per caso ma inesorabilmente - se i greci continuavano a pensare - dovevano dunque arrivare alla logica o al pensare puro. Una volta prese da questo le tesi possibili a cui arriva, non possono intanto essere che questi due estremi: o tutto è uno (Eraclito) o è solo l'uno (Parmenide). Oggi, dopo tutti questi secoli, continuano ad essere le uniche tesi radicali possibili. Non c'è dunque casualità. Messi in una determinata situazione, le menti dovevano sfociare nell'una o nell'altra. Era dunque una necessità meccanica scoprire il pensare puro - perché esso si dà nell'uomo. E l'unica cosa che richiede è che previamente si siano date le condizioni perché l'uomo se ne renda conto. Ed è necessità meccanica se si cerca il principio del reale, che si arrivi a queste due tesi a cui il pensare puro arriva automaticamente»⁷⁵.

⁷⁵ *ibid.*, 269-270.

Critica dell'ontologia tradizionale

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

«La mia nuova idea del pensare, in cui per la prima volta si prende sul serio che il pensare è al tempo stesso intuizione e concetto, sicché l'uno e l'altro dei suoi [=del pensiero] atti si richiedono mutuamente e sono solo un autentico pensare copulatore, permette di porre in forma nuova il problema che è impossibile definire "concetti" ultimi, o realtà ultime - l'essere, ad esempio, o la coscienza o la materia»¹.

Il pensare è un'attività che comprende sia la percezione, o intuizione, sia la concettualizzazione; la mancanza di uno dei due elementi produce un'attività incompleta: astratta, se si elimina l'intuizione; irrazionale e contraddittoria, se manca la concettualizzazione. Pertanto il discorso filosofico non può avere un punto di partenza che sia solo concettuale, come l'*essere* eleatico, o solo empirico, solo materiale.

Perde così di importanza un tema su cui soprattutto la filosofia moderna ha meditato a lungo: il problema di cosa sia la definibilità e quali ne siano le condizioni. La definibilità è stata infatti riferita a un concetto isolato, cioè non funzionante in un attivo riferimento a un'intuizione. Per esempio, è un falso problema interrogarsi sulle condizioni del conoscere, prescindendo dal riferimento del conoscere alla vita concreta: conoscere serve per vivere, e questa sua funzionalità alla vita non può essere trascurata senza alterarne la natura. «La filosofia serve alla funzione vitale di interpretare ciò che c'è con la scoperta reciproca del Concetto e dell'Essere»². La ragione stessa può essere pura solo fino a un certo punto: ragionare è usare i concetti, compiere delle operazioni con i concetti, insomma è un atto vitale.

¹ *Notas de trabajo: Epílogo...*, cit., 275.

² *ibid.*, 276.

Il pensare è anzitutto l'intuizione di una cosa; poi si presta attenzione a un ingrediente dell'intuizione stessa, ci si fissa cioè su una parte dell'intuito. L'intelletto parte dall'intuizione, la scompone e vi cerca qualcosa. Senza questa operazione intellettuale abbiamo un passivo *vedere*, che non è in grado di comprendere la realtà, perché resta in superficie e non ne penetra la struttura; invece l'atto strettamente intellettuale dell'analisi è un attivo *guardare* l'intuizione, senza mai abbandonarla, e cercare, o addirittura anticipare ciò che si sta cercando. È inoltre un guardare che presuppone un progetto, vale a dire un'operazione compiuta per una causa e uno scopo. L'analisi è la scomposizione di una cosa complessa nei suoi componenti. Questo consente di giungere a nozioni semplici, che costituiscono e sostengono nozioni complesse. Razionale è dunque quell'idea che può essere scomposta in idee semplici, legate da un nesso chiaro e comprensibile.

Questo processo funziona fino a un certo punto, perché una parte della realtà si lascia effettivamente scomporre come le nostre idee. Da qui l'ipotesi della conoscenza: che un soggetto possa penetrare nell'oggetto fino a trovare la soluzione positiva assoluta ai problemi dell'*essere*. La filosofia è l'organizzazione intellettuale risultante da tutto questo. Ora ci si potrebbe chiedere (e non senza una punta polemica verso Heidegger): è davvero necessario conoscere l'*essere*? Ortega riporta un'osservazione di Rohde secondo cui, quando si compie con scrupolo il culto dei morti (verosimilmente ci si riferisce al periodo omerico) non si fanno indagini sulla natura dei morti. Più che l'*essere*, all'uomo interessa «sapere cosa bisogna fare di fronte a ciò che c'è»³. Questo esempio, e molti altri che si potrebbero portare, prova che la preoccupazione per l'*essere* compare solo in un preciso momento storico e non accompagna l'uomo da sempre e per naturale costituzione: in quel momento è una necessità, mentre non lo era prima. Quando si comincia a cercare *ciò che è indipendente* dall'uomo, si pone una domanda concreta e nuova, sia nel senso che è diversa dalle domande poste in precedenza, sia perché cambia il rapporto con la circostanza in cui si vive. Le domande precedenti servivano per gestire la circostanza, per sapere come comportarsi. Ora invece ci si interroga su qualcosa che non è nella circostanza, proprio perché manca, perché non se ne ha il possesso. Si cerca qualcosa che superi l'enigma che la vita è diventata.

Questa novità della domanda su ciò che è indipendente dall'uomo è il primo attributo previo assegnato all'*essere* prima ancora di scoprirlo (e, in fondo, prima ancora di sapere se esiste): ciò che si cerca, deve avere una forma predeterminata, consistente nell'indipendenza dall'uomo. L'enigmaticità, l'occultamento, erano anche prima attributi previ, però non erano inerenti all'*essere*, bensì al domandare: l'uomo, sentendo il mondo patente come

³ *ibid.*, 282.

insufficiente, pensava che l'essere sufficiente, quello decisivo, stesse occulto e bisognasse scoprirlo, *aletheuein*, e rivelarlo; tuttavia non presupponeva un carattere di indipendenza. La mantica, ad esempio, rivela l'occulto, non l'indipendente, rivela il futuro, la cosa più occulta di tutte, che è il nostro futuro. È solo la necessità di ordinare le nostre opinioni sulle cose a condurre al problema dell'*essere*.

Le cose stanno lì (*están ahí*), ci sono (*las hay*). Dire che *ci sono* è una descrizione dal punto di vista del soggetto: vuol dire che io le trovo. Dal punto di vista dell'oggetto, la cosa c'è perché esiste, ed esiste dato che io la trovo. In termini tecnici, il trovarla è la *ratio cognoscendi* dell'esistenza; l'esistere è la *ratio essendi* del trovarla. Invece di usare il termine «trovare» (*encontrar*), posso dire che la cosa *mi esiste, mi è*. «Il c'è e l'esistere sono affermare che qualcosa appartiene a una sfera o orbe in cui si trova. Ad esempio, il triangolo puro, il numero - teorema di esistenza - il centauro, il cavallo. Ma l'attribuzione non trascende la sfera [*vuol dire Ortega: riferisco il numero a una sfera - la matematica-, il centauro a un'altra - la poesia-, il cavallo a un'altra ancora - il regno animale-; ma il cavallo non è un numero né un verso poetico; bisognerà allora articolare queste sfere, o ambiti di cose che ci sono, in una struttura o in un mondo unitario*]. Bisogna a sua volta riferire questa sfera a un'altra e così arriviamo a una sfera ultima. Il riferimento, si noti, è articolazione di orbi o mondi o sfere»⁴.

Nella tradizione filosofica sono diversi gli elementi considerati di volta in volta come realtà radicale, come sfera ultima, finché non se ne scoprivano i limiti. Sostanzialmente, le due tesi massime sono state il realismo e l'idealismo.

Il limite del realismo è che non posso dire che ci sono le cose se non le trovo, pertanto se non esisto insieme a loro: «Il loro essere in sé, il loro stare lì, è al tempo stesso essere per me e stare in me»⁵. È un essere in sé per me, cioè un *essere per me*: è la tesi idealista. Fuori dai termini tecnici: c'è il cavallo, ma posso dirlo solo se lo trovo, cioè lo vedo, ne ho la percezione; ma di fatto la realtà del cavallo non è l'immagine mentale, o pensiero, che io ne ho; dunque c'è il cavallo in sé nel mondo nel modo in cui ne ho coscienza al termine di un processo percettivo. Per la mentalità naturale è inconcepibile dubitare che, ad esempio, qui c'è un cavallo, e in effetti potrebbe non esserci alcuna ragione di dubitarlo. Il problema è se il cavallo è come lo vedo, cioè se c'è corrispondenza tra la sua realtà e l'immagine che ne ho; e qui i dubbi non sono pochi: ci sono molte cose di cui non ho immagine mentale né rappresentazione (ultrasuoni, onde radio, colori ultravioletti, radiazioni), e potrei avere una percezione alterata dei colori,

⁴ *ibid.*, 284-285.

⁵ *ibid.*, 286.

potrei essere vittima di un'allucinazione (questo è l'esempio più classico, ma anche il più fesso)... o potrei comunque percepire il cavallo, ma non percepirlo tutto... si tratta sempre dell'immagine in me di una realtà in sé. Orbene, l'idealismo afferma giustamente che questo realismo è precario, o quantomeno non è radicale, perché l'esistenza in sé delle cose diventa un dato di secondo livello, visto che il livello primario è il mondo come mia rappresentazione. Il livello radicale diventa dunque *l'essere per me*, con la conseguente identificazione dell'*essere* e del pensiero. È già evidente in Cartesio la trasformazione del pensiero in una cosa, una *res*. Ora, è chiaro che il pensiero è reale, ma è anche chiaro che non si può concepirlo come cosa, soprattutto se questa parola si porta dietro l'immagine di un certo modo di essere, pensato in rapporto agli elementi materiali del mondo. Con l'idealismo

«l'essere passa dal significare "ciò che è fuori dalle mie idee" ad essere "ciò che è dentro l'idea". L' "essere verso il dentro di sé". Descartes scopre questa priorità o superiore radicalismo ontologico del pensiero. Per questo la verità prima della sua filosofia è l'esistenza del pensiero, la realtà del pensiero, che chiama "*res cogitans*". È grave questo sostantivo "*res*". Perché il suo significato veniva dal realismo e significava "l'essere in sé e già" [=già presente]. Infatti Descartes conserva l'idea realista dell'essere, o meglio intende per essere [= in riferimento al pensiero] lo stesso modo di essere scoperto dai realisti - e a ragione - nelle cose esteriori. Ciò che fa Descartes è sostituire il soggetto di questo modo di essere. Con ciò abbiamo una grave incongruenza: perché chi vede una cosa, la trova che è già ciò che è. Ma siccome il pensiero è solo in sé ciò che è per sé (*para sí*), il pensare non comincia trovando se stesso già pensato, bensì per essersi deve effettuarsi (*ejecutarse*), deve pensarsi. Pertanto il modo di essere del pensiero si differenzia da quello delle cose perché non è uno "stare lì" né un "essere fuori", bensì uno stare in me e intra-essersi (*intraserse*). Ma inoltre non "è già", bensì nasce o si produce. Il pensiero non è *res*, sussistenza, ma attività, *dynamis*. Se Descartes avesse avvertito questo, avrebbe dovuto gettar via i notevoli resti di scolasticismo su cui poggiava, ed elaborare una nuova ontologia. L'unica cosa che fece fu sostituire una "cosa" con un'altra - il corpo con il pensiero - ma lasciando a quest'ultimo il modo di essere del primo»⁶.

* * *

⁶ *ibid.*, 286-287.

I greci, dunque, hanno inventato la filosofia intesa come ricerca sull'*essere*. Non si accontentarono di «ciò che c'è» e cercarono «ciò che veramente c'è», l'*òntos òn*, che non è dato immediatamente ma va scoperto dietro le cose.

L'ipotesi di un essere dietro la cosa è, per Ortega, illusoria. Tra le tante pagine dedicate alla critica della nozione di *essere*, è particolarmente interessante ciò che scrive nell'incompiuto *Comentario al Banquete de Platón*. Qui difende anzitutto il primato di «ciò che c'è». Per l'uomo esistere è trovarsi a vivere qui ed ora, in un luogo e in un tempo determinati, non solo in senso spaziale e cronologico, ma anche culturalmente, dal sistema delle credenze vigenti: il mondo in cui si vive non è uno qualunque, cambiabile a piacere, non si può sceglierlo ed è sempre questo di ora:

«Questo mondo si compone di corpi fisici. La fisica è una scienza meravigliosa, ma non è altro che una scienza, e il "mondo" che ci definisce è solo un'interpretazione del mondo autentico, che è quello in cui viviamo e che per questo ci induce a fare la fisica. Il mondo si compone di tutto - e solo - ciò che ci riguarda o importa, in positivo o in negativo. È talmente diverso da quello descritto dalla fisica che il nostro mondo si compone in gran parte di cose che non ci sono, delle quali c'è solo la mancanza, la loro difettività, il loro deplorabile vuoto e che, proprio per esser tutto ciò, ci riguardano o importano. Il mondo si compone solo di ciò che *ci è*»⁷.

Non si tratta qui di un *esserci* in senso spaziale, ma di *essere a noi, sernos*, una nozione con la quale Ortega vuole descrivere il dato immediato che non mostra affatto l'indipendenza delle cose dall'uomo, e tuttavia mostra cose reali, non interpretabili come poste dall'io, o simili:

«L' "essere in sé e per sé" del mondo, indipendente da noi, senza relazione con colui che ciascuno è, significa già un essere secondario, derivato, interpretativo e ipotetico. Il significato primordiale di essere è "essere-a-noi" (*ser-nos*). Parimenti, ciascuno si-è a se stesso, lo voglia o no»⁸.

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

«Questo fiore è a noi (*nos es*) o ci fiore-è (*nos flor-es*). Il suo essere è il suo "infiorar-ci" (*florear-nos*), il suo "fiorir-ci" (*florecer-nos*).

⁷ *Comentario al Banquete de Platón*, OC IX, 747-784, 767-768.

⁸ *ibid.*, 768.

Questo implica che, viceversa, io sono a questo fiore, lo immagino, lo penso, ne sento la mancanza. Il mondo è a noi e noi siamo al mondo - lo vogliamo o no. Solo che, siccome io mi sono a me stesso, in quanto sono al mondo, di rigore mi sono al mondo»⁹.

Specifica Ortega in nota che «facilita la comprensione di tutto questo cercare d'intendere il verbo "essere" con carattere di verbo transitivo»¹⁰, cioè come compiere l'operazione di essere. Questa operazione compiuta dalle cose ha una sorta di destinatario, non nel senso del finalismo, ma nel senso del riferimento a uno spettatore, a un io concreto di cui le cose, viste nell'immediatezza, sono la circostanza. Non è che le cose consistano ontologicamente e per grazia divina nel fatto che sono destinate a me: questa è già un'interpretazione; piuttosto, esse mi riguardano per il solo esser parte del mio mondo o circostanza e per operare in tale circostanza. Per Ortega il termine *circostanza* è migliore del termine *mondo*, perché meno intellettuale e più legato alle cose che si affrontano ogni giorno per fare la propria vita. Rispetto a mondo, contiene l'indicazione del qui e dell'ora.

Nel rapporto attivo con la circostanza reale prende corpo un'interpretazione attiva del mondo, sia essa filosofica, scientifica o volgare. È un'interpretazione che si dà dentro la circostanza, la quale di fatto precede ogni interpretazione, ivi compresa, ovviamente, l'interpretazione della realtà in termini di *essere*: si è visto che questo concetto nasce dalla ricerca conseguente alla crisi delle precedenti credenze tradizionali, che spinse a interrogarsi su «ciò che c'è veramente». Così, in primo luogo, si vide l'*essere* come un attributo negativo: avere una consistenza al di là delle molteplici opinioni e dunque avere indipendenza dall'uomo. La ricerca di un oggetto simile era paradossale e senza precedenti:

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

⁹ *ibidem*.

¹⁰ *ibidem*.

non avrà stupito i contemporanei meno di quanto stupisce noi. Esisteva nell'uso il participio presente del verbo *essere* - *ón* [= nella forma maschile], ente, colui che è - e ancor più frequentemente il suo plurale neutro - *ta ònta-*, gli esseri. Ma dubito molto che il singolare neutro di questo participio circolasse e rispondesse a qualcosa; "l'ente" era, in verità, qualcosa di mostruoso, di inaudito, completamente nuovo per l'esperienza vitale dell'elleno»¹¹.

Lo si cercava ma non lo si era trovato e, a parte l'attributo previo della sua indipendenza dall'uomo, i suoi caratteri erano ancora sconosciuti, occulti e misteriosi. Inoltre *òn* è un participio presente modificato dall'articolo. Il sistema linguistico, attraverso l'uso dell'articolo, *tò òn*, lo sostantiva, ne fa un nome soggetto di possibili giudizi, e lo usa come se fosse un sostantivo. In questo modo crea un equivoco linguistico e, per così dire, usa la parola fuori dalle condizioni che la rendono significante, coltivando l'illusione che essa continui a significare qualcosa di reale. La modifica subita dal participio è estrema nel momento in cui avviene ad opera dell'articolo neutro, «sicché l'espressione "lo ente" ha in sé una costante e curiosissima tensione che, facendo riverberare senza posa il sostantivo nell'aggettivo e viceversa, lo converte in un germe permanente di giudizio o proposizione, con il suo quasi-soggetto e il suo quasi-predicato. Dunque "lo ente" tende sempre a significare: "ciò che sarebbe il vero ente"»¹².

Quando si aggiunge un predicato a «ente», si crea una proposizione fasulla. Nella proposizione o giudizio normale il soggetto è qualcosa di già noto, qualcosa che consta; perciò resta dietro il giudizio quando questo parte verso il predicato come verso qualcosa di nuovo che si aggiunge a ciò che è già noto del soggetto. Ma quando si dice "l'ente" non si ha niente che possa servire da soggetto, nulla che si sappia prima di cercargli un predicato. «Abbiamo solo qualcosa - una qualificazione - che potrebbe servire da predicato - ente - se per lui ci fosse un soggetto»¹³.

Per esempio, se dico che l'ente è eterno, si suppone che io predichi l'eternità di qualcosa (l'ente) che ho già presente, e in tal caso l'«è» della copula potrebbe avere un valore ontologico. Ma ente, essente, è a sua volta una predicazione che ho trasformato in soggetto, usando il participio come aggettivo e poi come aggettivo sostantivato, cioè come un nome di realtà esistente. Con ciò si perde il valore ontologico della copula e la frase «l'ente è eterno» andrebbe esplicitata come: «ciò che è veramente essente - e che non c'è nell'immediatezza - si dovrebbe predicare come eterno». Abbiamo cioè un postulato, non un predicato, perché non si può predicare un soggetto

¹¹ *ibid.*, 770-771.

¹² *ibid.*, 772.

¹³ *ibidem.*

che non c'è. Dunque, ente risulta significare «un insieme di esigenze o requisiti o "attributi previ" - previ alla scoperta di qualcosa che li soddisfi»¹⁴. «Il concetto "ente" è un predicato senza soggetto, come il concetto "nulla" è un soggetto senza predicato»¹⁵.

Naturalmente questi sofismi non rendono illegittima la domanda sull'ente, benché, trattandosi di una domanda, la risposta non è predeterminabile:

«Non bisogna confondere l' "ente" come domanda e l' "ente" come risposta. L' "ente" come domanda è costituito da una serie di "attributi previ" molto precisi che, in quanto tali, non possono provenire dal soggetto, ancora ignoto, che riuscirà a soddisfarli. E infatti questi "attributi previ" designano una determinata necessità umana. Ma questo equivale a dire che "essere", "ente", intanto e nel loro significato primario, non significano l'essere delle cose, ma un bisogno degli uomini. Lo si può dire anche così: gli uomini hanno bisogno di qualcosa che sia (con autentico essere)»¹⁶.

Questo non significa, come invece sostiene Heidegger, che l'uomo sia ricerca dell'*essere*, ovvero filosofia, perché questa domanda sull'*essere* fu vissuta da alcuni uomini ben determinati, per i quali era una necessità diversa da quella di chi si interroga sull'*essere* stimolato da un libro di filosofia: all'inizio non si trattava solo di un problema teorico. D'altro canto, anche in chi continua a porsi la domanda sull'*essere* con sufficiente autenticità, cioè sentendone un radicale bisogno, la domanda cambia nei suoi termini fondamentali. Ad esempio, Aristotele, nel libro Z della *Metafisica*, s'interroga sull'ente in quanto sostanza, *ousía*. Anche questa è una domanda, un'esigenza, un postulato, ma il postulato «sostanza» è diverso dal postulato «ente», e sarà composto da ulteriori attributi previ:

«E, infatti, la filosofia greca da Parmenide ad Aristotele è un crescendo senza pari, con una bellezza di ordine sinfonico, in cui si va integrando e concretando la domanda "ente". Come Parmenide aveva inventato il termine *òn* per la sua originale curiosità, Aristotele non ha altro rimedio che inventare un nuovo termine per la sua, diversa dalle precedenti: la chiamerà *ousìa*, sostanza, un nuovo mostro. La filosofia è stata sempre - e non poteva evitarlo - un'instancabile generatrice di mostri. [...] Mostri sono le realtà costitutivamente inabituali, che in quanto tali non hanno nella lingua nomi adeguati»¹⁷.

¹⁴ *ibidem*.

¹⁵ *ibidem*.

¹⁶ *ibid.*, 773.

¹⁷ *ibid.*, 775.

Anche in Aristotele la sostanza è una domanda e una risposta, e le due non vanno confuse. Anche nella sostanza permane il predicato dell'indipendenza dall'uomo, ma questo attributo non è più sufficiente. Ci sono ingredienti delle cose, come la quantità o il movimento, che sono indipendenti dall'uomo ma non sono "enti" in senso proprio. Il carattere di indipendenza deve dunque avere un fondamento: «Questo consiste nel fatto che la cosa sostanziale è indipendente da ogni altra: la sostanza è l'autentico ente perché "sta fuori", sola e sciolta - *éxo* - s'intende: dalla mente [...]. Ma la sostanza sta fuori perché sta sola - *móne*»¹⁸, cioè esiste separatamente. La solitudine è un nuovo attributo previo dell'ente: è separato dall'uomo (ente in sé), separato da tutto (*per sé, kath'autò*). Ma può essere solitario solo ciò che è sufficiente a se stesso, autarchico, sciolto dagli altri, *ab-soluto*: «Si veda attraverso quale inesorabile movimento dialettico la necessità di qualcosa di indipendente dalle opinioni umane si converte e si concreta nella necessità di qualcosa che sia ab-solutamente: la sostanza»¹⁹.

Successivamente, nello stesso libro della *Metafisica*, Aristotele dice che sostanze sono le singole cose, per conto loro, fuori dalle nostre idee, indipendenti tra loro e dall'uomo, senza aver a che vedere con l'uomo. A partire da qui l'idea che intorno a noi ci sono "cose", nel senso di sostanze, si consolida fino a diventare una delle credenze più automatiche in cui viviamo. Quasi non riusciamo più ad ammettere che l'equazione «cose = sostanze» è un'idea. Non ammetteremmo, parlando in termini non filosofici, che non ci sono veramente le cose: questa sola ipotesi viene subito intesa nel senso che, se non ci sono cose, tutto è illusorio, allucinatorio, scartando la possibilità che «ciò che c'è» possa essere pensato in termini diversi dall'esser cosa o dall'essere allucinazione.

Per spiegare questo punto di vista Ortega ripropone l'esempio dei Dobu e della patata, la cui realtà non è affatto messa in discussione, anche se la sua concettualizzazione avviene in forma tale che la rende inseparabile dall'uomo, da una famiglia umana. L'esempio è analizzato ora in modo più preciso: la famiglia fa essere gli individui umani, e la famiglia è *susu*, che vuol dire latte materno.

«È una "virtù", un "potere" che risiede nella maternità e si trasmette con essa. Dunque l'individuo umano non è a parte dalla famiglia: è, diremmo, un puro modo transitorio nella realtà familiare preesistente e post-esistente all'individuo. Nella realtà "famiglia" l'individuo è come l'onda del mare. L'individuo umano è una "cosa". Orbene, la terra dell'orto è realmente una parte della realtà "famiglia" perché questa è inseparabile da lei e dai suoi frutti. Viceversa, le patate prodotte

¹⁸ *ibid.*, 775-776.

¹⁹ *ibid.*, 776.

nell'orto sono grazie al *susu*, al "latte materno" di una determinata famiglia. Perciò è inutile tentare di seminare nell'orto A patate B. Non cresceranno»²⁰.

Latte materno, o *susu*, è il nome metaforico della realtà *x* che vivifica umani, patate e terra. Famiglia, terra e piante formano un complesso di realtà in cui terra e piante dipendono dall'uomo e l'uomo dipende da loro: nessuno dei tre può essere una "cosa" con gli attributi della solitudine, dell'assolutezza, dell'assenza di contatti e interdipendenza. Nel caso in questione, la struttura di famiglia, terra, piante è inserita in una struttura superiore fatta di relazioni magiche, che esclude l'esistenza nel modo di singole cose.

La concezione primitiva è chiara e rispettabile. Basta accantonare il suo immaginifico linguaggio mitico e attenersi all'essenziale. Io dipendo dalle cose: per andare sott'acqua debbo portarmi dietro l'ossigeno in bombola, perché dipendo dall'ossigeno. Questo non vuol dire che, finalisticamente, l'ossigeno esiste allo scopo di far vivere me, cioè che Dio lo ha creato affinché io respirassi: queste sono interpretazioni e non descrizioni dell'immediatezza. Vuol dire piuttosto che senza ossigeno non vivo, come senza acqua, senza cibo, senza mondo: io non sono «cosa», io dipendo a tal punto da ciò che è altro da me, da dover assimilare l'altro e trasformarlo in sostanza del mio corpo, come quando mangio un alimento. D'altro canto, l'albero dipende dal suo terreno: piantato in un terreno inadatto, non cresce o cresce male. E dipende dalla luce, dal clima, dal tutto: ogni elemento del mondo dipende dalla totalità del mondo e non è una «cosa», bensì costitutivamente un frammento, una parte, un pezzo (questo punto era già chiaro nel primo Ortega, in *Adán en el paraíso* a esempio). Oggi, con lo sviluppo realizzatosi negli ultimi decenni, vediamo che l'intero mondo dipendeva dall'uomo: inquinamento, alterazioni climatiche, rischi di autodistruzione dell'ecosistema... Dipendeva: cioè non è mai stato indipendente. Ogni ingrediente del mondo dipende dal resto e tutti sono interagenti, interdipendenti: siamo lontanissimi dal poter accettare le sostanze di Aristotele come ogni altra concettualizzazione che tratti le cose come se non avessero a che vedere tra loro e con l'uomo. Ma questo non cede un millimetro all'idea che il reale sia illusorio o allucinatorio. Il primitivo aggiungerebbe che l'interdipendenza si struttura in ambiti (è ragionevole: io dipendo dagli atomi di ossigeno che mi sono presenti più che da quelli che si trovano in Patagonia), e che il sistema globale disegnato da questi ambiti dipende a sua volta da un potere o sistema di poteri di cui è l'attuazione. Questa è una grande concezione. Poi, che il potere lo si chiami *latte materno* è un altro discorso: è interpretazione, o forse poesia, modo di esprimersi per metafora.

²⁰ *ibid.*, 779-780.

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

«L'esistenza delle cose cosiddette sensibili non è la verità primaria e inquestionabile che bisogna dire sul nostro contorno, non enuncia il carattere primario che tutte queste cose ci presentano o, in altri termini, che queste cose sono a noi (*nos son*). In effetti, chiamandole "cose" e dicendo che "stanno lì" intorno a noi, sottintendiamo che non hanno a che vedere con noi, che per sé e primariamente sono con indipendenza da noi e che, se noi non esistessimo, esse resterebbero uguali. Orbene, questa è già più o meno una supposizione. La verità prima e certa è questa: tutte queste figure di colore, di chiaro-scuro, di chiasso, suono e rumore, di durezza e mollezza, sono tutto ciò riferendosi a noi e per noi in forma attiva»²¹.

Dunque il concetto di verità in Ortega si articola su due livelli. Verità certa e inquestionabile è solo quella descrittiva dell'immediato, di ciò che vedo, sento, tocco, percepisco con tutti i sensi che possiedo, senza aggiungere né togliere nulla. Verità certa e inquestionabile è la descrizione di «ciò che c'è» nella mia circostanza concreta e reale. Possiamo convenire che questa non sia tutta la verità (molto spesso ciò che c'è è enigmatico), ma è certamente la verità primaria, quella da cui si deve partire.

A livello primario non abbiamo «cose», ma praticità. Scrive Ortega nell'*Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*:

«Le cose, nella loro relazione primaria con l'uomo, non hanno essere, ma consistono in pura praticità. I greci conservavano da un remoto passato un'espressione molto adeguata per dirlo: chiamavano le cose, in questa loro relazione primaria con l'uomo, *prágmata*. Questo vocabolo denomina le cose rigorosamente come termini del nostro fare qualcosa con esse o del nostro subirle. La luce elettrica sotto il cui splendore scrivo queste righe consiste nel suo illuminarmi o nel lasciarmi al buio quando più ne avevo bisogno, nel mio accenderla e spegnerla»²².

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

²¹ *El hombre y la gente*, OC VII, 71-269, 122.

²² *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, OC VIII, 63-323, 234.

solo ciò che illumina quando si pigia l'interruttore. Suppongono (erroneamente) che qualcun altro sappia cos'è la luce o l'elettricità. Nel contatto primario con le cose ignoriamo bellamente ciò che sono, e ordinariamente non ce lo chiediamo neppure, ma ci interessa ciò che si può fare con loro o ciò che dobbiamo fare noi in rapporto a loro. Che la luce sia ciò che mi illumina, non si può dubitarlo; poi, che sia solo questo è già teoria.

In effetti, solo dopo la relazione primaria con le cose sorge un'ulteriore domanda (si noti: è una domanda, cioè qualcosa che io faccio, che io chiedo). Posso cioè chiedermi quale sia la natura della luce e delle altre cose. Questa domanda presuppone che si sia compiuta un'operazione intellettuale per niente spontanea: immaginare l'esistenza della cosa staccata dalla mia vita, vederla come qualcosa che sta lì, senza però aver a che fare con me. Interrogarsi su questa loro immaginata condizione di indipendenza significa chiedere della natura della luce *indipendentemente dal fatto che illumina me*. Non è che le cose siano sole, come pensava Aristotele: piuttosto, io le guardo *come se* non avessero nulla a che vedere con me, lasciandole sole. Potrà anche risultare, alla fine, che questa è l'unica via per arrivare alla verità completa, ma intanto è certo che opero un distacco dalla descrizione dell'immediato e lascio le cose sole, senza di me, absolute: è una mia operazione. In altri termini, sottopongo la cosa a una metamorfosi rispetto all'aspetto immediato che mostra nella mia vita: «Orbene, questo equivale ad averla sottoposta a una radicale metamorfosi. Prima era puro riferimento alle necessità della mia vita; ora è un riferimento a se stessa. La cosa si trasforma in "se stessa"»²³.

Ora, io posso pensare la cosa stessa, nella sua indipendenza da me, perché ho già elaborato la nozione di indipendenza, cioè ho elaborato l'idea che esiste qualcosa oltre la mia vita: esiste un mondo, che è l'ambito nel quale vivo. Mi chiedo cosa sia la luce, perché la luce è un ingrediente del mondo. In *El hombre y la gente* Ortega ritiene che l'idea del mondo nasca dalla vita sociale: l'incontro con le altre persone che fanno parte della mia circostanza rivela che tutti parliamo di certe cose, ad esempio l'albero del mio giardino, che evidentemente non esistono solo a me. Esistono anche a loro, e dunque possono ben esistere senza di me. Questa constatazione viene intesa nel senso di un'indipendenza da ciascun io. È il mondo comune, che spesso risulta problematico e ci spinge a interrogarci sulla sua consistenza.

Come si diceva, la domanda sull'essere del mondo nasce in Grecia, con la filosofia. Nell'*Idea de principio* scrive Ortega:

«La domanda "cos'è la luce?" implica che non sappiamo ciò che è la

²³ *ibidem*.

luce; ma al tempo stesso implica che sappiamo ciò che è l'Essere prima di sapere ciò che è ogni cosa in quanto è. Altrimenti la domanda sarebbe priva di significato. Ma allora vuol dire che l'idea di essere non è stata estratta dalle cose, ma che vi è stata introdotta dall'uomo»²⁴.

Ecco cos'è la filosofia: l'introduzione dell'idea di *essere* nei dati dell'immediatezza.

Naturalmente, noi non siamo obbligati da una qualche fatalità a restare sempre dentro l'immediatezza, che però è il punto da cui partire. Verso quale direzione? Una direzione, storicamente, è stata l'idea dell'*essere*.

Scrive Ortega nell'*Epilogo* che, se l'*essere* fosse pura indipendenza dall'uomo, questi non lo vedrebbe né si interrogherebbe su di lui. Se s'interroga, è perché questa idea svolge una funzione nella sua vita, cosa che la filosofia non ha preso in considerazione. Quale funzione? Quella di dare sicurezza e sapere a cosa attenersi:

«L'essere è l'utensile per fare sicurezza [...]. È necessario accertare se dietro ciò che vedo non ci sia qualcuno ostile o pericoloso o nascosto. L'ente autentico, l'*ontos on*, è perciò l'ultimo, dietro il quale non c'è più niente»²⁵.

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

«cerco in essa le sue condizioni radicali per tutti i servizi possibili - cioè la sua universale utilità. Questo è *a parte hominis* l'Essere e ciò che dell'uomo va nella risposta. *A parte rei* è la risposta a questa domanda [di] "universale o assoluta utilità". Questa risposta sono i caratteri o note della cosa: il suo Essere»²⁶

La nozione di *essere* come risposta risulta relativa alla circostanza storica in cui nasce la domanda; si tratta cioè di una risposta condizionata a tal punto che, se in quelle condizioni storiche ponessimo altre domande, l'essere come

²⁴ *ibid.*, 235.

²⁵ *Notas de trabajo: Epilogo...*, cit., 330.

²⁶ *ibid.*, 331.

risposta sarebbe insensato. Questa interpretazione di Ortega toglie all'essere ogni absolutezza, ma si ricordi che si sta facendo un'analisi in termini di ragione storica, che conduce a capire che ogni risposta è intrinsecamente relativizzata dalla sua situazione. In positivo, questo ci colloca in un'ottica virtualmente metastorica e consente di porre altre domande. Con un esempio di Ortega: se Pedro ammazza il vicino, io non capisco come sia potuto succedere; poi vengo a sapere che il vicino ha disonorato la figlia di Pedro e l'atto diventa chiaro: la ragione storica ricostruisce una sequenza sensata di eventi. Però: Pedro poteva agire diversamente? Ecco che l'atto storico, pur essendo legato alla situazione che lo origina, non nasce in modo deterministico e inevitabile, bensì come una risposta che esclude altre possibili scelte. Da qui il suo carattere relativo (a parte, ovviamente, ogni considerazione morale).

Analogamente, nella situazione greca si poteva porre una domanda diversa da quella sull'*essere*? Se la risposta è positiva, vuol dire che c'era (e probabilmente c'è ancor oggi) lo spazio per un cammino diverso dalla filosofia.

In effetti, prima di pensare all'*essere* ci si poneva altri interrogativi,

«perché la domanda può essere espressa in modo più puro: cosa c'è ultimamente, con un esserci radicale? Qui si vede più chiara la *pars hominis* - perché equivale a "che cosa troverò ultimamente?". Non necessariamente l'ente, ciò che è. In via di principio nell'ultimità si possono trovare vari esiti: per esempio il Nulla, la Fatalità. Effettivamente, prima dell'Essere in Grecia c'era la Fatalità»²⁷.

Fatalità era la rappresentazione dell'ultimità vista a partire dalla nostra vita: era destino, *moira*. Il concetto di destino fu a suo tempo un'innovazione che entrava in contraddizione con gli dèi: il destino, dice Ortega, avrebbe spodestato gli dèi, e il destino senza dèi è l'*essere*. Anche il destino è un concetto storico ed eredita qualcosa delle concezioni precedenti. Ad esempio il suo carattere di decreto, di inesorabilità, cui finiranno con l'essere assoggettati anche gli dèi, che risulteranno così spersonalizzati, ridotti a rappresentazioni di poteri cosmici. Ma prima ancora della domanda a cui si rispose con l'idea del fato, c'è stata una domanda personale: non «che cosa è l'ultimità?», ma «chi c'è ultimamente?». La risposta a questa domanda era stata: Dio, cioè una volontà:

«Ma qui si vede chiaro che la domanda originaria e in astratto permanente non è quella per l'Essere, che è previamente ciò che è più o meno intelligibile. Di una "realtà" ultima consistente in volontà non

²⁷ *ibidem*.

si può dire che è - la volontà non ha propriamente un presente = va al futuro, è futurizione. L'uomo, in questa fase "volontarista", non domanda "cos'è?" ma "che sarà?". La volontà divina crea questo futuro. Ciò che oggi non ha fissità - è imprevedibile per l'intelletto - ciò che c'è, è assoluto e imprevedibile cambio - è capriccio. È possibile solo che sia "rivelato" - il Dio non è *logos* né *alétheia*, ma *emunah*»²⁸.

La domanda sull'essere non si pone dunque prima di Parmenide. Inoltre, differenziandosi da Heidegger, Ortega afferma che l'esser domanda non è una condizione originaria dell'uomo, perché domandare è già una reazione intellettuale al suo più radicale essere desiderio, essere illusione, essere progetto. Abbiamo allora la seguente ricostruzione del percorso storico:

«L'ordine sembra essere questo:

1. Illusione ("di essere questo o altro" - fantasia - progetto - e trascendenza della natura, dell'istinto).
2. L'illusione crea lo "spazio" o "ambito". Futuro.
3. L'illusione crea l'Essere - nel futuro "sarò" del desiderio.
- 3b. Ma il sarò-del-desiderio è incerto.
4. La fantasia del desiderio che è l'illusione obbliga a fantasticare = immaginare il sarò-effettivo, il Futuro-in-sé (non nel desiderio).
5. Il Futuro appare non come essere nel Futuro, ma come ciò che è veramente, qualcosa che non assomiglia a nessun essere - il Caso, la Sorte, il "disegno segreto di Dio".
6. Il Caso è la somma delle possibilità mie - una, però solo una tra molte è la mia annullazione - il nulla (l'Essere, dunque, non nasce esclusivamente di fronte al nulla - ma di fronte a molte altre possibilità - come ciò che è reale tra i possibili - come ciò che sarà tra ciò che può essere - l' "*amen*").
7. Il Caso è ciò che bisogna indovinare - allora il presente appare come possibile sistema di sintomi e segnali del Caso o Futuro (molteplice in sé). Indovinare sarà de-cifrare le cifre o geroglifici che sono il presente.
8. Solo allora il presente appare come avente o contenente (e insieme occultato-suggerendo) il segreto del Futuro. Il segreto radicale che è il Futuro appare nel presente modificato come semi-segreto, come enigma in via di principio decifrabile.
9. Si apre il processo della divinazione o conoscenza primigenia. Si provano diversi metodi di divinazione (proto-"accertamento"). Ciascuno di questi metodi è una tesi su ciò che c'è nel Presente - *mana*, "animismo", dèi, ecc.
10. Nella divinazione ciò che c'è, c'è in funzione dell'uomo che indaga

²⁸ *ibid.*, 732.

il suo proprio personale Futuro (il Caso è, per essenza, riferimento alla persona - è ciò che accadrà a me).

11. Dunque non c'è ancora Essere. La prova è che nella sua forma superiore - il monoteismo ebraico - tutto dipende dalla volontà di Dio. Sarà ciò che Dio vorrà. Questo è il *summum* di essere a cui si è giunti in questo stadio - un "essere" che non è stato né sarà finché Dio non l'avrà voluto. La libertà di Dio (anteriore e *epékeina* a ogni essere) è la personalizzazione del Caso - è... il caso volontativo»²⁹.
12. La comparsa del fato è un'innovazione che comunque conserva tratti della cultura precedente. Il fato è indipendente dal futuro, ma al tempo stesso è volontà. «Però ora la volontà non è futuro, bensì essenziale passato. Il Passato appare come volizione avuta da un potere supremo al principio dei tempi. Il Caso, rimbalzando dal Futuro, si installa nel Passato primigenio - e diventa "Origine delle cose".
13. L'inevitabilità del fato dà stabilità alle cose, rendendole indipendenti da ogni nuova volontà, pertanto anche da quella umana. Questo sradica le cose dal loro - finora - costitutivo riferimento all'Uomo. Sono ciò che è indipendente. Hanno il loro "ordine" inviolabile. Passano al primo piano dell'attenzione umana i ritmi, i cicli (stagionali, ecc.), il movimento uniforme degli astri.
14. Qui appare l'Essere. Sia per il Fato-volontà, sia per il Fato-senza-volontà (che sarebbe già l'essere), le cose sono indipendenti dall'Uomo e hanno il loro modo di comportarsi. Proto-esistenza e proto-consistenza.
15. Questo è "intelligibile".
16. Automaticamente, con l'intelligibilità dei movimenti del punto 14 c'è già lì l'Essere. Le cose hanno un essere indipendente - sono Enti e hanno la loro consistenza propria - essenza, caratteri che sono trasparenti per l'uomo o conoscibili. L'Essere è ciò che la cosa è stata, è e sarà: vi si integrano le tre dimensioni del tempo (c'è Essere autenticamente solo per questo stadio - che è quello della Grecia).
17. Però questo Essere indipendente e intelligibile non è né una cosa né l'altra. Questa è la nostra situazione. Essersi resi conto di tutto ciò che precede fino a 15 è capire che l'uomo si è sempre riferito a ciò che è Altro. Sempre quasi in funzione di esso. Per un istante crede di non fare questo (da 14 a 16). Ma con l'idealismo comincia a vedere l'Essere coscientemente come riferito all'Uomo. L'essere depotenziato del *cogitatum*. Noi salviamo il significato del termine Ente - come ciò che è trans-soggettivo - ma vediamo che essere è essere a noi, è funzione dell'uomo e questi delle cose. Si perde di nuovo l'essere inteso come ciò che è sicuro, il punto di riferimento

²⁹ *ibid.*, 349-350.

sicuro. L'Essere "vive" - è storia - e in quanto tale è caso, problematicità, cambiamento. Comincia la seconda navigazione dell'Uomo. "Siamo" molto antichi e molto moderni. Comprendiamo il Primitivo perché siamo tornati ad esserlo e perché non crediamo nell'Essere, così come loro non avevano l'Essere»³⁰.

³⁰ *ibid.*, 350-351.

Quale metafisica, dunque?

Comincerò da un testo un po' precedente quelli analizzati finora: *Unas lecciones de metafísica*, trascrizione di un corso universitario del 1932-33. Vi si trovano infatti alcuni elementi molto innovativi, che poi vengono quasi accantonati per maturare nella decade successiva.

In primo luogo c'è una ridefinizione della metafisica, cioè l'adozione di una nuova terminologia molto più chiara di quella tradizionale. Inoltre una straordinaria concretezza, occasionata dalla circostanza di dover comunicare il proprio pensiero a studenti.

«La metafisica è qualcosa che l'uomo fa, e questo fare metafisico consiste nel fatto che l'uomo cerca un orientamento radicale nella sua situazione. Questo sembra implicare che la situazione dell'uomo è un radicale disorientamento, ovvero che all'essenza dell'uomo, al suo vero essere non appartiene come attributo costitutivo il trovarsi orientato, bensì, al contrario, è proprio dell'essenza umana che l'uomo stia radicalmente disorientato»¹.

Si potrebbe pensare in prima battuta che l'orientamento consista nel sapere ciò che le cose sono, ovvero conoscerle; in tal caso la metafisica sarebbe un sapere radicale. Questo presuppone però che sappiamo cosa sia il sapere o conoscere, supposizione ingenua, caduta con le analisi della filosofia moderna, che ha riconosciuto di non saperlo. Risale ormai a qualche secolo fa l'inizio di una ricerca preliminare circa le condizioni del sapere, ma a tutt'oggi non c'è una risposta univoca alla domanda su cosa sia il sapere. Ora, Ortega nota che «se "sapere" ed "essere" sono i due problemi fondamentali, definire la Metafisica come sapere radicale è darla già per presupposta»². Da qui la necessità di una formula che non implichi l'intera metafisica prima ancora di iniziare a farla: la metafisica come ricerca di un orientamento. L'orientamento non è un sapere, mentre, al contrario, sapere significa essere orientati. Ci si colloca dunque in uno stadio precedente e più

¹ *Unas lecciones de metafísica*, Alianza, Madrid 1986, 27.

² *ibidem*.

radicale: «Aspiro, dice Ortega, a prendere la filosofia in uno strato previo, più profondo di quello coltivato nel passato»³.

Veniamo al disorientamento: si è detto che la situazione dell'uomo è sempre disorientata. Tuttavia al momento è verosimile che nessuno di noi si senta perduto o smarrito. Immaginiamo di stare in un'aula universitaria ad ascoltare una lezione di Ortega, e questa affermazione che siamo sempre disorientati ci coglie di sorpresa. Sappiamo infatti moltissime cose che ci orientano, tutte cose che ci constano: non cerchiamo di passare attraverso le pareti, siamo certi di molte cose che ci permettono di decidere dei comportamenti efficaci... cioè abbiamo delle convinzioni. Fino a che punto queste convinzioni sono vere?

Prendiamo ad esempio la certezza che $2+2=4$, il minimo a cui ci si possa affidare senza ombra di dubbio. Dice Ortega ai suoi studenti:

«È possibile che nessuno di voi abbia mai messo in discussione che due più due faccia quattro. Che vuol dire allora che vi consta, che avete questa convinzione? Vuol dire che l'avete ricevuta dal vostro contorno sociale, che l'avete sentito dire; vi consta solo che consta ad altri, ad esempio ai matematici. O, in altri termini, avete la convinzione che altri hanno questa convinzione; ma ciò vuol dire che di questa convinzione non siete convinti»⁴.

Invece, quando si mette in dubbio che $2+2=4$, e poi ci si convince per evidenti ragioni che è effettivamente così, si ottiene una convinzione autentica. L'autenticità sta nel fatto che abbiamo accertato la cosa in prima persona: l'abbiamo constatata direttamente; «ma notate, commenta Ortega, che questa certezza effettiva vi è sopraggiunta perché, e solo perché, avete messo in dubbio la questione, e finché la mettevate in dubbio per voi era dubitabile; ovvero, vi siete sentiti perplessi davanti al problema se due più due fa quattro o no, cioè disorientati, perduti»⁵.

Abbiamo dunque due modi di stare orientati in una circostanza: uno effettivo e uno fittizio. L'orientamento effettivo è quello della certezza ottenuta per constatazione diretta, e presuppone un precedente disorientamento, una condizione di inautenticità. L'orientamento fittizio è quello in cui si crede di sapere, ma solo perché sono state accolte passivamente delle convinzioni sociali. Queste convinzioni possono anche risultare condivisibili a una verifica, benché non è detto che lo siano; tuttavia quel che conta è l'atteggiamento di passività con cui sono recepite

³ *ibid.*, 29.

⁴ *ibid.*, 31-32.

⁵ *ibid.*, 32.

senza alcun vaglio critico. Questa condizione non presuppone alcun disorientamento, ma è costitutivamente falsa.

In queste lezioni Ortega sta operando un intervento diretto, quasi come un'intromissione, nella circostanza degli studenti, allo scopo di spostare la loro attenzione sul concreto vissuto, di osservarlo e constatare in prima persona. Non c'è un'oggettivazione teoretica che si allontana dal reale, ma un contatto più serrato con l'immediatezza:

«Io debbo prendervi dove state, e state in ciò che, intanto, presumete sia un orientamento. Questo orientamento è ciò che fa sentire ciascuno di voi perfettamente "trovato" (*encontrado*). Infatti ciascuno di voi si trova ora qui, ad ascoltare una lezione di Metafisica. Orbene, questo fatto attuale e indubitabile appartiene a una cosa o realtà che si chiama: la vostra vita»⁶.

La vita, la realtà radicale, è il contenitore di qualunque esperienza o conoscenza, se non altro nel senso minimo che qualunque cosa io faccia, subisca o pensi presuppone che io sia vivo e, dunque, è condizionata da ciò che la vita è realmente - per esempio, il mio occhio non vede i raggi ultravioletti, il mio orecchio non sente gli ultrasuoni: comunque la rigiri, io conoscerò la realtà al modo umano, che è diverso da quello dell'ameba, del cane o dell'angelo, se esiste. Anche la metafisica è qualcosa che uno fa nella sua vita: la vita è anteriore a qualunque attività o scoperta.

Dobbiamo allora dire cos'è la vita, restando su un livello strettamente descrittivo e previo a ogni elaborazione teorica, perché si tratta di definire le basi, i punti di partenza inquestionabili e assolutamente certi. Una prima definizione proposta è: «Vita è ciò che siamo e ciò che facciamo»⁷; «vita è ciò che facciamo e ciò che ci capita»⁸. La cosa può sembrare banale o troppo misera. Diciamo che è straordinariamente ovvia, e questo è appunto ciò che si cercava come punto di partenza:

«Io cerco di parlarvi non di cose astratte e distanti, ma della vostra stessa vita, e comincio dicendo che la vostra vita consiste nello stare ad ascoltarmi. Capisco bene che vi opponiate a questa verità, ma la cosa non ha rimedio. Perché questo, ascoltarmi, è ciò che state facendo ora ed è ciò che ora costituisce la vostra vita. Ma la vita è sempre un "ora" e consiste in ciò che ora si è. Il passato della vostra vita e il futuro della stessa hanno realtà solo nell'ora, grazie al fatto che ricordate ora il vostro passato o anticipate ora il vostro futuro. In

⁶ *ibid.*, 33.

⁷ *ibid.*, 34.

⁸ *ibid.*, 35.

questo senso la vita è pura attualità, è puntuale, è un punto - il presente - che contiene tutto il nostro passato e tutto il nostro futuro. Perciò ho potuto affermare che la nostra vita è ciò che stiamo facendo ora»⁹.

Fare qualcosa ora non è l'unica caratteristica della vita umana, ma solo ciò che risulta a uno sguardo iniziale, che poi deve essere approfondito. È evidente che fare qualcosa non sarebbe vita umana se non ce ne rendessimo conto. Con ciò ci imbattiamo in un attributo decisivo:

«Vivere è la realtà strana, unica, che ha il privilegio di esistere per se stessa. Ogni vivere è viverci, sentirsi vivere, sapersi esistenti; dove "sapere" non implica alcuna conoscenza intellettuale né alcuna sapienza speciale, ma è la sorprendente presenza che la propria vita ha per ognuno: senza questo sapersi, senza questo rendersi conto, il mal di denti non ci dorrebbe»¹⁰.

Posso dire che la vita è mia perché lo è e perché mi rendo conto di lei e di come è. Ortega parla perciò di un «perpetuo e radicale assistere a ciò che facciamo e siamo»¹¹. Senza questa trasparenza, senza la consapevolezza di vivere in prima persona, agendo e reagendo nella circostanza concreta in cui stiamo, non potremmo neppure parlare della vita né di qualunque altro problema. Vivere è dunque concretamente «trovare se stessi nel mondo, occupati con le cose e gli esseri del mondo»¹². Trovare se stessi (*encontrarse*) non si riferisce primariamente alla consapevolezza che il nostro corpo è presente in un luogo fisico, perché la scoperta primaria non riguarda la fisicità dei corpi. L'elemento radicale è l'interazione tra noi e le cose, o gli altri uomini:

«Il mondo in cui ci troviamo vivendo si compone di cose gradevoli e sgradevoli, atroci e benevole, favori e pericoli: l'importante non è che le cose siano o no corpi, ma che ci riguardano (*afectan*), ci interessano, ci lusingano, ci minacciano o ci tormentano. Originariamente, ciò che chiamiamo corpo non è altro che qualcosa che ci resiste e ostacola, oppure ci sostiene e ci porta; pertanto non è altro che qualcosa di avverso o favorevole»¹³.

Sulla realtà del mondo costruiremo poi mille spiegazioni teoriche, ma il modo in cui ci si presenta, quando ci confrontiamo con lui con la mente vergine da ogni idea pensata o recepita, può essere descritto in questi

⁹ *ibidem*.

¹⁰ *ibid.*, 36.

¹¹ *ibid.*, 37.

¹² *ibidem*.

¹³ *ibid.*, 38.

termini: il mondo è ciò che ci riguarda e ci interessa. Vivere è trovarsi dentro un contesto di temi e affari che ci riguardano. Ed è importante precisare che non scopriamo il mondo dopo aver trovato noi stessi: prima della teoria, quando ci troviamo a vivere, ci troviamo nel mondo, troviamo a un tempo noi stessi e il mondo, in interazione: vivere «è vedere cose e scene, amarle o odiarle, desiderarle o temerle. Ogni vivere è essere occupato con ciò che è altro rispetto a sé, ogni vivere è convivere, trovarsi in mezzo a una circostanza»¹⁴.

Questo significa che il mondo fa parte della vita umana, ne è un ingrediente; né un uomo né una vita possono esistere senza mondo: l'io senza mondo è una nozione astratta, irreali. Ciò appare ancor più vero quando si nota che il mondo non è uno scenario inerte, uno sfondo indifferente analogo a una scenografia teatrale: la scena di un dramma potremmo cambiarla a piacere, lasciando inalterato il testo, mentre nella vita il mondo ha un ruolo e determina le scelte e le azioni, spesso indipendentemente dal nostro copione. Si vive con il mondo oltre che nel mondo, «ed evidentemente ciò che sarà la nostra vita dipende tanto da ciò che è la nostra persona quanto da ciò che è il nostro mondo»¹⁵. Il mondo può essermi d'ostacolo: nel decidere liberamente la trama della mia vita, posso trovare che non è realizzabile e che debbo cambiarla, cioè debbo cambiare vita.

Ordinariamente la circostanza non ha la capacità di determinare totalmente la mia vita: anche nei casi più estremi e disperati c'è il margine di scelta dato dalla possibilità di vivere o cessare di vivere; però, anche nei casi più felici, non si può scegliere di vivere senza mondo, né si può evitare che il mondo in cui si vive ora sia «questo di ora»: viviamo qui ed ora, anche se non ci piace. Il mondo è un ingrediente della nostra vita, e dunque non c'è coincidenza tra noi e il mondo: spesso lo vogliamo cambiare in tutto o in parte per vivere la vita che esso ci rende difficoltoso realizzare. Si rivela qui uno degli aspetti più radicali della vita: «La vita ci è data [...], ma ciò che ci è dato, la vita, è un problema che dobbiamo risolvere noi»¹⁶. Con una formula abituale, Ortega dice che la vita ci è data, ma non ci è data fatta: ciascuno deve farsi da solo la sua, cioè deve scegliere in ogni momento ciò che farà nel successivo, ovvero chi sarà.

È possibile allora approfondire la definizione precedente della vita come ciò che facciamo e ciò che ci capita: questo fare implica decisione ed esecuzione.

¹⁴ *ibidem*.

¹⁵ *ibidem*.

¹⁶ *ibid.*, 39.

* * *

Quando spostiamo l'attenzione su ciò che stiamo facendo, la nostra mente compie un'operazione concreta di analisi della nostra situazione e constata ciò in cui eravamo impegnati fino a un istante prima: ad esempio, prestavamo attenzione alle parole di un professore durante la lezione. Fare l'analisi significa che non prestiamo più attenzione alle parole del professore, ma a noi stessi e a quanto ci circonda. È un'esperienza comune: immersi in un'attività, siamo talmente concentrati che tutto il volume dell'attenzione è occupato da quella attività e non pensiamo ad altro, non ci rendiamo conto del tempo che passa, dei rumori della strada o di una voce che ci chiama. Se l'attenzione è distolta da questa voce, diciamo: stavo facendo la tal cosa (si noti il verbo al passato). Orbene, durante quella concentrazione, poniamo l'ascolto della lezione, «io non prestavo attenzione alla mia persona, ma solo a certe parole»¹⁷.

Abbiamo dunque due modi di rendersi conto (*darse cuenta*):

1. prestare attenzione a una cosa come termine preciso di un'attività mentale;
2. rendermi conto di una cosa senza accorgermi o far caso (*reparar*) ad essa: prestando attenzione alle parole del professore, non facevo caso a me o alla sedia su cui stavo seduto; ciononostante l'esistenza della sedia mi constava e tenevo conto (*contar con*) di essa, tant'è che, prestando ora attenzione a me stesso, non mi sorprende di ritrovarmi seduto.

Reparar è dunque far caso, accorgersi, ovvero ciò che tradizionalmente si chiama: aver coscienza di qualcosa. *Contar con* è tener conto della presenza effettiva per me degli ingredienti della circostanza, e anche contare su di loro. Sono due gradi o modi diversi di coscienza: sapere che c'è una cosa ma non farle caso, e prestarle specificamente attenzione con tutta la lucidità possibile. Da qui una precisazione:

«Poiché la mia vita e ciò che ne fa parte mi è presente - esiste per me nella peculiare forma del "contare su questo" - in via di principio è sempre possibile che io *repare*, faccia caso, a questo, cioè che lo elevi a coscienza chiara e sapere effettivo. In questo senso, ma solo in questo, vale la mia formula: la vita è evidente; s'intende in potenza. Con maggior rigore diremmo: la mia vita e tutto in essa mi è pre-evidente, mi consta o ne tengo conto in forma tale che mi è sempre possibile convertire questo "tener conto" in un effettivo far caso, in effettiva evidenza»¹⁸.

¹⁷ *ibid.*, 46.

¹⁸ *ibid.*, 51-52.

Dunque, ciascuno sa di vivere, ma non è detto che questo significhi una pienezza di coscienza, un effettivo e nudo prestare attenzione alla propria vita. Nel prestare attenzione, infatti, emergono altri caratteri cui prima non si faceva caso, benché appartengano alla realtà stessa e siano dunque semplicemente descritti, non ipotetici o teorici. È evidente, infatti, che la vita non si esaurisce nel puro rendersi conto, perché in tal caso sarebbe un puro spettacolo. Nel prestare attenzione alla vita, mi si rende noto (*enterarme*) «che sono immerso, naufrago, in un elemento estraneo a me, dove non ho altro rimedio che fare sempre qualcosa per sostenermi in esso, per mantenermi a galla. Io non mi sono dato la vita, bensì al contrario mi trovo in essa senza volerlo, senza essere stato previamente consultato»¹⁹.

Come si diceva, questa vita in cui mi trovo non mi è stata data fatta, ed ho l'inesorabile necessità di farla io (anche darle fine sarebbe un fare). La vita è dunque un *tener que hacer*, cioè dover fare. Già da molto tempo Ortega aveva recuperato dalla lingua standard un termine comune: *quehacer*, che significa ufficio, compito, doveri in senso lato; questo termine è la contrazione di *que hacer*, da espressioni come *tener que hacer*, dover fare, aver da fare. La vita è dunque *quehacer*. L'espressione assume un valore tecnico nel contesto del pensiero orteghiano. Abbiamo detto che l'uomo deve fare la sua vita; però, cosa deve fare? Quale fare deve compiere per fare la sua vita? Non si tratta di un dovere generico, ad esempio compiere i doveri inerenti al proprio mestiere, ma di qualcosa di più radicale, ad esempio prendere la decisione se continuare o meno a fare un determinato mestiere. Il *quehacer* si riferisce alle decisioni radicali su chi si vuole essere. Nella società, fare un mestiere comporta dei doveri, ma decidere di farlo è una scelta radicale che costruisce la propria vita, come la decisione se sposarsi o non sposarsi, andare a vivere altrove, impegnarsi o non impegnarsi... La vita debbo costruirmela io, non è predeterminata, ma solo condizionata dalle circostanze, che mi consentono alcune scelte e me ne impediscono altre. Allora siamo in presenza di una domanda: il *quehacer* non è tanto «ciò che debbo fare», ma la necessità di chiedersi «qual è la cosa che debbo fare?». Non «*tener que hacer*», ma «*¿qué tengo yo que hacer?*», «*¿qué hacer?*», che fare? La decisione sceglie tra varie possibilità; di fronte ad esse sono perplesso: dunque, la vita ha anche l'attributo della costante ed essenziale perplessità.

Torniamo al prestare attenzione. Nell'istante A presto attenzione al professore che tiene la lezione; nell'istante B mi accorgo di ciò che stavo facendo in A. Questo è un fare nuovo, con cui mi rendo conto di almeno tre cose:

¹⁹ *ibid.*,55.

1. ho trovato me, il mio io;
2. ho trovato che questo io è in una stanza;
3. ho trovato che vi stava facendo qualcosa.

Accantoniamo l'io, che ora non dà grandi problemi: sono io, si tratta di me. Vediamo la stanza: trovo l'io in una stanza, cioè trovo con l'io, con me, una cosa che non sono io; e non la trovo separata, bensì mi ci trovo dentro, mi trovo - per così dire - prigioniero del mondo o circostanza:

«Vivendo, io mi sto sempre occupando delle cose - materie o persone - che mi circondano, sto attento alla circostanza, e per trovarmi debbo sospendere questa normale attenzione verso il contorno e cercarmi in esso, pescarmi tra le cose distogliendo l'attenzione da loro e facendo caso a me. È molto importante questa avvertenza che la coscienza di me stesso è, essenzialmente e non accidentalmente, posteriore alla mia coscienza del mondo, ovvero che faccio caso a me solo quando distolgo l'attenzione dal mondo, quando attraverso l'attenzione mi ritraggo dal mondo»²⁰.

Questa ritrazione non è mai completa, nel senso che non cessiamo di stare fisicamente nel mondo: semplicemente, non prestiamo attenzione al mondo - atto che oggi ci sembra naturale, ma che non lo è affatto, come non è facile né privo di rischi: i cimiteri sono pieni di gente *ensimismada* che guidava senza prestare attenzione alla strada, al mondo.

Dunque, ho distolto l'attenzione dal mondo e ho trovato che sto nella stanza. Analizziamo questo stare. Anche il tavolo sta nella stanza, ma in un modo diverso: comunemente, dico che il tavolo fa parte della stanza, cioè non le è estraneo o eterogeneo. Certo è diverso dalle pareti, ma forma insieme ad esse un ambiente. Ora non posso dire che io faccio parte della stanza, che formo un ambiente con il tavolo e le pareti; forse potrei arrivare a dire questo parlando di altre persone presenti nella stanza, ma non posso farlo parlando di me stesso, perché mi vedo eterogeneo rispetto alla stanza: «Quando dico che io sto nella stanza significa che ne faccio parte? Questo potrà valere per il mio corpo, ma io non sono il mio corpo o, almeno, non sono solo il mio corpo»²¹.

Ciascun io è eterogeneo; Unamuno diceva suggestivamente: io non sono un individuo di una specie, ma una specie unica. Nessuno può sentire il mio mal di denti o compiere i miei sforzi: ognuno è unico, «è semplicemente l'io che vive la sua vita e questa vita che lui vive non la vive un altro, anche se

²⁰ *ibid.*, 61. Si ricordi l'*ensimismamiento*.

²¹ *ibid.*, 64.

fossero uguali tutti i contenuti delle due vite»²². Ciò significa che io non sono un pezzo di quella materia che costituisce la stanza o il tavolo, non nel senso che sono spirito, anima, o altre cose del tutto ipotetiche, ma nel senso molto immediato che «io non sono altro che io, che sono unico, e tutto il resto, sia materia sia un altro spirito, è altro da me»²³. Dunque, quando dico che sto nella stanza, vuol dire che nella stanza c'è uno che non ne fa parte. Ciascun io esiste nell'altro da sé, nel mondo eterogeneo, nel quale è un forestiero: è una condizione non occasionale, bensì costitutiva. Tuttavia, la formula «vivere è esistere fuori di me» risulta eccessiva. Il problema è nell'esistere.

Esistere è «ciò che c'è». Però ci sono cose diverse: del centauro e del cavallo possiamo dire che ci sono, ma il cavallo è di carne ed ossa, mentre il centauro è una fantasia, un disegno; anche un cavallo qualunque e il Ronzinante di Don Chisciotte non sono reali allo stesso modo. Questo consente di distinguere tra «la cosa che esiste» (il cavallo) e «l'esistenza della cosa», la quale è diversa a seconda dei casi: se si tratta del centauro, non è un'esistenza effettiva e operante, è *sin ejecución*²⁴, manca cioè di quel carattere operante che produce e interagisce; l'albero produce i frutti, l'uomo produce lo sforzo, il movimento, compie un atto; il centauro non produce e non compie. Già nel 1914 Ortega aveva parlato dell'essere operante (*ser ejecutivo*) come dell'essere effettivamente esistente e agente (*l'energeia on* di Aristotele). Grazie ad esso, l'uomo è più reale del centauro (se mi si passa l'espressione). L'esistenza, nella sua effettiva esecuzione, è operazione, compimento, effettuazione. Di cosa? Di un'essenza²⁵.

Facciamo un passo indietro. Si diceva che l'esistenza è «ciò che c'è»: «esiste il cavallo» significa che c'è il cavallo (in spagnolo questo *esserci* si esprime molto chiaramente con l'uso impersonale del verbo *haber*: ciò che c'è = *lo que hay*). Ora, quando di una cosa diciamo che «c'è», non abbiamo detto nulla della cosa stessa, anzi possiamo dire che «c'è» anche un oggetto che non conosciamo affatto e di cui in assoluto non possiamo parlare. Con l'espressione «c'è» intendiamo solo che troviamo qualcosa in un certo ambito: dal mio punto di osservazione, l'esistenza di A significa che «c'è» A. Ma dal punto di vista di A, della cosa stessa, esistere significa qualcosa di più di un mero esserci, perché questa cosa ha un comportamento coerente con la sua essenza. Per me il cavallo «c'è»; per il cavallo questo significa camminare, correre, cacciare le mosche, aver fame... subire e agire: per lui è primaria l'*ejecución*.

²² *ibid.*, 65.

²³ *ibidem*.

²⁴ *ibid.*, 68.

²⁵ *ibidem*.

Allora, quando dico che sto nella stanza, cioè che il mio vivere è esistere nella stanza, fuori di me, dico anche che il mio vivere è compiere, *ejecutar*, la mia essenza fuori di me, in ciò che non è la mia essenza. Perciò il mio esistere non coincide con la mia essenza, dato che include un fuori, un mondo o circostanza, che non sono io.

Io sto dentro la stanza, spazialmente, ma non sono la stanza, non ne faccio parte. Dunque ne sono fuori: in tal caso non parlo di un fuori in termini spaziali, ma in senso metaforico. La cosa è linguisticamente contorta, perché sto spazialmente nella stanza, nell'altro da me, fuori dall'io, nella circostanza. Di fatto abbiamo difficoltà di espressione perché non è stato chiarito il termine stanza. Lo abbiamo inteso in senso abituale, con tutta la filosofia che le parole della lingua si portano dietro, con tutto il retaggio di credenze che si trascinano per forza d'inerzia. Non avendolo sottoposto ad analisi, abbiamo accettato l'idea che la stanza sia un corpo fisico e uno spazio materiale, senza invece vedere cosa fosse la stanza nella realtà radicale, nel contatto primario e nudo, previamente ad ogni interpretazione. A questo livello la stanza non è spazio e materia, ma è una realtà che *poi* sarà spiegata in termini di spazio e materia. Primariamente e radicalmente, ciò che chiamiamo stanza è la mia circostanza o mondo:

«Io spero che a questo livello nessuno di voi confonda più la realtà che ciascuno chiama "la sua vita" con il suo io. Io non sono altro che un ingrediente della mia vita: l'altro è la circostanza o mondo. La mia vita, dunque, contiene entrambi dentro di sé ma essa è una realtà distinta da entrambi. Io vivo, e vivendo sto nella circostanza, che non sono io. La realtà del mio io è dunque secondaria alla realtà integrale che è la mia vita; trovo la prima - quella del mio io - nella seconda, nella realtà vitale. Io e la circostanza facciamo parte della mia vita. Ora sì che possiamo assicurare che io faccio parte di qualcosa, vale a dire della mia vita. La circostanza - nel presente e preciso caso: questa stanza - è l'altra parte della mia vita. Era un errore dire che io - parte della mia vita - faccio parte dell'altra parte della mia vita, che è la stanza. No; faccio parte del tutto che è la vita, la quale è un tutto proprio perché io sono una parte diversa dall'altra parte, che è la stanza»²⁶.

Cos'è allora la stanza, non concettualmente o in astratto, ma come ingrediente della mia vita? La risposta è ovvia: stare nella stanza non è star pensando alla stanza, ma è fare qualcosa con la stanza: restarci dentro. Prima che io faccia caso (*reparar*) che sto nella stanza, la mia condizione è: star facendo qualcosa con essa.

²⁶ *ibid.*, 78.

Anche pensare è un fare: penso alla stanza, cioè la faccio oggetto di una riflessione, faccio qualcosa con essa; però questa non è la prima cosa che ci faccio: pensare ad A, presuppone che mi sia reso conto di A, con tutta la tematica già vista a proposito del *reparar*. E solo pensando - cioè in una seconda attività - posso trovare o teorizzare l'*essere* di A. Cosa sia la luce, ad esempio, lo si sa dopo un'indagine intellettuale, prima della quale la luce è un problema. Le cose sono per noi problema:

«Poiché qualcosa mi è problema, il mio pensiero comincia la sua attività al fine di risolvere la questione. Altrimenti il mio pensiero non avrebbe motivo per mettersi in movimento»²⁷.

Il pensiero, dunque, è un'attività vitale particolare che non solo presuppone la vita, ma anche la sua problematicità. Quando mi interrogo su una cosa, io pongo la domanda al mio intelletto,

«ma questo presuppone che l'io interrogante, l'io che domanda al suo intelletto, non è quello intellettuale. E se questo io non intellettuale propone la questione all'intelletto, vuol dire che già per lui le cose sono problematiche, ma in un senso pre-intellettuale»²⁸.

Il pensare è radicato nel vivere, ma non è radicale. Con tutti i principi che può avere al suo interno, e che definiscono il modo in cui si pensa, pensare è un'attività che presuppone il concreto vivere, cioè il trovarsi dell'io nel mondo: presuppone sia l'io sia il mondo, presuppone che questo mondo sia problematico, non nel senso che il pensiero ne scopre i problemi, ma nel senso che i problemi attivano il pensare come risorsa a cui ci affidiamo per risolverli. Insomma, presuppone una relazione pre-intellettuale, concreta e vitale, col mondo, al cui interno le cose che «ci sono» si presentano con problemi. Come soluzione per i problemi il pensiero elabora delle nozioni, delle idee: ad esempio, la nozione di *essere*, o le altre spiegazioni precedenti. «Se cerchiamo l'essere di una cosa, vuol dire che prima eravamo già in relazione con la cosa, che avevamo la cosa»²⁹. Altrimenti non ci sarebbe capitato di domandarci qual è il suo *essere*.

C'è però un rovescio della medaglia. Se mi domando qual è l'*essere* della luce, perché ora mi è problema, vuol dire che, prima di porre la domanda, non avevo il suo *essere*: «Quando io ho la cosa "questa luce", non ho il suo essere, dato che ho bisogno di cercarlo. Dunque le cose che io ho, le cose che stanno qui e che integrano la mia circostanza, sono diverse dal loro

²⁷ *ibid.*, 84.

²⁸ *ibidem*.

²⁹ *ibid.*, 85.

essere»³⁰. Si è già vista la ricostruzione storica: prima che l'uomo s'interrogasse specificamente sull'*essere* delle cose, aveva elaborato altre interpretazioni, il che in soldoni significa: quando vedo l'albero, vedo le sue note (foglie, frutti, tronco), ma non vedo nello stesso modo alcunché denominabile come «essere dell'albero», pur constatando che l'albero «c'è»:

«Le cose non hanno "essere" finché io non ne vado in cerca e faccio funzionare il mio pensiero. Ma siccome pensare ad esse è - come sappiamo - solo una delle numerose cose che posso fare con loro, risulterà che in tutto il resto del mio fare, in tutto il resto della mia relazione vitale con le cose, queste non hanno essere. Ed ora sì che ci capita di domandarci con veemenza: Diavolo! allora, cioè quando io non penso alle cose ma vivo con loro senza pensarle, che sono le cose? Che sono le cose quando non hanno essere, cioè quando... non sono?»³¹.

C'è un certo gusto per il gioco linguistico da cui non bisogna farsi fuorviare. La maggior parte delle persone, e noi stessi quando non meditiamo espressamente, sa che le cose sono, ma questa nozione di *essere* non va oltre il puro e semplice sapere che stanno lì, cioè che «ci sono». Chi non se ne occupi in modo specifico, non saprebbe dare una definizione accettabile dell'essenza. La teoria dell'*essere*, come si configura a partire da Parmenide, risponde a una domanda precisa, ma non comune. L'albero è ciò che nasce quando pianto il seme: questo è il livello comune. Poi può accadere che questo livello non mi basti più, perché ho bisogno di sapere cos'è il seme, cos'è la terra, e l'acqua, e... alla fine cos'è l'*essere*. Di tutto dico che «è» qualcosa (albero, terra, acqua...), cioè tutte le cose hanno l'*essere*. Allora cos'è l'*essere*? La risposta, qualunque sia, è determinata dalla domanda. Orbene, l'uomo si pone la serie di questioni che sfoceranno nella domanda sull'*essere*, quando le cose funzionano nella sua vita come ostacoli, impedimenti: questo le mostra come indipendenti. L'uomo si pone la domanda sull'*essere* perché la realtà delle cose non gli risulta più chiara, e non perché prima pensava erroneamente che le cose non fossero reali; e se si critica la teoria dell'*essere* non vuol dire credere che le cose non siano, ma che, senza discutere la loro realtà, la risposta *essere* non è chiara. E il motivo per cui non lo è, è semplice: non vedo l'*essere*; vedo le cose che «ci sono», e la cui presenza potrebbe avere altre spiegazioni.

Intanto, le cose che ci sono mi ostacolano, dunque io non coincido con la circostanza, che mi è aliena, estranea e strana. Questo ostacolo, la sorpresa che produce, il fastidio lo stupore, ci mettono in una condizione nuova: prima ci limitavamo a fare uso della cosa, ora ci accorgiamo (*reparar*) della

³⁰ *ibidem*.

³¹ *ibidem*.

sua autonomia, ci accorgiamo cioè che la cosa non si esaurisce in ciò che possiamo fare con essa: c'è dell'altro, c'è un residuo problematico e misterioso, che è la cosa stessa. Si noti che questo residuo è un'irriducibilità della cosa all'io, non alla vita, perché la cosa e il mondo restano ingredienti della mia vita pur con tutta la loro alterità, tant'è che l'interrogarmi sul loro essere è un ulteriore modo di far qualcosa con loro:

«Se il contorno o circostanza in cui siamo immersi - e questa immersione nella circostanza è ciò che chiamiamo vita - avesse un essere, e vivere fosse trovar patente davanti a noi questo essere, l'esistenza dell'uomo sarebbe esattamente il contrario di ciò che è. In primo luogo non avremmo bisogno di pensare alle cose, ma queste ci rivelerebbero da sé, e fin dalla loro comparsa davanti a noi, il loro essere; cioè vivere sarebbe sapere cos'è il mondo e, sapendo questo, sapremmo il passato e il futuro del mondo, sapremmo il nostro in esso e non ci troveremmo in perplessità, dovendo decidere il nostro futuro tra varie possibilità. Un mondo il cui essere è saputo si compone solo di necessità»³².

Invece la realtà radicale è radicale perplessità, ovvero radicale bisogno di spiegazione o interpretazione della vita, senza la quale non è possibile scegliere né giustificare a se stessi ogni scelta. È un radicale bisogno di orientamento. Come si diceva all'inizio del corso pubblicato in *Unas lecciones de metafísica*, la metafisica è un tentativo di orientamento radicale, per cui

«il fare metafisico è un ingrediente ineluttabile della vita umana; più ancora: è ciò che l'uomo sta facendo sempre, e tutti gli altri fare ne sono decantazione e precipitato»³³. «La metafisica non è una scienza, ma una costruzione del mondo, e questo, costruire il mondo con la circostanza, è la vita umana. Il Mondo, l'Universo, non è dato all'uomo: gli è data la circostanza con il suo innumerevole contenuto. Ma la circostanza, e tutto in essa, è puro problema. Orbene, non si può stare in un puro problema»³⁴.

Quali sono le condizioni per raggiungere un orientamento radicale? L'unica cosa che può orientare è la certezza per constatazione diretta. Occorre basarsi su certezze fondamentali radicate nella propria esperienza vitale.

* * *

³² *ibid.*, 99.

³³ *ibid.*, 124.

³⁴ *ibidem*.

In un ciclo di conferenze *Sobre la razón histórica*, tenuto a Buenos Aires nel 1940, Ortega riprende e amplia l'analisi della realtà radicale pre-intellettuale. La vita, si diceva, è ciò che mi capita, è un avvenimento che accade a me. Non c'è nulla che non sia un accadermi o capitarmi (*acontecer, pasar*). Non si può dunque dire che vivere consista nel fatto che il mio corpo e la mia anima stiano sulla terra, «perché corpo, anima e terra non sono realtà radicali ma idee che, vivendo, ci siamo formati su ciò che era o è tale realtà che sono e in cui sto»³⁵.

Parliamo abitualmente delle cose, ma se per «cosa» intendiamo l'essere per sé, l'essere fisso, dato e permanente, allora queste cose non esistono: «Non c'è mondo e non c'è uomo, nel senso di corpo e anima, né c'è essere nel senso di essere identico, fisso e dato una volta per tutte»³⁶. Neppure io sono una cosa, non sono il mio corpo, ma sono colui a cui accade di ritrovarsi costantemente con ciò che chiamo io.

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

«La mia vita non ha la pretesa di soppiantare Dio né di essere divina. Al contrario, è l'umano, troppo umano, è lo starmi accadendo gioie e avversità, è lo star facendo sempre qualcosa perché continuo ad accadermi eventi avversi o gioiosi, al fine di evitare - strano, abissale paradosso! - che alla mia vita accada una cosa delle uniche due che non le possono accadere: morire. Per questo faccio ciò che faccio: per non morire. E morire è una delle due cose che non capitano alla mia vita. La mia morte esisterà per coloro che mi sopravvivranno, ma a me non accade, non mi è. Io non assisto alla mia morte. Lo stesso avviene con la mia nascita: quando mi trovo a vivere risulta - guarda caso! - che ero già nato prima. La mia nascita è solo la narrazione che me ne fanno altri. È un racconto che mi raccontano... La mia morte non è neppure questo: non me la può raccontare nessuno. È dunque una mera idea, mera teoria, benché la più grave e la principale delle teorie. Gli unici due fatti che non appartengono alla mia vita - dove tutto, tutto è possibile: grazia e disgrazia, fortuna e sfortuna - sono nascere e morire. Ovvero: questa sorprendente realtà che è la mia vita non ha principio né fine che facciano parte di lei e, tuttavia, non è infinita. Sarebbe infinita se facesse parte della mia vita la certezza radicale

³⁵ *Sobre la razón histórica* (Buenos Aires 1940), in *Sobre la razón histórica*, Alianza, Madrid 1983, 15-122, 73.

³⁶ *ibid.*, 80.

della mia immortalità; ma l'immortalità è solo, al massimo, una credenza e un'idea»³⁷.

In questo testo sulla ragione storica torna ancora la critica a Parmenide. Parmenide volge le spalle a «ciò che c'è», all'osservabile, e si attiene solo alle esigenze della ragione; «pertanto, se decidiamo o crediamo previamente che la realtà vera dovrà essere ciò che è decretato dal nostro pensiero o ragione, avremo quanto segue: il pensiero, l'intelletto è l'unica realtà dell'universo che effettivamente consiste in identità. Tutto il resto cambia, varia, fluisce»³⁸. L'intelletto funziona estraendo un elemento tra gli innumerevoli ingredienti delle realtà, isolandolo idealmente:

«Dunque - e lo dico con forza - è un meccanismo di identificazione. Di identificazione del reale - il reale che, di per sé, è l'una cosa e l'altra, il mai identico, variazione, essere ciò che non è, non essere ciò che è, insomma e a quanto pare pura confusione; l'intelletto lo scompone in elementi identici, [...] e questi frammenti che [...] non solo erano uniti, ma stavano costantemente cambiando di grandezza, di figura, di consistenza, li separa [...] lasciandoli uguali a se stessi, identici, immutabili e fissi»³⁹.

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

Non c'è alcuna garanzia di verità dietro questa concezione di Parmenide, data per scontata ma non dimostrata,

«cioè questo presupposto basilico da cui tutto dipende è... irrazionale: è semplicemente una credenza in cui stava l'uomo greco del VII secolo, e nella quale, per l'influsso magistrale e tirannico della Grecia, ha continuato a stare l'uomo occidentale fino ad oggi»⁴⁰.

³⁷ *ibid.*, 85.

³⁸ *ibid.*, 106.

³⁹ *ibid.*, 107-108.

⁴⁰ *ibid.*, 110-111.

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

«Ciò che nella mia teoria della conoscenza risulta sostanzialmente modificato è la missione stessa dell'intelligenza, il suo ruolo nel conoscere. In base a questa, ciò che pensiamo non è mai la realtà; perché ciò che pensiamo è il logico e la realtà è illogica»⁴¹.

Il pensiero è solo uno schema che, una volta elaborato, deve essere nuovamente confrontato con la realtà per aggiustarsi ad essa. S'impone, insomma, un ritorno a Eraclito: «Il reale è il non identico, è puro accadere, mobilità, flusso»⁴².

La conoscenza intellettuale è un viaggio di andata e ritorno: bisogna prima farsi un'idea sulle cose e poi bisogna tornare sulle cose e «togliere tutto ciò che si è pensato, rendendosi conto che la realtà è sempre più o meno diversa dal pensato»⁴³. In sostanza, è inevitabile avere un'idea sul reale, ma occorre la spietata consapevolezza che la nostra idea non è mai la realtà; anzi, l'idea è una positiva costruzione dell'immagine della realtà, e dunque è l'introduzione nel reale, nella percezione, di ciò che appunto non c'è nella realtà primaria, immediata e radicale. Dunque, se una certa intellettualizzazione del reale è inevitabile ed è una positiva concettualizzazione, una positiva organizzazione concettuale, una interpretazione attivamente costruita, altrettanto inevitabile si rivela il percorso opposto: il tentativo di denudare il reale dell'abito concettuale che gli abbiamo cucito addosso, attraverso un'operazione ironica di dis-intellettualizzazione. Si tratta, dice Ortega, di usare il modo *tollendo ponens*, cioè un tipo di enunciazione in cui, nello stesso tempo, viene ritirato ciò che si enuncia. Il pensiero «deve togliersi, ironizzarsi, levarsi o tirar fuori dalla realtà ciò che lui stesso vi ha messo, e che ne è sempre una falsificazione, perché ne è quantomeno un'esagerazione»⁴⁴.

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

⁴¹ *ibid.*, 118.

⁴² *ibid.*,

⁴³ *ibid.*, 118.

⁴⁴ *ibidem.*

Dioniso

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

«In loro l'atto religioso fondamentale non è la preghiera individuale, privata e intima - l' "orazione" -, ma la gran cerimonia collettiva di tono festivo a cui partecipano tutti i membri della collettività, alcuni come officianti del rito - danza, canto e processione-, gli altri come assistenti e "spettatori". Questo atto della comunicazione dell'uomo con dio mediante l'assistenza a un cerimoniale collettivo religioso fu chiamato dai greci *theoria* - contemplazione. Dunque, la *theoria* è l'equivalente greco dell'orazione cristiana»¹.

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

«L'atteggiamento religioso, che rende presente all'uomo nientemeno che il divino, l'orgia, che sembrerebbe a tutta prima l'esatto contrario, il divertimento abitualmente considerato come essenzialmente frivolo, e le belle arti - poesia, musica, danza e pantomima-, che valgono come

¹ *Máscaras* (annesso a *Idea del teatro: una abreviatura*), OC VII, 472-496, 473.

mere grazie dall'equivoca sostanza all'interno della vita umana, queste quattro cose diversissime debbono trasformarsi in una stessa cosa se vogliamo davvero capire il fatto unitario da cui le vediamo nascere»².

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

«Il carattere generale con cui questo mondo si presenta all'uomo è l'abitudine. Il mondo in cui già viviamo, e nel quale ci troviamo immersi, è il "mondo abituale", quello "consueto". Parallelamente, per un semplice riflesso, l'altro mondo risulta caratterizzato come "l'eccezionale", "lo straordinario". E tutto ciò che si presenta con questa fisionomia acquista di fatto il rango di Ultramondo ed è divino. Pertanto, dai tempi più primitivi l'uomo ha ritenuto che i sogni e gli stati visionari fossero, per la loro relativa eccezionalità e il loro andamento straordinario, ciò che gli rivelava il mondo altro e, in quanto altro, superiore»³.

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

«Nel sogno vediamo, tocchiamo e sentiamo. È come se tutte le nostre facoltà di percezione si duplicassero formando due equipaggiamenti, uno che funziona nella veglia e l'altro che opera nel sogno. E come noi facciamo "teorie della conoscenza", i primitivi hanno fatto e continuano a fare "teorie dei sogni"»⁴.

Per il primitivo il sogno non è un mero stato soggettivo, ma è una cosa, una realtà che «sta lì». Questo atteggiamento è così primario che lo si ritrova anche nei bambini: Ortega trascrive alcuni dialoghi riportati da Jean Piaget in cui un bambino parla del suo sogno come di qualcosa che sta nella stanza, davanti ai suoi occhi, e al tempo stesso dice di stare dentro al sogno, come personaggio. Piaget cerca di far capire al bambino che questa è una contraddizione, ma per Ortega il bambino non si contraddice affatto, anzi descrive con precisione il carattere del sogno, solo che non è in grado di sviluppare dialetticamente la sua descrizione.

² *ibid.*, 475.

³ *ibid.*, 475-476.

⁴ *ibid.*, 476.

Fin dalla primissima età il bambino organizza il suo mondo in base all'assoluta evidenza, come faceva l'uomo arcaico. Per entrambi è evidente che il sogno «c'è», «sta lì»:

«Ma nel sogno l'uomo è addormentato. Sarebbe preferibile avere sogni da sveglio. Questo lo si ottiene con gli stupefacenti. Il sogno da svegli è l'ebbrezza. Sarebbe molto importante il suo studio fenomenologico, perché forse è lo stato mentale decisivo per la scoperta del "retro-mondo"»⁵.

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

«Dunque ha la chiara percezione di essere transitato in un altro mondo, con la peculiarità che il transito è istantaneo, senza interruzione e, in questo senso, senza cammino. È un salto, un balzo, non un passare con continuità da un mondo all'altro; da qui l'impressione di trasporto e il fatto che questa realtà a cui si arriva gli si presenti senza comunicazione con quella che lascia, e sia formalmente un altro mondo»⁶.

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

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

⁵ *ibid.*, 479-480.

⁶ *ibid.*, 480.

partecipazione a un'altra esistenza superiore e sublime. Questa è la festa. Questa è la *theoria* a cui ho fatto riferimento»⁷.

La festa è una prima rottura della quotidianità e della vita abitudinaria. Poi viene il perfezionamento delle cerimonie e dei riti religiosi, perché le religioni antiche sono essenzialmente culto in cui «si tratta di "mettersi fuori di sé", di lasciarsi assorbire da una extrarealtà, da un altro mondo migliore che d'improvviso, nello stato eccezionale e visionario, si rende presente, consegue la sua epifania»⁸.

Tutto questo è perfettamente chiaro nella religione dionisiaca:

«In essa il dio - Dioniso - è al tempo stesso il modo per arrivare a lui. Come c'è un'Imitazione di Cristo, ci fu un'imitazione di Dioniso, che fu letteralmente chiamata "imitazione" - *omoiósis pros tón theón* - consistente nel "perdere la testa", entrare in frenesia, impazzire: *maínesthai - bakcheúein*»⁹.

Per Ortega, Dioniso è la massima altezza religiosa a cui sono arrivati i greci. Figlio dell'uranico Zeus e della dea tellurica Semele, del paese dei morti, è un dio universale,

«dio della Vita, di ogni rinascita primaverile in pianta, animale e uomo, ma anche dio dei morti. Dio amabile, delizioso, gradevole e festivo; dio terribile, distruttore, che viene egli stesso squartato in un feroce banchetto. Dio buono e dio cattivo»¹⁰.

Soprattutto è il dio della frenesia e della mania. In lui si manifesta in modo superlativo il carattere imprevedibile che i greci assegnano alla divinità.

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

«l'abbandono al puro esistere e la fede che qualcosa al di là della personalità - la personalità è coscienza, deliberazione, cauta e diffidente previsione, condotta regolata, ragione - e più potente, costante e fecondo di lei porti generosamente l'uomo tra le sue braccia, arricchisca la sua esistenza e lo salvi»¹¹.

⁷ *ibidem*.

⁸ *ibid.*, 481.

⁹ *ibidem*.

¹⁰ *ibid.*, 482.

¹¹ *ibid.*, 483

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

«Proprio perché [la realtà divina dei poteri cosmici] è superiore a tutto ciò che è umano, proprio perché è onnipotente, davanti a questa realtà l'uomo di per sé non è niente. La radicale nullificazione dell'uomo è il sintomo di ogni grande e profonda - cioè genuina - religione. Davanti a questi poteri supremi non c'è altro da fare che abbandonarsi ad essi. Ma siccome nell'uomo tutto assume inesorabilmente il carattere di un fare - anche il non fare nulla è un fare sospensivo di ogni fare [...] - l'abbandonarsi presuppone tutta una serie di attività e richiede persino una tecnica e un metodo. Non è tanto facile che l'uomo, costituito da un permanente, faticoso, angustioso "stare su di sé" - come l'avvoltoio sta sulla preda - si sciolga e perda questa irregimentazione di se stesso, questa attività poliziesca che lo fa vigilare sulla propria condotta. Per abbandonarla bisogna smettere di "stare su di sé", e questo significa che bisogna "andar fuori di sé", cessare di "essere se stessi", diventare altro, alieno a sé. L'affidarsi a Dioniso e alla realtà trascendente che egli simboleggia è l'alienazione, la pazzia estatica - "la *mania*"»¹².

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

¹² *ibidem*.

«fuori dall'io razionale», un «fuori da se stessi». Ma è chiaro che si tratta ora di un «fuori» diverso: non più un accesso all'interiorità ma un affidarsi al divino: va ora in direzione della trascendenza, ed è molto dubbio che questo comporti una perdita dell'individualità. Piuttosto si tratta di distruggere una falsa identità, un'identità alterata, procedendo in una direzione trans-soggettiva. La pazzia di Dioniso si contrappone alla ragione e alla misura apollinea per salvare l'uomo, non per annientarlo. Anche, direi, per salvare la razionalità dell'uomo, dandole un luogo delimitato e un uso corretto all'interno della vita personale: Ortega ricorda che non solo Platone, ma anche Aristotele rese omaggio all'esaltazione visionaria del dionisismo. E non si dimentichi che, per Ortega, nel dionisismo abbiamo un pensare visionario.

Con questa apertura estatica, Dioniso dà la visione di un retro-mondo che è la verità del mondo abituale. Questa verità si presenta in una visione, grazie a una tecnica dell'ebbrezza basata sulla danza e sugli stupefacenti. Come i culti più arcaici, il dionisismo è soprattutto danza, «ma questa danza è una pantomima in cui è rappresentata la vita del dio. In tal modo la pratica religiosa che è il culto ha l'effettivo carattere di una "imitatio dei"»¹³. La danza rituale è detta *dromenon*, dal verbo *drao*, la cui forma nominale è *drama*; il *dromenon* era *orgia* - plurale neutro che significa "le operazioni rituali" - da *ergon*, opera, operazione. *Orgia* è dunque il *drama* visto nel suo versante religioso, e l'atto religioso è essenzialmente festa:

«La "mania" bacchica, la frenesia orgiastica, ci fa vedere un altro mondo - un mondo in cui tutto è positivo, gustoso, sorridente e insieme terribile. La visione della realtà altra, che è il mitico, il divino, è infinitamente attraente; è, letteralmente, la massima voluttà, perché se il divino è il *mysterium tremendum*, è anche il *mysterium fascinans*. Ma in questo mondo - questo è l'essenziale - anche il terribile ha sembianze positive, affermative. C'è in esso anche la cosa più terribile: la morte. Ma, ecco! nella visione dionisiaca del mondo, morte e vita sono indifferenti, perché se vivere è in fondo morire, alla fine morire è resuscitare. Dioniso è il dio che vive freneticamente, che muore fatto a pezzi e che resuscita gloriosamente. Più ancora: nel torrente del misticismo dionisiaco giunsero ai greci le due idee che essi meno avevano nel loro fondo etnico: l'idea dell'immortalità e l'idea - nientemeno - che l'uomo è di origine divina. Le due idee meno omeriche che si possano immaginare»¹⁴.

Dioniso è inoltre il dio mascherato. Questo potrebbe essere spiegato col fatto che i suoi adoratori si mascheravano, e dunque che proiettavano sul dio

¹³ *ibidem*. 485.

¹⁴ *ibid.*, 487.

come suo attributo un elemento del suo culto. Però bisogna capire perché essi portassero la maschera, una delle invenzioni più antiche dell'umanità. Ricordiamo quanto si è già detto: l'uomo scopre che la sua realtà è limitata e impotente e ci sono molte cose che non può fare:

«Un'esperienza simile produce automaticamente l'immaginazione di un'altra realtà, la quale possa tutto ciò che vuole, senza limite. La coscienza della propria relatività è inseparabile nell'uomo dalla coscienza postulatrice dell'assoluto. E allora si genera in lui la veemente ed equivoca ansia di voler essere proprio ciò che non è: l'assoluto - di voler partecipare a questa realtà altra e superiore, riuscire a portarla alla propria realtà bisognosa e limitata, cercare di far sì che l'onnipotente collabori con la propria nativa impotenza. Questa dualità e il contrasto impotenza-onnipotenza accompagneranno l'uomo lungo tutto il corso della storia, assumendo in ogni fase una figura diversa»¹⁵.

Nella storia l'uomo amplia le sue potenzialità, riuscendo a fare cose prima impossibili, e scopre nuovi limiti, che mostrano la sua natura vincolata. L'ampliamento delle potenzialità è strettamente legato al pensiero umano, e qui bisogna ripetere che considerare illogico l'uomo primitivo

«ha tutta l'aria di essere una sciocchezza, che si è rivelata tale quando, come avviene oggi, il tentativo di costruire veramente - e non solo come programma - la logica, nel momento stesso in cui falliva, svelava l'impossibilità del logicismo puro e il carattere utopico, desiderativo, del pensiero cosiddetto logico. Quando ci rendiamo conto che siamo molto meno logici di ciò che pensavamo, perde la sua base di significato il racchiudere i primitivi in quella sorta di manicomio che era la loro presunta mancanza di logica. In questo campo la differenza tra noi e loro diventa meramente quantitativa e si stabilisce una perfetta continuità e omogeneità nello sviluppo del pensare umano, che non è mai stato, non è, né sarà genuinamente logico, e che tuttavia non è mai stato privo di "una" logica»¹⁶.

La logica «pura» è una riflessione, che Ortega qualifica come innaturale, sui concetti e sulle loro relazioni, cioè su idee a cui è stata tolta la funzione radicale di riferirsi alle cose: le idee parlano delle cose, la logica parla delle idee come tali.

«Se il concetto A e il concetto B possono essere identici, è un carattere che gli si legge in faccia e niente di più. Ma se la cosa A è o no

¹⁵ *ibid.*, 491-492.

¹⁶ *ibid.*, 492-493. Qui Ortega richiama *Apuntes sobre el pensamiento*.

identica alla cosa B, è questione che non dipende dal concetto di A e dal concetto di B, ma da ciò che s'intende per essere. E ciò che s'intende per essere, o realtà effettiva, è sempre un'ipotesi estranea alla logica»¹⁷.

I primitivi hanno formulato un pensiero, che è appunto *primigenio*: è il primo pensare, il primo tentativo, fondato sulla supposizione che tutte le cose che hanno a che vedere tra loro sono la stessa. Le cose che hanno a che vedere formano una sorta di blocco di fenomeni che, come realtà, è più vero della realtà delle cose singole. Esistono insiemi di fenomeni unificati e identificati. Per noi queste identificazioni sembrano piuttosto una confusione, ma proprio questo è l'aspetto positivo: «Senza un pensare primigenio che prendesse su di sé il compito di con-fondere le cose, riunendole in identificazioni primarie amplissime, gli uomini posteriori, e noi tra loro, non avrebbero potuto operare differenziazioni più perspicaci e rigorose»¹⁸. Confondere le cose è un modo di catturarle intellettualmente, perché in sé e per sé le cose non sono né confuse né separate: sono un problema e un mistero. La concezione di un insieme di fenomeni è una creazione mentale originale, una sorta di «pensare confuso» che, progressivamente raffinato, conduce alla nostra scienza.

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

«Nel teatro antico il volto dell'attore scompariva sotto la maschera in cui erano rappresentati i tratti della figura immaginaria il cui destino

¹⁷ *ibid.*, 493.

¹⁸ *ibid.*, 494.

era manifestato dalla tragedia o dalla commedia. In quel teatro, dunque, si riteneva che il volto casuale dell'attore non poteva essere l'autentica faccia del personaggio drammatico. L'autentico era la maschera, che a noi sembra piuttosto ciò che occulta e soppianta l'uomo autentico. Ma il teatro non aveva inventato la maschera. Il teatro ha un'origine religiosa e trova la maschera nella più antica tradizione religiosa. Conviene ricordare che la maschera è stata una delle invenzioni più primitive dell'uomo. Franz Altheim, lo storico della religione romana, indagando la genesi del vocabolo *persona*, trova che uno degli dèi più antichi del Mediterraneo si chiamava Porsen o Pursen - in etrusco Fersu. Era lo stesso dio che in Grecia si chiamerà Dioniso; in Italia, Bacco; pertanto il dio dei morti, e forse è in relazione con lui la divinità sotterranea Persefone o Proserpina. Come è abituale per il dio dei morti, Porsen era incaricato di reggere il destino dei vivi. L'uomo, per ottenere il suo favore, pertanto per conseguire il suo destino, la sua personalità, gli offriva la sua maschera, la rappresentazione plastica del proprio volto, pertanto ciò che sembrava più autentico ed essenziale dell'essere umano, ma deformato secondo la figura del dio. E volto - *os* - ha dovuto essere il nome più antico della maschera che, essendo offerta a Porse, si sarebbe poi chiamata *persona*. Queste maschere assicuratrici del destino individuale erano appese a un albero sacro. Si sperava che il vento, influenzato dal dio, muovendosi eludesse, evitasse gli influssi avversi, i destini ostili. Lo si chiamò il rito del volto che dondola con l'andirivieni del vento - *oscillans*-, è il rito oscillatorio»¹⁹.

Commenta Ortega, con un'importante precisazione, che la personalità, il destino individuale, «non è ciò che siamo in ogni momento, ma qualcosa che, come la maschera, è esterno al nostro essere attuale, e che dobbiamo sforzarci di realizzare, come l'attore si sforza di far vivere nella scena il personaggio immaginario, il ruolo che rappresenta»²⁰.

Dunque, l'uomo quotidiano, che non ha ancora realizzato la sua personalità, è falso rispetto alla vocazione o progetto vitale che è la sua autenticità. Pertanto, l'uscir «fuori di sé», che caratterizza il culto mascherato di Dioniso, è un uscire fuori dall'uomo falso, inautentico, non per perdere se stessi, ma per conquistare su un piano superiore la propria più autentica personalità. I seguaci di Dioniso in processione indossano la maschera, cioè trovano la loro autentica personalità nel culto del dio, ed hanno la rivelazione fondamentale che questa loro autenticità, il loro vero essere è divino, è voluto, salvato, retto dal dio. Non c'è solo l'accesso di un individuo nell'altro mondo, ma anche la sua trasformazione in un altro uomo:

¹⁹ *Sobre un Goethe bicentenario*, OC IX, 551-570, 558-559.

²⁰ *ibid.*, 559.

un'esperienza sua, senza perdita di identità, di un'altra condizione, vissuta e non teorizzata. La caratteristica della persona nella condizione estatica dello «star fuori di sé» (che i mistici chiamano *excessus mentis*) è che viene abolita la limitazione nativa dell'uomo. Di conseguenza, ciò che era stato postulato come altro mondo, quasi come una proiezione, per il dionisiaco trova conferma diretta nel culto orgiastico: l'altro mondo non è veramente altro, se non nel senso che l'uomo se ne è separato attraverso un'oggettivazione di questo mondo e riducendo la realtà alla piccola porzione delle sue concettualizzazioni. In modo particolare, benché non esclusivo, questo è avvenuto introducendo nel mondo il concetto di essere, di limite, che crea la separazione tra i due mondi.

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

«Dioniso e la religione dionisiaca rappresentano il liberarsi dell'uomo dalla vita come preoccupazione, che è la sua forma primaria e sostantiva. Il dionisismo è la vita come noncuranza, senza preoccupazioni, l'abbandono al puro esistere e la fede che qualcosa al di là della personalità - la personalità è coscienza, deliberazione, cauta e prudente previsione, condotta regolamentata, ragione - e più potente, costante e fecondo di lei porta generosamente l'uomo tra le sue braccia, arricchisce la sua esistenza e lo salva».

Conclusione

Non è facile tirare le somme di questa navigazione tra le ultime opere di Ortega, perché i testi analizzati accennano a linee di pensiero che l'autore non ha avuto il tempo di percorrere. Abbiamo il progetto di un salto in avanti, imponente e non facile, le indicazioni delle ragioni per cui bisogna saltare, e forse anche il trampolino su cui prendere l'ultima spinta per superare l'ostacolo, ma fatalmente il salto resta incompiuto.

Forse più che una conclusione è utile una sintesi.

Ortega è saldamente installato nella ragione storica, che considera una forma nuova di ragione. Da qui può relativizzare ogni forma di pensiero del passato e soprattutto quella lunga fase che chiamiamo filosofia. Questa fase è esaurita, perché è venuta meno la pretesa di raggiungere un sapere assoluto e razionale: la ragione non può aspirare a tanto, e l'essere non esiste. Si potrebbe tentare di salvare la faccia alla meno peggio e gestire questo esito relativista, accontentandosi della debolezza del pensiero e usarlo per muoversi tra ipotesi e penultimità: è la via del pragmatismo o del pensiero debole, e di altre correnti che del pensiero razionale accettano le capacità critiche, pur consapevoli della sua incapacità di costruire. Ne deriva un pensiero tollerante, orientato al pratico, scettico, nel senso comune del termine: un pensiero che di fatto delega la soluzione dei problemi ultimi e radicali al singolo, cioè alla sfera delle fedi individuali. Fedi individuali, senza alcuna controparte di sapienza minimamente credibile, esposte alle suggestioni dei fondamentalismi fanatici o dei telepredicatori, e che possono occupare un posto in primo piano solo in fasi di passaggio. La realtà le ha già superate.

Tuttavia la ragione storica, relativizzando tutte le fasi del pensiero umano e ogni modo di pensare, ci colloca virtualmente in una condizione metastorica: la ragione storica non è accettazione o legittimazione di tutto, ma un metodo di spiegazione storica di tutto. Se essa evidenzia delle insufficienze, è per superarle, perché è pur sempre teoria e interpretazione. A differenza della ragione logica, però, è chiaro che non si tratta di una ragione assoluta, ma di un metodo meramente interpretativo. Che cosa interpreta? La realtà. La realtà esiste e ci è presente come realtà radicale, vita concreta, io e mondo o circostanza. Ad essere storica è la vita umana stessa

nella sua consistenza. La relativizzazione di ogni forma di pensiero non nasce dunque da critiche formali, ma dalla constatazione che la vita stessa trabocca da ogni teoria: ogni teoria si ritrova ad essere incoerente con la realtà. Questa trascendenza del reale si evidenzia nell'errore teorico: il pensiero lo supera ripartendo dal reale e creando la linea delle interpretazioni, che la ragione storica vede come un cammino costantemente inadeguato.

Ripartire dalla realtà è possibile, con idee che siano mere indicazioni, abbreviazioni di ciò che c'è: come Eraclito dice dell'oracolo di Delfi, che non nega né afferma, ma indica - indica un punto del reale, necessariamente un ingrediente costitutivo della vita, intesa come io e circostanza. Questo pensiero accennante non è né debole, né ipotetico, né discutibile, perché non possiede né pretende alcun carattere di verità. Il discorso dice solo ciò che c'è e nient'altro, e si tratta solo di verificare se c'è veramente. La filosofia ha cercato ciò che è veramente; mentre ora si tratta di dire ciò che c'è veramente nella percezione.

Questa deintellettualizzazione della concezione del reale rende più comprensibili le interpretazioni primitive, pre-intellettuali, che risultano più sensate di quanto non si credesse; al tempo stesso si purifica anche la mente di chi concepisce, che impara a distinguere tra credenze e realtà. Il limite è l'assenza di ogni filtro tra la persona e il mistero in cui è immersa. Qui il pensiero è chiamato a un salto che non sarà logico, ma neppure è irragionevole. Di fronte alla problematicità e alla finitezza l'uomo può provare angoscia, e fare di essa il suo atteggiamento radicale: è la strada percorsa da Heidegger, costantemente criticata da Ortega, anche con parole di scherno. È che la ragione storica relativizza la via dell'angoscia e dell'essere per la morte, mostrandone la genesi tardiva, come risposta a problemi precedentemente sentiti: è un cammino (errato) e non un ingrediente costitutivo della vita. Nel mondo ci sono mille motivi di angoscia, e c'è dell'altro; l'io non è angoscia, perché può stare angosciato: è colui al quale può capitare di stare angosciato.

L'angoscia è un ingrediente come gli altri. La realtà trabocca dal pensare, l'io trabocca dal mondo, la vita trabocca da entrambi, non essendo identificabile né con l'io né col mondo singolarmente presi. Tutto ciò che accade, accade dentro la vita, come suo ingrediente: la sua internità al vivere è forse una folgorazione dionisiaca.

Per uscire fuori dal solco tracciato da Parmenide, Ortega ha sentito l'importanza di Eraclito e Dioniso: la concezione dinamica della realtà e la certezza che questo mondo dinamico, instabile, senza alcun retromondo che lo fondasse, era però salvato dagli dèi: il suggerimento che l'intera vita dell'universo fosse espressione di un dio accessibile, appena fuori dagli schematismi che hanno imprigionato un io fittizio.

In uno dei primi articoli scritti da Ortega, Dio compare come «in vista», come qualcosa che si annuncia. Poi compare come fondamento e problema del fondamento. Infine è colui che, letteralmente, brilla per la sua assenza, come la tessera mancante di un mosaico. Forse, per dare un volto a questo vuoto, è stato deintellettualizzato e si è svelato come la sorgente del reale, la fonte da cui tutto emana. Chissà: un'arkhé attiva e creatrice.

Forse il salto progettato da Ortega avrebbe fuso Eraclito e Dioniso: è una strada che varrebbe la pena di esplorare.

10.6.99

Appendice

Traduzione e allucinazione

Analizzo sinteticamente tre edizioni italiane di opere di Ortega y Gasset, cercando di descrivere solo un campionario di errori che rivelano una scarsa conoscenza della lingua spagnola da parte dei traduttori: mi limito volutamente ad osservazioni oggettive e indiscutibili, da cui il lettore può immaginare fino a che punto il testo originale risulti stravolto. I testi analizzati sono i seguenti: *Cos'è filosofia*, pubblicato da Marietti di Genova nel 1973 (A); *Scritti politici*, pubblicato dalla UTET di Torino nel 1979 (B); *Idee per una storia della filosofia*, pubblicato da Sansoni di Firenze nel 1983 (C); *Una interpretazione della storia universale*, Sugarco, Milano 1978 (D). Deliberatamente ometto l'indicazione del nome dei traduttori, perché ritengo troppo facile (e ingiusto) addossare solo a loro le colpe di operazioni culturali così disastrose. Le lettere A, B, C, D, identificano il testo da cui sono tratte le citazioni (si troveranno in parentesi, seguite dal numero della pagina). Il confronto è fatto con l'edizione standard delle opere di Ortega: *Obras completas*, tutt'ora disponibile nel catalogo di Alianza Editorial di Madrid, in 12 volumi.

1. *Ched'è la filosofia?*

Qué es filosofía? di Ortega y Gasset in italiano ha per titolo: *Cos'è filosofia?* L'errore di traduzione è evidente. La lingua standard spagnola omette normalmente gli articoli determinativi, in casi come questo. L'espressione orteghiana è perfettamente normale e non suona strana all'orecchio del lettore originale. Non così la traduzione, perché nessuno che si esprima in italiano corrente, parlerebbe in questo modo. Ma questa del titolo è una sottigliezza, una quisquilia presto dimenticata. Come si può vedere.

«Como tal vez algunos lectores argentinos pudieran interesarse en los temas de aquel curso, hago el ensayo de publicar en "La Nación" sus primeras lecciones»

«Poiché alcuni lettori argentini si interessarono ai temi di quel corso, feci pubblicare su "La Nación" le sue prime lezioni» (A, 8):

Anzitutto c'è l'omissione di *«tal vez»*, parola importante nel contesto, perché perfettamente coerente con il verbo *«pudieran»*. In secondo luogo, c'è un errore nel trasformare *«pudieran interesarse»* in un passato remoto immaginario, che per coerenza costringe a trasformare in passato remoto anche il presente *«hago»*. La traduzione corretta è molto distante dalla versione presentata: *«Poiché forse alcuni lettori argentini potrebbero avere interesse per i temi di quel corso, faccio il tentativo...»*.

«...aparecieron en el diario citado... bajo el título "Por qué se vuelve a la filosofía?"»

«...apparvero nel quotidiano citato... sotto il titolo generale "Perché ci si volge alla filosofia?"» (A, 8):

È discutibile la resa del *pretérito perfecto* spagnolo con il passato remoto italiano, ma molto più grave il netto errore nella traduzione di *volver*, che significa *tornare*. Fuori dal contesto, può sembrare che più o meno il senso non cambi molto. Invece, contestualizzando si vedrebbe che l'interesse di Ortega non è affatto per un generico volgersi alla filosofia, che è proprio di ogni generazione umana, di ogni tempo della storia; piuttosto, si mette in

evidenza un *ritorno* alla filosofia nel pensiero contemporaneo, *dopo il suo abbandono* da parte delle generazioni influenzate dal positivismo. Ortega non si chiede perché l'uomo si volge alla filosofia, ma come mai la nuova generazione ha cambiato opinione nei confronti della filosofia.

«También en el volumen V... vio la luz otro fragmento... perteneciente a la lección 5a. Las lecciones 2a a 6a tuvieron lugar en la sala Rex, y a partir de la 7a... en el teatro...»

«Anche nel volume V... vide la luce un altro frammento... compreso invece nella quinta lezione di questo corso. Le lezioni seconda e sesta furono tenute nella sala Rex e a partire dalla settima... nel teatro...» (A, 8):

Non si comprende la presenza di «invece», per indicare un frammento effettivamente facente parte della lezione quinta. Meno ancora si comprende la resa di «seconda e sesta» in luogo di «dalla seconda alla sesta».

«Las conferencias de Buenos Aires a que el autor alude fueron dos cursillos de cinco y cuatro lecciones, en las instituciones mencionadas»

«Le lezioni seconda e sesta ebbero luogo nella sala Rex e furono due piccoli corsi di cinque o quattro lezioni sugli argomenti menzionati» (A, 8):

Qui si inizia con un evidente problema tipografico: è stata ripetuta una linea, e salta il riferimento a Buenos Aires. Comunque, è una cosa che incide nel testo e contribuisce a renderlo più incomprensibile di quanto già non avvenga con la traduzione. Questa aggiunge il suo contributo, scambiando una «y» per una «o», e rendendo «*instituciones*» con un assurdo «argomenti», in luogo di istituzioni o istituti e sim.

«Mientras dichos cursillos aparecen en las Obras inéditas puede consultar el lector los resúmenes publicados en...»

«Mentre questi piccoli corsi apparivano nelle opere postume dell'autore, lo studioso può consultare gli estratti pubblicati in...» (A, 9):

Fraintendimento completo della frase temporale, con un errore di lingua non indifferente, dato che «*aparecen*» è presente indicativo. Il senso della frase è: finché non appaiano, nel tempo occorrente perché appaiano questi scritti nelle *Obras*, ecc. Da notare, come esempio di superficialità, il fatto che l'originale parla di opere inedite, e non postume e si rivolge al lettore, e non necessariamente allo studioso. Naturalmente, *resumen* non ha nulla a che vedere con *estratti*, termine che indica un articolo di rivista pubblicato separatamente con una tiratura a parte: ciò cui qui si allude sono riassunti delle conferenze, o al massimo resoconti, pubblicati su giornali.

«El curso de Madrid... se publica conformemente a los originales manuscritos del autor redactados para su utilización en el mismo»

«Il corso di Madrid... si pubblicava conformemente ai manoscritti originali redatti dall'autore per la loro utilizzazione editoriale» (A, 9):

Naturalmente, «*se publica*» è presente indicativo, e non imperfetto indicativo, e forse starebbe meglio nella forma passiva («il corso... viene pubblicato...»). Fraintendimento completo, nell'altro errore segnalato: si tratta di manoscritti redatti per lo stesso corso, cioè per la loro lettura, per l'esposizione di fronte a un pubblico (*en el mismo*). Non si tratta affatto di manoscritti redatti per la pubblicazione, o utilizzazione editoriale. Questo errore

conduce ad una falsificazione generale: un testo inedito e non destinato alla pubblicazione in quella forma viene trasformato in un'opera formale di Ortega.

«Al periódico que reseñó por extenso las lecciones piden ejemplares hombres oscuros de oscuros pueblos»

«Uomini comuni di popoli oscuri cercavano il periodico che riportò per esteso le lezioni» (A, 9):

«Pueblos» è qui sicuramente «paesi»: uomini comuni, gente comune di paesi sperduti. Questa gente comune non cerca il periodico, ma «chiede al periodico» esemplari, copie dei fascicoli contenenti le recensioni delle lezioni di Ortega. «Reseñar» non è propriamente «riportare», e soprattutto sarebbe stato meglio un «aveva riportato».

«Diríase que Ortega había querido realizar un experimento, buscando de propósito condiciones de fracaso»

«Si direbbe quasi che Ortega abbia voluto realizzare un esperimento, ricercando di proposito caratteri da richiamo» (A, 9):

Difficile da commentare. Posso capire che uno caschi sul falso amico, e traduca «fracaso» con «fracasso», anziché con «fallimento» o simili; quel che non capisco è «condiciones» che diventa «caratteri». Ortega ha fatto un esperimento, in un corso che, in fondo, è famoso nella storia della cultura spagnola, perché, cacciato dall'Università, va a tenere il suo corso in un cinema, con biglietto d'ingresso a pagamento, e con il fermo proposito di parlare di metafisica: aveva cercato condizioni fallimentari, di proposito, per vedere se, nelle condizioni peggiori, la sua filosofia poteva realizzare un collegamento con la realtà vera, con persone reali, fuori dalla ristretta cerchia degli intellettuali. Più che richiamo, Ortega accettava la sfida dell'allontanamento.

«...este curso, que inicia en las Obras inéditas la publicación de su extensa labor docente...»

«...questo corso, che continuava la pubblicazione del suo esteso lavoro di insegnamento...» (A, 9)

Sic!

«Todo esfuerzo intelectual... por rutas reconditas que precisamente descubre nuestro esfuerzo nos conduce a lugares repuestos, nos sitúa sobre pensamientos insólitos. Son éstos el resultado de nuestra meditación»

«Ogni sforzo intellettuale... per vie secondarie che scoprono in modo preciso il nostro sforzo, ci conduce a luoghi nascosti, ci situa al di sopra dei soliti pensieri. Questo è il risultato della nostra meditazione» (A, 11)

Traduzione corretta:

«Ogni sforzo intellettuale... attraverso vie recondite, che appunto il nostro sforzo scopre, ci conduce a luoghi riposti, ci colloca su pensieri insoliti. Questi (pensieri) sono il risultato della nostra meditazione».

È lo sforzo che scopre le vie, e la posposizione del soggetto al verbo è normalissima in spagnolo e molto frequente in Ortega. L'immagine non è fuorviante: lo sforzo ci conduce a visioni insolite della realtà, ci colloca su pensieri inusuali (che mi pare diverso dal dire: al di

sopra dei soliti pensieri). Nell'ultima parte della citazione, la traduzione «questo è...» non può che fare riferimento a «sforzo», con un ulteriore fraintendimento del senso della frase. Saltiamo una traduzione di «público» con «massa» e di «está siendo» con «sta per essere», che è l'esatto contrario, per arrivare a un altro frammento:

«Nos vamos a ver sorprendidos, como obligados a descubrir lo que ahora sólo parecerá una frase: que el destino de cada cual es, a la vez, su mayor delicia»

«Noi resteremo sorpresi, quasi obbligati a scoprire ciò che, ora, soltanto una frase ci rivelerà: che il destino di ciascuno, qualunque esso sia, è, a volte, il suo maggior piacere» (A, 12):

Ortega dice che noi resteremo sorpresi, scopriremo con sorpresa, ciò che adesso sembrerà soltanto una frase, un modo di dire, quasi una *boutade*, e cioè che il destino di ciascuno è al tempo stesso (e non: a volte) la sua maggior delizia. Il testo originale non contiene l'inciso: «qualunque esso sia», ma parla solo di «*cada cual*»: ciascuno, ognuno.

«Nuestro tiempo, por lo visto, tiene relativamente al que le precede un destino filosófico»

«La nostra epoca, come si è visto, tiene relativamente a che sia preceduta da un destino filosofico» (A, 12).

Traduzione corretta:

«Il nostro tempo, pertanto, ha relativamente al tempo che lo precede un destino filosofico».

La traduzione pubblicata è possibile solo ignorando la differenza tra indicativo e congiuntivo, e trascurando «*al*», che è pronome e non preposizione. Cioè, il nostro tempo non può evitare di essere filosofico, di adempiere alla sua vocazione filosofica, cosa che il periodo storico immediatamente precedente non aveva.

«Vamos a ingresar en zonas subterráneas de nuestro propio ser, que nos permanecen secretas de puro sernos íntimas, de puro ser nuestro ser»

«Entreremo in zone sotterranee del nostro proprio essere, che ci permangono segrete, nelle zone più intime del nostro puro Esserci, del puro essere il nostro essere» (A, 13):

Qui non c'entra Heidegger, né il *Dasein*, ma il fraintendimento di un'espressione abbastanza frequente in spagnolo: ci sono zone del nostro essere che permangono segrete, per il puro fatto di essere intime, per il puro e semplice fatto che sono il nostro stesso essere. «*De puro*» è un'innocente espressione spagnola, irresponsabile di tutto ciò.

Saltiamo molte osservazioni, tra cui un «*será porque tenga que ser así*» reso con «sarà perché teniamo a che sia così» (A, 14, anziché: debba essere così), o un «*pues ocurre que*», con chiaro valore causale, reso con «dopo il quale occorre che» (A, 16, con doppio errore: poiché accade, capita che)). Contribuisce a dare il tono un «*vuelven*» reso con «evolvono» (A, 16: anziché tornano), culminandosi poi con il seguente brano, di cui presento prima la traduzione italiana:

«L'eternità significa persistenza di qualcosa al di fuori della serie temporale, durata illimitata, che è di non minore durata che la effimera» (A, 16).

Questo brano, insensato in italiano, spiega perché a volte qualcuno mi domandi: ma cosa ci trovi in Ortega? In realtà il testo originale diceva (cercava di dire):

«La sempiternidad significa persistencia de algo a lo largo de la serie temporal, duración ilimitada, que no es menos duración que la efímera».

Non si tratta di qualcosa che persiste «al di fuori» della serie temporale, ma dell'esatto contrario: di persistenza illimitata all'interno della serie temporale. Una durata che sia illimitata nel corso del tempo, non è per questo meno durata. Ortega parla di una eternità da concepirsi come un non aver a che fare col tempo, e dunque rifiuta la concezione della durata illimitata *del* tempo. «A lo largo» significa appunto «lungo», lungo l'arco del tempo.

Seguono alcuni momenti caratteristici come: «per usare un famoso esempio tratto da Leibniz», corrispondente all'originale «traído por Leibniz», cioè portato da, addotto da Leibniz (A, 17); «è qui che...», come traduzione di «he aquí que» (A, 18: «ecco che...»). Si legge poi:

«In che cosa si assomiglia all'uomo Pitagora il teorema di Pitagora? Graziosamente, il fanciullo che va a scuola dirà che assomiglia ai suoi calzoni... Il male è che Pitagora non usava non usava calzoni e che al suo tempo si usavano solo tuniche, che, viceversa, non scoprivano teoremi» (A, 19)

«...Lo malo es que Pitagora no usaba calzones y que en su tiempo sólo los usaban los escitas, que, en cambio, no descubrían teoremas»:

È difficile rispondere alla domanda come mai gli sciti siano diventati tuniche, ma ancor più difficile sapere perché un verbo con regolare complemento diretto diventa riflessivo.

Tralasciando molte altre cose, si legge che «l'uomo è ogni essere vivente che pensa con sentimento e, per questo, potremo noi stessi intenderlo» (A, 21). L'originale dice: «Piensa con sentido», che qui vale come «significato»: poiché ciò che pensa ha un significato, possiamo comprenderlo. La cosa strana è che nello stesso capoverso in cui si trova l'errore, la stessa parola «*sentido*» è di nuovo presente, nella stessa accezione, e viene tradotta giustamente. Succede anche di trovare un «*parezca*» tradotto con «paragona», anziché con «sembri» (A, 22), e un «*supeditar*» tradotto con «sostituire» (A, 23). Ma la vera perla è la seguente:

«...modificando a ogni ora lo stesso formato del suo "sombbrero" che è il termometro del suo sentire...» (A, 25)

«...modificando a toda hora lo mismo el formato de su sombrero que el régimen de su corazón...»:

cioè: cambiando a ogni momento la condotta del suo cuore, la forma del suo sentire, così come si cambia la forma del cappello al variare della moda. «*Lo mismo... que*», cioè allo stesso modo che, sia... sia, ecc. E per finire, non si capisce molto il ricorso al prestito linguistico «*sombbrero*», in luogo del perfetto corrispondente «cappello».

Volendo poi concludere con una piccola raffica, «*es preciso*» diventa «è chiaro» (A, 26) oppure «è giusto» (A, 29), anziché «occorre» o altre forme d'obbligo; «*en todo presente*» diventa «in tutto il mondo», anziché «in ogni momento presente» (A, 27); «*trabadas*» diventa «in contrasto», anziché «intrecciate» (A, 27). E da ultimo:

«Quale altra gioventù potrebbe esserci se non si può farla sorgere da un istante!» (A, 30)

« Qué otra juventud sea, ya que no puede volver la de uno! »

Cioè: che venga pure un'altra gioventù, visto che non può tornare la propria.

2. Rassegna breve dei principali falsi amici trovati analizzando parzialmente alcune traduzioni

«*He aquí un ejemplar*» diventa «ho portato un esempio» invece di «ecco un esemplare [del libro di cui si sta parlando]» (D, 7). «*Gastar esfuerzos que no nos sobran*» diventa «sottoporci a sforzi che ci sovrastano», invece di: spendere, sprecare sforzi che non abbiamo in abbondanza (D, 15). «*En el umbral de un curso*» diventa «all'ombra di un corso» invece di: «nell'introduzione di un corso» (D, 17). Quasi obbligato «*tergiversación*» per «tergiversazione», invece di: fraintendimento (D, 73). «*Los intelectuales europeos han enmudecidos*» diventa «gli intellettuali europei sono cambiati», invece di: sono ammutoliti (D, 80). Nel quadro dei falsi amici può rientrare anche il seguente brano:

«*El triángulo y el dodecaedro no tienen como objetos una contextura histórica y por eso no cabe hacer de ellos una historia, sino que hay que hacer de ellos lo más opuesto a una historia que cabe, que es una matemática*»

«*Il triangolo e il dodecaedro non hanno come oggetto un contesto storico, ragion per cui non è necessario farne una storia. Ciò che si deve fare con essi è esattamente l'opposto e per questo esiste una matematica*» (D, 87):

Il brano è completamente falsato: in quanto oggetti, intesi come oggetti di indagine, il triangolo e il dodecaedro non hanno una struttura storica, una consistenza storica, insomma non sono enti storici; e per questo non è possibile farne o scriverne una storia, ma bisogna farne quanto di più opposto esiste alla storia, e cioè una matematica. La cosa strana è che nella stessa pagina in cui compare il brano era stata tradotta bene la frase: «*El triángulo no es histórico*», anche se in un contesto in cui «*esencia*» è stato reso con «sostanza» e «*consistencia*» con «essenza».

«*...Y siento no encontrar en este instante fórmula ni modo para decir...*»

«*...e sento di non trovare in questo momento...*» (B, 171):

«*sentir*» è usato qui nel consueto senso di «essere dispiaciuto» e simili: mi spiace di...

«*Los castillos parecen descubrirnos más allá de sus gestos teatrales un tesoro de inspiraciones...*»

«*I castelli sembrano svelarci al di là dei loro gesti teatrali un tesoro di ispirazioni...*» (B, 437):

«*gesto*» significa anche «sembianza», e questa è appunto l'accezione del caso.

«*Se partía del presupuesto de gastos, y no del de ingresos*»

«*Si partiva dal presupposto delle spese e non degli introiti*» (B, 452):

«*presupuesto*» è, notoriamente, il bilancio di previsione. Si noti anche l'errore della traduzione di «*del de*» con «degli».

«*En aquellas horas largas y lentas de intimidad, el hombre fomentaba en sí la cristalización de una parte de sí mismo*»

«In quelle ore lunghe e lente di intimità l'uomo fomentava dentro di sé la cristallizzazione di una parte di se stesso» (B, 469):

«fomentar» significa: covare, favorire, stimolare, con un senso molto diverso dall'italiano fomentare.

«La guerra fatiga, pero no extenua: es una función natural del organismo humano, para la cual se halla éste prevenido. Los desgastes que ocasiona son pronto compensados mediante el poder de propia regulación que actúa en todos los fenómenos vitales»

«La guerra affatica ma non strenua: è una funzione naturale dell'organismo umano, nei confronti della quale quest'ultimo è prevenuto. I logorii che procura sono al più presto compensati mediante il potere di regolamentazione propria che essa mette in atto in tutti i fenomeni vitali» (B, 515):

«prevenido» in questo caso significa «predisposto»: l'organismo umano è predisposto alla guerra. «Desgaste» dovrebbe essere tradotto in modo più appropriato con «perdite». Il soggetto di «actúa» è il potere di autoregolamentazione, che in traduzione diventa complemento oggetto: la guerra affatica (vessa, molesta), ma non estenua: è una funzione naturale dell'organismo umano che è predisposto ad essa. Le perdite che procura sono subito compensate attraverso il potere di autoregolamentazione che agisce in tutti i fenomeni vitali.

«Filosofías...que... transmiten la savia antigua a los hombres novísimos...»: «savia» viene reso con «saggezza» anziché con «linfa» (C, 75).

«Seguimos en albis sobre el asunto»: «seguiamo in albis il tema!» (C, 75)

«Tal vez»: «talvolta» (C, 76), oppure: «a volte» (C, 84); oppure omesso (C88), in luogo di un semplice «forse».

«Torpes»: «turpi» (C, 86), anziché «rozzi» o simili.

«Presupuestos del Estado»: «presupposti» (C, 89) anziché bilanci di previsione.

«Suceso»: «successo» (C, 90) anziché «avvenimento».

«Hacerse cargo de»: «farsi carico di» invece di «rendersi conto».

Inoltre si trova un «negarse» tradotto con «negare» (B, 529), anziché «rifiutarsi di»; un classico «tergiversa» tradotto con «tergiversa», anziché «frintende» (B, 570). «Seguimos siendo el eterno cura de aldea» diventa: «Continuiamo ad essere l'eterno curato di Aldea» (B, 857), invece di «prete di paese». In cambio, «chupar el tuétano» diventa succhiare «il tetano» (B, 893), anziché il midollo.

3. Principali errori di lingua nelle stesse traduzioni

«*La historia de la filosofía es, en cuanto ciencia, una de las disciplinas más recientes*»

«*La storia della filosofia è, in quanto scienza, una di quelle discipline più recenti*» (C, 74):

Errata traduzione dell'articolo «las» con un pronome fuori luogo.

«*En su pensamiento se aprovechan aún algunos andrajos del sistema peripatético*»

«*...si trovano ancora alcune tracce...*» (C, 76):

La forma passiva dell'originale (*pasiva refleja*) riprodotta come riflessiva; «*aprovechar*» significa «giovarsi di, utilizzare»: nel suo pensiero vengono utilizzati ancora... Inoltre, «*andrajos*» significa «cenci, stracci», cioè indica rimasugli caratterizzati in modo negativo. (Una riga più in basso, «*aprovechamiento*» viene reso con «accostamento»).

«*...traer a la luz los supuestos elementales en cuya órbita vivía encerrado Platón, que en él operaban y que él no veía de puro ser la luz misma en que todo se le presentaba sumergido*»

«*...che egli vedeva come la luce stessa nella quale tutto gli si presentava sottomesso*» (C, 78):

Il testo dice, invece, che «non» li vedeva: i presupposti elementari - ciò che oggi chiameremmo il «paradigma» - del pensiero di Platone erano appunto ciò che Platone non poteva vedere, per la semplice ragione che erano la luce stessa grazie alla quale vedeva tutto il resto. «*De puro ser*» potrebbe essere reso con: «per il puro fatto di essere...». Inoltre, la traduzione omette «*encerrado*», e si potrebbe discutere la resa di «*sumergido*» con «sottomesso»: normalmente diciamo che gli oggetti sono «immersi» in una certa luce, e questo termine sarebbe una buona traduzione di «*sumergido*».

«*...subrayar lo que tienen de extemporáneos y sobrecogernos bajo la impresión de su lejanía humana...*»

«*...quanto hanno di estemporaneo e sorprendente sotto l'impressione della lontananza umana...*» (C, 78):

«*sobrecogernos*» è infinito, come *subrayar*, e non può essere considerato come participio aggettivato. Il soggetto è Platone e Aristotele; Ortega dice che dobbiamo accantonare l'influenza che hanno su di noi, sottolineare quanto hanno di estemporaneo, di estraneo rispetto al nostro mondo, e sorprenderci (forse: coglierci) sotto l'impressione della loro lontananza (tra l'altro, non è giustificata l'omissione di «*su*», che qui serve a chiarire la frase).

«*La misión de la historia es hacernos verosímiles los otros hombres. Porque aunque parezca mentira no lo son*»: «*mentira*», che significa «menzogna», risulta tradotto «menzognera» (C, 79), e dunque diventa menzogna la storia, non più il fatto che - benché sembri una bugia - gli altri uomini non sono verosimili. Sulla stessa pagina, «*pero éstos nos son... transparentes*», reso con «non» sono trasparenti. Si falsa tutto il senso della frase. Si parla di enigmi e problemi, e Ortega dice che questi «ci» sono trasparenti, indiscutibili: cioè, è evidente che sono per noi un problema; e prosegue: c'è un'evidenza dei problemi, come c'è un'evidenza delle soluzioni, e la seconda si fonda sulla prima. Ovvero, se non ci fosse evidente che esiste il problema, non lo affronteremmo. La traduzione è, inoltre, resa

confusa da un cambiamento non coerente nel numero grammaticale: «Ma questi non [nos] sono - in quanto tali - trasparenti, indiscutibili; perciò sono problemi, enigmi e misteri. C'è un'evidenza del problema [problemas] come c'è un'evidenza delle soluzioni e questa si fonda su quelli [aquella]». «Quelli» non ha alcun referente grammaticale. Proseguendo, Ortega scrive: «Ello es que estamos atentos a la materia que es nuestra vida para entender las demás». È difficile la traduzione di «estar atento». In Ortega, «atenerse» significa sapere come bisogna regolarsi, sapere con quale criterio decidere. Il traduttore lo rende, in modo molto discutibile, a mio parere, con «siamo rapportati»; personalmente avrei messo: «il fatto è che dobbiamo attenerci», rendendo con una forma d'obbligo il valore passivo del verbo. Ma il vero problema non è qui. «Entender las demás» viene infatti reso con «intendere le altre cose», mentre invece è riferito alle altre «vite»: infatti, se mai fosse ipotizzabile una certa ambiguità dell'espressione, appena due righe più sotto Ortega specifica: «Tenemos con nuestra vida que entender las ajenas precisamente en lo que tienen de distintas y extrañas a la nuestra» (d'altronde, questa frase non ha una traduzione felice: «Abbiamo bisogno di comprendere nella nostra vita quella degli altri»).

Per concludere con questa pagina disastrosa, in nota a pie' di pagina Ortega dice che da Cartesio in poi c'è una continuità costante tra metafisica e scienze, per cui «puede exponerse el pensamiento sensu stricto filosófico sin muy marcada atención especial al científico». La traduzione aggiunge un «non», per cui risulta che «non si può esporre». Inoltre, sul finale della nota, sempre nella stessa pagina, si parla di uno scienziato che scopre l'inattesa vicinanza delle teorie scolastiche del XIV secolo con quelle della fisica moderna: «Cuando...descubrió..., causó una estupefacción...». «Causar» è inequivocabilmente verbo transitivo, e vuol dire che «fece scalpore» negli altri, nei fisici; non è accettabile la traduzione: «si produsse in lui una sorpresa», perché la lingua non la consente.

«Por eso eres mi prójimo»: «eres», seconda persona singolare del presente del verbo essere, è tradotto con «eri» (C, 80).

«Este no poder ser ya sino diferente de mí hace de él algo distinto del...»

«Questa impossibilità ormai di essere solo diverso da me...» (C, 81):

In spagnolo è normale la doppia negazione: «no ser...sino...» significa non poter essere altro che..., essere soltanto... In traduzione, per rendere il senso, è necessario togliere entrambe le negazioni, ovvero lasciarle entrambe; ma lasciarne una sola, come in questo caso, falsa il senso. Inoltre, in frasi negative come «no ser ya...», la traduzione di «ya» segue un modo standard: non essere «più». Credo che nella traduzione sia incoerente la forma italiana.

Nell'originale si dice che il senso storico conosce «mediante el rodeo que es la historia» i suoi stessi limiti: la frase viene tradotta: «mediante la ruota della storia» (C, 81). La traduzione è suggestiva, ma linguisticamente impossibile, perché «rodeo», in accezione figurata come in questo caso, non può significare la ruota della storia: l'immagine usata rende l'idea di una immersione nella storia, mentre il termine originale significa l'esatto contrario: un modo o mezzo indiretto per raggiungere uno scopo, eludendo le difficoltà (Carbonell, s. v.); indica anche un sotterfugio o un aggiramento, una deviazione dal cammino retto. Una traduzione accettabile avrebbe potuto essere: girando attorno alla storia. La cosa importante è che il significato di «rodeo» non va riferito alla storia, ma al soggetto della frase, che compie l'azione del «rodear».

Poche pagine dopo, si parla di una «conservación de lo que es en potencia por lo que es en perfección». La traduzione dice: «Conversione da ciò che è in potenza a ciò che è in perfezione» (C, 104), anziché «conservazione di ciò che è in potenza per mezzo di ciò che è in perfezione». A parte la strana «conversione», credo che il senso filosofico cambi.

A proposito di queste trasformazioni delle parole originali, bisogna dire che abbondano, e non sono sempre spiegabili con sviste, come forse è il caso di *conservación/conversión*. Esempi: «*idealismo platónico*» = «ideale platonico» (C,75); «*marca externa*» = «segno estremo» (C,82); «*esta deficiencia*» = «tale differenza» (C, 83); «*esquemas permanentes*» = «precedenti» (C, 84); «*imprecisa alusión*» = «situazione» (C,85); «*destierro*» = «asilo» (C, 90); «*realidad... adquirida*» = «realtà.. richiesta» (C,91); «*la historia de la filosofía se encarga de contestar a*» = «cerca di analizzare» (C, 95); «*deseo*» = «disegno» (C, 98); «*almacén*» = «almanacchi» (C, 98); «*es preciso*» = «è importante» (C, 103); «*agilidad*» = «attualità» (C, 106); «*ellos poseían la verdad*» = «parlavano della verità» (C, 106).

«*Otra cosa es que, a sabiendas de la improcedencia, llamemos "historia de la filosofía" a una abreviatura...*»

«*Altra cosa è, pur consapevoli dell'infondatezza, ciò che chiamiamo storia della filosofía, cioè una abbreviazione*» (C, 86):

Non va: il testo dice che altra cosa è chiamare un oggetto in un modo inappropriato; non dice che questo oggetto è un'altra cosa, rispetto a un termine di paragone. Nella traduzione sembra che la storia della filosofia sia una realtà diversa da un'altra; nel testo si dice che tutte le critiche precedenti al concetto di storia della filosofia, non impediscono che questo nome sia usato per indicare un'abbreviazione che, ecc. ecc.

«*Hace dos milenios y medio que ese hecho existe y espera su historiador*»: la traduzione dice: «e spero di trovare qualcuno che ne faccia la storia» (C, 90). C'è anzitutto un errore di lingua, perché il verbo è in terza persona singolare e non in prima; poi c'è un errore di traduzione, perché viene aggiunto «di trovare», che non esiste nel testo; poi c'è un falso amico, perché «*espera*» significa «aspetta» e non «spera», in questa accezione: il fatto esiste da due millenni e mezzo e aspetta chi ne faccia la storia. La frase di Ortega prosegue: «*Encontramos ahí, en la gran esterioridad que es lo público, la institución filosófica...*», e la traduzione dice: «Lo rinveniamo, nella grande esteriorità rappresentata dal pubblico, l'istituzione filosofica...» (C, 90). In questo modo il rinvenire viene messo in relazione con il fatto che esiste da duemila e passa anni (unico possibile riferimento grammaticale del pronome «*lo*»); invece, nel testo, «*encontramos*» ha un preciso complemento diretto che è «*la institución filosófica*». Due righe più sotto, proseguendo lo stesso periodo, viene saltata la traduzione di «*verdugo*» (boia, inteso come istituzione giuridica). Nella riga successiva, «*la sociedad ha necesitado... que*» diventa: «la società ha spinto... che»: la società, cioè, non risulta bisognosa di qualcosa, ma compie l'azione di spingere tra l'altro, usando male il verbo italiano, perché sarebbe più appropriato spingere «*afinché*».

«*El profesor de filosofía no tiene a lo mejor nada de auténtico filósofo*»: errata la traduzione di «*a lo mejor*» con «nella migliore delle ipotesi» (C, 91). L'espressione originale designa un'eventualità, con una sfumatura di significato molto vicina all'italiano «magari». Inoltre, «*auténtico*» è diventato «antico».

«*Volvamos a lo que llamé viaje de ida y vuelta*»: classica traduzione del *pretérito perfecto* spagnolo con il passato remoto italiano: «chiamai» (C, 92), riferito a qualcosa che non è lontano nel tempo (altro esempio: «*ya dijimos*», reso con «già dicemmo», C, 98). Nella stessa pagina, in nota 1, c'è un errore strano, perché «*poseer*» viene tradotto con «porre» (C, 92); ma non si tratta di errore tipografico, prevedibilmente, perché poche righe più sotto «*posee*» viene coerentemente tradotto con «pone». Proseguendo, una citazione di Platone parla di bastardi e «*legítimos*» (nel senso della nascita), e «*legítimos*» viene reso con «coloro che sono adatti». Si tratta di una parafrasi accettabile, nel contesto, anche se discutibile. Ma poco dopo, «*lo legítimo*» (sempre in rapporto con «*lo bastardo*»), viene tradotto con «legittimo», e questa incoerenza traduttiva non agevola la comprensione del testo. Procedendo in avanti, «*sin darnos cuenta*» viene reso con «senza scrupoli» (C, 92), anziché con «senza rendercene conto».

«*Es este... un progreso relativo a nuestra filosofía, pero es, en cuanto progreso, evidente, incuestionable, y yo no veo que le falte para ser absoluto progreso*»: il pronome «*le*» è ovviamente maschile, e si riferisce al progresso; in italiano viene tradotto con «*le*» (C, 99), ovviamente femminile, e dunque grammaticalmente riferito a filosofia.

«*Sin embargo, no interviene en este fenómeno de evidente progresión el que suponamos o no a nuestra filosofía un valor definitivo*»

«*Senza dubbio, non interviene in questo fenomeno di evidente progresso ciò che supponiamo o no che abbia per la nostra filosofia un valore definitivo*» (C, 99):

«*Sin embargo*» significa «tuttavia» ed espressioni analoghe (la stessa traduzione errata in almeno altre due occasioni, da parte dello stesso traduttore, C 103 e 105). «*No interviene... el que*» significa «non interviene (non entra in questione)... il fatto che»: mettere «ciò» equivale a creare un soggetto grammaticale diverso dal supporre.

Cinque parole dopo, c'è un «*añadiría*», condizionale, reso con il futuro «aggiungerà» non per errore linguistico, ma per scelta traduttiva, dato che poco più avanti lo stesso verbo è normalmente tradotto con il condizionale. Questo tipo di libertà è abbastanza frequente. Ad esempio, nello stesso traduttore, un «*fuera*» è reso con «potrebbe essere» (C, 100), invece di «fosse», «*sucedería*» diventa «succederà», «*consistiría*» diventa «consisterà» (C, 101), «*tenía*» diventa «avrebbe». Insieme ad altre cose, come un «*para ello*» (finale) che diventa «perciò» (causale), o un «*pasa a ser*» tradotto con un calco: «passa ad essere» (C, 100).

«*Conviene que el lector futuro tenga en cuenta las condiciones materiales y morales en que escribimos durante estos años los que aún seguimos en serio escribiendo*»

«...scriviamo durante questi anni quelli che continuano seriamente a scrivere» (C, 99):

è incoerente in italiano; o si dice «scrivono... quelli che continuano» o «scriviamo... noi che continuiamo...». La forma spagnola è invece del tutto regolare.

«*En épocas críticas puede una generación condenarse a histórica esterilidad por no haber tenido el valor de licenciar las palabras recibidas, los credos agónicos, y hacer en su lugar la enérgica afirmación de sus propios, nuevos sentimientos*»

«...e fare al suo posto l'energica affermazione dei suoi propri, nuovi sentimenti» (B, 174):

il possessivo si riferisce alle «*palabras*» e ai «*credos*», e dunque bisogna dire: fare al loro posto... Stesso errore nei brani seguenti:

«*No vamos a ocultar nuestra gran simpatía por un movimiento reciente que ha puesto a muchos republicanos españoles en ruta hacia la Monarquía.. Porque vienen de una república que es la lunática república de la Restauración, y al anunciar su proximidad a la Monarquía, las gentes...*»

«...perché provengono da una repubblica che è la lunatica repubblica della Restaurazione, e nell'annunciare la sua parentela alla Monarchia...» (B, 193);

«Los privilegio de la nobleza... son conquistas. Y, en principio, supone su mantenimiento que el privilegiado sería capaz de reconquistarlas»

«...E per principio il suo mantenimento presuppone che il privilegiato sarebbe capace di riconquistarle» (B, 850);

«Veo en ello la manifestación más palpable del nuevo modo de ser las masas, por haberse resuelto a dirigir la sociedad sin capacidad para ello. En su conducta política se revela la estructura del alma nueva de la manera más cruda y contundente»

«...Nella sua condotta politica...» (B, 857);

«Estas dos emociones radicales, la de abrigar vivas sospechas sobre el positivo vigor histórico de nuestra raza y, en consecuencia, la de estar dispuesto a anteponer todos aquellos medios que sean necesarios para avivarlas a las meras ficciones y apariencias de buen gobierno, significa que ha entrado España en una época de la pública sensibilidad incompatible e incommunicante con otra época que se conoce en la historia con el nombre de Restauración, la cual gravitaba sobre las ideas más opuestas a éstas que cabe imaginar. Y como...»

«Queste due emozioni radicali, quella di nutrire vivi sospetti sul positivo vigore storico della nostra razza e, di conseguenza quella di essere disposto a disporre tutti quei mezzi che siano necessari per ravvivare le mere finzioni e apparenze di buon governo, significa che la Spagna è entrata in un'epoca della pubblica sensibilità incompatibile e incommunicante con l'epoca *** della Restaurazione ***. E siccome...» (B, 183);

Non si tratta di disporre, ma di anteporre tutti i mezzi necessari ad avvivare il vigore della razza, anteporli alle mere finzioni del buon governo. Si notino le due gravi lacune evidenziate dagli asterischi.

In una occasione, una Nota del traduttore, relativa al termine spagnolo «*criados*», informa: «Si tenga presente che *criado* in castigliano vuol dire sia "creato" che "servo"» (B, 451). Non è vera né l'una né l'altra cosa, nonostante altrove lo stesso «*criados*» sia tradotto con «creati» (B, 453). Il participio passato del verbo «*crear*» (creare) è «*creado*». Esiste certamente «*criar*», con participio «*criado*», ma non ha nulla a che vedere con questo contesto. Il «*criado*» è la persona che, in italiano desueto, potremmo definire il «famiglio». Non è un servo, nel senso originario a cui Ortega fa riferimento, ma la persona che, pur non appartenendo alla famiglia con vincolo di parentela, viene educata nella stessa. Nel testo, Ortega si dilunga proprio nella spiegazione che il suo servizio non ha nulla a che fare con quello del domestico o del maggiordomo. Si tratta di un nobile che viene educato nella corte di un altro nobile di grado superiore nella gerarchia feudale: un modo medievale di salire nella scala sociale e, come Ortega nota, il «*criado*» si sarebbe sentito estremamente umiliato se qualcuno lo avesse retribuito, o se fosse stato confuso con un servitore.

«...los educaba, saturándolos de la tradición moral que largamente se había formado en su hogar»

«...li educava, saturandoli delle tradizioni morali che lungamente si era formato nella sua casa» (B, 453):

Il soggetto di «*se había formado*» è la tradizione morale. Se in italiano si decide di parlare in plurale di tradizioni morali, allora il verbo va messo al plurale: si erano formate.

«*Somos el que somos, indeleblemente*»

«*Siamo quel che siamo ineludibilmente*» (B, 460):

Doppio errore: «*el que*» significa «colui che», ed è riferito a persona, non a cosa, come «quel che» in traduzione. Colui che siamo, lo siamo in modo indelebile, non «ineludibile» (parola che, se anche fosse giusta come traduzione sarebbe brutta di per sé, in un testo di questo livello). Cfr. anche lo stesso errore nella seguente frase:

«*...franquía para ser el que auténticamente somos. Se comprende que aspire a prescindir de ella quien sabe que no tiene auténtico quehacer*»

«*...franchigia per essere quel che autentamente siamo. Si comprende che aspiri a prescindere da essa chi sa che non ha qualcosa di autentico da fare*» (B, 788):

Traducendo Ortega, tutto si può ammettere, tranne un errore di traduzione sulla frase «*no tener auténtico quehacer*».

«*...el rasgo esencial del capitalismo. Lo cual.. es una perversión del orden natural...*»

«*...il tratto essenziale del capitalismo. Il quale... è una perversione dell'ordine naturale...*» (B, 452):

Non si tratta affatto di un pronome personale. Il neutro spagnolo «*lo*» non corrisponde grammaticalmente al nostro «il», se non in certi limitati casi in cui anche in italiano si intende un significato neutro (ad es., il sociale, il politico, il privato). «*Lo cual*» è «la qual cosa, il che».

«*Tan pronto como empezó a ser difícil encontrar servidumbre doméstica, los lares, la paternidad, el altar familiar, comenzaron a volatilizarse*»

«*Ma appena cominciò ad essere difficile trovare la servitù domestica, i lari, la paternità, l'altare familiare cominciò a volatizzarsi*» (B, 468):

Inspiegabile sostituzione del plurale con il singolare.

«*...aquella disciplina que mutuamente se imponen los gremios a ejercer presión los unos sobre los otros y sentirse vivir juntos...*»

«*...quella disciplina che reciprocamente si impongono le corporazioni nell'esercitare pressioni gli uni sugli altri e sentendosi vivere insieme...*» (B, 453):

Non discuto la traduzione di «*gremios*» con corporazioni (anche se altrove il traduttore rende la stessa parola con «gruppo»), ma discuto la concordanza italiana: essendo «corporazione» di genere femminile, bisogna dire «le une e le altre».

«*Yo no conocía en verdad a nadie de la gran ciudad, salvo las estatuas*»

«*Io non conoscevo in verità nulla della gran città, salvo le statue*» (B, 803):

«*nadie*», pronome indefinito personale: «nessuno». Stesso errore nella citazione seguente:

«...lo que nadie da y confirma...»

«...quel che niente dà a conferma...» (B, 435).

«Delante de una sola persona podemos saber si es masa o no. Masa es todo aquel que no se valora a sí mismo...»

«Anche per una sola persona possiamo sapere se è massa o no. Massa è tutto ciò che non valuta se stesso...» (B, 814):

«delante de» significa «davanti a», mentre «todo aquel» significa «chiunque», riferito naturalmente a persona.

«Una vida que no prefiere otra ninguna de antes, de ningún antes, por tanto, que se prefiere a sí misma...»

«Una vita che non preferisce nessun'altra delle trascorse, di quelle passate; e pertanto se preferisce se stessa...» (B, 829):

A parte la parafrasi notevole, «se prefiere a sí misma» è una normalissima forma riflessiva e non una forma ipotetica del verbo. Cfr. anche il seguente errore relativo al tempo del verbo (presente indicativo tradotto con passato remoto):

«Este modesto placer solitario se nos presentó hace un momento como un futuro deseable; por esto lo hacemos»

«Questa modesta gioia solitaria ci si presentò un momento prima come un futuro desiderabile; per questo la facemmo» (B, 936).

Altro errore dello stesso genere:

«Si se repasa la lista de las personas que intervinieron en la creación de la Sociedad de Naciones...»

«Se si riscorre la lista delle persone che intervengono nella creazione della Società delle Nazioni...» (B, 902)

«...coincide con éste sólo en un punto...»

«...coincide con ciò solo in un punto...» (B, 880)

«éste» è pronome di persona: questi, costui.

«Pese esta vez a la etimología, la nación no nace, sino que se hace»

«Si esamini attentamente questa volta l'etimologia: la nazione non fa, ma si fa» (B, 951):

«pese a» è una normale perifrasi che significa «nonostante»: nonostante l'etimologia, la nazione non nasce, ma si fa, viene fatta. Inspiegabile la traduzione «fa» di «nace».

4. Rassegna di errori di traduzione negli stessi testi

Sorvoliamo su un «*mundo perlático*» tradotto con «mondo paralitico» (D, 88), per rimarcare un «*de suerte que...*» reso con «fortunatamente» (D, 89) invece di «in modo tale che...». Molto discutibile la traduzione di «*faena*» con «faccenda» (D, 92) (compito), di «*emprededor*» con «imprenditore» (D, 103) (intraprendente) e l'ovvio «*todavía*» con «tuttavia» (D, 104). Fantasiosa, invece, la resa di «*inanición*» con «inattività» (D, 112), mentre suscita comprensione il modo in cui *non* viene reso un gioco di parole di Ortega, basato sul doppio senso di *embarazo* (imbarazzo, gravidanza):

«El otro día me quedé con media lección dentro, lo cual para un profesor... es un estado bastante embarazoso, algo así, barrocamente dicho, como quedarse embarazado a medios, por no haber podido emitir más que la mitad de la criatura»

«L'altro giorno ho svolto solamente la metà della lezione, il che per un professore... è abbastanza imbarazzante, un po' come, detto in maniera un po' barocca, restare imbarazzato per metà» (D, 149).

Qui la soluzione era forse in una piccola parafrasi: «L'altro giorno, mi sono tenuto dentro mezza lezione, il che per un professore... rappresenta uno stato gravido d'imbarazzo e, per dirla in modo barocco, qualcosa di simile al restare gravido per metà, avendo potuto partorire solo la metà della creatura». Naturalmente, questa proposta è discutibile, ma almeno mi sembra che traduca o che si comprenda il senso della frase.

Passiamo ora a un'altra categoria di errori, cui non saprei che titolo dare, anche perché si tratta di cose francamente inspiegabili. Ad esempio, la frase «*nuestro cuerpo... nos localiza y sitúa*» diventa: «il nostro corpo... ci localizza e ci aiuta» (D, 13).

«Es lo que he llamado el anacronismo constitutivo de la usual pedagogía. Dispara a la nueva generación sobre un blanco que cuando va a llegar a él lo han quitado ya»

«È quello che ho chiamato l'anacronismo costitutivo della pedagogia corrente. La nuova generazione spara verso un bersaglio che quando viene raggiunto è già stato tolto» (D, 19):

è chiaro che «generazione» è accusativo, e tra l'altro è introdotta dall'accusativo personale; poi l'inversione costringe il traduttore a trasformare il verbo attivo «llegar» nella forma passiva «viene raggiunto».

«[La vida] es el único saber que es, a la vez y de suyo, vivir»

«Il solo modo di sapere cosa voglia dire, e propriamente, è viverla» (D, 22):

la traduzione ovvia è: la vita è l'unico sapere, l'unico tipo di sapere, che di per sé, e contemporaneamente, è anche vivere. Cioè, non solo un sapere staccato dalla vita, un sapere della vita, ma l'esperienza della vita come qualcosa che è già sapienza.

«Nosotros estamos hechos del pasado, el cual seguimos siendo, bien que en el modo peculiar de haberlo sido. Gracias a que cada uno sigue siendo el niño que fue, en esa forma de haberlo sido, pueden ustedes ser lo que ahora son. De otro modo, o no serían nada o seguirían siendo aquel niño de antaño»

«Noi siamo fatti del passato, e continuiamo ad esserlo, sebbene in modo peculiare. Grazie al fatto che ciascuno continua ad essere il bambino che fu, voi potete essere ciò che siete ora. Detto diversamente, o non siete nulla o continuate ad essere quel bambino di allora» (D, 79):

Anzitutto viene omesso prima *«de haberlo sido»*, poi *«en esa forma de haberlo sido»*. È sbagliata la traduzione di *«de otro modo»* (= altrimenti) e infine diventano presenti indicativi verbi che nell'originale sono al modo *potencial* (condizionale). Ortega sta semplicemente dicendo che il passato ce lo portiamo dentro: non è ciò che siamo attualmente, ma ciò che siamo stati; io sono oggi avvocato, perché sono stato studente in legge, anziché giocatore di basket. La traduzione allora potrebbe essere: Noi siamo fatti del passato, che continuiamo a essere, benché nella forma peculiare di esserlo stati. Grazie al fatto che ognuno continua a essere il bambino che fu, in questa forma dell'esserlo stato, voi potete essere ciò che ora siete. Altrimenti, o non sareste nulla o continuereste a essere il bambino di un tempo.

«Una vaga idea -por tanto no una auténtica creencia»

«Vaghe considerazioni -quindi con una autentica credenza» (D, 125).

«Nadie se ocupaba de semántica ni de etimologías»

«Nessuno si occupasse di semantica né di etimologia» (D, 150).

Sic!

«Hasta Augusto perdura en los romanos su efectivo ánimo "heroico" -al cual por sí le es indiferente la bondad o la maldad. Hay que aprender en Roma lo que es el tipo del héroe perverso»

«Fino ad Augusto continua tra i romani il loro effettivo animo "eroico" -anche se allo stesso Augusto è indifferente il concetto di bontà o malvagità. Dobbiamo imparare qual è il tipo di eroe perverso a Roma» (D, 164):

Errato riferire «cual» ad Augusto, anziché all'animo eroico; discutibile «qual è» invece di «che cosa è».

«Hay otras épocas en la historia de la filosofía que estaban y, en rigor, siguen estando poco esclarecidas. Se llama a unas, épocas de transición; a otras, épocas de decadencia»

«C'è un'altra epoca nella storia della filosofia che era ed è, a rigore, poco conosciuta. È chiamata da alcuni, epoca di transizione, da altri, epoca di decadenza» (C, 73):

In realtà non si parla di un'epoca sola, che riceve due denominazioni, ma di una pluralità di epoche, alcune delle quali (*a unas*) sono chiamate di transizione, mentre altre (*a otras*) di decadenza.

«Se trata solo de una idea que sobre sí mismos tenían esos hombres»

«...idea che quegli uomini avevano in sé» (C, 73):

In realtà, avevano un'idea su di sé, riguardante loro stessi: non è che se la portavano dentro, ma avevano una interpretazione relativa a loro stessi.

«Lo cual... impone a la filosofía una dualidad de perspectiva que sería intolerable en el más humilde cuadro»

«...nel più umile quadro d'insieme» (C, 78):

In realtà qui si sta parlando proprio del quadro inteso come dipinto, come disegno, che evidentemente non può tollerare una duplice prospettiva. «*Perspectiva*» è usata come parola standard, e non nel senso tecnico che ha nella filosofia orteghiana.

«lo único presente, patente e inteligible con que cuento»

«con la quale ho rapporto» (C, 80):

«*contar con*» è espressione frequente in Ortega, molto indebolita nella traduzione. Non è solo un indeterminato rapporto, ma è un rapporto di un certo tipo, che non viene espresso dalla frase italiana. Analogamente, «*modificarse para contar con él*» viene tradotto: «per rapportarsi anche con esso».

«*Esas consideraciones provocadas por el azar*»: «tali casuali considerazioni» (C, 80): traduzione imprecisa. Le considerazioni sono nate dal caso, ma non è detto che siano esse stesse causali, anziché rigorose.

«*...leemos la frase, pero lo que entendemos... es su sentido... Ahora bien: es un error suponer que la frase "tiene su sentido" en absoluto...*»: in entrambi i casi viene omessa la traduzione del possessivo «*su*» (C, 82). Ma questo falsifica il messaggio: non è che la frase non abbia senso, in assoluto, ma è che il senso che ha, non è suo, non appartiene ad essa, ma al parlante, alla situazione, ecc. La frase «*riceve*» il senso dalla situazione. E si noti che il secondo possessivo «*su*» era posto in corsivo nel testo originale, proprio per sottolinearne l'importanza.

«*Kant...es solo un nombre extrínseco, que se prende "sobre" una doctrina*»: «...che ha formulato una dottrina» (C, 83): il messaggio arriva confusamente. Il testo dice che Kant è solo un nome che è stato attaccato (se prende: voce passiva) alla ricostruzione di un pensiero, quale lo troviamo nelle storie della filosofia, con tutta l'astrazione che rende poco significativo il senso delle sue proposizioni. Dire che «ha formulato» equivale e rimettere tutto in discussione: se Kant ha effettivamente formulato queste dottrine, allora la critica che Ortega sta muovendo alle storie della filosofia risulta contraddittoria.

«La prueba de que es este el aspecto primario de la filosofía está en que es lo que sabe de ella quien sepa menos»

«...sta nel fatto che chi sa di essa è colui che meno la conosce» (C, 88):

Ortega sta dicendo che la prima cosa che vediamo della filosofia, il primo aspetto che mostra, è quello di una realtà pubblica, che include anche caratteristiche materiali: burocrazia, istituti, libri che si vendono... E la riprova che questo sia il primo suo aspetto (cronologicamente) sta nel fatto che chi conosce meno la filosofia, conosce proprio questo aspetto: diremo allora «[questo aspetto] è ciò che ne conosce chi meno la conosce». Altrimenti risulta dalla traduzione che il miglior conoscitore della filosofia è chi la ignora.

«Solo se encuentran aquí o allá instantáneas miradas de soslayo al enorme asunto»

«...istantanee perlustrazioni di tale asserzione» (C, 89):

«*mirar de soslayo*» significa, qui, guardare rapidamente, di sfuggita (in altri contesti significa anche guardar male, di sbieco; cfr. Carbonell, s. v.). Non può essere reso con perlustrazioni, che dà l'idea di un guardare sistematico. Inoltre, «*asunto*» non è asserzione, ma argomento, tema: Ortega si riferisce alla filosofia come funzione sociale, cioè un fatto, non un'affermazione. Più avanti dice che questo primo aspetto (sociale) con cui ci si presenta la filosofia «*es lo que tiene de hecho social*»: viene tradotto con «ciò che concerne il fatto sociale» (C, 90). Si crea così una tautologia che non esiste: Ortega vuol dire che l'aspetto sociale della filosofia corrisponde a ciò che essa ha di sociale, a un elemento sociale che la filosofia include nella sua stessa costituzione o realtà.

«*Cuando el filósofo viene de retorno hacia su propia filosofía desde los "órigenes" del pensamiento filosófico, descubre...*»

«*Quando il filosofo si volge dalla propria filosofia alle "origini" del pensiero filosofico...*» (C, 99):

Il movimento significato nel testo originale è l'inverso: immerso nel passato filosofico, il filosofo ritorna verso la sua filosofia attuale, e scopre ecc.

«*Con esto está dicho que el Estado español... no es precisamente a quien nosotros deseamos servir en última instancia*»

«*Questo non significa che lo Stato spagnolo... non sia proprio ciò che noi desideriamo servire in ultima istanza*» (B, 180):

mi pare che il testo originale dica esattamente il contrario della traduzione.

5. Errare humanum...

«*Esa ampliación del concepto de "política" que yo acabo de exigir...*»

«*Quell'ampliamento del concetto di "politica" che io ho appena finito di erigere...*» (B, 181).

Errore analogo, un «*monarquía lealista*», che diventa «monarchia realista» (B, 196). «*En un momento de renovación por los dolores*» diventa «momento di rievocazione dei dolori» (B, 295). «*Publicado hace unos cuantos años*» diventa «pubblicato parecchi giorni fa» (B, 201). «*Inesperada afinidad*» diventa «superata l'affinità» (B, 444). «*Peligros naturales*» diventa «periodi naturali» (B, 447). C'è poi un «*fuertes vinos*» che diventa «fortini» (B, 450). Una frase interrogativa: «*Cómo pagar el esfuerzo de un hombre en torno a otro?*» diventa affermativa: «Come pagare il sacrificio di un uomo intorno all'altro», (B, 452, senza discutere ora sulla traduzione della frase). Sempre in tema di parole la cui traduzione non ha alcuna giustificazione logica, si noti il seguente passo, che contiene anche una omissione:

«*La riqueza y su medida no se fundaban en un derecho a poseer, no era una ganancia propiamente...*»

«*La ricchezza *** non si fondava su un diritto a possedere, non era propriamente una garanzia...*» (B, 452).

Qui, la concordanza del verbo al singolare (fondava) lascia pensare che l'omissione sia deliberata, e non sia da addebitarsi a un salto tipografico. Un altro errore di questo tipo diventa abbastanza grave sul piano della resa del pensiero filosofico di Ortega, in quanto non distingue tra cambiamenti della struttura della vita e cambiamenti nella struttura:

«*La vida humana en cuanto se halla sometida a cambios de su estructura general...*»

«*La vita umana in quanto si trova sottomessa a cambiamenti nella sua struttura generale...*» (B, 517).

Sulla stessa linea, la trasformazione di «*en toda auténtica incorporación*» in «in ogni autentica incorporazione» (B, 526). «*Ninguno crece*» diventa «nessuno crede» (B, 84). «*Los peores... se revuelven frenéticamente*» diventa «si rivoltano di frequente» (B, 564). «*Hoy se parará una institución*» diventa «oggi si formerà un'istituzione» (B, 564, forse perché il verbo «*pararse*» è stato confuso con «*parir*»). «*Contextura real*» diventa «contesto reale» (B, 569) invece di «struttura», mentre «*una máscara exterior*» diventa «una maschera anteriore» (B, 571).

In compenso, un «*entusiasmo ingenuo*» diventa «entusiasmo guerriero» (B, 606). Guardare «*por dentro*» il fascismo diventa guardarlo «dal di dietro» (B, 647). «*Minorías resueltas y compactas*» diventa «minoranze assolute e compatte» (B, 651). Ammettiamo che per errori tipografici «*regiones*» diventi «ragioni» (B, 802) e «*mandar el Ejército*» diventi «condannare l'Esercito» (B, 806). Tuttavia, un «*precisamente*» diventa «previamente» (B, 808), e «*lo mostrenco social*» diventa «il campione sociale» (B, 813), probabilmente in una traduzione a naso. Invece non c'entra il naso nel fatto che gli «*efectos vitales*» diventano «effetti visuali» (B, 831), o che «*gozar de más idas y venidas*» viene trasformato in «godere di più idee» (B, 832).

Manca di sensibilità filosofica la frase: «In questo sforzo risiede l'intelligenza» (B, 854), data come traduzione di «*en este esfuerzo consiste la inteligencia*»: se risiede nello sforzo, evidentemente consiste in qualcosa di diverso dallo sforzo stesso. Di probabile origine tipografica, ma fonte di gravi fraintendimenti, la trasformazione di «*un orbe de verdades*» in «un modo di verità» (B, 857). Invece è ai limiti del falso amico la resa di «*acatar esa instancia*» con «accettare questa istanza» (B, 857, *acatar* significa: rispettare, onorare). Inspiegabile, poi, che «*reacciones químicas*» possa diventare «nozioni chimiche» (B, 861) o «*reivindicar plena libertad*» sia trasformato in «vendicare la piena libertà» (B, 862).

Qualche problema deve averlo dato il verbo «*caber*». «*Lo único que cabe*» diventa «quello che capita» (B, 211). «*Ya no cabe en Europa más que lo contrario*» diventa «da allora in Europa non accadde che il contrario» (B, 892). Discutibile una traduzione di «*torpeza*» con «timidezza» (B, 924), ma a suo modo singolare la traduzione di «*expansión del pueblo A sobre el pueblo B*» con «espansione del popolo A sul punto B» (B, 932).

Una «*pura institución humana*» diventa «pura intuizione umana» (B, 957), mentre un «*creyendo inclusive*» diventa «credendo esclusivamente» (B, 971).

Che dire di questa lunga raffica di errori del tutto inspiegabili nel loro complesso? Personalmente non saprei immaginare la ragione, e forse bisogna pensare a un concorso di

ragioni: conoscenza precaria della lingua, fretta, testo non riveduto... Ma un'impressione che si ha sovente, anche considerando errori che tratto poi, i falsi amici e i calchi, è che molti di essi sono tipici di un interprete in simultanea che non sente bene il testo e spesso confonde le parole. Evidentemente non può essere nulla di più che un'impressione.

«No se puede contar, por lo menos de antemano y como lo han contado y cuentan otros pueblos, con...»

«Non si può contare almeno come in precedenza e come hanno contato e contano altri popoli, con...» (B, 183):

«de antemano» è espressione avverbiale che significa «anticipatamente», previamente; «contar con» corrisponde invece al nostro «contare su».

«Con ser tan tenues [=las palabras]... han sido tantas las pronunciadas por los republicanos»

«Esempio così tenue... sono state tante quelle pronunciate dai repubblicani» (B, 196).

«Podrá la política, en algún momento agudo, significar la brecha donde debemos movilizar nuestras mejores energías...»

«La política, in qualche momento agudo, potrà essere l'ostacolo contro cui dobbiamo mobilitare le nostre migliori energie» (B, 402):

è l'esatto contrario del senso originale: la politica può essere la breccia sulla quale dobbiamo mobilitarci in certi momenti acuti (in altri, non è un terreno così di prima linea): non è l'ostacolo o l'obiettivo di una lotta contro la politica.

«La proyección de ideales es una función de la fisiología humana. Como tenemos un sistema de miembros, estamos dotados de un repertorio de normas, y lo mismo que aquellos nos proporcionan un determinado perfil, así estas poseen su peculiar figura»

«La proiezione di ideali è una funzione della fisiologia umana. Siccome abbiamo un sistema di organi, siamo forniti di un repertorio di norme, e allo stesso modo che quello ci dotano di un determinato profilo, così queste posseggono la loro peculiare forma» (B, 448):

«Como» ha qui un valore comparativo e non causale; inoltre è ingiustificato mettere il singolare «quello» in luogo del plurale: come abbiamo un sistema di organi, così siamo forniti di un repertorio di norme, e nello stesso modo in cui quelli (gli organi) ci dotano di un determinato profilo, queste (le norme) possiedono la loro forma peculiare.

«Ello es que Roma obliga a sus hermanas del Lacio a constituir un cuerpo social»

«È questo che costringe Roma a costituire con le sue sorelle del Lazio un corpo sociale» (B, 523):

Qui forse l'errore è propriamente di lingua. «Ello es que» vuol dire «il fatto è che»; di conseguenza «Roma» è soggetto di «obliga» e «hermanas» è complemento diretto, come mostra chiaramente l'accusativo personale «a», reso singolarmente: «con».

«Desarticulado de las demás clases nacionales... sin respecto hacia ellas ni sentir su presión frenadora, vive el Ejército en perpetua inquietud»

«Disarticolato dalle rimanenti classi nazionali... senza rispetto verso di esse né a senso della sua pressione frenante, l'esercito vive in perpetua inquietudine» (B, 548):

Di impossibile comprensione la traduzione di «sentir» con «a senso». Inoltre, errata traduzione del possessivo «su» con «sua», anziché con «loro», visto che si riferisce a sostantivo plurale.

« No hay hombres o no hay masas? »

«Non vi sono uomini o non vi sono che masse?» (B, 556):

La domanda è se mancano gli uomini o mancano le masse. Stesso errore ripetuto in un'identica frase.

«Sólo debiera llamarse feudalismo al conjunto de fórmulas jurídicas que... se emplean para definir las relaciones entre los "señores" o "nobles"»

«Dovrebbe chiamarsi feudalesimo l'insieme di formule giuridiche che... si impiegano per definire le relazioni tra "signori" e "nobili"» (B, 580):

Nel testo si parla dei signori «ovvero» nobili, non di rapporti tra signori «e» nobili. Inoltre la struttura della frase è totalmente calcata sullo spagnolo.

«Nuestra vida entera parece hecha a la medida de las cabezas y de la sensibilidad que usan las señoras burguesas, y cuanto trascienda de tan angosta órbita toma un aire revolucionario»

«La nostra vita intera sembra fatta a misura delle teste e della sensibilità che usano le signore borghesi, e quando trascende da un'orbita così ristretta assume un'aria rivoluzionaria» (B, 595):

Completamente falsato il senso del brano. Non si dice: «quando trascende» ma «quanto trascenda» (il congiuntivo segue normalmente la sintassi spagnola): cioè, non è rivoluzionaria la vita quando trascende da... ecc., ma è rivoluzionario tutto ciò che risulta fuori dalla mentalità da signora borghese.

«Esta última es la que no ha faltado nunca hasta hace cien años»

«È quest'ultima che non è mancata mai da cento anni a questa parte» (B, 845):

È l'esatto contrario di quanto dice il testo: quest'ultima non è mai mancata fino a cento anni fa; cioè, manca da cento anni in qua.

«Todo esto se resume en la palabra "civilización", que al través de la idea de civis, el ciudadano, descubre su propio origen»

«Tutto questo si riassume nella parola "civiltà" in cui attraverso l'idea di civis, il cittadino scopre la sua origine» (B, 859):

Il soggetto di «descubre» è «palabra» e non «civis», come la virgola mostra chiaramente: la parola civiltà rivela la sua origine attraverso l'idea di civis, ovvero il cittadino.

«*Aquellas aristocracias no quisieron agrandar el Estado a costa de la sociedad*»

«*Quelle aristocrazie non poterono ingrandire lo stato a spese della società*» (B, 892):

Ortega dice che non hanno voluto, non che non hanno potuto: viene falsata tutta la sua interpretazione dell'aristocrazia prerivoluzionaria.

«*Conviene que aprovechamos el roce de esta materia para hacer notar...*»

«*Bisogna servirsi dell'attrito di questa materia per far notare...*» (B, 896):

«*rozar*», da cui «*roce*» significa «sfiorare»: conviene giovarsi dell'accenno a tale argomento per far notare...

6. Omissioni

Sono in numero enorme, soprattutto in B. Segnalo le principali, citando il brano spagnolo e mettendo in parentesi quadre le parole omesse nella traduzione. Sarà facile immaginarsi in che misura il testo risulta falsato:

«*La nueva política... necesita sólo [tomar la filiación de sus cadavéricos rasgos], obligarla (= alla vecchia politica) a ocupar su sepulcro*» (B, 179).

«*Al comparar la época actual con la que queda de otro lado [por lo menos en el dominio de la conciencia española], del otro lado del 98...*» (B, 182).

«*Los radicales, así, en general, son unas gentes que van gritando [por esas reuniones de Dios], y nuestra política es [todo lo contrario que el grito], todo lo contrario que el simplismo*» (B, 192).

«*Bien está que los republicanos de la Restauración, contaminados por la política abstracta, irreal, de esta época, [hombres que no sentían con la misma fe y con la misma fuerza que el imperativo de la justicia el imperativo de la eficacia], creyeran...*» (B, 195).

«*Canovas, habiendo oprimido oratoriamente a Sagasta para que pronunciase la palabra fatal... [tuvo la satisfacción de oír que Sagasta la pronunciaba, y entonces] recogéndola...*» (B, 196).

«*Toda cultura tiene su raíz en la barbarie, [y toda renovación de la cultura se engendra en ese fondo de barbarie], y cuando éste se agota...*» (B, 442).

«*No se trata de que no logre dar cima a la reorganización que se propone. [Lo curioso del caso es que no se la propone.] No es, pues...*» (B, 515).

« [Pero la frase de Mommsen es incompleta. La historia de una nación no es sólo la de su período formativo y acendente, es también la historia de su decadencia. Y si aquélla consistía en reconstruir las líneas de una progresiva incorporación, ésta rescribirá el proceso inverso. La historia de la decadencia de una nación es la historia de una vasta desintegración]» (B, 524-525, completamente omesso).

«*No le importan las esperanzas o necesidades de los otros y no se solidarizará [con ellos para auxiliarlos en su afán]*» (B, 530).

«Entonces [volvió a formarse su conciencia de grupo], *se concentró en sí mismo...*» (548).
 «*Aquella frase non pretende significar nada* [absoluto, sino meramente una evaluación comparativa entre] *el hoy y el ayer*» (B, 557).

«*De esta suerte, aquel ciclo histórico se cierra y vuelve a abrirse otro.* [Comienza un período en que se va a formar una nueva aristocracia]» (B, 565).

«*...declarar [indébitas] muchas cosas que poseen un profundo sentido moral*» (B, 569).

«*Son el ingrediente decisivo; [son los que "deciden". El carácter vertical de las estructuras nacionales europeas, que mientras se van formando las mantiene articuladas en dos pisos o estratos, me parece ser el rasgo típico de su biología histórica. Siendo, pues, los germanos el ingrediente decisivo], también lo será para los efectos...*» (B, 578).

«*El hombre selecto no es el petulante que se cree superior a los demás, [sino el que se exige más que los demás,] aunque no logre cumplir en su persona esas exigencias superiores*» (B, 814).

«*Lo característico del momento es que el alma vulgar, [sabiéndose vulgar,] tiene el denuedo de afirmar el derecho a la vulgaridad*» (B, 816).

«*La vida había llegado a ser lo que debía ser, [lo que desde muchas generaciones se venía anhelando que fuese,] lo que tendría ya que ser siempre*» (B, 826).

«*Nuestra época: cree ser más que las demás y a la par se siente como un comienzo, [sin estar segura de no ser una agonía]*» (B, 83).

«*Hay una decadencia de la cultura europea? [Hay más bien una decadencia de las organizaciones nacionales europeas?] Supongamos que sí*» (B, 835).

«*La actividad política, [que es de toda la vida pública la más eficiente y la más visible,] es, en cambio, la postrera, resultante de otras más íntimas e impalpables*» (Per colmo di sventura, «impalpables» è stato tradotto «implacabili»!) (B, 852).

«*Todas las naciones han atravesado jornadas en que aspiró a mandar [sobre ellas quien no debía mandar;] pero un fuerte instinto...*» (B, 911)

«*Podrá acontecer que tal o cual vez [el comportamiento del individuo contradiga esa anticipación que el nombre de su oficio nos sugiere; podrá ocurrir que algún poeta] propenda...*» (D, 10).

«*Eso que acabo de decir vale [en grado muy especial] en el caso presente*» (D, 11).

«*Estamos incesantemente viniendo a él [desde el horizonte], desde la gran lontananza del mundo... De modo que esta cosa en apariencia tan simple como es el "aquí", [como es el tener que estar en un "aquí"], representa una amputación...*» (D, 13).

«*Se tenía la idea más confusa de la filosofía [y se pensaba que de todo puede hacerse filosofía]; es decir...*» (D, 21).

«*Porque creer es cosa muy distinta de pensar. [Pensar se puede pensar todo, basta con quererlo pensar]. Pero el creer o no creer esta fuérá de nuestro albedrío*» (D, 60).

«*...no valen para ellos, [al menos inmediatamente], los conceptos adquiridos*» (D, 80).

Inoltre, in B, 469 manca - senza alcuna indicazione - una lunga nota di Ortega di ben undici righe; sulle circa trecento pagine analizzate per questa rassegna ho contato altre sei note dell'autore omesse. In modo singolare, altre due sono state inserite nel testo, senza alcuna indicazione in B, 403 e 404. Omissioni addebitabili a un traduttore che, per finire, a un certo punto (B, 793) pone una NDT in corrispondenza della frase: «ha una confusione nella testa», avvertendo diligentemente: «in italiano nel testo». Ebbene, non è vero. La frase italiana presente nel testo originale, come lo ha scritto Ortega, è: «bisogna avere una confusione nella testa».

Indice

<i>Introduzione</i>	5
<i>Il pensiero e il mondo</i>	8
<i>La tecnica</i>	14
<i>Idee e credenze</i>	20
<i>La crisi del pensiero</i>	31
<i>Sull'origine della filosofia</i>	38
<i>Critica dell'ontologia tradizionale</i>	72
<i>Quale metafisica, dunque?</i>	89
<i>Dioniso</i>	106
<i>Conclusione</i>	116

Appendice

<i>Traduzione e allucinazione</i>	121
-----------------------------------	-----