

Mario Signore

ORTEGA Y GASSET E ZUBIRI,
DUE PENSATORI «MEDITERRANEI»
A CONFRONTO CON LA FENOMENOLOGIA

In questa nota, intendiamo lavorare, sulla scorta dei suggerimenti di Savignano, (A. Savignano, *Unamuno, Ortega, Zubiri. Tre voci della filosofia del '900*, Guida, Napoli 1989), non sulla *Hispanidad*, bensì sulla *germanicità* di questi autori, con la rilevazione, che la prima non viene mai soppiantata dalla seconda; la prima fa da filtro, ma anche da *Ideenkleid*, e ciò è alla base di non poche incomprensioni del pensiero tedesco.

Tralascio Unamuno per venire direttamente a Ortega e Zubiri.

Si tratta di un rapporto che ha una valenza importante sia in riferimento ai filosofi tedeschi coi quali si confrontano tra i primi, cercando di delineare possibili superamenti a partire dai rispettivi peculiari approcci filosofici; sia per quanto concerne la relazione tra i pensatori spagnoli che perseguirono l'intento di quell'eupeizzazione non solo etico-sociale e politica, ma soprattutto culturale, della Spagna senza rinnegare l'anima più profonda della *Hispanidad*. L'influsso della fenomenologia husserliana su Ortega e Zubiri è documentato ampiamente.

Ortega privilegia le *Ideen*, Zubiri (per condizionamento generazionale!) parte dalle *Logische Untersuchungen* per poi riferirsi a tutta la produzione husserliana.

Ortega si riferisce soprattutto alla scoperta husserliana della *Lebenswelt*.

Zubiri privilegerà la fenomenologia come «una prima via per aprirsi alle 'cose stesse', senza pregiudizi».

Il superamento del metodo fenomenologico, a favore dell'analitica esistenziale, avverrà poi nei due autori grazie all'influsso di Heidegger.

Ortega si confronta con l'autore di *Sein und Zeit*, ne assimila alcune tesi, mantenendo però sempre ferma la propria specificità che lo porta a delineare la realtà radicale della vita umana, il cui organo è rappresentato dalla ragione vitale e storica.

Zubiri, non soddisfatto nemmeno della filosofia orteghiana incentrata sulla «vita circostanziale», supererà la filosofia di Heidegger in nome di una 'metafisica della realtà' non come la metafisica dell'*essere reale* della tradizione classica, bensì della *realitas in essendo* (l'essere non come *actum*, ma come *attualizzazione* della realtà).

Ortega insorge contro Husserl e i concetti di *riduzione* e di *coscienza*, preoccupato della trascuratezza in cui sarebbe caduta l'*esistenza*, e della forte ipoteca idealistica ch'egli individua nel filosofo della fenomenologia e particolarmente nelle *Ideen*. Affatto estraneo a questa stagione della riflessione orteghiana è l'esperienza culturale di Marburg e la frequentazione di P. Natorp (*Psychologie*, 1932) che lo porta a studiare Kant e a partire dall'esperienza della coscienza riferendosi all'etica kantiana. Con Natorp, Ortega perviene tra l'altro alla tesi del valore imprescindibile del sentimento e dello sforzo, quali più intime esperienze vitalmente vissute (*Erlebnisse, vivencias*) e alle tesi dell'impossibilità di oggettivare l'io, a cui contrappone la tesi dell'io esecutivo (un atto oggettivato non è più esecutivo!)

Ma qui va detto che, al di là della convinzione di Ortega, siamo ancora nella fenomenologia husserliana, la quale gli offre alcuni strumenti per uscire dall'idealismo costruttivista e dal sensualismo empirista.

In questa direzione non paiono giustificate le critiche di Natorp e poi quelle di Ortega all'*intenzionalità della coscienza*, che non gioca mai (come pensa Ortega) con un oggetto irreali, ma è la condizione del rapporto io-mondo (soggetto-oggetto), che non può essere immediato, o lo è solo nell'atteggiamento «ingenuo», da cui ci sottrae proprio l'*epoché* trascendentale.

Incomprensione di Husserl, secondo noi, strana in verità, visto che nel 1934 era già in nuce la *Krisis* e nel '47 era già nota, ma anche di Heidegger, che lo si legge come un esistenzialista, misconoscendo la portata della stessa differenza ontologica e altalenando alquanto tra la posizione di Hartmann, che propugna un ritorno alla metafisica e quella di Heidegger che tende alla distruzione (o al superamento *Verwindung*) e/o *Überwindung* della metafisica.

Ma dove l'incomprensione di Husserl e anche di Heidegger, ci pare completa è sul problema dell'origine della conoscenza: dalla conoscenza come appetito naturale (Aristotele) Ortega approda alla conoscenza come un compito «innaturale» che l'uomo si autoimpone.

Questa seconda tesi che riprende il filone Scheler-Heidegger-Dilthey (ancora un filone germanico), contraddice la diffidenza orteghiana nei riguardi della *Weltverlorenheit*, la *denaturalizzazione* del logo, che proprio Husserl aveva introdotto con la sua *epoché*. Così chiaramente husserliano ci pare il rifiuto del sentimento *tragico della vita* (a cui contrappone la visione «sportiva» dell'esistenza) a favore di una vita impegnata e trasformatrice, dinamica, *energheia*, atto non fatto. E la concezione di una terra e di un mondo non da *abitare*, ma da *costruire* (*wohnt e baut*), con la conseguente rivalutazione della tecnica come *bauen*.

In una sintonia più rigorosa, e meno preconcepita col pensiero moderno, ci pare di poter cogliere Zubiri, che percorre le tappe che dalla fenomenologia e dall'ontologia lo portano alla metafisica del reale, ma senza mai sottovalutare l'apporto che gli è offerto da tutte le più significative istanze del pensiero moderno, e in particolare della fenomenologia, alla quale riconosce il merito di aver aperto la strada per il superamento sia del realismo che dell'idealismo, men-

tre nella coscienza intenzionale individua il metodo per aprirsi alle «cose stesse».

Di qui l'attenzione alle *Logische Untersuchungen*. Altro che coscienza al «lazzaretto»: la coscienza e il senso del giudizio sono decisivi per la fondazione di un sapere rigoroso ed oggettivo (non più vittima della *Weltanschauung* psicologista).

Il giudizio non come atto del soggetto, ma come relazione al momento oggettivo-intenzionale.

Anche quanto Zubiri si avvierà decisamente per la via dell'epistemologia e dell'ontologia, superando Husserl ed Heidegger, non rifiuterà quel residuo husserliano dell'*andare alla cosa stessa* sul quale fonda la sua *logica della realtà*, al di là del riduttivo orizzonte di una *logica dei principi*.

L'attitudine positiva (non acritica) di Zubiri nei riguardi di Husserl si manifesta anche nei riguardi di Heidegger, del quale fa suo il concetto di storia come *evento*, basando la storia, appunto, sulla libertà e sul progetto, su ciò che la fa essere realtà umana e non naturale: «la storia non è costituita da 'fatti', ma da successi ed eventi»; è costituita dalla *Sorge* (cura), dalla preoccupazione, a differenza della storia naturale.

Così infine ci pare importante la correzione suggerita ad Heidegger; se questi ha avuto il merito di averci introdotto alla comprensione dell'essere e di aver denunciato la perdita della differenza ontologica è però egli stesso caduto nella sostantivizzazione dell'essere, dal momento che l'essere è tale solo nel darsi del *Dasein*. L'essere può darsi solo se è reale: ecco il bisogno di aprire l'ontologia alla metafisica (l'essere si fonda sulla realtà). Non c'è il senso senza la realtà, anche se il nesso realtà-senso rimane fondamentale. E qui, ci pare, che Husserl con la sua lezione consenta a Zubiri di correggere Heidegger, attraverso una coerente interpretazione dell'*intenzionalità*, che però anche in Zubiri appare carente.

Questi mostra di avere paura dell'esercizio ermeneutico, non volendo cogliere la dimensione totale del *Verstehen*, che non ha quel carattere intellettualistico denunciato da Zubiri nel sostenere che «il *primum cognitum*, il primo intelligibile non è l'essere, ma la realtà, è la realtà sentita nell'impressione di realtà», e che gli fa concludere che «apertura non è *comprensione*, ma *impressione*». Siamo di nuovo al *Zwiespalt*, alla *Trennung*, alla *Dichotomie*, che Husserl voleva superare, riunificando *comprensione e impressione*.

Si torna al rapporto «ingenuo» con la realtà di Ortega. Ma non è più tempo di ingenuità (se mai l'ingenuità è stata compatibile col pensare. Ma tra incomprensioni, pregiudizi, ma anche *pathos*, questi autori hanno forato le nebbie del nord e hanno parlato col cuore dell'Europa.

QUADERNO FILOSOFICO

n. 16-17 - 1987/88

Sommario:

Enrico Berti, *Filosofia, progetto e prassi politica*; Antimo Negri, *L'inevitabile politicità del filosofare*; Giuseppe A. Roggerone, *Ricerca filosofica e prassi politica*; Arrigo Colombo, *Comunità politica e comunità ecclesiale*; Giulio Girardi, *Occupazione del tempio, rilettura del Vangelo, storia della religione*; Salvatore Nicolosi, *Istanza evangelica e progetto politico, il problema dell'era costantiniana*; Umberto Cerroni, *La fine delle ideologie*; Roger Dadoun, *Desir d'idéologie, travail de la théorie et conversion iconologique*

n. 14-15 - 1986

Sommario:

A. Bruno, *Le radici del socialismo nel XVIII secolo: libertà ed uguaglianza in G. Bonnot de Mably*; F. Rude, *Le Mutuellisme «Philosophie de la Misère» lyonnaise*; F.J. Fornasiero, *Pour une révision du Dictionnaire du mouvement ouvrier français de J. Maitron*; A. Alexandrian, *Actualité de Fourier*; E. Lehouch, *Charles Fourier et les origines de l'ecologie moderne*; B. Rigby, *Ed. Charton, Le Magasin pittoresque, et l'éducation populaire sous la Monarchie de juillet*; A.M. Jaton, *Leroux et l'illuminisme*; A. Zielonka, *Le socialisme utopique et mystique D'Alphonse Esquiros*; J.-P. Laurant, *Autour d'ésotérisme et socialisme. Quelques réseaux d'hommes ed d'idées*; M.P.S. Hambly, *Poesie et idéologie: bref aperçu sur l'oeuvre de Baudelaire, Rimbaud et Mallarmé*; W. Drost, *Socialisme et peinture de Salon. La manipulation du laid social dans les années 1850*; C. Manco, *Nietzsche-Péguy: il problema della Storia*; A. Negri, *Proprietà e lavoro nel materialismo di Holbach*; R. Poli, *Il problema dell'articolo dal punto di vista della teoria delle categorie semantiche*; V. Vettori, *Giacomo Noventa da Maritain a Dante*.