

Conditio humana

Gli individui, le storie, gli dèi in María Zambrano

GIANNI FERRACUTI

FILOSOFIA E POESIA

In *Filosofía y poesía* María Zambrano descrive il conflitto tra il metodo d'indagine del filosofo e il contatto del poeta con la realtà, auspicando che questi due approcci così diversi possano trovare una loro articolazione o collaborazione:

Oggi poesia e pensiero ci appaiono come due forme insufficienti, e ci si presentano due metà dell'uomo: il filosofo e il poeta. Non si trova l'uomo intero nella filosofia; non si trova la totalità dell'umano nella poesia. Nella poesia troviamo direttamente l'uomo concreto, individuale. Nella filosofia l'uomo nella sua storia universale, nel suo voler essere. La poesia è incontro, dono, scoperta per grazia. La filosofia ricerca, indagine guidata da un metodo.¹

Questo modo di impostare il problema dei rapporti tra poesia e filosofia è estremamente radicale e molto forte. Dire che nella poesia si trova direttamente l'uomo concreto, significa automaticamente che la poesia ha competenze in un ambito precluso alla filosofia: essendo, a suo modo, scientifica e metodica, la filosofia non giunge all'individuo, alla concretezza del singolo, ma si muove con concetti e leggi generali; definisce *ciò che è umano*, ma non *questo uomo particolare nell'unicità e irripetibilità della sua persona*. Di conseguenza la poesia non viene presentata come qualcosa di arbitrario e soggettivo, dove non c'è verità: può

esserlo, ovviamente, perché non tutti i poeti si occupano della sapienza e della ricerca della verità sull'uomo; ma si dice, piuttosto, che la poesia ha gli strumenti per *presentare* direttamente l'individualità, la personalità, e dunque ha, per così dire, una sua *valenza sapienziale*. Ma nello stesso momento in cui alla poesia sembra essere riconosciuto il diritto di competere con la filosofia, il possibile conflitto tra le due viene decisamente sconfessato: nessuna delle due prospettive coglie la persona umana nella sua completezza. Se, evidentemente, alla filosofia manca la concretezza individuale della singola persona, alla poesia manca l'aspetto generale, la rete concettuale della teoria, la struttura costruita dalla razionalità, l'ordine, in una parola, del pensiero. Dunque l'una disciplina ha bisogno dell'altra, che lo si voglia o no.

Questa necessità di tenere collegate, e non in conflitto, poesia e filosofia è a sua volta un'esigenza nuova, perché nella cultura occidentale, fin dal tempo di Platone, la poesia è stata cacciata dalla cittadella del sapere, con l'accusa di consistere solo in menzogne e finzioni: nel tempo, tutto ciò che non era strettamente razionale è stato escluso dal sapere. È probabile che in questa convinzione di María Zambrano si possa anche vedere un modo di riproporre una questione cara al suo maestro riconosciuto, José Ortega y Gasset, che l'aveva affrontata già nelle *Meditaciones del Quijote* (1914), descrivendo le differenze tra il *concetto* e la *sensazione*, e auspicando la loro articolazione in un'interpretazione corretta della realtà. Il mondo, diceva Ortega, ci si presenta, grazie alla sensazione, attraverso impressioni che, di per sé e senza alcuna interpretazione, sarebbero una fantasmagoria incomprensibile di luci e colori:

Le impressioni formano un arazzo superficiale, dove sembrano sfociare cammini ideali che conducono verso un'altra realtà più profonda. La meditazione è il movimento con cui abbandoniamo le superfici, come coste della terraferma, e ci sentiamo lanciati verso un elemento più tenue, dove non ci sono punti materiali di appoggio. Avanziamo attenendoci a noi stessi [...]²

La meditazione è il tentativo di estrarre intellettualmente la struttura delle cose:

Nella meditazione ci andiamo aprendo un cammino tra masse di pensieri, separiamo i concetti gli uni dagli altri, facciamo penetrare il nostro sguardo attraverso l'impercettibile interstizio che resta tra quelli più vicini e, una volta collocatili ciascuno al suo posto, vi lasciamo tese delle molle ideali che gli impediscano di confondersi di nuovo.³

Direi che si tratta di un'operazione che si compie sulle percezioni, per andare alla ricerca di chiarezza. Chiarezza vuol dire infatti collegare le nozioni, che sono concetti, e le sensazioni, che sono una carnale esperienza della realtà, in un'unica formula chiara. Insomma, ci si tiene il punto di vista percettivo e quello sensibile, non perché siano due punti di vista da collegare in base a una teo-

ria, ma perché nell'esperienza reale c'è una sola operazione con cui la persona percepisce e sente:

Se l'impressione di una cosa ci dà la sua materia, la sua carne, il concetto contiene tutto ciò che questa cosa è in relazione con le altre, tutto quel tesoro superiore con cui un oggetto risulta arricchito quando entra a far parte di una struttura. Ciò che c'è tra le cose è il contenuto del concetto. Orbene, tra le cose intanto ci sono i loro limiti.⁴

Il problema dei limiti delle cose è l'immediato sviluppo di quanto si stava dicendo: se tra l'albero e il terreno c'è continuità di realtà, dove sta il limite che li separa? Nella realtà non c'è separazione; piuttosto

i limiti sono nuove cose virtuali interpolate e iniettate tra quelle materiali, nature schematiche la cui missione consiste nel marcare i confini degli esseri, avvicinarli perché convivano e nello stesso tempo distanziarli perché non si confondano né si annullino.⁵

Il concetto si presenta come l'espressione di una realtà (nel caso in questione della realtà-bosco, nella nota meditazione sul bosco che rappresenta il nucleo più importante delle *Meditaciones del Quijote*) attraverso uno schema ideale che non contiene la sensazione: il concetto di bosco non è di legno e, rispetto al bosco reale, è una specie di spettro che non potrà mai soppiantare la materialità, quasi considerandosi un'alternativa alla sensazione. «*Dunque la missione del concetto non consiste nello sfrattare l'intuizione, l'impressione reale. La ragione non può, non deve aspirare a sostituire la vita*»⁶. Un concetto è uno schema che delinea i limiti ideali delle cose, le loro relazioni:

Senza il concetto non sapremmo bene dove comincia e dove finisce una cosa. [...] Il concetto non ci darà mai quello che ci dà l'impressione, vale a dire la carne delle cose. Ma questo non obbedisce a un'insufficienza del concetto, bensì al fatto che il concetto non pretende un tale ufficio. Mai l'impressione ci darà quello che ci dà il concetto, vale a dire la forma, il significato fisico e morale delle cose. Dimodoché, se restituiamo alla parola percezione il suo valore etimologico – dove si allude a prendere, afferare – il concetto sarà il vero strumento o organo della percezione e della presa delle cose.⁷

Sensazione e concetto insieme ci danno la cosa concreta e sono gli strumenti del salvataggio delle cose stesse. L'opera di "salvataggio", detto in maniera sintetica, è quell'operazione intellettuale con cui riusciamo a dare alle cose il loro significato, cioè un senso fermo e stabile, che non cambi ad ogni momento della nostra vita: il salvataggio delle cose è la cultura. Cultura «è il fermo contro il vacillante, il fisso contro lo sfuggente, è il chiaro contro lo scuro. Cultura non è l'intera vita, ma solo un momento di sicurezza, di fermezza, di chiarezza»⁸. La cultura parte dalla realtà,

perché per noi la realtà è un mistero, un problema, e abbiamo bisogno di sapere a cosa attenerci per poter fare la nostra vita:

Chiarezza significa tranquillo possesso spirituale, sufficiente dominio della nostra coscienza sulle immagini, un soffrire d'inquietudine davanti alla minaccia che l'oggetto preso ci sfugga. Ebbene, questa chiarezza ci è data dal concetto. Questa chiarezza, questa sicurezza, questa pienezza di possesso emanano in noi dalle opere continentali e mancano di solito nell'arte, nella scienza, nella politica spagnole. Ogni attività di cultura è un'interpretazione – chiarimento, esplicazione o esegesi – della vita. La vita è il testo esterno, la ginestra ardente sul bordo del cammino dove Dio manda la sua voce. La cultura – arte, scienza, o politica – è il commento, è quel modo della vita in cui essa, rifrangendo su se stessa, acquista splendore e ordine.⁹

Fin qui Ortega. Dunque, la ragione *non può aspirare a sostituire la vita*, ovvero il logos filosofico non può pretendere di *parlarne* in modo esauriente e definitivo. Serve un nuovo logos: Ortega lo cercherà prima attraverso la formula del *razionalismo*, poi come *ragion vitale*, ma nel concreto si tratterà di un'analisi rigorosa della *realtà radicale* che è *“la mia vita, la vita di ciascuno”*.

Nelle *Meditaciones del Quijote* Ortega scrive la famosa frase che sintetizza, come una formula, il suo pensiero: *“Io sono io e la mia circostanza”*. Questa frase ha tanti significati, ma a livello elementare vuol indicare intanto una interazione tra il soggetto e il mondo in cui vive. *Io* e *mondo* interagiscono e in questo consiste la vita umana. Ora, il fatto di vivere è il presupposto radicale di ogni conoscenza, perché, evidentemente, se io non esistessi, nulla potrei conoscere. Al tempo stesso, se posso conoscere una cosa qualunque solo nel momento in cui si presenta nella mia vita, allora questa mia conoscenza sarà condizionata dal modo in cui è fatta appunto questa vita: per esempio, non conosco gli ultrasuoni perché non li sento.

In linea generale, si può dire, più come spunto di conversazione che come definizione formale, che Ortega è molto interessato a vedere il modo in cui *le cose si presentano dentro la vita umana*, per poter cogliere la verità, o almeno solo le strutture del mondo; invece María Zambrano sembra più interessata ad analizzare, e a comunicare, il modo in cui *l'io, nella sua intimità, reagisce alla presenza delle cose*: cerca quindi, più che le strutture della realtà esterna all'uomo, le voci che risuonano in lui interiormente – voci che, si badi bene, sono comunque dei *dati*, degli elementi di realtà che, se non chiariscono gli oggetti, permettono di capire i soggetti: l'emozione che può causarci uno spettacolo naturale forse non è un dato che permette di conoscere la natura, ma è un elemento che permette di conoscere noi stessi come persone che hanno emozioni.

Seguendo questa suggestione, provo a descrivere alcuni temi del complesso pensiero di María Zambrano. Più che un saggio (per il quale a queste pagine mancano i requisiti minimi e indispensabili), metto insieme degli appunti, nati

con uno scopo didattico, sperando che rappresentino un invito alla lettura dei testi originali.

Come dicevo, María Zambrano sembra sviluppare la tematica orteghiana del rapporto tra sensazione e concetto in direzione del contrasto tra il metodo filosofico e la scrittura poetica.

Di fronte all'immediatezza del reale, il filosofo si comporta in maniera strana, perché cerca di catturare qualcosa che *non c'è* in quell'immediatezza, ma è *necessaria*. Dunque si stacca dal presente per cercare qualcosa di permanente: l'Idea, l'essere, il concetto. Il poeta invece non compie questo passaggio, o questa lacerazione, perché, sia pure in modo diverso da quello del filosofo, è già riuscito a catturare il senso o l'aspetto permanente del reale. Il poeta «*aveva intanto ciò che gli appariva davanti, davanti ai suoi occhi, alle orecchie e al tatto; aveva ciò che guardava e ascoltava, ciò che toccava, ma anche ciò che appariva in sogno*»¹⁰. La filosofia rinuncia al carattere molteplice ed eterogeneo delle cose, mentre il poeta le coglie una ad una, senza poter rinunciare a nulla: qui sta il punto delicato, nel rapporto tra unità ed eterogeneità:

L'essere era stato definito anzitutto come unità, e perciò era occulto [...]. Le apparenze si distruggono le une nelle altre, sono in una perpetua guerra, chi vive in loro, muore. È necessario 'salvarsi dalle apparenze', prima, e salvare poi le apparenze stesse: risolverle, renderle coerenti con questa invisibile unità. E chi ha raggiunto l'unità, ha raggiunto anche tutte le cose che sono, perché in quanto sono, partecipano di essa, o, in quanto sono, sono unite.¹¹

Bisogna però dire che anche la poesia ha una sua unità: se si trattasse solo di restare dispersi nella molteplicità delle cose, non esisterebbe poesia, non esisterebbe neppure la possibilità di parlare delle cose, che implica una distanza da loro e una contemplazione: non ci sarebbero nemmeno le "cose", se dominasse un passivo perdersi in loro. Si può chiarire che tipo di unità sia ottenuta dal poeta, prendendo in considerazione la musica: «*Ogni brano musicale è una unità, e tuttavia è composto solo di fugaci istanti*»¹². Non è la stessa unità cercata dal filosofo, ma è un'unità di creazione: si è costruito qualcosa di unitario e di eterno con ciò che è disperso e passeggero:

Così il poeta crea nella sua poesia un'unità con la parola, le parole che cercano di dare concretezza a ciò che è più tenue, alato e distinto di ciascuna cosa, di ciascun istante. La poesia è l'unità non occulta, bensì presente, l'unità realizzata, quasi incarnata. Il poeta non ha esercitato alcuna violenza sulle apparenze eterogenee, e senza alcuna violenza ha ottenuto l'unità.¹³

Ma l'unità del poeta è sempre incompleta e sempre gratuita. È l'unità di una cosa. La cosa del poeta non è mai la cosa concettuale del pensiero, ma la cosa complessissima e reale, quella fantasmagorica e sognata, quella inventata, quella che c'è

stata e quella che non ci sarà più. Il poeta vuole la realtà, ma «la realtà poetica non è solo quella che c'è, quella che è; bensì quella che non è; abbraccia l'essere e il non essere in un'ammirevole giustizia caritativa, perché tutto, tutto ha diritto ad essere, anche ciò che non ha potuto essere mai»⁴.

SUL CONFINE DEL DIVINO

María Zambrano ha cercato una scrittura che fosse nello stesso tempo poetica e filosofica: una scrittura che, senza rinunciare al rigore dell'analisi e alla chiarezza concettuale, cercasse anche la bellezza, il gioco delle allusioni metaforiche e la ricreazione poetica delle esperienze vissute. Uno dei migliori esempi di questa scrittura è *Claros del bosque*, opera complessa e di non facile interpretazione, ma anche affascinante e profonda.

Claro del bosque significa semplicemente “radura”. Vedremo il senso metaforico dell'immagine della radura, ma occorre prima soffermarsi sulla parola chiaro. È una parola che ha molte accezioni, abbastanza coerenti, quasi fatte apposta per suscitare sensi metaforici, e María Zambrano la usa in modo complesso, facendo riferimento all'intera gamma dei suoi possibili significati.

Il *Diccionario de la Real Academia* fornisce, tra gli altri, questi significati alla voce chiaro:

a) come aggettivo:

1. *bañado de luz*;
2. *que se distingue bien*;
3. *limpio, puro*;
4. *transparente*;

b) come sostantivo (come appunto nell'espressione *claro del bosque*):

1. *abertura, a modo de claraboya [=abbaino], por donde entra la luz*: insomma un'apertura che fa entrare la luce dall'alto;
2. *espacio sin árboles en el interior de un bosque*;
3. *espacio que media de palabra a palabra en lo escrito*;
4. *pausa, espacio, apertura, intermezzo, in qualcosa*.

Insomma, il *claro* è un'interruzione: nel caso positivo, è un'apertura. Se in *El hombre y lo divino*, come vedremo più avanti, il sacrificio consente la manifestazione del divino, cioè la sospensione del tempo ordinario e l'irruzione dell'eterogeneo nel mondo quotidiano, nel caso del *claro* si potrebbe pensare ad un movimento opposto, di ingresso dell'umano in una sfera superiore, in un *vuoto*, in uno spazio dove l'umano finisce e inizia il divino in tutta la sua purezza. L'importanza della dimensione simbolica del testo è chiara già all'inizio:

Il *claro del bosque* è un centro in cui non sempre è possibile entrare; lo si guarda dal confine e la comparsa di qualche orma di animali non aiuta a fare quel passo. È un altro regno abitato e custodito da un'anima. Qualche uccello avvisa e invita ad andare fin dove indica la sua voce. E le si obbedisce; poi non si trova niente, niente che non sia un luogo intatto che sembra essersi aperto solo in questo istante e che mai più si darà così. Non bisogna cercarlo. Non bisogna cercare. È la lezione immediata delle radure: non bisogna andare a cercarle, e neppure cercare nulla di loro. Niente di determinato, prefigurato, consaputo. E l'analogia della radura con il tempio può sviare l'attenzione.¹⁵

Il bosco è qui, come nelle *Meditaciones del Quijote* di Ortega, una chiara metafora della vita umana, o almeno di una certa condizione umana: il muoversi nel mistero e nell'ignoto.

La mente corre subito alla selva selvaggia di Dante Alighieri, e in effetti il poeta è citato poco dopo, però non è necessario che la selva di cui parliamo ora sia selvaggia. Dante esprime la condizione di chi ha perso un orientamento, che precedentemente aveva: si ritrova nella selva, di colpo e senza saper come, *nel bel mezzo del cammino* della sua vita. Allude Dante a un momento di crisi che, dopo aver agito e deviato la persona dal suo cammino naturale, viene finalmente percepito e ci si rende conto, con sconcerto, che non si sa più dove si è, da quanto tempo ci si è persi, e per quale via si può tornare alla normalità: *nel bel mezzo del cammino*, il trovarsi nella selva e riconoscerla come *selvaggia* è già un risveglio, altro che le banalità erudite, che leggono nell'*incipit* della *Commedia* l'indicazione dei trentacinque anni di vita media dell'uomo, citando un Aristotele del tutto fuori luogo.

Orbene, il bosco di cui parliamo ora, a proposito di María Zambrano, non è necessariamente il bosco di un risveglio: va sdrammatizzato, e allora otteniamo la condizione *normale* dell'esistenza umana, in un mondo evidentemente gestibile e, altrettanto evidentemente, misterioso nella sua essenza stessa, e problematico quanto al suo significato.

È utile un confronto con il bosco di cui parla Ortega y Gasset, maestro a cui Zambrano fa costantemente riferimento, nella prima meditazione delle *Meditaciones del Quijote*. Scrive Ortega:

La selva e la città sono cose essenzialmente profonde, e la profondità è fatalmente condannata a convertirsi in superficie, se vuole manifestarsi. Intorno a me ora io ho una dozzina circa di querce austere e frassini gentili. È un bosco questo? Certamente no: questi sono gli alberi che vedo di un bosco. Il bosco vero è composto dagli alberi che non vedo. Il bosco è una natura invisibile – per questo in tutte le lingue il suo nome conserva un alone di mistero.¹⁶

Dunque la prima connotazione del bosco, per Ortega, è la profondità: si è nel bosco quando ci si accorge che gli alberi circostanti non sono tutto ciò che abbia-

mo intorno, ma soltanto una parte della nostra circostanza concreta: c'è un'altra parte, che non possiamo vedere proprio perché gli alberi in primo piano ce lo impediscono, che è composta di altri alberi ... sicché, stando dentro un bosco, non riusciamo mai a vederlo tutto, ma sappiamo che c'è, che ci circonda:

Io posso ora alzarmi e prendere uno di questi vaghi sentieri, lungo i quali vedo i merli mentre li attraversano. Gli alberi che vedevo prima saranno sostituiti da altri analoghi. Il bosco si andrà scomponendo, sgranando in una serie di frammenti successivamente visibili. Ma non lo troverò mai nello stesso punto in cui mi troverò io. Il bosco fugge gli occhi.¹⁷

Il bosco è la realtà *completa*, mentre, standovi dentro, noi abbiamo notizia solo di una realtà parziale. Da qui il carattere misterioso di questa realtà, che sempre ci sfugge, sempre appare inesauribile e inafferrabile in una griglia di concetti definitiva e affidabile.

Ortega svolge la metafora de bosco, come rappresentazione della condizione umana, in direzione della conoscenza. Il suo problema è: se ci si ritrova dentro un bosco, caotico e misterioso, come si comincia a mettere ordine, o meglio, per usare un'espressione più appropriata all'atteggiamento fenomenologico di Ortega: come fare chiarezza? Zambrano, invece, permane nella descrizione dei vissuti immediati suscitati dalla presenza del bosco e dalle analogie: si trova su un livello filosofico in cui è stato conquistato il superamento della fenomenologia astratta di Husserl (tra l'altro proprio grazie alle *Meditaciones del Quijote* di Ortega), e dunque può permettersi il lusso di restare in quell'atteggiamento che Husserl aveva chiamato naturale, spontaneo, ingenuo, e da cui si staccava per adottare la prospettiva lucida e riflessiva dell'analisi fenomenologica.

In questa condizione, per Zambrano, l'analogia tra la radura del bosco e il tempio si presenta in modo immediato e spontaneo, ma richiede precisazioni: «Un tempio, ma fatto da sé, da Lui, da Lei o da Esso, anche se l'uomo col suo lavoro o il suo semplice passo o ha progressivamente aperto o allargato». La radura presenta i caratteri del centro, cioè di un punto a partire dal quale si irradia qualcosa che, in questo contesto, non ha un carattere umano, e per questo rimane misterioso, non definibile.

Come si diceva, dal punto di vista semantico, la caratteristica principale del *claro* sembra essere la pausa, l'interruzione, insomma una specie di buco o di vuoto, che però ha un valore altamente positivo: lo spazio tra le parole permette di leggerle; l'apertura in un soffitto permette di far entrare la luce; perciò non si tratta della mera mancanza di mattoni o tegole, ma di una positiva apertura, di uno squarcio. Quando passiamo all'immagine della radura, questa positività del *claro* resta ovviamente nel *claro del bosque*: non si tratta semplicemente della mancanza di alcuni alberi, ma dell'apertura che permette l'irruzione di qualcosa. Solo che ora non sappiamo di cosa, perché ciò che si irradia è il divino, cioè una realtà di cui non possiamo avere esperienza diretta come di una singola cosa.

Dio non ha problemi a capire l'uomo, perché, come creatore, può essere *intrinseco* a ogni realtà, pur restando trascendente; l'uomo invece è nell'impossibilità di capire Dio, perché non può sottrarsi ai suoi limiti creaturali, a meno che Dio non decida di manifestarsi, e quindi di adottare forme sensibili che lo rendono visibile o percepibile in qualche modo. L'uomo è *relativamente assoluto*, mentre Dio è *assolutamente assoluto*, secondo la suggestiva espressione di Zubiri. Ortega diceva che, proprio per questa eterogeneità, Dio *si dà da fare* per manifestarsi: ad esempio, bruciando in forma di ginestra ai bordi del cammino. Nel caso della radura, noi abbiamo una manifestazione particolare – e tuttavia è forse la più ovvia – della presenza del divino: il divino si presenta non con la mediazione di una forma che possiamo percepire, ma come una realtà differente da tutto ciò che è creato e mondano; e siccome noi possiamo capire e percepire solo ciò che è creato e mondano, l'impressione che abbiamo di fronte a questa manifestazione è che ci si presenti un vuoto: non c'è niente.

Se ci si riflette un momento, questo *non esserci niente* è singolare, perché all'interno del reale mondano c'è sempre qualcosa. Dunque sentire un'assenza significa essere su una linea di confine, su un punto in cui il mondo umano raggiunge un limite e si manifesta l'eterogeneo come tale. Noi lo percepiamo come *la mancanza di qualcosa*, e diciamo volgarmente che non c'è niente, anche se una *mancanza* non equivale al nulla. Perciò dice Zambrano, descrivendo la situazione dell'uomo sul limitare della radura: «*E rimane il nulla e il vuoto che la radura dà come risposta a ciò che si cerca*». E aggiunge: «*Ma se non si cerca niente, l'offerta sarà imprevedibile, illimitata*»¹⁸.

Questa idea del divino come assenza non è una novità e appartiene alla tradizione mistica occidentale, oltre che a quella orientale, a cui si pensa immediatamente leggendo il termine “vuoto”. Ortega aveva appunto parlato di Dio come di un grande assente, in questo senso positivo. Parlando della filosofia, intesa come un'attività consistente nel dire la verità delle cose, afferma che non si tratta di un dire qualunque,

ma del più solenne grave dire, un dire religioso, in cui poniamo Dio come testimone del nostro parlare, insomma, il giuramento. Ma la peculiarità di Dio è che, al citarlo come testimone in questa nostra relazione con la realtà consistente nel dirla, cioè nel dire ciò che è realmente, Dio non rappresenta un terzo. Infatti, la sua presenza è fatta di essenziale assenza; Dio è colui che è presente precisamente come assente, è l'immenso assente che brilla in ogni presente – brilla per la sua assenza – e il suo ruolo, in questa chiamata a testimone, che è il giuramento, consiste nel lasciarci soli con la realtà delle cose, in modo che tra queste e noi non c'è nulla e nessuno che le veli, copra, alteri od occulti; e il non esserci nulla tra le cose e noi è la verità. Maestro Eckhart, il più geniale dei mistici europei, chiama questo Dio 'il silente deserto che è Dio'.¹⁹

Il divino, dunque, per Zambrano, si presenta nell'umano come *mancanza*: ciò vuol dire che non si presenta come certezza, ma come possibilità che non ci sia

nulla, e come bisogno personale che, invece, ci sia un fondamento che salvi la vita e il suo significato oltre la morte. Ma perché, se non si cerca niente, si avrà una risposta? Noi possiamo cercare Dio prefigurandolo in qualche modo: è ciò che avviene nelle religioni; tuttavia, nel caso dell'incontro improvviso con l'apertura, con il *claro* che manifesta il *vuoto*, prefigurare significherebbe dare una forma e una limitazione, e dunque ottenere come risposta una forma e una limitazione che non sono il volto di Dio, ma la nostra immagine del divino. Si deve procedere piuttosto in un modo paradossale: per eliminare la presenza del nulla e del vuoto, che minacciano di divorare la vita umana, bisogna creare il vuoto in se stessi, non immaginare e non domandare, fermandosi ad ascoltare ciò che viene:

Se non si cerca nulla, l'offerta sarà imprevedibile, illimitata. Giacché sembra che il nulla e il vuoto (o il nulla o il vuoto) debbano essere presenti o latenti di continuo nella vita umana. E [sembra che] per non essere divorati dal nulla o dal vuoto li si debba creare in se stessi [haya que hacerlos en uno mismo], si debba per lo meno fermarsi, restare in sospeso, nel negativo dell'estasi. Sospendere la domanda che crediamo costitutiva dell'umano.²⁰

Sospensione della domanda non è perdita di coscienza o disinteresse, ma sospensione (nulla di più) della fretta con cui l'attività mentale e la coscienza vogliono sapere: fretta che risulta d'ostacolo laddove l'oggetto d'indagine (il divino) non può essere colto dalla ragione umana, se non in misura limitata e, spesso, fuorviante. Bisogna sospendere l'attività razionale «*per concepire silenziosamente, ed anche oscuramente*».

Come il vuoto simboleggiato dalla radura non è un nulla, ma è positiva e attiva rappresentazione dell'Alterità, così il vuoto di razionalità creato nell'anima, sospendendo la domanda, non è una perdita di coscienza, ma è la positiva apertura di uno spazio che può essere occupato da altre voci. La radura è «*chiarezza vivente*», una chiarezza non abituale e altra, che può suscitare «*il timore dell'estasi*»: se questa paura vince, quella chiarezza non può più manifestarsi, e ci si ritrova ad essere intrusi, estranei.

È quanto succede normalmente: la paura di aprirsi in risposta all'irruzione del divino, fa perdere il momento del contatto: la radura è stata, in qualche modo, ricondotta all'interno della realtà mondana e di quell'irruzione dell'alterità le rimane solo l'allusione, il rimando simbolico: «*E tutto allude, tutto è allusione, e tutto è obliquo*»²¹.

L'occasione del contatto mancato ha prodotto paura e turbamento. Come a Dante, quando infine può vedere Beatrice e non regge la visione. Allora la visione non dispone più della chiarezza, ma è incerta, tremolante, è uno sguardo al tempo stesso sveglio e addormentato, che coglie le cose come segni: ad esempio l'arcobaleno, che porta i colori del cielo fino in basso, «*entre lo oscuro y la espesura*» e qui crea «*un imprevisibile claro propicio*»; o il cielo, «*un cielo discontinuo, él*

*mismo un claro también»*²². Così si insegue la divinità appena fuggita, da *claro* in *claro*:

Bisogna proseguire di radura in radura, di centro in centro, senza che nessuno di essi perda o neghi nulla. Tutto si dà inscritto in un movimento circolare, in circoli che si succedono sempre più aperti, finché si arriva là dove non c'è altro che orizzonte.²³

In *Meditaciones del Quijote* Ortega scriveva:

Quando arriviamo in una di queste piccole radure lasciate dal verde, ci sembra come se vi fosse stato un uomo seduto su una pietra, i gomiti sulle ginocchia, le mani sulle tempie, che proprio mentre stavamo per arrivare s'è alzato e se n'è andato. Sospettiamo che quest'uomo, fatto un breve giro, sia andato a mettersi nella stessa posizione non lontano da noi. Se cediamo al desiderio di sorprenderlo – sorprendere questo potere di attrazione che il centro dei boschi ha su chi vi penetra – la scena si ripeterà all'infinito. Il bosco è sempre un po' oltre il punto in cui stiamo noi. Da dove noi siamo è appena andato via e ne rimane la traccia ancora fresca. Gli antichi, che proiettavano in forme corporee e viventi le sagome delle loro emozioni, popolarono le selve di ninfe fuggitive. Nulla di più esatto ed espressivo. Mentre camminate, volgete rapidamente lo sguardo a una radura nella macchia, e troverete un tremito nell'aria, come se si apprestasse a riempire il vuoto lasciato fuggendo da un leggiadro corpo nudo.²⁴

Come se commentasse questa bella immagine orteghiana, Zambrano dice di questa corsa all'inseguimento del divino sfuggente:

In lontananza una figura è sul punto di mostrarsi sul confine della corporeità, o meglio al di là di essa, senza essere uno schema né un semplice segno. Figure che la visione desidera nella sua cecità mai vinta dalla visione di una figura luminosa o da uno splendore. Qualche animale senza favola osserva da questa lontananza. Qualche brando si stacca da una bianchezza non vista, qualcosa, qualcosa che non è un segno.²⁵

È come intravedere un regno dove significante e significato coincidono, dove nulla è un rimando o un simbolo (i simboli servono nel nostro mondo umano, come allusione all'altro mondo, divino), un regno dove l'amore non ha bisogno di sostegni, la natura non è perduta, e il tempo non trascorre: è quel centro vero, che in certi istanti viene riflesso dalle radure del bosco. «*Ma ciò che è intravisto, scorto, o che è sul punto di vedersi, e anche ciò che si riesce a vedere, si danno qui nella discontinuità. Ciò che si presenta immediatamente si accende o svanisce o cessa. Ma non per questo passa semplicemente senza lasciare traccia.*»²⁶ Ciò che viene intravisto può diventare come la nota o notizia di un «*ordine remoto*», che offre un percorso «*a coloro che confidano nella passività dell'intelletto, accettandone l'irrimediabile discontinuità, in cambio dell'immediatezza della conoscenza passiva, con il suo conseguente e continuo patire*»²⁷.

La passività dell'intelletto è la disponibilità massima a cogliere ogni comunicazione, voce, evocazione: rendere questo atteggiamento *metodico*, cioè farne un metodo, un cammino di conoscenza è certamente difficile, forse impossibile, perché si darebbe il caso di un metodo discontinuo, il che è quasi una contraddizione; tuttavia sarebbe l'unico modo di farsi carico dell'intera vita, senza lasciarne fuori nessuna zona. La cosa avrebbe un carattere *mistico*, cosa che il pensiero occidentale considera negativo, o quantomeno poetico. Ma queste esclusioni o scomuniche riguardano piuttosto le aule universitarie che la manifestazione della vita. Si va di aula in aula, come da una radura all'altra, sperimentando un'analoga discontinuità del pensiero e dell'attenzione, nella quale l'intravisto e il presentito si perdono, si sottraggono negli spazi tra le parole, nelle pause del tempo, nelle radure ... Questo non fa sorgere la domanda sull'essere delle cose, ma un grido «*destato dall'invisibile che passa solo sfiorando: Dove ti sei nascosto? Nelle radure non si va, come non va nelle aule il bravo studente, a domandare*»²⁸.

GUARDARSI DALL'INTERNO

Nella prefazione alla seconda edizione de *El hombre y lo divino*, María Zambrano ricorda la centralità del rapporto tra umano e divino nella sua opera: dice che non è certamente nel suo pensiero «*fare de l'uomo e il divino il titolo generale dei libri da me dati alle stampe, né di quelli che verranno stampati. Ma non credo che ve ne sarebbe un altro più adatto*»²⁹.

Questo generale tema del rapporto tra umano e divino è difficile da analizzare e richiede per Zambrano una scrittura che nasca dall'interno, cioè che si alimenti della propria vita interiore, che sia «*desde adentro*», anche se bisogna confessare che la visione *desde adentro* non è né facile né conseguibile in forma pura e piena, perché «*il vedere dall'interno, se riuscisse, non sarebbe una visione soggettiva, ma una visione prodotta da uno sguardo che unifica, trascendendo l'interiorità e l'esteriorità*»³⁰.

Una tale visione richiama in qualche modo un elemento mistico: la sua caratteristica è infatti il superamento della scissione tra soggetto e oggetto e la riconquista di una loro superiore unità, che tuttavia non significa una confusione: «*Oggetto e soggetto, dunque, verrebbero aboliti nella loro opposizione e nel loro procedere sempre separati, senza conoscersi mutuamente*»³¹.

Per cercare di avvicinarsi a questa visione unificante e colta *desde adentro*, una strada è la scrittura, intesa come descrizione di ciò che intanto vediamo e proviamo, sapendo che in questa descrizione entrano *comunque* in gioco il pensiero e l'analisi. Poiché questa loro intromissione è nota, si può tentare di scrivere cercando di evitare, per quanto è possibile, l'interferenza della «*coscienza di star scrivendo*». Questo significa sia una scrittura che fluisce in modo quasi spontaneo e irriflesso, sia soprattutto, l'abbandono di una posizione di astratta analisi fenomenologica. La coscienza di stare scrivendo è infatti una coscienza feno-

menologica, che si analizza e, come se si collocasse dall'esterno, osserva la situazione del soggetto. Più probabilmente, questo tipo di osservazione "come se" ci si trovasse all'esterno è il punto di nascita del soggetto, o meglio della sua separazione da un *continuum*, della produzione di sé come soggetto e del resto del mondo come oggetto. Abbandonare la coscienza di star scrivendo equivale ad immergersi nell'attività vissuta dello scrivere, senza pensare ad altro che a scrivere, in una condizione di unificazione con se stessi, di immersione completa nella propria attività. Di questa condizione si può dire che avviene nel tempo, perché il tempo non ci abbandona mai:

Perché il tempo è, in modo così dissimile da quanto si ripete abitualmente, quello che non ci abbandona. Ci sostiene, ci avvolge. E finché sostiene, il tempo alza ed eleva l'essere umano al di sopra della morte che sta sempre, lei prima che il nulla, lei e non il nulla, lì.³²

La persona umana, dunque, si confronta con la prospettiva della morte, non con il nulla: una morte che, in qualche modo, è anticipata e portata all'attenzione dal tempo, ma che, insieme, sembra essere esorcizzata proprio dal tempo che «innalza l'essere umano sopra la morte». Il tempo «*media tra la morte e l'essere umano che ancora deve vivere*»: «*Il tempo è l'orizzonte che presenta la morte, perdendosi in essa*»³³.

Sembra di leggere tra le righe una presa di distanza dal pensiero di Heidegger e di un certo esistenzialismo che ne deriva, ad esempio Sartre, nella definizione di un rapporto tra il tempo e la morte più complesso di quello, astrattamente teoretico, di Heidegger. Il tempo presenta la morte, innalza sopra la morte (frase non facile da intendere: non è un portare al di là della morte, e non è solo un sostenere in vita, ma anche un alzare, quasi fisicamente, la persona portandola su un punto di osservazione elevato, da cui scorgere un panorama che va oltre l'immediatezza: qui si vede, appunto, la morte), media tra la morte e la vita che ancora va vissuta, ma contemporaneamente il tempo si perde nella morte, mostrando che quest'ultima va oltre la temporalità. E siccome la morte non è identificabile con il nulla, ma con qualcosa che "sta lì", è presente prima e invece del nulla, questa sua dimensione metatemporale è, in fondo, un accesso nel mondo del divino: la morte va «*oltre l'oceano del tempo, come un fiore inimmaginabile che si aprisse dal calice del tempo*»³⁴. Naturalmente, il calice del tempo offre sempre e solo il presente, l'ora: il futuro (sia esso la morte, o qualunque altra cosa) «se non è ora, non è mai»³⁵. Perciò la scrittura solitaria, che avviene nel tempo, può attingere profondità abissali:

Lo scrivere da soli, senza finalità, senza progetto, perché sì, perché è così, può presentare il carattere di un'azione trascendentale, che non chiamiamo sacra solo perché si tratta di un'azione umanissima. Ma ha qualcosa del rito, dell'evocazione [conjuro] e, più ancora, dell'accettazione dell'ineluttabile presente temporale e del transitare nel tempo.³⁶

Anche se a noi sembra normale, in realtà è da poco tempo che l'uomo si pone dinanzi alla storia senza tener conto di Dio o degli dèi; nondimeno siamo talmente abituati alla nostra prospettiva che non riusciamo più a metterci nei panni dell'uomo di altre epoche: sappiamo intellettualmente che in altri tempi il divino ha fatto parte intimamente della vita umana. Ma è chiaro che questa intimità

non può essere percepita a partire dalla coscienza attuale. Accettiamo la credenza – il 'fatto' della credenza –, ma è difficile rivivere la vita in cui la credenza non era una formula cristallizzata, ma era l'ispirazione vivente che in molteplici forme indefinibili, inafferrabili per la ragione, innalzava la vita umana, la incendiava o l'addormentava, portandola per luoghi segreti, generando 'vissuti', la cui eco troviamo nelle arti e nella poesia, e la cui replica, forse ha dato origine ad attività della mente così essenziali come la filosofia e la stessa scienza.³⁷

Ciò che viene messo in evidenza è il fatto che nel nostro tempo è vigente la *credenza* che gli dèi non intervengono normalmente nelle vicende storiche, mentre in altre epoche era vigente la credenza che tale intervento fosse normale. *Credenza* è qui un termine tecnico molto importante del pensiero orteghiano, che María Zambrano fa proprio. Ortega y Gasset distingue nettamente due fenomeni che, pur avendo luogo nella mente umana, sono molto diversi: le *idee*, e le *credenze*. Idee sono i pensieri che ci vengono in mente, le teorie scientifiche, le valutazioni che si originano nella nostra mente o che prendiamo da altri. Invece le *credenze* non sono la conclusione di un ragionamento o un'attività intellettuale, bensì sono proprio ciò da cui partiamo, ciò che per noi è così certo e radicato che non solo non lo mettiamo in discussione, ma lo confondiamo con la realtà stessa. Un esempio molto semplice può chiarire che cos'è una credenza: nel momento di uscire di casa, non ci viene il dubbio che fuori dalla porta non esista la strada, o che sia possibile passare attraverso la parete anziché attraverso la porta: non ci viene questo dubbio perché *crediamo* che esista la strada e che non si passi attraverso le pareti. Non si tratta di movimenti inconsci: se uno ci domandasse, saremmo pronti a spiegare che non possiamo passare attraverso la parete; ma neppure possiamo dire di pensare, in ogni momento e con piena coscienza: "ecco, ora io mi dirigo verso la porta e la apro, perché se non facessi così sbatterei la testa contro il muro". La credenza (che può essere giusta o sbagliata) è comunque un contenuto mentale, ma evidentemente lo è in modo diverso da un teorema di geometria: sta nella nostra mente in un altro modo e svolge un'altra funzione.

Nell'esempio che ho portato ho volutamente preso un caso in cui la credenza è assolutamente vera e non vale la pena di provare a dare testate sul muro per smentirla; ma non tutte le credenze sono così: la nostra vita è costruita su una miriade di credenze basiche che non mettiamo in discussione, perché per noi sono la struttura stessa della realtà – cose che crediamo con la stessa forza con

cui siamo convinti che fuori della finestra c'è una strada, anche se al momento non la vediamo; cose tuttavia che non sono affatto così certe e affidabili. Per esempio, la nostra credenza che non esistano gli dèi. Dove sta scritto? chi lo può dimostrare? Dice Ortega: le credenze «non sono idee che abbiamo, ma idee che siamo. Più ancora: proprio perché sono idee radicalissime, si confondono per noi con la realtà stessa – sono il nostro mondo e il nostro modo di essere»³⁸.

Ora, tornando a María Zambrano, noi abbiamo testimonianza storica del fatto che le popolazioni pre-moderne credessero in un rapporto con il divino all'interno della storia, però per noi questo rapporto è semplicemente un'idea, qualcosa che veniamo a sapere e giudichiamo a partire dalle nostre credenze, molto diverse: ad esempio la credenza a cui alludevo prima: che per noi non esistono gli dèi. E non abbiamo nessuna possibilità di rivivere l'esperienza interiore, lo stato di certezza e di evidenza che aveva l'uomo premoderno, quando affrontava la sua vita quotidiana sapendo che gli dèi interagivano con lui, e contando su questo. Un simile vissuto (*vivencia*) produceva forme di vita, emozioni, percorsi esistenziali e scoperte, tra cui forse la stessa cultura razionalista che ha tolto gli dèi dalla vita umana: la filosofia e la scienza.

Si noti che queste considerazioni di María Zambrano non intendono sostenere la tesi che esistono gli dèi e che sia, conseguentemente, falsa la visione moderna che considera la storia un terreno in cui l'uomo agisce in totale autonomia dalle potenze ultraterrene: ciò che si è detto finora resta infatti sul mero piano descrittivo. È vero che da poco tempo l'uomo vive senza contare sugli dèi e che non è possibile per lui rivivere le stesse credenze degli uomini di altri tempi. Ciò che dobbiamo fare, però, è renderci conto che anche noi, con la nostra cultura, partiamo da credenze previe, che andrebbero esplicitate e criticate. Non sarebbe giusto pensare, ad esempio, che il primitivo si affidava alle credenze, e per questo era primitivo, mentre noi ci affidiamo alla scienza, e per questo siamo civilizzati: la scienza è una credenza come un'altra, e se da un lato ci consente di risolvere migliaia di problemi, dall'altro ci impedisce di cogliere cause che non siano compatibili con la sua metodologia. Dice Zambrano: noi sorvoliamo su fenomeni che sono profondi, e cerchiamo spiegazioni «nelle cause che la nostra mente attuale considera le uniche reali, le uniche capaci di produrre cambiamenti»³⁹. Cioè, parlando di storia, le cause economiche o specificamente storiche. Di fatto, però, il vuoto lasciato dal divino, una volta espulso dalla storia, è stato occupato da altre entità.

Esemplare è il caso di Hegel, per cui a rivelarsi nella storia è lo Spirito, rispetto al quale l'individuo concreto è solo un attore, una maschera contingente. Lo spirito di Hegel non è il divino, ma è, paradossalmente, la realtà umana, distinta però dalla realtà individuale e personale di ciascuno: una umanità astratta e, per così dire, semi-divina. Dice Zambrano: la filosofia della storia di Hegel

era la rivelazione dell'uomo. E essendosi verificata questa rivelazione dell'uomo nell'orizzonte della divinità, l'uomo che aveva assorbito il divino, si credeva, anche senza

volerlo, divino. Si deificava. Ma, deificandosi, perdeva di vista la sua condizione di individuo. Non era 'ciascuno', quel 'ciascuno' che il cristianesimo aveva rivelato come sede della verità, ma l'uomo nella sua storia e, più ancora dell'uomo, l'umano. Nacque così questa divinità strana, umana e divina nello stesso tempo: la storia divina, ma fatta alla fine dall'uomo con le sue azioni e i suoi patimenti.⁴⁰

Con Hegel l'essere umano si emancipa dal divino, "ereditandolo", vale a dire divinizzando un'astratta umanità e perdendosi lui stesso, come individuo, nei meandri di questa astrazione. In altri termini, secondo Zambrano, l'allontanamento del divino dalla storia coincide con la perdita del valore della concreta e individuale persona vivente, che proprio nel divino, soprattutto nel Dio del cristianesimo, aveva raggiunto il possesso di una sua unità, di un suo "se stesso". Dunque la riscoperta del divino è, al tempo stesso, un ritrovamento dell'umano nella sua concretezza personale.

Come nasce la relazione tra l'uomo e il divino? Alle origini, per María Zambrano sta un sentimento umano che definisce «*delirio di persecuzione*»: gli dèi si occupano dell'uomo, gli si rivelano, lo condizionano, lo "perseguitano".

Nella sua condizione iniziale l'uomo non si sente solo: al contrario, è circondato dalla pienezza della natura e degli altri esseri. Il mondo è pieno di cose, ma non si sa *di che* è pieno. La necessità primaria dell'uomo è dunque *vedere*: nel senso della visione intellettuale che identifica le cose, le connette, le individua all'interno del traboccante flusso di impressioni in cui sembra consistere una vita adamitica.

Si è detto che gli dèi omerici fossero personificazioni delle forze naturali, ma «*perché fosse così sarebbe stato necessario che queste forze venissero sentite come tali. È stato piuttosto certo il contrario: le forze naturali, la "natura", è stata vista soltanto dopo che gli dèi nella loro perfetta raffigurazione l'avevano resa visibile*»⁴¹. «*Giacché in principio era il delirio; il delirio visionario del Caos e della cieca notte. La realtà angoscia e non si conosce il suo nome. È continua, giacché riempie tutto.*»⁴² Gli dèi sono la prima identificazione che l'uomo scopre nella realtà; sono «*l'immagine prima che l'uomo è capace di formarsi, cioè un'immagine sacra, che riapparirà sempre nel delirio dell'amore*»⁴³.

Naturalmente, a partire dal nostro laicismo, ci domandiamo: perché la prima forma della relazione con la realtà, le prime identificazioni operate nella pienezza della natura, debbono essere gli dèi? È però piuttosto strano che noi sentiamo il bisogno di giustificare un fatto così abissale che definisce la stessa condizione umana, dato che dovunque, in tutte le epoche e le civiltà, troviamo dèi. «*In principio era il delirio; vale a dire che l'uomo si sentiva osservato senza vedere. [...] Ma come in tutti i deliri umani è presente la speranza, in questo forse più che mai, trattandosi del primo delirio.*»⁴⁴

Nella sua forma primaria la realtà si presenta all'uomo in un completo occultamento: l'uomo stesso è nascosto a se stesso, deve rivelarsi vivendo, deve conoscersi diventando, e anche se non ci fosse nessuno che può osservarlo,

egli proietterebbe questo sguardo; lo sguardo di cui è dotato e che a mala pena può esercitare. Così lui stesso, che non può ancora guardarsi, si guarda a partire da ciò che lo circonda. E tutto lo guarda: gli alberi, le pietre, e soprattutto ciò che sta sopra la sua testa e permane fisso sui suoi passi, come una volta da cui non può fuggire: il firmamento e i suoi ospiti splendenti. E da ciò da cui non può fuggire, spera.⁴⁵

Rivolge la sua speranza a quell'istanza superiore e non umana che avvolge l'uomo - istanza che lui non inventa, ma che ha trovato nella sua vita. Questa istanza è il sostrato da cui nascono gli dèi:

Gli dèi sono stati, possono essere stati inventati, ma non lo è la matrice da cui sono sorti un giorno, non lo è questo fondo ultimo della realtà, che poi è stato pensato e tradotto nel mondo del pensiero come *ens realissimus*. La somma realtà da cui emana il carattere di tutto ciò che è reale.⁴⁶

Nello stato più originale possibile, la realtà non è la qualità principale di ciascuna cosa, ma è «una irradiazione della vita che emana da un fondo di mistero; è la realtà occulta, nascosta; corrisponde, insomma, a ciò che oggi chiamiamo "sacro"»⁴⁷.

Dalla speranza deriva la trasformazione del rapporto con la realtà: per l'uomo che spera, il mondo non è più incubo e persecuzione, ma ha un aspetto benefico e positivo: è ciò che, successivamente, verrà chiamato grazia. Il terrore e la grazia sono le due forme primarie di persecuzione che corrispondono a due manifestazioni del sacro. La comparsa di un dio significa che è finita una lunga fase di rielaborazione del delirio: un dio è qualcuno a cui si può chiedere una spiegazione, come Giobbe nell'Antico Testamento o l'oracolo a Delfi; il dio apre la possibilità della domanda. Non è una domanda filosofica:

La comparsa di dèi come Apollo, e la rivelazione di Jahvè, indicano la comparsa di ciò che è più umano nell'uomo: il domandare, il farsi questione delle cose. Ma non sono certamente le cose inanimate a suggerire la domanda. Per quanto ne sappiamo, a nessun dio sono mai state presentate questioni che riguardano la conoscenza. L'ansia di sapere non si è mai trasformata in domanda agli dèi: "dimmi dio, che cosa sono le cose?"... La domanda rivolta alla divinità, rivelata o svelata poeticamente, è stata l'angosciosa domanda sulla propria vita umana.⁴⁸

Un modo universalmente attestato di mettersi in relazione con gli dei è il sacrificio:

Attraverso il sacrificio l'uomo entra a far parte della natura, dell'ordine dell'universo e si riconcilia o si rende amico degli dèi. Ma intendere così il sacrificio non significa affrontarlo a partire dalla nostra situazione attuale? Poiché la situazione dell'uomo moderno è quella della solitudine, l'isolamento, conseguenza del vivere secondo la propria coscienza, ci figuriamo che il sacrificio sia un ingresso nell'ordine della real-

tà. Ma l'uomo che scoprì il rituale di un qualunque sacrificio, non aveva bisogno di entrare nella realtà, bensì di uscirne; ciò che doveva conquistarsi era la solitudine, la libertà.⁴⁹

Da qui l'idea del sacrificio come creazione di uno spazio vitale destinato all'uomo: affidare agli dèi qualcosa, perché essi gli lasciassero tutto il resto.

In secondo luogo, il sacrificio aspira a far manifestare gli dèi. Gli dèi sono sempre presenti, ma non si fanno vedere. La manifestazione del divino, quando avviene, è istantanea: l'istante è «*un tempo in cui il tempo si è annullato, in cui si è annullato il suo scorrere, il suo passare*»⁵⁰. La manifestazione del divino è qualcosa che, nell'istante, cancella l'immediatezza, qualunque essa sia, e fa nascere al suo posto una realtà qualitativamente diversa. Questa realtà, in seguito, quando le religioni si sono sarano formate, verrà riconosciuta come la realtà vera, la realtà in senso eminente. Questo però richiede che nella mente umana funzioni l'idea della verità, il che non avviene nelle fasi originarie, arcaiche, della vita umana; tuttavia la percezione della diversa qualità dell'istante, nel momento della manifestazione del divino, è netta.

Il sacrificio è l'atto, o serie di atti, che fa sorgere l'istante in cui il divino si rende presente. Questi istanti legati al rito sono un modo diverso di sentire il tempo, o meglio sono un modo di sentire l'annullamento del tempo:

A questi 'istanti' nati dal sacrificio corrisponderanno sempre le azioni in cui la realtà si rivela in modo originale/originario [*originalmente*]. Rappresentano atti originari della comparsa della realtà, ivi compresa la stessa realtà della vita umana, nella sua massima pienezza.⁵¹

Senza la manifestazione del divino, in qualunque forma sia avvenuta, l'uomo non avrebbe potuto conseguire nessuna forma di indipendenza, perché l'uomo ha bisogno non solo delle singole cose, ma anche di essere sicuro della realtà, cioè del carattere di realtà di ogni singola cosa. Questa certezza, ovviamente non può venire da una cosa qualunque, ma da un'entità che sia in grado di garantire per tutto intero l'universo e per ciascuna cosa o elemento al suo interno. Questa appunto la certezza che viene dal divino, istanza superiore che «*configura la realtà [...]. La presenza degli dèi delinea con una certa chiarezza la diversità tra la realtà esistente attualmente e il mondo sacro più primitivo, e paradossalmente permetta che vada sorgendo il mondo profano*»⁵². In sostanza, se non interpreto male, l'apparizione del divino crea una certa distinzione (che non è necessariamente una separazione o una trascendenza) tra il mondo in cui si vive e si opera il sacrificio, e la sfera del divino: proprio perché il divino vi irrompe e svuota l'attualità riempiendola con la sua presenza, si delinea una distinzione e l'attualità, anche quando il divino non si manifesta, risulta dipendente o subordinata al divino stesso. È chiaro che dobbiamo sfumare queste affermazioni, riportandoci idealmente a un periodo in cui non esiste la concettualizzazione precisa di nozioni come tra-

scendenza, dualismo e via dicendo: inizialmente, il rapporto tra il divino e il mondo è un problema che viene affrontato senza l'aiuto (o l'ostacolo) di soluzioni tradizionali elaborate da generazioni di studiosi. Però è evidente che il rito mette in contatto con qualcosa di superiore (il divino) e che questo divino, apparendo indipendente dalla natura, testimonia al tempo stesso che la natura è relativamente indipendente da lui, anche se subordinata e animata dagli dèi stessi. Ecco in che senso la scoperta del divino, dando un fondamento alla realtà delle cose reali, permette la comparsa, lenta e graduale, di un mondo umano.

LO SVILUPPO DELL'UMANO: LA COSCIENZA STORICA

«Avere la cosiddetta 'coscienza storica' è la caratteristica dell'uomo odierno. L'uomo è sempre stato un essere storico. Ma finora la storia la facevano solo alcuni: gli altri la subivano soltanto. Ora, per diverse cause, la storia la facciamo tutti insieme; la subiamo anche tutti, e tutti ne siamo diventati i protagonisti.»⁵³

L'uomo, per Zambrano, può porsi davanti alla storia in un duplice atteggiamento: attivo o passivo. La differenza, ciò che caratterizza l'attività, sta nell'accettare la responsabilità, ovvero nel vivere la storia moralmente. Essere passivi, essere trasportati o guidati da altri (il destino, gli dèi, il potere ...) è forse un atteggiamento spontaneo e naturale, che ha termine quando si arriva all'estremo della sopportazione. Allora per l'uomo si manifesta la nuda realtà delle cose, le cose come veramente sono: per l'uomo *«la realtà in quanto tale è visibile solo dopo che l'ha subita a lungo e come in sogno; in una sorta di incubo. Vedere la realtà come realtà è sempre un risvegliarsi ad essa. E accade in un istante»⁵⁴*. Con la realtà che è la storia è accaduta la stessa cosa: per moltissimo tempo, la maggioranza delle persone l'ha subita, senza poter decidere, agire, essere responsabile degli eventi. C'è sempre stato, in alcuni, il tentativo di contare attraverso la ribellione, ma la ribellione non dà garanzia di miglioramento delle condizioni storiche, perché ribellarsi può equivalere ad annullarsi, a far precipitare una situazione. L'unica possibilità, dunque, è allargare progressivamente la coscienza storica, attribuendo ad ogni persona le sue prerogative e riconoscendo le sue responsabilità: *«Disporsi veramente a creare una società umanizzata»*, che non deve tributare alla storia, quasi fosse un'antica divinità, alcun sacrificio.

Questo movimento di allargamento della coscienza storica, cioè del numero di persone che partecipano ai processi decisionali e si assumono le responsabilità, è *«l'esatto contrario di una "Rivoluzione"»⁵⁵*. La rivoluzione è stato il modo in cui l'uomo occidentale ha cercato di liberarsi della storia come incubo, della storia subita e imposta da minoranze: si è creduto che questo fosse possibile in modo istantaneo, con un atto rivoluzionario, perché ci si è illusi che il semplice risveglio alla realtà fosse di per sé sufficiente a cambiare il corso delle cose. Però, di fronte alla storia, come di fronte a qualunque realtà, il momento del risveglio è quello più pericoloso, perché se da un lato si esce dalla passività e dall'essere tra-

sportato, trascinato, orientato dall'esterno, dall'altro si entra nella responsabilità, e allora bisogna decidere cosa fare della propria vita, e chi essere:

Questo istante, il primo del risveglio, è il più carico di pericoli, perché si passa dal sentire il peso del mostro dell'incubo al vuoto. È l'istante della perplessità che precede la coscienza e la obbliga a nascere. E [l'istante] della confusione, giacché nulla turba tanto quanto il ritrovarsi con se stessi.⁵⁶

In sostanza, nella vita di condizione passiva, nella quale si subiscono gli eventi senza rendersi conto pienamente della realtà stessa, ad un certo momento ci si rende conto di qualcosa; prima di tutto ci si rende conto che l'atteggiamento precedente, di passività, era sbagliato; al tempo stesso, però, mentre quell'atteggiamento cade, ci si ritrova di fronte a una realtà problematica senza avere un piano o un'idea per affrontarla, e senza, in fondo, saper bene neanche cosa siamo noi stessi. Qui sta la condizione di perplessità, che costringe a fare l'unica cosa con cui la persona può affrontare un simile frangente: pensare, riflettere. Con la perplessità nasce dunque la consapevolezza – e nasce come consapevolezza di un problema, cioè: la coscienza e la confusione nello stesso tempo.

Probabilmente il presupposto di questa riflessione di Zambrano è lo schema teorico delineato da Ortega in *Ensimismamiento y alteración* e in *Meditación de la técnica*. Esaminiamo la prospettiva di Ortega riguardo a questi punti, che implicano anche una certa concezione della storia.

Ortega parte da un paragone rapido tra l'uomo e l'animale, e attribuisce a quest'ultimo, come condizione naturale, e pertanto inevitabile, qualcosa di simile alla "vita passiva" di cui parla María Zambrano. Scrive infatti Ortega:

La bestia, in effetti, vive nella perpetua paura del mondo e, contemporaneamente, nell'insaziabile appetito delle cose che vi sono e che vi appaiono. In entrambi i casi, gli oggetti e gli avvenimenti dell'ambiente circostante governano la vita dell'animale, attirandolo e conducendolo come una marionetta. Non è lui a governare la sua esistenza, non vive a partire da se stesso, ma è sempre attento a ciò che accade fuori di lui, all'altro da lui.⁵⁷

Questo vivere a partire dall'altro da sé è, nella terminologia usata da Ortega, l'alterazione, dal latino *alter*, ed è un carattere costitutivo della vita animale. A pensarci bene, anche l'uomo si trova immerso nel mondo, circondato da cose che lo spaventano e lo incantano e delle quali si deve per forza occupare. Vi è però una differenza essenziale:

Che l'uomo può di quanto in quanto, sospendere la sua occupazione diretta con le cose, staccarsi dal suo contorno, non preoccuparsene e, sottomettendo la sua facoltà dell'attenzione ad una torsione radicale, incomprensibile zoologicamente, voltare le spalle al mondo e mettersi dentro di sé attendere alla sua propria intimità ovvero occuparsi di se stesso e non dell'altro da sé delle cose.⁵⁸

Questo è appunto il pensare o meditare: «Il potere di ritirarsi virtualmente e provvisoriamente dal mondo e mettersi dentro di sé o, detto con uno splendido vocabolo che, esiste solo nella nostra lingua castigliana, che l'uomo può ensimismarse»⁵⁹.

Questo immedesimarsi (passi la traduzione) implica in primo luogo che ci si possa allontanare dal mondo senza rischio; e in secondo luogo, che si abbia un posto in cui stare una volta che si è virtualmente usciti dal mondo. «Però il mondo è la totale exteriorità l'assoluto fuori che non consente nessun altro fuori. L'unico fuori da questo fuori che è possibile, è precisamente un dentro, un intus, l'intimità dell'uomo, il suo se stesso, che è costituito principalmente da idee.»⁶⁰ Ovviamente non si tratta di un luogo fisico, bensì di una dimensione trascendente presente nella persona umana, è una "parte" dell'uomo che non coincide con il mondo naturale e fisico.

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

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

Orbene, l'uomo pone un impegno così grande per vivere, che quando non può soddisfare le necessità della vita non si rassegna in alcun modo. Se la natura non gli fornisce i mezzi immediati per soddisfare una sua necessità, allora l'uomo pone in movimento una seconda linea di attività: se deve scaldarsi e non c'è fuoco a portata di mano, produce fuoco o costruisce un edificio, ecc. «Si noti che fare fuoco è un fare ben distinto dallo scaldarsi, coltivare un campo è un fare ben distinto dall'alimentarsi, e fare un'automobile non si identifica col correre.»⁶¹

Quest'azione mirante a modificare la circostanza, questo impegno con cui l'uomo si sforza di vivere anche in assenza di condizioni favorevoli, indica che le necessità oggettive sono per lui "necessità per" la vita e non si identificano affatto con la vita. Anzi, nel momento in cui l'uomo ha pienamente risolto le sue necessità biologiche, si trova di fronte un grande ambito vitale composto da attività non necessitate fisiologicamente, ma appunto «le attività e la vita che egli considera come qualcosa di autenticamente suo: come la sua autentica vita»⁶².

È evidente che l'uomo non possa fare a meno di occuparsi delle sue necessità oggettive; non gli è dato di disinteressarsene completamente.

Però egli non coincide completamente con la natura, non si identifica del tutto con essa:

Questo chiarisce un poco il fatto che l'uomo possa cessare provvisoriamente di occuparsi di queste necessità le sospenda e, distanziandosene, possa passare ad altre occupazioni che non consistono nella loro immediata soddisfazione. L'animale non può ritirarsi dal suo repertorio di atti naturali, dalla natura, perché coincide con essa, e non avrà al distanziarsene, un posto dove mettersi. Però l'uomo non è la sua circostanza, ma è soltanto sommerso in essa, e in certi momenti può uscirne, mettersi dentro di sé e raccogliersi, immedesimarsi. In questi momenti extra o sovranaturali di concentrazione, inventa ed esegue quel secondo repertorio di atti: fa fuoco, fa una casa, coltiva i campi, costruisce l'automobile.⁶³

L'insieme di questi atti con cui l'uomo interviene nell'ambiente che lo circonda, la tecnica, è esattamente il contrario dell'adattamento del soggetto all'ambiente: questo fatto, secondo Ortega, è già sufficiente a far sospettare che si tratta di un movimento che segue una direzione diversa da quella dei movimenti biologici e istintuali. La tecnica, da questo punto di vista, può essere considerata come il tentativo che l'uomo compie di liberarsi, in un certo modo, dalle sue necessità biologiche, per potersi dedicare a ciò che ritiene specificamente umano, per conquistare spazi vitali da occupare con la realizzazione della propria personalità. In effetti la condizione stessa dell'uomo sulla terra richiede un intervento, perché l'essere nel mondo non è un passivo stare, ma è un fare o dover fare. La nostra esistenza nel mondo consiste nell'essere circondati tanto da facilitazioni quanto da difficoltà:

Infatti, se non incontrassimo nessuna facilitazione, lo stare nel mondo ci sarebbe impossibile, vale a dire che l'uomo non esisterebbe, e non vi sarebbe problema. Dal momento che incontra facilitazioni alle quali appoggiarsi, risulta che gli è possibile esistere. Però siccome trova anche delle difficoltà questa possibilità di esistere è costantemente ostacolata, impedita, posta in pericolo. Ne deriva che l'esistenza dell'uomo, il suo trovarsi nel mondo, non è un passivo stare: costantemente e per forza egli deve lottare contro le difficoltà che si oppongono a che il suo essere vi alloggi. [...] Diremmo dunque che all'uomo è data l'astratta possibilità di esistere, però non gliene è data la realtà. Questa deve conquistarsela lui, attimo per attimo: l'uomo, non solo economicamente, ma anche metafisicamente, deve guadagnarsi la vita.⁶⁴

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

L'essere dell'uomo e l'essere della natura non coincidono pienamente. Come si è visto, l'essere dell'uomo, possiede la strana condizione per cui in parte risulta affine alla natura, ma in parte no, è nello stesso tempo naturale ed extranaturale, una sorta di

centauro ontologico, nel quale una porzione è immersa nella natura e l'altra mezza la trascende.⁶⁵

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

L'UOMO COME ENTE STORICO

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

ciascuno è soggetto, protagonista della propria intrasferibile vita. Nessuno può vivermi la mia vita; debbo io, per mio proprio ed esclusivo conto andar vivendomela, assorbendo le sue gioie, soffrendo fino all'ultimo le sue tristezze, sopportando i suoi dolori, fervendo nei suoi entusiasmi.⁶⁶

In secondo luogo,

è evidente che tutto quanto ci capita e abbiamo da vivere, capita e lo ha da vivere la persona dentro la sua vita e si converte ipso facto in un fatto della vita umana; cioè il vero essere, l'autentica realtà di questo fatto non è quello che esso sembra avere di per sé come evento bruto e isolato, bensì ciò che esso significa nella vita della persona. Uno stesso fatto materiale possiede le realtà più diverse, inserito in vite umane differenti.⁶⁷

Per l'uomo, vivere significa essere sempre in una circostanza, ritrovarsi immediatamente, e senza sapere come, immerso in un contorno che è il mondo ora presente, e nel quale, per reggersi in piedi, è necessario dover fare sempre qualcosa. Però il dover fare (*quehacer*) non è imposto dalla circostanza nello stesso modo in cui, ad esempio, al grammofono è imposto un repertorio di dischi da

suonare. Ciascun uomo deve decidere, in ciascun istante, ciò che va a fare, ciò che va ad essere nell'istante successivo, con una decisione che è intrasferibile e nella quale nessuno può farsi sostituire.

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

Nella sua dimensione primaria, vivere consiste nel trovarmi io – l'io di ciascuno – nella circostanza, e non avere altro rimedio che vedermela con questa. Però questo impone alla vita una seconda dimensione consistente nel non fatto che non esiste altro rimedio che accettare ciò che la circostanza è. Nella prima dimensione, ciò che abbiamo al vivere è un puro problema. Nella seconda abbiamo uno sforzo o tentativo di risolvere il problema. Riflettiamo sulla circostanza e questa riflessione ci fabbrica un'idea, piano o architettura del puro problema, del caos che è di per sé e primariamente la circostanza. Questa architettura che il pensiero pone sul nostro contorno interpretandolo la chiamiamo mondo o universo. Esso, dunque, non ci è dato, non è qui, bensì è fabbricato dalle nostre convinzioni. Non c'è maniera di illuminare un poco la realtà della vita umana, se non si tiene conto del fatto che il mondo o universo è la soluzione intellettuale con cui l'uomo reagisce ai problemi dati, inesorabili, inevitabili, posti dalla circostanza.⁶⁸

Questo si ricollega all'idea che l'uomo non coincide con la natura (per questo la circostanza gli è problematica), e l'azione con cui egli forgia costantemente un orizzonte di interpretazioni per intervenire sulla struttura della circostanza è strettamente legata alla sua ansia di essere, al dramma con cui mette in gioco la sua personalità extranaturale. Nella circostanza, però, è da includere anche la dimensione del tempo. L'uomo non solo è ascritto ad un luogo dell'universo geografico, ma anche ad un momento del tempo storico, è sostanzialmente un ente storico:

La vita è il contrario dell'utopismo e dell'ucronismo; è dover stare in un certo qui e in un insostituibile ed unico ora. [...] Il presente del destino umano, presente nel quale stiamo vivendo, (o meglio, presente che siamo noi, s'intende le nostre vite individuali) è quello che è perché su di esso gravitano tutti gli altri presenti, tutte le altre generazioni. Se questi presenti ormai passati, se la struttura della vita in queste generazioni, fosse stata diversa, anche la nostra attuale situazione sarebbe diversa.⁶⁹

La vita ci è stata data, ma non ci è stata data fatta, non è prefissata, non ne siamo semplici spettatori, non possiamo delegarla ad altri. Da un lato, vivere è per noi una fatalità dall'altro siamo forzati ad esercitare la nostra libertà questa vita che è il nostro essere consiste nel trovarsi forzati a decidere precisamente ciò che andiamo ad essere nel momento successivo. Questo essenziale paradosso significa che *«nella radice stessa della vita c'è un attributo temporale: decidere ciò che andia-*

*mo ad essere; pertanto: il futuro»*⁷⁰. Questa apertura al futuro, però non è possibile se non si tiene presente che l'uomo, per decidere, deve comunque possedere qualche credenza e comunque segue un suo progetto: vale a dire che l'inserimento della dimensione del futuro tra le caratteristiche della persona umana è parallelo all'inserimento anche del passato. Il passato «è passato non perché è avvenuto ad altri, ma perché fa parte del nostro presente, di ciò che siamo in forma di esserlo stati, insomma perché è il nostro passato»⁷¹. La vita è costitutivamente «esperienza della vita», la nostra personale esperienza, è l'eredità che agisce attraverso di noi, come sostegno o come riferimento negativo. L'uomo va elaborando i suoi progetti e i programmi, e poi li prova nella vita, ne saggia il valore e i difetti, torna ad elaborare, lungo l'intero arco della sua storia, secondo una dialettica che non è la ragione logica, ma la ragione vitale o storica:

Per comprendere una vita umana, personale o collettiva, è necessario raccontare una storia. Quest'uomo o questa nazione, fa la tal cosa, perché prima ha fatto la tal altra e in tal altro modo.⁷²

Il presente non può essere compreso senza il passato, perché l'individuo umano non esaurisce in sé tutta l'umanità, non realizza da solo tutto il progresso possibile, non si esaurisce in un repertorio di comportamenti identico in tutti gli altri individui di tutti i tempi:

La sua umanità, quella che in lui comincia a svilupparsi, parte da un'altra che già si era sviluppata ed era arrivata al suo culmine; insomma, l'individuo aggiunge alla sua umanità un modo di essere uomo già forgiato, che egli non deve inventare, dovendo semplicemente installarsi in esso, partirne per il suo sviluppo individuale.⁷³

Con questa essenziale storicità e con la conseguente visione sistematica della storia, il pensiero di Ortega si apre ad una dimensione metafisica, da non intendersi come una riflessione su un ipotetico e separato mondo "oltre" il reale, bensì come il significato profondo, e se vogliamo assoluto, di questo mondo e di questa vita umana.

Ogni sforzo conoscitivo parte da due presupposti: 1) che nell'insieme dei fenomeni vi sia un qualcosa che permette di conoscere i fenomeni singoli (esempio, le leggi fisiche); 2) che questo qualcosa possieda una consistenza razionale. Ciò equivale a dire che la conoscenza razionale parte da una opinione previa alla ragione stessa, rappresentando uno «*stato di convinzione al quale l'uomo è pervenuto*»⁷⁴. L'uomo è arrivato a credere alla nozione di un essere delle cose,

per un cammino determinato, per il cammino unico che conduce a questa opinione e solo a questa, cioè in virtù di una serie di esperienze vitali, di tentativi e di correzioni successive, che l'uomo aveva fatto da solo e con la collaborazione delle generazioni anteriori, nella cui tradizione, conservata dalla comunità è nato e si è educato.⁷⁵

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

Ogni epoca storica è inserita in una serie che, nel suo insieme, è il destino umano; «il destino umano costituisce una melodia in cui ciascuna nota possiede il suo significato musicale collocata nel suo posto tra le altre»⁷⁶. Questo destino non è soltanto una somma degli eventi storici, ma possiede nella sua globalità un senso che evidentemente trascende i singoli eventi storici che lo realizzano. La storia è

la melodia del destino universale umano, – il dramma dell'uomo che è rigorosamente parlando, un *auto sacramental*, un mistero nel senso calderoniano, vale a dire un accadimento trascendente.⁷⁷

È esattamente questo che dà un valore particolare al fatto che il cammino storico, la serie degli eventi, siano unici: perché quella linea che si è verificata, e non altre, delinea la sacra rappresentazione della vicenda umana, l'evento che, pur essendo storia, non si esaurisce nell'ambito del puro accadere, ma, come un "mistero" di Calderón, è lo svolgersi di un'azione, una trama, le cui radici sono trascendenti. Il senso complessivo che queste radici trascendenti forniscono alla storia, non solo si aggiunge al senso relativo posseduto da ogni singolo evento, ma addirittura, per Ortega, il senso pieno dell'evento è nella sua dimensione di trascendenza. Si tratta di un senso rigorosamente metafisico, però di una metafisica che ha una caratteristica particolare.

Non si tratta di una regione metafisica concepita in forma statica, ma di una azione che si fa storia, una trascendenza che non si studia con i sillogismi. Essa è eminentemente la ragione storica degli eventi, e dunque, relativamente a ciò che è già accaduto, la si conosce raccontando, anziché ragionando in astratto. Si tratta, inoltre, di una metafisica nella quale l'uomo svolge un ruolo di primo piano, essendo co-autore della storia, in quanto agisce nelle circostanze concrete per adattare alle sue esigenze e per conseguire gli obiettivi fissati nei suoi piani d'azione:

La realtà storica, il destino umano, avanza dialetticamente, anche se questa essenziale dialettica della vita non è, come credeva Hegel, una dialettica concettuale di ragione pura, ma precisamente la dialettica di una ragione molto più ampia, profonda e ricca di quella pura: quella della vita, della ragione vivente.⁷⁸

La ragione vivente da un lato sembra presentarsi con caratteri di necessità, dall'altro appare perfettamente compatibile con la libertà umana. Anzi, proprio questa ne sembra la forza motrice. Questa apparente bizzarria si spiega con il fatto che la dimensione metafisica presente nella storia fa da pendant con la dimensione della trascendenza nell'uomo.

È stato Zubiri a parlare formalmente di una Realtà che è trascendente nelle cose e non trascendente rispetto alle cose, ma questa espressione si adatta perfettamente anche alla posizione di Ortega. Questi affrontò il tema del rapporto tra l'uomo e la trascendenza in un saggio del 1924, *Vitalidad, alma, espíritu* che è la premessa per comprendere il rapporto tra l'uomo e la storia. In esso, Ortega riprende, pur con una sua interpretazione personale, la tradizionale tripartizione della persona in tre zone – il corpo, l'anima, lo spirito. Per quanto riguarda il corpo, non lo considera alla stregua di un complesso biologico legato a determinismi e automatismi, cioè al puro funzionamento di una materia inerte o ad organi dati. Lo vede invece come manifestazione concreta di una vitalità certamente da definire, ma che non si esaurisce in ciò che grossolanamente viene considerato mondo fisico. In altri scritti del periodo, Ortega si ricollega a ricerche di laboratorio, notando come il funzionamento di organi presupponga la creazione e la conservazione degli organi stessi, e affermando che «*la vita organizzata, la vita come uso di organi, è secondaria e derivata, è vita di seconda classe. La vita organizzante è primaria e radicale*»⁷⁹.

Nella vitalità «*si fondono – radicalmente il somatico e lo psichico, il corporeo e lo spirituale, e non solo si fondono, ma da essa emanano e di essa si nutrono*»⁸⁰. Essa è una «*sorgente*» un «*oculto tesoro di energia vivente*», il «*fondo dell'essere*» che alimenta e anima la nostra realtà personale. Si tratta, insomma, di una realtà psicofisica, che comprende sia la sostanza materiale del nostro organismo, sia energie biologiche, processi impersonali della vita, meccanismi che sono il sostegno, l'ossatura della persona nella totalità delle sue dimensioni.

Naturalmente, questa dimensione è la base, la radice, la periferia della personalità, «*la cima della persona, o meglio, il suo centro ultimo e superiore, l'elemento più propriamente personale della persona, è lo spirito*»⁸¹.

Lo spirito è indissolubilmente legato all'autocoscienza, ed è definito come l'insieme degli atti intimi di cui ciascuno si sente vero autore e protagonista, come avviene, per esempio, quando diciamo: "io voglio". In tali casi, «*questo risolvere e decidere ci appare come emanato da un punto centrale in noi, che è ciò che strettamente parlando deve essere chiamato "io"*»⁸².

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

più chiara della vitalità, meno illuminata dello spirito, e che possiede uno strano carattere atmosferico. È la regione dei sentimenti e delle emozioni, dei desideri, degli

impulsi e degli appetiti: ciò che andiamo a chiamare, in senso ristretto, anima. Lo spirito, l'io, non è l'anima: si potrebbe dire che esso si trova come un naufrago immerso in questa, che lo avvolge e lo alimenta.⁸³

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

Grazie allo spirito, siamo partecipi di un mondo di verità:

Il nostro spirito non ci differenzia gli uni dagli altri [...]. Nel pensare o nel volere abbandoniamo la sfera dell'individualità ed entriamo a partecipare ad un orbe universale, in cui tutti gli altri spiriti sboccano e partecipano come il nostro. In tal maniera, pur essendo quanto di più personale vi è in noi – se per persona si intende essere origine dei propri – atti lo spirito, di rigore, non vive di se stesso, ma della Verità, della Norma, ecc., di un mondo oggettivo al quale si appoggia, dal quale riceve la sua peculiare costituzione.⁸⁴

Una verità, in effetti, è pensata da ciascun uomo allo stesso modo, prescindendo dalle caratteristiche propriamente individuali e uniche della persona. Lo spirito è la facoltà con cui penetriamo nella Verità e nella Norma, in tutti i campi della vita umana. Se questa sua oggettività non distrugge la persona, ciò accade perché lo spirito è, come si diceva, quasi immerso nell'anima, cioè nel soggettivo per eccellenza, la quale

forma un recinto privato di fronte al resto dell'universo che è, per così dire, l'ambito del pubblico. L'anima è dimora (*morada*), stanza, luogo riservato all'individuo, che in tal modo vive a partire da se stesso e sopra se stesso – e non a partire dalla logica o dal dovere – appoggiandosi sopra la Verità eterna e l'eterna Norma.⁸⁵

Come spesso avviene, María Zambrano sviluppa il pensiero di Ortega in direzione dell'interiorità, cioè dell'analisi delle proprie emozioni più che dell'analisi delle realtà esteriori. Ortega coglie la perplessità come un momento con cui l'uomo progetta il suo intervento nel mondo; Zambrano la coglie come un momento di incontro con se stessi, con il proprio essere: «*Cosa fare col mio stesso essere quando mi viene incontro?*»⁸⁶. Nell'uomo che viene incontro a se stesso c'è un condannato, che ha patito la passività del passato e si è traviato, si ritrova in una situazione negativa, in una selva oscura; ma c'è anche uno sconosciuto, che reclama il suo diritto di esistere e il suo diritto al futuro:

Passato e futuro si uniscono in questo enigma. Non poteva essere altrimenti, dato che l'uomo si trova sempre così: venendo da un passato verso un futuro. E a tutte le con-

danne e gli errori del passato dà rimedio solo il futuro, se si fa in modo che questo futuro non sia una ripetizione, reiterazione del passato, se si fa in modo che sia veramente futuro [porvenir]. Qualcosa di inedito, ma necessario; qualcosa di nuovo, ma che emana da tutto ciò che è stato.⁸⁷

Come si diceva, oggi si è ampliata la coscienza storica: oggi i conflitti e i processi si presentano come problemi, cioè abbiamo coscienza della realtà nella sua storicità e l'uomo pretende di dirigere la sua storia.

Il primo carattere della situazione storica odierna, di cui abbiamo appunto coscienza, è la sua complessità. Mai si era presentato prima d'ora un elemento che caratterizza il nostro tempo e che, usando una terminologia che non esisteva ai tempi di María Zambrano, possiamo chiamare globalizzazione. L'intero mondo, oggi, o è un sistema, «*o è un tipo di unità tale che bisogna tener conto della totalità per risolvere i problemi che possono presentarsi in ciascun paese*»⁸⁸. Questa interdipendenza globale non esisteva prima, o non se ne è mai avuta notizia o consapevolezza.

Viviamo in stato di allerta, sentendoci parte di tutto ciò che accade, sia pure come minuscoli attori nella trama della storia e nella trama della vita di tutti gli uomini. Non è il destino, ma semplicemente la comunità – la convivenza – ciò da cui sentiamo di essere avvolti: sappiamo di convivere con tutti coloro che vivono qui ed anche con quelli che sono vissuti. L'intero pianeta è la nostra casa.⁸⁹

Tutto ciò che accade ha qualche ripercussione e la stessa vita appare sistematica: facciamo intanto parte del sistema chiamato genere umano. Certamente, ciò che costituisce ciascuna persona umana è l'averne un se stesso, una interiorità, una solitudine:

Nel fondo ultimo della nostra solitudine risiede un punto, qualcosa di semplice, ma solitario rispetto al resto, e da questo stesso luogo non ci sentiamo mai interamente soli. Sappiamo che esistono altri “qualcuno” come noi, altri “uno” come noi. [...] Ebbene, questo punto a cui riferiamo il nostro essere, lì dove ci rifugiamo, il nostro “io” invulnerabile, si trova in un ambiente in cui si muove, circondato dall'anima e avvolto nel corpo -strumento e muraglia. È in un ambiente che è il tempo. Il tempo, ambiente di tutta la vita.⁹⁰

Il tempo ci avvolge, ci mette in comunicazione, e ci separa. Ogni uomo coabita con gli altri in una zona del tempo.

Ma il tempo è continuità, eredità, conseguenza. Passa senza passare del tutto, passa trasformandosi. Il tempo non ha una struttura semplice, ad una sola dimensione, diremmo. Passa e resta. Passando [*al pasar*, che significa anche: accadendo] diventa passato, non scompare. Se scomparisse del tutto, non avremmo storia. Ma neppure

avremmo storia se il futuro non stesse già agendo, se il futuro fosse semplicemente “non esserci ancora”.⁹¹

Naturalmente, vi sono diverse forme di convivenza: la famiglia, ad es., è una convivenza diversa dalla scuola; e in ciascuna di esse abbiamo un diverso modo di vivere il tempo: i momenti dell'amicizia, dell'amore, dei doveri sociali, non sono identici, non sono lo stesso tempo, o passare il tempo allo stesso modo. Tempo storico è propriamente il tempo della convivenza sociale.

Il tempo della vita sociale è discontinuo, è marcato da ritmi: ad esempio il calendario delle feste religiose nelle comunità antiche. È tempo programmato, a differenza del tempo della solitudine e dell'intimità, che è tempo sottratto alla vita sociale, e dunque conquistato anticamente solo da pochi individui o privilegio di classi agiate. È il tempo dell'*otium*, che per il mondo latino era qualitativamente superiore all'altro, al tempo sociale, che apparteneva al *negotium*, cioè *negotium*. Il tempo dell'intimità, cui è legato il pensiero, «è qualcosa che l'individuo ha realizzato appartandosi, conquistando distanza, allontanandosi da tutto quanto lo circondava per trovare, nella solitudine, un istante prezioso, che è quello del pensiero»⁹². Disporre del proprio tempo è stato inizialmente un privilegio, poi una conquista che, nella cultura occidentale, si è generalizzata. Un momento chiave in questo cammino si è avuto sul finire del mondo antico, grosso modo all'epoca dell'ellenismo, quando si manifesta una forma molto acuta di coscienza storica, e viene in primo piano la convinzione dell'unità del genere umano. Compaiono allora con chiarezza i tre tempi fondamentali della vita umana: la convivenza familiare, la convivenza sociale, legata al tipo di società a cui si apparteneva, e la convivenza di tutti gli uomini in quanto individui. Sotto questi tre modi del tempo e della convivenza sta la solitudine della persona, il nucleo irriducibile del “se stesso”, che ha la responsabilità di decidere della propria vita.

In effetti, anche se stiamo sempre venendo da un passato e andando verso un futuro, questo muoversi nel tempo non è sempre uguale, perché ci si può muovere restando quanto più possibili aderenti al passato, oppure, nelle epoche di crisi, staccandosene il più possibile. In ogni caso, però, la coscienza di compiere questo movimento ci fa capire che la formazione, le caratteristiche del futuro dipendono dalle nostre scelte e rientrano nella nostra responsabilità. Come si diceva, questa assunzione di responsabilità, questa consapevolezza, finalmente raggiunta, che si è responsabili della storia, è la caratteristica essenziale del momento, ed è ciò che rende possibile, infine, sperare in una storia etica. Ciò significa, intanto, una storia in cui si mostri *lo humano*, la realtà umana.

Il concetto di *humanidad* in Zambrano è complesso. Con ogni evidenza non si fa riferimento a caratteristiche biologiche ma ad una dimensione profonda, costitutiva, le cui manifestazioni sono ciò che chiamiamo cultura. Le culture umane manifestano l'*humanidad*, cioè il fatto che nella stessa costituzione dell'individuo c'è qualcosa che si manifesta producendo religione, arte, economia,

complessità di vita sociale. Dal punto di vista strettamente biologico, di ciò che è propriamente natura, le differenze tra noi e un uomo della pietra sono irrilevanti; ma l'uomo della pietra iniziava a costruire mondi e vite, cioè iniziava a manifestare le sue potenzialità, e proprio per questo non poteva manifestarle tutte insieme. Perciò dice Zambrano che *«la storia non avrebbe senso se non fosse la rivelazione progressiva dell'uomo. Se l'uomo non fosse un essere nascosto che deve andarsi rivelando. Ed egli stesso ha dovuto scoprirlo un giorno»*⁹³. *«Non è facile dire ciò che intendiamo per "umano"»*⁹⁴ L'uomo stesso ha dovuto scoprirlo, attraverso due modi principali. Anzitutto rispetto a Dio o agli dèi, quando ha osato porre domande sulla sua sorte e sulla sua condizione (ad esempio nel Libro di Giobbe). In secondo luogo, quando si pone in cammino l'uomo stesso, con le sue forze: Buddha, Lao-tze, i sette sapienti in Grecia (tra cui Talete e Pitagora); in questo caso non compare all'orizzonte un dio, come quello biblico che scende a parlare con Giobbe, ma un cammino (*tao*). *«Aprire una strada è l'azione più umana di tutte, è ciò che è proprio dell'uomo, qualcosa di simile al mettere in funzione il suo essere e al tempo stesso manifestarlo.»*⁹⁵ E questa azione è contemporaneamente azione e conoscenza, decisione e speranza: è un'azione morale:

Qualunque sia questo cammino, è sempre pensiero. È il pensiero che nasce dall'equilibrio tra fiducia e sfiducia. Un'azione, infine, in cui si raccoglie un lungo passato di esperienze negative in un istante di illuminazione. In questa chiarezza istantanea come un lampo, diventa visibile una situazione, la situazione di qualcuno che, muovendosi nell'erroneo, si muove anche come errante. [...] Qualcuno dice: "Non è possibile continuare così". È il primo passo: la percezione del negativo, di quanto sia impossibile la situazione. Ma non sorgerà solo da questo momento l'azione che apre la via. La via si apre quando si chiarisce l'orizzonte. L'orizzonte creatore dello spazio-tempo. Chi cammina errante non ce l'ha, per questo non ha direzione. E l'orizzonte, a sua volta, si scopre solo per l'azione di qualcosa, una sorta di punto focale vivente che, per la sua lontananza e inaccessibilità, attrae e fa una specie di vuoto.⁹⁶

Il mondo era pieno di dèi quando Buddha ebbe la sua illuminazione, trovando un senso che quegli dèi non gli davano più. Era pieno di idee, quando Cartesio ebbe la sua illuminazione, trovando l'idea che dava un senso alle altre, il principio. Ma questo punto focale, quello in cui si radica il raggio che illumina, è distante, *«è al di là del fine di ogni vita»*⁹⁷. Solo dopo viene l'azione, perché quando si è mostrato un fine lontano appaiono anche le finalità immediate, che danno chiarezza alla circostanza.

Queste scoperte creano le culture, interpretazioni del mondo al cui interno si vive come se non ci fosse altro da scoprire; ma non è così, perché il passare del tempo mostra le crepe di quella cultura che si credeva definitiva, e si hanno momenti di crisi, in cui questa cultura non appare più in grado di risolvere i problemi umani. E occorre aprire una strada nuova. Tuttavia, in questo succedersi di fasi c'è un senso, c'è nonostante tutto la progressiva rivelazione del-

l'umano. Non si tratta di pensare, nei termini del progressismo ottocentesco, che comunque la situazione dell'uomo migliora sempre, perché la storia sta lì a dimostrare che non è vero affatto. Si tratta invece di capire che, anche attraverso gli errori e le tragedie, ciò che appare nella storia progressivamente è l'umano dell'uomo: nei suoi aspetti belli e generosi, ma anche nei suoi aspetti tragici e maligni. Per questo la storia è, non può non essere, responsabilità ed etica:

La storia non è un semplice accadere di eventi, ma ha una sua trama, proprio perché è dramma; ne deriva che il suo scorrere non sia solo continuità, ed esistono passaggi, situazioni limite in cui il conflitto non può restare, e il conflitto più minaccioso di tutto è quello che proviene da una società non sufficientemente umanizzata, non adatta a che l'uomo prosegua la sua alba interminabile. È stato visto senza dubbio, e il crimine, i crimini, sono già stati commessi. Dunque è l'ora della conoscenza. Il che implica la conversione della storia tragica in storia etica qui in Occidente.⁹⁸

L'umanizzazione della storia, che è anche l'umanizzazione della società, ha un nome ben preciso: è la democrazia. E della democrazia María Zambrano dà una definizione bellissima, forse la più bella in assoluto: «È la società in cui non solo è permesso, ma è anche richiesto, l'essere persona»⁹⁹. Tutto dipende, dunque, da cosa significhi realmente questa parola: persona.

LA PERSONA

Anche per la definizione della persona è utile ricordare un tema particolarmente caro a Ortega y Gasset: la vocazione o progetto vitale. Ortega parla del tema della vocazione in molte pagine; ad esempio, nel *Prólogo a una edición de sus obras*, del 1932:

In ogni istante, che lo vogliamo o no, dobbiamo decidere ciò che saremo, cioè quello che faremo nell'istante successivo. Nel far qualcosa, ciò che veramente facciamo è la nostra stessa vita, dato che la facciamo consistere in questa occupazione. Ne deriva che l'uomo si ritrova sempre sollecitato dalle più varie possibilità di fare, di essere occupato. Di rigore, si ritrova sperduto in esse e costretto a scegliere [...] Uno sceglie se stesso tra molti possibili "se stesso".¹⁰⁰

Da questa possibilità di scelta deriva il problema dell'autenticità, che è sentita come una necessità reale e inderogabile, e non come un problema intellettuale formulato a posteriori. Semplificando: se io posso concretamente diventare tanto farmacista quanto carabiniere, ho evidentemente il problema di sapere chi sono: se sono colui al quale piace fare il farmacista, o colui al quale piace fare il carabiniere, o piace fare una terza cosa, o è indifferente fare l'una o l'altra; in tutti i casi sono "colui al quale piace fare...", e non posso prescindere dal sapere chi sono:

Corriamo sempre il rischio di preferire un “se stesso” che non è quello autentico o il più autentico, e in tal caso la nostra decisione equivarrebbe a un suicidio, a una falsificazione. Tra i molti fare possibili, l'uomo deve trovare il suo e decidersi, risoluto, tra ciò che si può fare, per ciò che bisogna fare. Questo è espresso nella profonda parola spagnola *quehacer* [daffare]. In ultima analisi siamo il nostro daffare. Tuttavia, la maggior parte degli uomini è allegramente occupata a fuggirlo, falsificando la propria vita, non ottenendo che il proprio fare coincida con il proprio daffare.¹⁰¹

In questa fuga, l'uomo si smarrisce, diventa eterodiretto e si mette in balia di elementi estranei al suo vero essere. Ora ecco il punto chiave:

L'uomo è libero, lo voglia o no, perché lo voglia o no è costretto a decidere in ogni istante ciò che sarà. Ma, in secondo luogo, la libertà non può consistere nello scegliere tra possibilità equivalenti, cioè nel fatto che esse – le possibilità – sono ugualmente libere. No. La libertà acquista il suo carattere peculiare quando si è liberi di contro a qualcosa di necessario; è la capacità di non accettare una necessità. Qui tocchiamo la radice tragicomica della nostra esistenza, la situazione paradossale in cui si trova l'uomo, che l'uomo è, a differenza di tutte le altre creature.¹⁰²

La libertà non può essere ontologicamente connotata come indifferenza tra le scelte possibili: nessuno è indifferente di fronte all'alternativa tra vivere a casa sua ed essere portato in campo di concentramento. Oltre a scegliere, l'uomo deve compiere la scelta che faccia coincidere la sua libertà con ciò che realizzerebbe la sua autenticità, cioè con il suo destino. La libertà è un perenne tentativo di divenire ciò che si è. Ogni persona

deve scoprire qual è la sua propria autentica necessità; deve trovare se stessa e poi risolversi ad essere se stessa. Da qui la sua consustanziale perplessità. Da qui anche il fatto che solo l'uomo abbia un 'destino'. Perché il destino è una fatalità che si può accettare o no, e l'uomo, anche nella situazione più difficile, ha sempre un margine per scegliere tra accettarla o cessare di essere, e questo margine è la libertà. La perplessità è il modo in cui nell'uomo si presenta la coscienza che davanti a lui si erge sempre un imperativo inesorabile. Sempre si ritrova con un daffare latente, che è il suo destino. Tuttavia, non è mai sicuro in concreto di cosa sia ciò che deve fare.¹⁰³

Bisogna fare il nostro daffare. Il suo profilo sorge nel confronto della vocazione di ciascuno con la circostanza. La nostra vocazione preme sulla circostanza, tentando di realizzarsi in essa. Ma questa risponde ponendo condizioni alla nostra vocazione. Si tratta dunque di un dinamismo e di una lotta permanenti tra il contorno e il nostro io necessario.¹⁰⁴

Ed è in questa concretissima lotta che l'uomo è spinto ad attivare le sue facoltà mentali: «*Il pensiero è l'unico tentativo di dominio sulla vita che ho possibilità o necessità di fare*»¹⁰⁵. L'autenticità e il progetto vitale non sono elementi riducibili ad

altri o derivati da qualcosa: sono elementi originari, che non si costituiscono nella storia, anche se si mostrano nel corso dell'esistenza storica. Ortega dice di più: il fare con cui realizzo la mia autenticità è l'unico fare metafisico concesso all'uomo. Allora, se metafisica è l'ambito del fondamento, cioè del divino, la realizzazione come fare metafisico è un'esperienza del sacro. E siccome la realizzazione è un processo concreto nel tempo e nello spazio, risulta che l'atto storico umano è inquadrato a sua volta in un significato metafisico della storia, in una metastoria, in un progetto globale che la storia realizza. Alla fine, la storia risulterà un'operazione teandrica.

Non è semplice comprendere come dalla vocazione, o dalla storia e dalla società, si passi alla metafisica, per giunta a una metafisica nuova, senza che nel passaggio vi sia alcunché di mistico, come Ortega si preoccupa spesso di avvertire. Intanto possiamo notare che il progetto vitale, la missione che ci ritroviamo addosso, implica due termini: uno, colui che realizza la vocazione; l'altro, colui che progetta o chiama: il già citato Fondamento. Questo permette il tentativo di vedere la vocazione dalla sua radice.

Il termine «missione» compare in uno di quei saggi tipicamente orteghiani in cui il Nostro, dovendo trattare un tema specifico, ne approfitta e lo usa come supporto per considerazioni di più vasta portata: *Misión del bibliotecario*, del 1935. Ortega vi usa il termine missione come sinonimo di progetto vitale:

Missione, intanto, significa ciò che un uomo deve fare nella sua vita. In tal senso, la missione è qualcosa di esclusivo dell'uomo. Senza uomo non c'è missione. Ma questa necessità, a cui l'espressione 'dover fare' allude, è una condizione molto strana e non assomiglia affatto alla costrizione con cui la pietra gravita verso il centro della terra. La pietra non può evitare di gravitare, ma l'uomo può benissimo non fare ciò che deve fare. Non è curioso questo? Qui la necessità è quanto di più opposto a una costrizione: è un invito. È possibile qualcosa di più galante? L'uomo si sente invitato a prestare il suo assenso al necessario ... Ciò che l'uomo deve fare, ciò che l'uomo deve essere, non gli è imposto ma proposto.¹⁰⁶

Naturalmente, l'uomo deve giustificare a se stesso la scelta, deve scoprire quale tra le sue azioni possibili in quell'istante dà più realtà alla sua vita, possiede più significato, è più sua. Se non sceglie questa, sa che ha ingannato se stesso, che ha falsificato la sua stessa realtà, che ha annullato un istante del suo tempo vitale. Ogni volta che prendiamo una decisione,

vedremo sorgere davanti a noi l'immagine di ciò che dobbiamo fare questa sera, che a sua volta dipende da quello che dobbiamo fare domani, e tutto questo, in definitiva, dipende dalla figura generale della vita che ci sembra essere la più nostra, quella che dobbiamo vivere per essere più autenticamente chi siamo. In tal modo, ogni nostra azione esige da noi che la facciamo scaturire dall'anticipazione totale del nostro destino, e derivare da un programma generale per la nostra esistenza.¹⁰⁷

L'uomo deve realizzare il suo essere, che sceglie col meccanismo già descritto: rappresentandosi immaginativamente molti tipi di vita e sentendosi chiamato per uno di essi:

Questa chiamata che sentiamo verso un tipo di vita, questa voce o grido imperativo che ascende dal nostro fondo più radicale, è la vocazione. In essa all'uomo non è imposto, bensì proposto ciò che deve fare. E per questo la vita acquista il carattere di realizzazione di un imperativo. È in mano nostra il volerlo realizzare o no, essere fedeli o essere infedeli alla nostra vocazione. Ma essa, ciò che dobbiamo veramente fare, non è nelle nostre mani. Ci viene inesorabilmente proposta. Ecco perché ogni vita umana ha una missione. Missione è questo: la coscienza che ogni uomo ha del suo più autentico essere che è chiamato a realizzare. Dunque, l'idea di missione è un ingrediente costitutivo della condizione umana, e poiché prima dicevo: senza uomo non c'è missione, ora possiamo aggiungere: senza missione non c'è l'uomo.¹⁰⁸

Dunque non siamo noi a produrre la vocazione; piuttosto, ontologicamente, noi siamo progettati, ciascuno secondo il suo personalissimo disegno. Aleggja, in qualche modo, il problema della realtà progettante, cioè del fondamento dell'uomo:

Non ci siamo dati la vita, ma piuttosto essa ci è data; ci ritroviamo in essa senza sapere come né perché; ma questa realtà che ci è data – la vita – risulta che dobbiamo farcela noi stessi, ognuno la sua.¹⁰⁹

Questa frase, tra le più frequenti nell'opera di Ortega, indica il luogo in cui si radica il *quehacer* umano, come ovvia caratteristica di una realtà data ma non compiuta. Metafisicamente, l'uomo non è autosufficiente, ma indigente; non è in grado di fondarsi su se stesso, e perciò implica la realtà dante.

Il maggior daffare umano è proprio la ricerca dell'autenticità in mezzo a un mare di possibili tentazioni, alterazioni, distrazioni. «*La vita dà un gran daffare e il più grande di tutti è quello di riuscire a fare ciò che bisogna fare.*»¹¹⁰

La tigre odierna deve essere tigre come se non fosse esistita nessuna tigre prima di lei; non si giova delle esperienze millenarie fatte dai suoi simili nel fondo sonoro della foresta. Ogni tigre è una prima tigre, deve iniziare dal principio il suo mestiere di tigre. Ma l'uomo odierno non inizia ad essere uomo, bensì eredita già le forme di esistenza, le idee, le esperienze vitali dei suoi predecessori, e parte dunque dal livello rappresentato dal passato umano accumulato sotto i suoi piedi. Di fronte a un problema qualunque, l'uomo non si ritrova solo con la sua personale reazione, con ciò che alla buona gli passa per la testa, ma con tutte o molte reazioni, idee, invenzioni dei suoi predecessori.¹¹¹

Questo implica naturalmente un modo d'essere non parmenideo: l'uomo è per essenza cambiamento. Scrive Ortega in un articolo dedicato a *Vives* (1940) che, se prendiamo il termine "natura" nel senso positivista, allora l'uomo non ha una natura:

Risulta che l'uomo non ha natura – nulla in lui è invariabile. Al posto della natura ha la storia, cosa che non possiede nessun'altra creatura. La storia è il modo di essere proprio di una realtà la cui sostanza è, precisamente, la variazione; pertanto il contrario di ogni sostanza. L'uomo è insostanziale.¹¹²

Nel pensiero greco, il cambiamento avviene sullo sfondo di una sostanza, substrato che permane sempre identico a se stesso. Ne deriva una frattura ontologica, per cui ogni realtà è composta da una parte invariabile e una parte variabile o accidentale. Questo è inapplicabile alla persona umana:

L'uomo è libero ... per forza. Altrimenti, dovendo fare un passo, resterebbe paralizzato perché nessuno ha deciso per lui in quale direzione fare il passo successivo. Con eccessiva frequenza l'uomo è un asino, ma non è mai l'asino di Buridano.¹¹³

Il fatto basilico è che l'uomo non coincide con la natura. Ciò che è naturale, ha già il suo essere: dovrà al massimo attuarlo, sviluppandone le potenzialità, ma possiede già il repertorio delle sue potenze, o poteri fin dal momento della sua nascita. Il caso di un animale è chiarissimo: appena nasce ha già tutti i suoi istinti ed è pienamente inserito nel meccanismo stimolo-risposta. L'uomo non ha questa definizione o delimitazione, ed è dunque, in senso positivo, in-finito: qualcosa in lui, la parte più importante, sfugge alla natura, alla storia, alla vita sociale.

Scrivono María Zambrano: «Qualcosa nell'essere umano sfugge e trascende la società in cui vive. Se non fosse così, ci sarebbe stata una sola [forma di] società»¹¹⁴, come ad esempio avviene nel mondo animale, con le api, le scimmie, ecc. Paradossalmente, esiste la storia perché è l'uomo che la produce, e la produce perché, non identificandosi mai con la circostanza in cui vive, con l'ambiente, produce ciò che gli manca per realizzare se stesso. «L'animale e la pianta non producono la natura che li circonda, l'ambiente in cui vivono. Lo modificano e trasformano, certamente, giacché lì dove appare la vita si produce una trasformazione»¹¹⁵: anche la vita animale trascende in qualche modo l'ambiente, nel senso che lo usa per conservarsi, però, come dice María Zambrano richiamando *Ensimismamiento y alteración* di Ortega, solo nell'uomo si dà pienamente la dimensione non naturale dell'interiorità, dello spazio in cui è solo:

Essere uomo è essere persona, e persona è solitudine. Una solitudine dentro la convivenza.¹¹⁶

Il posto della persona è uno spazio intimo. E in esso, sì, risiede un assoluto. Non in un altro posto della realtà umana. Nulla che in noi sia stato o sia un nostro prodotto è né può essere assoluto. Lo è soltanto questa cosa sconosciuta e senza nome, che è solitudine e libertà.¹¹⁷

Grazie a questa dimensione dell'interiorità l'uomo si sottrarre alla natura, ma anche alla storia e alla società (e per questo può produrre storia e società, può produrre cambiamenti). Di conseguenza, tutto ciò che è naturale, storico, sociale ha, rispetto alla persona, un rango inferiore:

Grazie a questa solitudine non ancora rivelata, si dissente da ciò che ci accade e che vediamo; lì nascono il no e il sì davanti a quanto ci circonda, e questo sì e questo no possono implicare la morte. O la vita, tutta la vita. Ed essendo solitudine, vi nasce la responsabilità, il farsi carico di ciò che si decide e che si fa.¹¹⁸

Le persone concrete che vediamo intorno a noi sono il risultato, il prodotto di questa attività silenziosa svolta nel mondo interiore e unico di ciascuno. La persona è imprevedibile: «*Non si conosce mai del tutto una persona, nemmeno la propria [...] La persona si rivela a se stessa.*»¹¹⁹ Essere persona significa realizzarsi, costruire pian piano se stessi, scoprirsi, e così, anche se può apparire paradossale, «*per essere persona bisogna volerlo essere*»¹²⁰, cioè accettare di costruire la propria vita scegliendo a partire dal proprio centro, dalla propria solitudine. Allora il rapporto con la società diventa cruciale, perché nel costruire la propria vita partendo da se stessi, è possibile che si entri in conflitto con le forme della convivenza che, fatalmente, sono l'incarnazione del passato.

Non sta scritto da nessuna parte che l'uomo saprà gestire questo conflitto e saprà costruire una società in cui ciascuno sia effettivamente persona, libera e responsabile; però c'è stata una storia proprio perché la dimensione personale dell'uomo, la sua interiorità, è reale e si è manifestata: che lo si voglia o no, questa manifestazione – il raggiungimento della coscienza storia, la progettazione di una vita sociale centrata sul riconoscimento della dimensione personale – è il senso della storia.

Ma, naturalmente, l'interiorità, lo spazio della solitudine, è quello in cui l'uomo si incontra con se stesso (scopre la sua dimensione personale) e si incontra anche con il divino, dando a questa parola, intanto, un significato minimo: siccome c'è qualcosa che non è naturale (la personalità), evidentemente là dove finisce la natura non finisce la realtà: là dove finisce la natura comincia il territorio del divino. E siccome il divino, se esiste, sostiene e governa il mondo, ci sarà anche una linea di confine, uno spazio, una radura, in cui ciò che sta al di qua del limite (la natura) è come sospeso e accantonato, e ciò che sta oltre il limite può risuonare nell'intimità personale.

- 1 María Zambrano, *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, 13.
- 2 J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, in *Obras completas*, (sigla: OC) Alianza, Madrid, 1987, 12 voll., I, 311-400, 350.
- 3 *Ibidem*.
- 4 *Ibid.*, 351.
- 5 *Ibid.*, 352.
- 6 *Ibid.*, 353.
- 7 *Ibidem*.
- 8 *Ibid.*, 355.
- 9 *Ibid.*, 357.
- 10 *Filosofía y poesía*, cit., 18.
- 11 *Ibid.*, 20.
- 12 *Ibid.*, 21.
- 13 *Ibid.*, 22.
- 14 *Ibidem*.
- 15 María Zambrano, *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona, 1990, 11.
- 16 *Meditaciones del Quijote*, cit., 330.
- 17 *Ibid.*, 331.
- 18 *Claros del bosque*, cit., 11.
- 19 *El hombre y la gente*, OC, VII, 69-272, 145.
- 20 *Claros del bosque*, cit., 11-12.
- 21 *Ibid.*, 12.
- 22 *Ibid.*
- 23 *Ibidem*.
- 24 *Meditaciones del Quijote*, cit., 331.
- 25 *Claros del bosque*, cit., 13.
- 26 *Ibid.*, 14.
- 27 *Ibidem*.
- 28 *ibid.*, 17.
- 29 María Zambrano, *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, 9.
- 30 *Ibidem*.
- 31 *Ibid.*, 9-10.
- 32 *Ibid.*, 11.
- 33 *Ibidem*.
- 34 *Ibidem*.
- 35 *Ibidem*.
- 36 *Ibidem*.
- 37 *Ibid.*, 13.
- 38 J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, OC, V, 377-409, 384.
- 39 *El hombre y lo divino*, cit., 13.
- 40 *Ibid.*, 17.
- 41 *Ibid.*, 29.
- 42 *Ibid.*, 29-30.
- 43 *Ibid.*, 30.
- 44 *Ibidem*.
- 45 *Ibid.*, 32.
- 46 *Ibidem*.
- 47 *Ibid.*, 32-33.
- 48 *Ibid.*, 35.
- 49 *Ibid.*, 38-39.
- 50 *Ibid.*, 40.
- 51 *Ibid.*, 41.
- 52 *Ibid.*, 42.
- 53 María Zambrano, *Persona y democracia: la historia sacrificial*, Anthropos, Barcelona 1988 11.
- 54 *Ibidem*.
- 55 *Ibid.*, 13.
- 56 *Ibidem*.
- 57 J. Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, OC, V, 289-315 299.
- 58 *Ibid.*, 300.
- 59 *Ibidem*.
- 60 *Ibidem*.
- 61 J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, OC, V, 316-375 322.
- 62 *Ibid.*, 323.
- 63 *Ibid.*, 323-324.

- 64 *Ibid.*, 337.
- 65 *Ibid.*, 338.
- 66 J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, OC, V, 9-164, 13.
- 67 *Ibid.*, 18.
- 68 *Ibid.*, 24.
- 69 *Ibid.*, 45.
- 70 J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, OC, VII, 273-438, 420.
- 71 J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, OC, VI, 13-50 39.
- 72 *Ibid.*, 40.
- 73 *Ibid.*, 43.
- 74 J. Ortega y Gasset, *Apuntes sobre el pensamiento*, OC, V, 517-547, 352.
- 75 *Ibidem*.
- 76 *En torno a Galileo*, cit., 95.
- 77 *Ibid.*, 95.
- 78 *Ibid.*, 135.
- 79 J. Ortega y Gasset, *Ensayos filosóficos*, OC, II, 273-314 282.
- 80 J. Ortega y Gasset, *Vitalidad, alma, espíritu*, OC, II, 451-480, 459.
- 81 *Ibid.*, 461.
- 82 *Ibidem*.
- 83 *Ibid.*, 462.
- 84 *Ibid.*, 466-467.
- 85 *Ibid.*, 467.
- 86 *Persona y democracia*, cit., 13.
- 87 *Ibid.*, 14.
- 88 *Ibid.*, 16.
- 89 *Ibidem*.
- 90 *Ibid.*, 17.
- 91 *Ibid.*, 18.
- 92 *Ibid.*, 20.
- 93 *Ibid.*, 29-30.
- 94 *Ibid.*, 30.
- 95 *Ibid.*, 31.
- 96 *Ibid.*, 31-32.
- 97 *Ibid.*, 32.
- 98 *Ibid.*, 38.
- 99 *Ibid.*, 133.
- 100 J. Ortega y Gasset, *Prólogo a una edición de sus obras*, OC, VI, 342-354, 348.
- 101 *Ibid.*, 349.
- 102 *Ibidem*.
- 103 *Ibid.*, 350.
- 104 *Ibidem*.
- 105 *Ibid.*, 352.
- 106 J. Ortega y Gasset, *Misión del bibliotecario*, OC, V, 204-234, 210.
- 107 *Ibidem*.
- 108 *Ibid.*, 212.
- 109 *Ibidem*.
- 110 *Ibidem*.
- 111 *Ibid.*, 222.
- 112 J. Ortega y Gasset, *Vives*, OC, V, 493-507, 495.
- 113 *Ibidem*.
- 114 *Persona y sociedad*, cit., 114.
- 115 *Ibidem*.
- 116 *ibid.*, 124.
- 117 *Ibidem*.
- 118 *Ibidem*.
- 119 *Ibid.*, 125.
- 120 *Ibid.*, 152.

J. Ortega y Gasset,
Obras completas, (sigla: OC) Alianza,
Madrid 1987, 12 voll.

Apuntes sobre el pensamiento,
OC, V, 517-547.

El hombre y la gente,
OC, VII, 69-272.

Ensayos filosóficos,
OC, II, 273-314.

Ensimismamiento y alteración,
OC, V, 289-315.

En torno a Galileo,
OC, V, 9-164.

Historia como sistema,
OC, VI, 13-50.

Ideas y creencias,
OC, V, 377-409.

Meditación de la técnica,
OC, V, 316-375.

Meditaciones del Quijote,
OC, I, 311-400.

Misión del bibliotecario,
OC, V, 204-234.

Prólogo a una edición de sus obras,
OC, VI, 342-354.

¿Qué es filosofía?,
OC, VII, 273-438.

Vitalidad, alma, espíritu,
OC, II, 451-480.

Vives,
OC, V, 493-507.

Claros del bosque, Seix Barral,
Barcelona. 1990.

El hombre y lo divino,
Fondo de Cultura Económica,
México, 1993.

Filosofía y poesía,
Fondo de Cultura Económica,
México, 1996.

*Persona y democracia: la historia
sacrificial*, Anthropos,
Barcelona, 1988.