

Giambattista Vico disse parlando di lui, la delicatezza è una minuta virtù; l'addove un grande e rovinoso torrente porta seco torbide l'acque e rotola sassi e tronchi colla violenza del corso»<sup>17</sup>.

Le controversie estetiche del secolo XVIII furono caratterizzate dal continuo confronto tra due specie di poeti: i poeti primitivi e quelli dal gusto raffinato. Il XIX secolo, in pieno romanticismo, considerò l'uomo primitivo e l'uomo barbarico di per sé poeti, sostenendo che la poesia detiene la capacità di rivelare il vero. Fu indubbiamente Vico colui che promosse tali idee, assestando un colpo mortale ai precetti della poetica classica. Su questa strada, motivati dall'eclettismo poetico del XVIII secolo, lo seguirono Luzán e De Arteaga, allontanandosi dal razionalismo neoclassicistico e rivendicando la fantasia e il sentimento come fonti legittime della creazione poetica, a detrimento dei precetti accademici del neoclassicismo.

AMPARO ZACARES PAMBLANCO

#### ORTEGA E VICO

Non tragga in inganno il titolo di questa nota. Non esiste una adeguata consistenza di testi di Ortega, relativi a Vico, tale da consentire una mappa o un reticolato di referenze filologicamente accertabili. Coticché, il tentativo di individuare possibili linee di interconnessioni tra i due modelli di concettualizzazione (e di riflessione teorica) della storia, del suo ruolo e della sua funzione sulle più generali ipotesi di ridefinizione dell'essenza moderna dell'uomo finito e della coscienza storico-antropologica di un mondo secolarizzato e demetafisicizzato, non può basarsi solo sugli scarni ed esigui richiami che al nome di Vico si trovano nel corpo delle opere del grande filosofo spagnolo. Come che sia, comunque, credo che possa esprimersi un consenso sull'ipotesi ermeneutica, recentemente avanzata da uno dei più promettenti studiosi spagnoli della filosofia vichiana, che attribuisce a Ortega - al di là, pure, di alcuni giudizi non sempre positivi e non sempre ispirati ad una riflessione capace di oltrepassare la soglia della rapida intuizione - il merito di aver riaperto alcuni sentieri di diffusione del vichismo

<sup>17</sup> E. DE ARTEAGA, *Lettera a G.B. Cesarotti*, in *Id.*, *Opera completa castellana*, cit.: 39.

in Spagna<sup>1</sup>. Mi pare, dunque, percorribile una traccia ermeneutica che, pur prendendo atto di alcune critiche a Vico, tende a rintracciare «analogie tra il pensatore napoletano e quello madrileno». Il punto di tangenzialità – così sostiene il Sevilla – potrebbe essere rappresentato dal ruolo, com'è ben noto rilevante nella riflessione orteghiana, assunto da alcune teorizzazioni del *Historismus*. Viene, in tal modo, avvalorata una posizione che, negli studi vichiani degli ultimi decenni, ha avuto notevole incidenza, relativa all'assonanza problematica (che non è mera esercitazione di ricerca di «precorrenti») tra speculazione vichiana e storicismo post-hegeliano. «Punto di partenza per un confronto – sostiene Sevilla – potrebbe essere la base metodologica comune ai tre pensatori (Vico, Dilthey, Ortega): l'uomo deve conoscersi attraverso la storia»<sup>2</sup>. Il proponimento che intendo porre a base di queste pagine è, appunto, quello di verificare la percorribilità di una tale ipotesi, anche approfondendone alcuni aspetti che, come s'è detto innanzi, vanno certamente al di là dell'avara disponibilità di riferimenti diretti.

Infatti, se si restasse vincolati ai pochi luoghi orteghiani ove appare il nome di Vico, ben poca materia si offrirebbe ad un tentativo di rinvenimento di motivi di affinità all'interno di una comune disposizione storicistica. Anzi, nel leggere quello che credo sia il primo passo dell'opera orteghiana in cui compare il nome di Vico, emerge un giudizio abbastanza riduttivo. Quando, nelle *Meditaciones del Quijote*, Ortega vuole fissare le caratteristiche della «ideologia mediterranea», contrassegnata da una confusione e da una imprecisione concettuale che non si riscontra nella chiarezza di un Leibniz, di un Kant o di un Hegel, cita tra gli esempi proprio il filosofo napoletano. «Una figura muy representativa del intelecto

<sup>1</sup> Cfr. J.M. SEVILLA FERNANDEZ, *Giambattista Vico nella cultura spagnola (1735-1985)*, in questo «Bollettino», XLIX (1989): 185-186. Nello stesso numero del «Bollettino» è pubblicato un *Contributo alla bibliografia vichiana in lingua spagnola*, a cura dello stesso autore, alle pp. 159-168. Il Sevilla Fernández è autore di numerosi studi su Vico. Mi limito, per tutti, a segnalare la sua ponderosa monografia *Giambattista Vico: metafisica de la mente y historicismo antropológico. Un estudio sobre la concepción viquiana del hombre, de su mundo y de su ciencia*. Sevilla, 1988. Successivamente alla redazione di queste pagine, sono apparsi in Spagna i primi due numeri di un importante strumento di conoscenza e approfondimento dell'opera di Vico e della relativa letteratura, specialmente di area culturale spagnola e ispano-americana. Mi riferisco a «Cuadernos sobre Vico», edito a cura del «Centro de Investigaciones sobre Vico» e diretto dallo stesso Sevilla Fernández. Nel primo numero (1991: 11-42 e 97-132), viene pubblicata la versione spagnola (e notevolmente ampliata) del saggio, innanzi citato, apparso in traduzione italiana nel «Bollettino» del 1989. Nello stesso numero (pp. 81-96) vi è un saggio di J.A. MARIN CASANOVA, *La recepción de Vico en Ortega*.

<sup>2</sup> J.M. SEVILLA FERNANDEZ, *Giambattista Vico nella cultura spagnola*, cit.: 186.

mediterráneo es Juan Bautista Vico; no puede negársele genio ideológico; pero quien haya entrado por su obra, aprende de cerca lo que es un caos»<sup>3</sup>.

Il fatto che bisogna attendere oltre vent'anni per trovare un altro significativo riferimento a Vico e che esso si possa leggere proprio nel saggio dedicato a Dilthey, non credo possa considerarsi alla stregua di un mero fatto occasionale<sup>4</sup>. Studiando e analizzando la genesi della «ragione storica» diltheyana e precisando, comunque, il senso di un «parallelismo» che non annulla la differenza tra *ragione storica* e *ragione vitale*<sup>5</sup>, Ortega sottolinea giustamente il ruolo che, in quella genesi, aveva assunto la «Scuola storica»<sup>6</sup>. È solo grazie all'insegnamento di grandi storici e filologi (Bopp, Böckh, Grimm, Mommsen, Ranke, etc.), che Dilthey può pervenire all'intuizione della sua idea fondamentale della «coscienza storica». «L'opera di

<sup>3</sup> ORTEGA, *Meditaciones del Quijote* (1914), in *Obras Completas*. Madrid, 1946, t. I: 345. D'ora in poi si userà la sigla OC. Anche Marin Casanova (art. cit.: 82-83) mette bene in evidenza il nesso tra l'uso orteghiano della categoria di «mediterraneità» e l'evidente «pregiudizio» nei confronti di Vico, almeno in questa prima fase del suo pensiero. Lo studioso spagnolo, ma anche il Sevilla, osserva come la lettura orteghiana di Vico sia tanto frettolosa da apparire forse di seconda mano e non esente neanche da vistosi errori cronologici, come, ad esempio, la sopravvivenza (sic!) di Bayle a Vico.

<sup>4</sup> Secondo le indicazioni bibliografiche del Sevilla, Ortega cita Vico anche in *Meditación de Europa* (1949), in OC, t. IX: 273 (- it. in *Scritti politici*. - L. Pellicani - A. Covicchia Scalomonti, Torino, 1979: 1057).

In tale testo il filosofo spagnolo respinge la tesi, che avrebbe in Vico la sua prima formulazione, di Omero come creatore della coscienza unitaria degli elleni. Vi è, però, ancora un altro luogo dove il richiamo a Vico tocca, più da vicino, questioni relative alla concezione della storia. In un articolo, scritto per «La Nación» di Buenos Aires nel 1930, che affronta il tema del rapporto tra «partitismo e ideologia», Ortega colloca Vico tra i precursori dell'idea che «la storia è costituita da una lotta perenne» e che «la lotta è la forma essenziale della convivenza tra uomini» (cfr. OC, t. XI: 523; - it., cit.: 464).

<sup>5</sup> «Solo due pensieri paralleli possono dar la certezza di non coincidere mai materialmente, perché li separa l'aspetto fondamentale: un punto di approccio distinto e distante, perché il problema ha diversi livelli, l'uno più avanzato e pieno dell'altro. L'idea della *ragion vitale* rappresenta, nel problema della vita, un livello più elevato dell'idea della *ragion storica*, di cui Dilthey si accontentò» (Guillermo Dilthey y la idea de la vida 1933-1934), in OC, t. VI, Madrid, 1947: 175; - it. A. Savignano, in ORTEGA, *Idee per una storia della filosofia*. Firenze, 1983: 240). Sui giudizi intorno a Vico espressi nel saggio del 1933-34, cfr. MARIN CASANOVA, cit.: 83-86.

<sup>6</sup> Ho analizzato altrove il complesso rapporto tra Ortega e Dilthey e, in particolare, ho cercato di articolare, più di quanto possa essere testimoniato dalle stesse dichiarazioni del filosofo spagnolo, i punti di convergenza tra il concetto diltheyano di *Leben* e il *razionalismo* di Ortega o, ancora, tra la dimensione orteghiana della vita come «multilaterale» e quella diltheyana della vita come «*Mehrseitigkeit*», e, al contempo, totalità inseparabile delle esperienze volitive, rappresentative e conoscitive della natura umana. Mi permetto, perciò, di rinviare al mio *Ortega y Gasset e Dilthey, in Attualità di Ortega y Gasset*. - L. Infanzano - L. Pellicani. Firenze, 1984: 89-113. Adesso anche nel mio *Storicismo critico e metodo problematico*. Napoli, 1993: 289-318.

questa scuola - osserva acutamente Ortega - significa la prima presa di coscienza scientifica con una strana forma o regione della realtà finora ignorata: la realtà della vita umana<sup>7</sup>. Il ragionamento orteghiano è articolato e complesso e va, perciò, riproposto nella sua logica disposizione. Perché questa inedita forma di realtà, costituita dalla vita umana, è definita «strana» da Ortega? Per il semplice motivo che la vita non è un dato immediatamente oggettivabile, alla stregua della pietra o dell'albero. Il fatto stesso che possa rendermi conto della mia vita personale, non significa una automatica capacità di rappresentazione di essa. Anzi, osserva Ortega, il rapporto di «intimitad primaria» con la propria vita non consente che essa possa costituirsi come tema di ricerca e come problema conoscitivo. Per questo, spiega Ortega, «il termine "strano" articola i due sensi di esterno e problematico. Affinché qualcosa si converta in tema di conoscenza è necessario che prima diventi problema, e affinché ciò accada è, a sua volta, inevitabile che ci estraneiamo»<sup>8</sup>. La storiografia sviluppatasi dall'antica Grecia fino alle soglie del secolo XVIII è stata, secondo Ortega, essenzialmente «narrazione» e, come tale, connessa al ricordare, più che al processo di estraneazione necessariamente insito ad ogni studio di realtà oggettivate e peculiari. Ad una tale esigenza risponde, dapprima, il grandioso sforzo sistematico dell'interpretazione meccanica del mondo fisico e della intera realtà umana (quello che nelle magistrali analisi storiche diltheyane è il «sistema naturale delle scienze»), avviato da Newton. Paradossalmente, proprio a partire dal progetto di sottomettere ogni aspetto della realtà umana all'interpretazione meccanica, scaturisce il senso di irriducibilità della vita (di opacità, scrive Ortega) alla «penetración cognoscitiva». La vita umana diventa, così, una realtà peculiare, autonoma, proprio nel momento in cui evidenzia tutta la sua «indocilità». Vico è colui che, «come suole avvenire in queste grandi esperienze, precede tutti». Egli «ha della nuova realtà una visione tanto geniale quanto ricca di sonnambulismo. Improvvisamente anticipa tutti i suoi successori del XVIII secolo e si pone al di là di essi, ma come in un sogno o in presentimento»<sup>9</sup>. È solo dopo Vico, dunque, che comincia a profilarsi «il pieno e chiaro possesso della nuova terra», il significato nuovo che assume la critica storica, imperniata sulla presa di coscienza della ricchezza di contenuti che reca con sé la vita umana e la sua storia, che è storia, non solo di battaglie e di

<sup>7</sup> OC, t. VI: 176-177; - it., cit.: 242.

<sup>8</sup> *Ibid.*: 177; - it., cit.: 242.

<sup>9</sup> *Ibid.*: 178; - it., cit.: 243. E, nella nota, Ortega aggiunge: «Vico non fu pienamente efficace fino a un secolo dopo, ma anche Copernico tardò mezzo secolo prima di influire».

regni, ma di costumi e modi di pensare. Dunque, sul grande filone inaugurato da Vico, sulla sua inestimabile scoperta di un autonomo ambito conoscitivo di penetrazione del mondo storico (che è anche riconoscimento della peculiare determinatezza del mondo umano), si innesta il grande processo di fondazione della storiografia come scienza autonoma, e non solo in un ristretto senso metodologico, ma in quello, ben più ampio, della scoperta di una vera e propria «forma de la realidad». Si tratta di un processo punteggiato da significative figure come (a prescindere dalla evidente svista nella quale incorre Ortega, e che non intacca ovviamente l'intelligente e convincente quadro interpretativo, di far succedere Bayle a Vico) Voltaire, Montesquieu, Hume, Gibbon. «La vita umana è una permanente metamorfosi. Ogni forma appare in un luogo determinato della serie nella quale si succedono temporalmente le forme. Non c'è «coscienza storica», finché non si vede ogni forma nella sua prospettiva temporale, nel suo sito del tempo storico, emergente da un altro anteriore, producendo un altro posteriore. Vale a dire, che la realtà umana è evolutiva e la sua conoscenza deve essere genetica [e non è questa anche la vichiana «natura di cose» che «altro non è che nascita di esse in certi tempi e con certe guise»<sup>10</sup>]. In Turgot, Condorcet e Lessing si completa questo magnifico albeggiare della storia con l'interpretazione del suo processo come evoluzione. Già esistono tutti gli ingredienti elementari perché l'uomo pensi storicamente, perché veda, nella sua sorprendente peculiarità di fronte alla materia, la realtà che egli è. Ora inizia il proprio compito la «Scuola storica»<sup>11</sup>. Credo che proprio in questi passaggi, al di là del rapido e parzialmente riduttivo riferimento a Vico, possa individuarsi un primo momento entro il quale ricostruire le maglie di una comune trama lungo la quale disporre Vico, Dilthey e Ortega. Così, appare evidente come la ricostruzione orteghiana del percorso attraverso il quale si costituisce la coscienza storica e si costruisce la scienza della storia, nel mondo moderno, da Vico all'Illuminismo, fino alla «Scuola storica», si ispiri esplicitamente a quella diltheyana<sup>12</sup>. Quali che siano i pur persistenti limiti, per un verso metafisico-teo-

<sup>10</sup> G.B. VICO, *La Scienza nuova* (1744). Bari, 1967: 76.

<sup>11</sup> ORTEGA, *op. cit.*: 179-180; - *it.*, cit.: 244.

<sup>12</sup> Basti qui fare un solo riferimento: il saggio diltheyano *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, in *Gesammelte Schriften*. Stuttgart-Göttingen, 1969, v. III: 209-268. Per un quadro più esauriente e per l'individuazione di altri testi, rinvio al mio Vico e Dilthey *La storia dell'esperienza umana come relazione fondante di conoscere e fare*, in questo «Bollettino» LX (1979): 35-68; adesso anche in *Storicismo problematico e metodo critico*, cit.: 17-58.

logici<sup>13</sup> e, per l'altro, razionalistico-astratti<sup>14</sup>, in questo graduale percorso verso la piena conquista della ragione storica, non v'è dubbio che, alla fine, si veda con chiarezza emergere «come sostanza dell'uomo precisamente la sua variazione, la storicità»<sup>15</sup>. Del tutto coerentemente, allora – e non a caso proprio nel saggio dedicato a Dilthey – Ortega rinvia a uno dei concetti fondamentali (che è anche uno dei luoghi nevralgici) della sua riflessione filosofica: «L'uomo non ha natura, ma ha ... storia. Come dire che ciò che la natura è rispetto alle cose, è la storia, come *res gestae*, rispetto all'uomo»<sup>16</sup>. E non poteva non porsi una tale conseguenza, dal momento che ben si conduce il punto d'avvio della filosofia di Ortega: la vita umana come «realtà radicale», come centro al quale ricondurre ogni altra realtà<sup>17</sup>. Solo nella misura in cui ci liberiamo dal naturalismo (così come da ogni altra ipotesi ontologica), è possibile oltrepassare il livello del mero approccio scientifico ed oggettivistico, entro il quale resterebbe involupato, secondo Ortega, lo stesso *Historismus*. E, tuttavia, come ho già altrove sostenuto, sia Ortega che Dilthey si ritrovano – al di là delle pur motivate critiche orteghiane ad ogni storicismo finalistico e astrattamente progressivo – nella radicale affermazione di quell'originario elemento di comunanza che fonda ogni esperienza della storicità: la *vita*. «È quanto

<sup>13</sup> È questa una delle critiche che Dilthey muove a Vico, pur all'interno di un generale giudizio positivo. «I *Principi di una Scienza nuova* del Vico lasciano sussistere i tratti esteriori della filosofia teologica della storia, ma all'interno di tale enorme edificio il lavoro positivo di questo pensatore, una vera indagine storica con intenti filosofici, ha trovato un campo tutto suo nella storia arcaica dei popoli affrontando il problema della loro evoluzione storica e delle epoche di questa evoluzione comuni a tutti i popoli» (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften*. Stuttgart-Göttingen, 1966, v. I: 99; – it. G.A. De Toni. Firenze, 1974: 133).

<sup>14</sup> Secondo Ortega, l'unico elemento di verità che si può salvare dal negativo ed errato giudizio di «antistoricismo» rivolto al secolo XVIII (espresso da tanta parte dell'idealismo e del romanticismo ottocenteschi e corretto da una tradizione che va da Dilthey fino a Cassirer), è individuabile nel convincimento dell'immutabilità della natura umana e nella permanenza di un residuo razionalistico che fa guardare alla forma storica come «deformación de lo humano» (ORTEGA, *op. cit.*: 180).

<sup>15</sup> *Ibid.*:181; – it., cit.: 245.

<sup>16</sup> *Id.*, *Historia como sistema* (1935). In OC, t. VI: 41; vedine la tr. it. di L. Rossi, in *Aurora della ragione storica*. Pref. di L. Pellicani. Milano, 1983: 228.

<sup>17</sup> Ancora una volta è quasi d'obbligo il richiamo a Dilthey: «Il complesso di ciò che si presenta nell'*Erleben* e nell'intendere [*Verstehen*] è la *vita come connessione che comprende il genere umano*. E quando per la prima volta ci troviamo di fronte a questo grande fatto, che per noi è il punto di partenza non solamente delle scienze dello spirito ma anche della filosofia, occorre andar oltre la sua elaborazione scientifica e penetrare il fatto stesso nella sua costituzione» (W. DILTHEY, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften*, cit., v. VII: 131; – it. P. Rossi, in *Critica della ragione storica*. Torino, 1954: 214). Il corsivo è mio. D'ora in poi si userà la sigla GS.

mai comico che si condanni lo storicismo perché produce in noi o corrobora la consapevolezza che l'umano è, in tutti i sensi, capriccioso e tale che in esso niente di concreto è stabile. Come se l'essere stabile, l'essere pietra, ad esempio, fosse preferibile all'esser mutevole! La condizione per cui un'entità può progredire in quanto entità, per cui il suo essere consiste nel progresso, è il mutamento "sostanziale". Orbene, a proposito dell'uomo, occorre dire che non solo il suo essere è mutevole, ma anche che il suo essere cresce e, in questo senso, progredisce. L'errore del vecchio progressismo era dovuto all'affermazione *a priori* di un progresso verso il meglio, mentre ciò è quanto potrà essere affermato solo dalla ragione storica concreta, *a posteriori*<sup>18</sup>.

Se, sia pur per rapidi cenni, si volge l'attenzione a un percorso storiografico che ha costruito l'ipotesi interpretativa della «nuova scienza» vichiana essenzialmente come «filosofia senza natura»<sup>19</sup>, allora credo si possa insistere, se non su una particolarmente approfondita utilizzazione dei testi vichiani da parte di Ortega, almeno su una collocazione di alcuni centrali plessi concettuali in quella «direzione problematica» enunciata da Vico nell'ormai famoso capov. 331 della *Scienza nuova*. «Ma, in tal densa notte di tenebre ond'è coverta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar in dubbio: che *questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini*, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritruovare i principi *dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana*»<sup>20</sup>. È ben noto lo sviluppo di questa decisiva argomentazione vichiana: è quanto meno strano il fatto che i filosofi si siano sforzati di «conseguire la scienza» di qualcosa, il mondo della natura, che è in possesso solo del suo fattore supremo; mentre hanno trascurato «di meditare su questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile, del quale, perché l'avevano

<sup>18</sup> ORTEGA, *op. cit.*: 41; - *it.*, *cit.*: 229.

<sup>19</sup> Voglio qui riferirmi, in modo particolare, ad una delle più pregnanti interpretazioni novecentesche dell'opera di Vico: quella di Pietro Piovani, del quale cfr. specialmente un saggio del 1969 intitolato, appunto, *Vico e la filosofia senza natura*. Esso, insieme alle altre pagine e agli altri studi su Vico, è ora raccolto nel volume, curato da F. Tessoro, *La filosofia nuova di Vico*. Napoli, 1990: 57-89. Alcuni dei capitoli raccolti in questo volume erano già apparsi in traduzione spagnola (compreso il *Vico y la filosofía sin naturaleza*), grazie ad una felice iniziativa dell'Istituto di filosofia della Universidad Central de Venezuela: cfr. P. PIOVANI, *Introducción al pensamiento de Vico*. Caracas, 1987. Sulla linea dell'interpretazione pioviana si è mosso anche F. TESSITORE, del quale cfr., almeno, *Vico tra due storicismi* (1968), che ora si può leggere in *Dimensioni dello storicismo*. Napoli, 1971: 11-31.

<sup>20</sup> G.B. VICO, *op. cit.*: 115.

fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini»<sup>21</sup>. Mi pare, allora, che si possa precisare meglio quella comune direzione problematica che, movendo dalla vichiana «scienza del mondo civile», giunge sino alla concettualizzazione orteghiana della «ragione storica». Così come la differenza formulata da Vico tra mondo della natura e mondo della storia non è da intendere in senso ontologico e sostanzialistico (cosicché, non si tratta di attestare soltanto l'assioma che l'uomo conosce la storia perché la fa, ma di costruire una vera e propria scienza storico-antropologica a partire dal principio epistemologico della convertibilità *verum-factum*), altrettanto, in Ortega, alla radicalità del presupposto filosofico-antropologico – la vita come originaria e multilaterale realtà – si affianca l'idea di una *ragione storica* che (come ha osservato uno dei più attenti studiosi italiani dell'opera di Ortega), non è solo «ricerca filologico-critica, ma pone categorie proprie, in quanto è anche costruzione *a-priori*, quale guida per l'interpretazione degli eventi»<sup>22</sup>. Ma la ragione – e qui si percepisce l'influenza della riflessione diltheyana, che guardava alla «ragione storica» come a un processo in grado di oltrepassare, verso la comprensione della totalità delle esperienze di vita, la «rarefatta linfa» della ragione pura – non è riducibile a un mero processo conoscitivo. «L'uomo non si impegna nella conoscenza, nel sapere, solo perché possiede doti conoscitive, intelligenza ecc., ma perché viceversa la sua unica risorsa è quella di tentare di conoscere, di sapere, di utilizzare tutti i mezzi di cui dispone, anche se questi servono a malapena a soddisfare quel bisogno»<sup>23</sup>.

Dunque, la scoperta della «coscienza storica» che, per Ortega, si svolge lungo quel filo che da Vico, attraverso l'Illuminismo e la «Scuola storica», giunge fino a Dilthey, trova il suo naturale sbocco non certo nell'errata conversione dell'idealismo in soggettivismo (cioè nel lasciare che «l'io ingurgitasse il mondo»<sup>24</sup>), ma nel pieno riconoscimento della vita come totalità empirica da assumere nell'insieme delle sue manifestazioni. «È un errore supporre che i fatti della coscienza cosciente siano impermeabili alla coscienza volitiva e sentimentale, di maniera che questi non intervengono *costitutivamente* in quelli. Detto in forma più precisa, è un errore credere che il motivo, fondamentale e sufficiente, di una nostra credenza non sia un volere o un sentimento. La realtà è

<sup>21</sup> *Ibid.*: 116.

<sup>22</sup> Cfr. A. SAVIGNANO, *Ortega y Gasset. La ragion vitale e storica*. Firenze, 1984: 151-152.

<sup>23</sup> ORTEGA, *En torno a Galileo* (1933), in OC, t. V: 22 (– it., in *Aurora della ragione storica*, cit.: 36).

<sup>24</sup> *Id.*, *¿Qué es filosofía?* (1929-1930). In OC, t. VII: 402 (*Cos'è filosofia?* – it. M. De Nicolò. Torino, 1973: 170-171).



esattamente l'inverso: la conoscenza *dipende* dalla volontà e dal sentimento, come questi da quella. Le idee o convinzioni elementari non hanno il motivo, la "ragione" o il fondamento in altre perché lo hanno nelle volizioni e nei sentimenti. In altri termini: la conoscenza non si spiega per sé sola, ma come membro della coscienza umana totale»<sup>25</sup>.

Una più ampia e comprensiva idea della ragione, una «ragione storico-vitale», è il fulcro essenziale, dunque, della proposta teoretica orteghiana. E non v'è dubbio che tale proposta, tale filosofia, è certamente tra quelle – per usare una suggestiva immagine di Piovani – che «può dirsi, con "invidiosa" designazione, post-vichiana»<sup>26</sup>. Ortega enunciò la necessità, per l'uomo contemporaneo, di una «nueva revelación». Come, un tempo, fu una rivelazione la ragione scientifico-sperimentale introdotta da Keplero e Galilei, adesso lo è la scoperta della storia come «scienza sistematica della realtà radicale che è la vita»<sup>27</sup>. Ma il bisogno della «nuova rivelazione» non è certo frutto solo d'un mero adattamento all'evoluzione della complessità della vita umana. Esso nasce anche, e forse soprattutto, dal progressivo degrado al quale la ragione è stata ridotta, fino a diventare «mero gioco di idee». «Si è preteso di dire che la ragione fosse solo quella dei laboratori oppure il cabalismo dei matematici. Questa pretesa oggi sembra abbastanza ridicola, come una delle mille altre forme di provincialismo intellettuale»<sup>28</sup>. Vico aveva ironizzato sui «fisici moderni» che, convinti di aver dinanzi una natura immutabile, sono come quelli che, ereditato un palazzo pieno d'ogni comodità, si limitano solo a spostare suppellettili e a introdurre semplici ornamenti. «Perciò codeste cose che in fisica si presentano per vere in forza del metodo geometrico, non sono che verisimili, e dalla geometria ricevono il metodo, non la dimostrazione: dimostriamo le cose geometriche perché le facciamo; se potessimo dimostrare le cose fisiche, noi le faremmo»<sup>29</sup>. Vico è dunque convinto che l'aspirazione dell'uomo alla conoscenza non può assumere caratteri di infallibilità e totalità. Non solo, ma assegna contenuti e metodi diversi a quei percorsi conoscitivi che toccano la realtà umana e civile del mondo storico delle nazioni. «Quanto alla scienza, essa differisce dalla prudenza civile proprio in questo: eccellono nella scienza quelli che ricercano una causa sola da cui poter ricavare molteplici fenomeni di natura, mentre nella civile

<sup>25</sup> ID., *Dilthey y la idea de la vida*, in OC, t. VI, cit.: 192 (– it., cit.: 236).

<sup>26</sup> P. PIOVANI, *op. cit.*: 89.

<sup>27</sup> ORTEGA, *Historia como sistema*, in OC, t. VI, cit.: 44 (– it., cit.: 232).

<sup>28</sup> *Ibid.*: 46; – it., cit.: 234.

<sup>29</sup> VICO, *De nostri temporis studiorum ratione* (citiamo la traduzione che si può leggere in *Opere filosofiche*. – P. Cristofolini. Firenze, 1971: 802).

prudenza prevalgono quelli che ricercano quante più cause di un sol fatto per congetturarne quale sia la vera»<sup>30</sup>.

Il possibile luogo d'incontro tra Ortega e Vico sta, io credo, proprio in questo voler riportare l'uomo alla *sua* natura, che è «natura di cose umane civili»<sup>31</sup>, la cui storia, per essere accertata, ha bisogno d'una «scienza» «che viene nello stesso tempo a descrivere una *storia ideal eterna*, sopra la quale corron in tempo le storie di tutte le nazioni ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini»<sup>32</sup>. Per questo, un'idea della ragione che si limiti ad una mera operatività dell'intelletto, non fa che amputare la sua stessa «dimensione decisiva». La stessa «ragione fisica», osserva Ortega, è giunta, alla fine, a riconoscersi come «mero intelletto», come «combinazione mentale». «La cosiddetta natura, o almeno ciò che con questo nome è scrutato dal fisico, risulta essere un apparato di sua costruzione, che egli interpone fra l'autentica realtà e la sua persona. Correlativamente a quanto detto, il mondo fisico appare non come una realtà, ma come una grande macchina che l'uomo manipola e utilizza. Ancora è rimasta un po' di fede nella fisica, ma è ridotta ad essere fede nelle sue utilizzazioni»<sup>33</sup>. Ortega, si sa, è uno dei più acuti analisti della crisi del mondo e dell'uomo contemporanei e uno dei passaggi cruciali della sua riflessione si colloca proprio in questo punto decisivo della sua argomentazione. La perdita d'ogni fede metafisica ha, dapprima, convinto l'uomo a trovare una «nuova rivelazione» nella ragione fisico-matematica. Adesso, dinanzi alle vistose incrinature che presenta, ha presentato, questa ragione, divenuta mero calcolo di utilità, non resta che l'ultima rivelazione: «il suo disilluso vivere»<sup>34</sup>. È questa, infine, la vera trascendenza dell'uomo. Perché, per Ortega, non si tratta d'arrestarsi di fronte alla scoperta del vivere, né di abbandonarsi al suo nichilistico presentarsi e dissolversi. «L'uomo si chiede: cos'è quest'unica cosa che mi resta, il mio vivere, il mio disilluso vivere? Com'è arrivato a non essere altro che questo? La risposta comporta la scoperta della traiettoria umana, della serie dialettica delle sue esperienze (...). L'uomo alienato da se stesso si ritrova come realtà, come storia e, per la prima volta, si vede costretto a lavorare sul suo passato, non per curiosità o per trovare esempi normativi, ma perché *non ha* altro. Le cose si fanno sul serio soltanto quando mancano. Per questo motivo, il nostro presente è maturo perché la storia s'instauri come ragione storica»<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> *Ibid.*: 810.

<sup>31</sup> *Id.*, *La Scienza nuova Seconda*, cit.: 78.

<sup>32</sup> *Ibid.*: 126.

<sup>33</sup> ORTEGA, *Historia como sistema*, cit.: 48; - *it.*, cit.: 236.

<sup>34</sup> *Ibid.*: 49; - *it.*, cit.: 237.

<sup>35</sup> *Ivi.*

Mi sembra, in conclusione, che, nelle tematiche diltheyane volte alla fondazione filosofico-epistemologica delle «scienze dello spirito» (e, ancor più, negli sforzi di determinazione dell'autonomia gnoseologica e pratico-storica del mondo umano, della cultura e delle organizzazioni sociali), da un lato, e nel concetto orteghiano del «vivir» come «modo de ser radical», della «mia» e della «nostra» vita come «compito originario della filosofia»<sup>36</sup>, della vita, insomma, come realtà storica nella quale si esplica la complessità delle «circostanze»<sup>37</sup> dell'esperienza umana, dall'altro, si può indubbiamente ritrovare quel filo conduttore che risale alla «immissione, da parte di Vico, del problema della "coscienza storica" nel mondo moderno»<sup>38</sup>. Pietro Piovani aveva giustamente parlato, a proposito della scienza e del metodo «nuovi» individuati da Vico, di una «lungimiranza senza confini», resa possibile dalla coraggiosa rottura degli «schemi classici della metafisica e della fisica». Vico «rinuncia a ogni fisica e a ogni metafisica come conoscenze decisive per l'uomo, proponendo una scienza umana disposta a partire solo dall'uomo, per capire l'uomo e per andare oltre l'uomo. La *Scienza Nuova* è questa scienza»<sup>39</sup>. Anche Ortega chiarisce bene che la sua idea di «ragione storica» non ha nulla di metafisico e di «extrastorico». Essa è semplicemente «ciò che è accaduto all'uomo e che costituisce la sua ragione sostanziale». Non è, dunque, una ragione irrazionalistica, ma «ratio, logos», qualcosa di più razionale della fisica stessa, giacché non accetta nulla «come mero fatto, ma fluidifica ogni cosa nel fieri da cui deriva»<sup>40</sup>.

GIUSEPPE CACCIATORE

<sup>36</sup> Id., *¿Qué es filosofía?*, cit.: 405; - it., cit.: 173.

<sup>37</sup> È ben noto quale centrale ruolo assuma nella filosofia di Ortega il concetto di *circunstancia*. Cfr., su ciò, *Unas lecciones de metafísica*. Madrid, 1968: 79 sgg., ove Ortega definisce l'uomo come un «essere circostanziale» e configura la circostanza non solo come ciò che, a livello naturale e originario, circonda l'uomo, ma anche nel senso del mondo storico-sociale. In modo ancora più chiaro, in *El hombre y la gente* (1948) (OC, t. VII: 106), Ortega scrive: «vivere significa dover essere fuori di me, nell'assoluto fuori che è la circostanza o mondo: significa dovere, lo voglia o no, scontrarmi costantemente, incessantemente con tutto quello che integra questo mondo: minerali, piante, animali, altri uomini». Di una possibile, e non poi così forzata, analogia tra il concetto orteghiano di circostanza e quello diltheyano di vita come «connessione dei rapporti reciproci tra le persone che hanno luogo sotto le condizioni del mondo esterno» (GS, v. VII: 228; - it., cit.: 332) ho parlato nel mio saggio su *Ortega e Dilthey* (cfr.: 92). Sul concetto orteghiano di «circostanza» sono, ovviamente, intervenuti i maggiori studiosi del pensatore spagnolo. Mi limito qui a segnalare (a prescindere dai fondamentali studi di Gao, Ferrater Mora, Garagorri, Marías, etc.), nell'ambito della letteratura italiana, L. PELLICANI, *Introduzione a Ortega y Gasset*. Napoli, 1978, in partic.: 19 sgg.

<sup>38</sup> La citazione è tratta dal mio, già citato, studio su *Vico e Dilthey*: 35.

<sup>39</sup> P. PIOVANI, *op. cit.*: 80.

<sup>40</sup> ORTEGA, *op. cit.*: 50; - it., cit.: 238.

**MATERIALI  
PER  
L'EDIZIONE CRITICA**