

UNA “SVOLTA” NEGLI STUDI SU VICO IN SPAGNA.  
NOTE IN MARGINE ALL’OPERA DI JOSÉ M. SEVILLA FERNÁNDEZ

Giuseppe Cacciatore

*Abstract:* This paper examines two books of José M. Sevilla Fernández, *Giambattista Vico: metafísica de la mente y historicismo antropológico* and *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*. In the second book, in particular, Sevilla Fernández analyzes the relationship between Vico’s ontology of historical nature and Ortega’s historical ontology of problematism starting from the concept of individuality. It also claims a philological humanism and the need of philosophy, which is, first of all, a radical knowledge about reality, a problematic reality. So a reality which requires a multiversal and a narrative reason. In the wake of Grassi’s revaluation of Rhetoric, and starting from Vico, the author remarks the importance of rhetoric and poetic knowledge. Finally, he underlines the difference between problematic historicism and “new historicism” and he also focuses on the role of university in society. In this horizon, vocation gets an intersubjective dimension.

*Keywords:* Ortega, Vico, History, Humanism, Life, Reason.

\* \* \*

Chi voglia avere un quadro completo ed esauriente della fortuna di Vico in Spagna può disporre di uno straordinario e insostituibile strumento di ricerca e di consultazione. Mi riferisco al “monumentale” volume di oltre seicentocinquanta pagine di José M. Sevilla Fernández apparso nel 2007 dal titolo *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*. Nella presentazione al volume che allora scrissi non esitai a definire il libro come un esempio notevole di storia della cultura<sup>1</sup>. Si tratta, infatti, di una puntuale e articolata ricerca filologica e storicamente argomentata della presenza di Vico in Spagna. Ma su questo importante lavoro ho parlato non solo nella presentazione, ma anche in pagine che qui riprendo, talvolta modificandole e aggiornandole, come testimonianza e riconoscimento di una vera e propria impresa scientifica, filosofica, editoriale, iniziata con la fondazione nel 1991, sempre su ispirazione di Sevilla e di altri colleghi dell’Università sevillana, del “Centro de Investigaciones sobre Vico”, a dimostrazione ormai del fatto che la letteratura critica spagnola su Vico poteva sicuramente confrontarsi alla pari con la storiografia italiana ed europea. «La ricostruzione, filologica e storicamente minuziosa e criticamente argomentata – così scrivevo – della presenza di Vico nella cultura spagnola», dalle origini primo settecentesche fino a Unamuno e Ortega e poi ancora sino all’attività del centro di ricerca sul filosofo napoletano (che, tra l’altro, si è fatto editore di una rivista «Cuadernos sobre Vico», giunta al suo XXXI anno di attività), non è solo una preziosa documentazione di ciò che l’autore indica come *presenza e assenza* del filosofo napoletano, ma anche come un quadro criticamente disegnato della cultura storica e filosofica spagnola, senza trascurare la presenza di Vico nella filosofia ispanoamericana.

Ma non solo a Siviglia si era concentrata un’agguerrita pattuglia di ricercatori e studiosi dell’opera vichiana. Mi pare opportuno e anche doveroso ricordare che nel fascicolo del

---

<sup>1</sup> Cfr. G. Cacciatore, *Presentación*, in J. M. Sevilla, *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica*, prólogo de A. Heredia Soriano, Napoli, La Città del Sole, 2007, pp. 13-16.

«Bollettino del Centro di Studi Vichiani» del 1994 furono pubblicati gli interventi di un incontro su Vico nella cultura spagnola svoltosi a Valencia nel 1991 e curato da un altro valente studioso ed editore di Vico, scomparso di recente, Josep Martínez Bisbal. Tra questi vi è anche un mio breve saggio su *Ortega e Vico* che, pur consapevole della scarsa consistenza di testi e riferimenti del filosofo madrileno all'opera vichiana, sottolineava il merito di quest'ultimo di aver «riaperto alcuni sentieri di diffusione del vichismo in Spagna». Sottolineavo, inoltre, la felice intuizione orteghiana di una «filosofia mediterranea», quella di Vico, delle sue ombre e dei suoi chiaroscuri, che si contrappone alla luce e al nitore concettuale della «filosofia nordica» di Kant e di Hegel<sup>2</sup>.

Per tutti questi motivi mi è sembrato opportuno in un numero che «Rocinante» dedica alla presenza di Vico nella cultura iberica e iberoamericana ripubblicare, con le opportune correzioni e integrazioni, alcune mie pagine dedicate in occasioni e tempi diversi a due libri di colui che considero l'iniziatore di una nuova e più consapevole, sul piano filologico e filosofico, stagione della «fortuna» di Vico in Spagna. Il primo intervento è la recensione a quella che ritengo la più solida e originale opera, non soltanto spagnola, sul pensiero del filosofo napoletano apparsa nell'ultimo quarto del XX secolo, ovvero *Giambattista Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico*<sup>3</sup>. E mi piace qui ricordare che la recensione mi fu affidata da Pietro Piovani, il maestro riconosciuto iniziatore del «nuovo corso» degli studi vichiani nella seconda metà del Novecento. L'altro testo che qui presento ripubblica la nota critica su un volume di Sevilla del 2011 – *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática: motivos en Vico y Ortega*<sup>4</sup> – apparsa originariamente nella «Revista de estudios orteguianos»<sup>5</sup>.

1. Sevilla Fernández è tra i più impegnati studiosi spagnoli della filosofia vichiana e il suo ponderoso volume dal titolo *Giambattista Vico: metafísica de la mente y historicismo antropológico* costituisce, in un certo senso, il precipitato di precedenti ricerche raccolte, per lo più, intorno al tema cruciale della *mens*. Buon conoscitore e partecipe interprete della più recente letteratura critica su Vico, lo studioso spagnolo articola la sua analisi dell'opera vichiana attraverso tre essenziali percorsi: l'approfondimento, fedelmente filologico, delle fondamentali strutture concettuali della filosofia vichiana; l'avanzamento di una personale chiave interpretativa; l'attenzione allo sviluppo degli studi vichiani in relazione al progressivo costituirsi di una autonoma dimensione, gnoseologica e metodologica, delle scienze storico-sociali. Lungo tale articolazione vengono, dunque, snodandosi le varie parti del volume.

Nell'introduzione, l'autore tenta di individuare le linee di fondo di uno storicismo «antropologico» che sta a fondamento di una possibile filosofia delle scienze umane. Muovendo dalla cruciale questione della convertibilità *verum-factum*, lo studioso ne ricostruisce le diverse interpretazioni, stratificatesi nella lunga storia della critica vichiana, e personalmen-

<sup>2</sup> Cfr. G. Cacciatore, *Ortega e Vico*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XXIV-XXV, 1994-1995, pp. 236-246.

<sup>3</sup> J.M. Sevilla, *Giambattista Vico: metafísica de la mente y historicismo antropológico*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1988. La mia recensione al volume è apparsa in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XXI, 1991, pp. 166-171.

<sup>4</sup> J.M. Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, Barcelona, Anthropos, 2011.

<sup>5</sup> G. Cacciatore, *Problematizar la razón*, a proposito di José M. Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, in «Revista de Estudios Orteguianos», 24, 2012, pp. 207-211.

te trasceglie quella che insiste sulla distinguibilità tra mondo della natura e mondo della storia e che si colloca alle origini dello storicismo critico contemporaneo. Sevilla, in effetti, riprende una tradizione interpretativa ormai consolidata e scorge nell'impostazione vichiana la «confluenza della vecchia idea scolastica di creazione e conoscenza, del neoplatonismo, della tradizione scientifica della dimostrazione per cause, della polemica anticartesiana». Per tale via la formulazione del principio epistemologico *verum ipsum factum* si connette all'evoluzione della riflessione di Vico che, dalla prima fase (*De Antiquissima*) e dalla considerazione della matematica come scienza più certa in quanto creazione umana, passa alla delineazione della storia e del mondo umano (nella *Scienza Nuova*) nei termini di un vero e proprio *storicismo antropologico*, che «postula la conoscenza della storia attraverso le modificazioni della mente umana (l'autore fa riferimento al famosissimo capov. 331) ed il riconoscimento di questa mente nell'ordine della storia e, pertanto, che la scienza della mente è la storia del processo del suo sviluppo»<sup>6</sup>.

Affidandosi alla proposta ermeneutica di Pietro Piovani, l'autore sottolinea come Vico non si fermi alla distinzione tra mondo della natura e mondo della storia, ma costruisca una filosofia «senza natura», una filosofia dell'uomo e del suo mondo, capace, d'altronde, di collocarsi all'altezza di una crisi epocale che coinvolge i presupposti stessi del costruzionismo scientifico. In tale contesto l'anticartesanesimo di Vico – anche qui Sevilla si riferisce a tesi ben note nella letteratura critica vichiana (Garin, De Giovanni, Badaloni) – non è certo indice di estraneità ed arretratezza rispetto al dibattito filosofico-scientifico europeo, ma piuttosto di chiara percezione della «crisi dei fondamenti galileiani della scienza» e dei suoi stessi procedimenti conoscitivi. «La messa in questione dei fondamenti della scienza non è per Vico qualcosa di estraneo al senso dell'uomo e del suo potere, ma un problema di limiti della conoscenza; di qui le nuove concezioni della realtà che, oltre Vico, anche, ad esempio, Shaftesbury col suo umanesimo pessimista o Hume col suo scetticismo antidogmatico hanno intuito»<sup>7</sup>.

Sulla base di tale impalcatura interpretativa, lo studioso spagnolo affronta i plessi cruciali della filosofia vichiana: la prevalenza della *topica* sulla *critica*, l'interesse per *l'inventio rationis* piuttosto che per il deduttivismo razionalista, la scoperta del *verosimile* come verità problematica umana per eccellenza, il metodo della «scienza nuova» come metodo storico-genetico in grado di fondare la scienza del mondo degli uomini e della storia.

Delineato il quadro delle opzioni interpretative per le quali Sevilla maggiormente propende, il libro affronta, nelle sue due parti, il rapporto tra la «metafisica della mente» e la scienza dell'uomo, prima attraverso la definizione «astratta» dell'uomo e l'analisi del concetto e dei caratteri della *mens* e, poi, attraverso la connessione tra la struttura della mente e la realtà storico-sociale dell'uomo. Alla luce di un'attenta rivisitazione dei luoghi vichiani dedicati alla specificazione della «natura umana», l'autore (movendo dal *De Antiquissima* per giungere, attraverso il *De Uno*, alla *Scienza Nuova*) sostiene che il primo approccio alla tematica antropologica si caratterizza per il progressivo passaggio da una concezione astratta dell'uomo a una considerazione nella quale il tema della conoscenza si rende concreto a partire dalla convertibilità di *verum* e *factum*. La ricerca dell'uomo astratto, per tale via, non può che concludersi nell'ambito della storia, «nella convergenza della mente umana (*verum*) e della storia del suo sviluppo (*certum*)». L'individuazione di questa scienza dell'uomo e della società, della scienza più perfetta, è, dunque, alle origini della fondazione di una «con-

<sup>6</sup> J.M. Sevilla, *Giambattista Vico: metafisica de la mente y historicismo antropológico*, cit., p. 31.

<sup>7</sup> Ivi, p. 37.

cezione non superficiale, bensì basata in una *filosofia della mente* o *metafisica della mente umana* che attraversa tutto il corpo del pensiero vichiano»<sup>8</sup>.

La dimensione storica, dunque, è l'elemento specifico che caratterizza la «naturalità» dell'uomo, ma è anche la «scoperta» dell'ampliamento dei limiti della stessa scienza, dal momento che consente un accesso che oltrepassa la «verticalità» della *mens* particolare, per attingere alla «orizzontalità storica della comune realtà degli uomini». Da questo punto di vista, osserva Sevilla, lo stesso «umanesimo» vichiano non è riducibile alla mera concezione astratta dell'uomo «filosofico» del Rinascimento, ma si qualifica proprio per la sua attenzione all'uomo «storico», all'uomo agente e, al tempo stesso, senziente e pensante.

Introducendo l'elemento *storia* nell'idea di *spirito umano*, Vico, nella *Scienza Nuova* definisce lo spirito umano come *mente*, poiché a partire da questo concetto di *mente nella storia* si definisce la naturalezza dell'uomo. In primo luogo, interviene la distinzione tra una *naturalezza fisica* (corpo), carattere animale, forma asociale ed elemento separatore, e una *naturalezza mentale* (spirito: mente e animo) che implica l'essere sociale (l'essere "umano"), caratteristica propria ed elemento unificatore e integratore. Per tale naturalezza mentale si strutturano unitariamente, integrandosi, la sua naturalezza morale, la sua naturalezza sociale e storica e la sua naturalezza conoscitiva; cosicché la *mente* sta a definire la struttura spirituale umana<sup>9</sup>.

La «metafisica della mente», dunque, non appare estranea, anzi è dialetticamente connessa, alla «naturalità» dell'uomo come essere storico, proprio perché nel mondo umano appaiono indissolubili, alla luce del generale principio gnoseologico della convertibilità del vero e del certo, mondo della mente e mondo della volontà, mondo della natura e mondo della storia. Null'altro Vico voleva intendere, nella prima pagina della *Scienza Nuova*, quando descriveva la metafisica nell'atto di contemplare in Dio «il mondo delle menti umane, ch'è 'l mondo metafisico, per dimostrarne la provvidenza nel mondo degli animi umani, ch'è 'l mondo civile, o sia il mondo delle nazioni».

Non è qui il caso di soffermarsi sulla puntuale analisi che l'autore svolge, a partire dalla lettura del *De Antiquissima*, del progetto vichiano di rifondazione della metafisica e della conseguenziale articolazione tra scienze primarie (formali-modali) e scienze secondarie volte all'approfondimento del dato. Né, per ragioni di spazio, possiamo qui riferire della minuziosa e rigorosa analisi delle diverse stratificazioni concettuali e filologiche del concetto di «mente» e dei caratteri specifici di essa (libertà, conato, attività e facoltà, ruolo della topica e funzione dell'ingegno) nell'intero corpo dell'opera vichiana. Né è possibile ripercorrere la ricca bibliografia che su questi temi Sevilla discute, mettendo a frutto la sua esauriente conoscenza della letteratura critica. Quel che piuttosto interessa segnalare è la preferenza da lui accordata a una interpretazione della metafisica della mente non come entità astratta, ma come apparato epistemologico che individua a suo oggetto il mondo storico dell'uomo, come filosofia dei principi di possibilità di una scienza dell'uomo. Prendendo ancora una volta a modello la riflessione di Piovanini, lo studioso spagnolo guarda alla filosofia di Vico come «umanologia», come filosofia antropologica posta alle origini stesse di una concezione storicistica della realtà umana. «Vico costituisce la via di accesso, nuova, ad un ambito anche inedito di pensiero, nel quale le scienze umane troveranno, per le loro concezioni, non soltanto la radice filosoficamente storica, [...] ma anche una cornice generale per il loro futuro

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 82.

<sup>9</sup> Ivi, p. 91.

sviluppo. Per Vico, la metafisica della mente umana, la storia e la scienza dell'uomo, sono le tre dimensioni interpretative sviluppate dalla nuova scienza»<sup>10</sup>.

Sulla base di tali premesse e delle analisi volte a chiarire l'essenza, per così dire, teoretico-fondativa della «metafisica» della mente umana come necessario modello epistemologico e gnoseologico della scienza dell'uomo, Sevilla affronta, nella seconda parte del volume, le concrete articolazioni entro cui Vico legge e costruisce la connessione tra la struttura della mente e la realtà storico-sociale della natura umana. Anche a tal proposito possiamo limitarci solo a segnalare l'estrema serietà del lavoro ricostruttivo senza entrare nel merito del dettagliato svolgimento di un percorso analitico che, muovendo dalla originaria definizione della natura umana come socievole e storica, cerca di penetrare tutti gli aspetti e gli anfratti della concezione antropologica vichiana. Ma una tale concezione, sostiene giustamente Sevilla, assume pienezza di significato filosofico solo se non si riduce ad una astratta corrispondenza tra il dato storico e il suo costruttore, cioè l'uomo.

Il problema per Vico non consiste nello *spiegare* una teoria (metafisica) sopra la quale costruire la definizione dalla natura umana, piuttosto la preoccupazione interna della *Scienza Nuova* è tentare di comprendere questa natura e capire *come* possa esser conosciuta e interpretata scientificamente. È a partire da tale prospettiva epistemologica che Vico cerca di individuare la natura umana nell'ambito della storia, facendo sue le tesi – che più tardi avrebbe formulato Dilthey – che ciò che l'uomo è, questi lo sperimenta solo attraverso la storia e che la possibilità di una scienza della storia risiede nel fatto che l'uomo [...] è un essere storico<sup>11</sup>.

Nasce da qui una delle ipotesi ermeneutiche centrali poste a base del libro di Sevilla: la possibilità di ritrovare in Vico la genesi originaria della connessione, più tardi sviluppata dallo storicismo tedesco contemporaneo, tra comprensione storica e conoscenza antropologica. Proprio per non dare a questa ipotesi un carattere di mera enunciazione, l'autore richiama, in una fitta serie di confronti, sia con i testi vichiani sia con alcune delle maggiori letture critiche contemporanee (da Pompa a Berlin, da Grassi a Piovani), alcuni passaggi cruciali della riflessione del filosofo napoletano: la distinzione tra conoscenza umana e conoscenza della natura; la visione della realtà del mondo umano come una struttura storicamente temporale e non più irrigidita in un dualismo ontologico; l'individuazione di un modello metodologico e scientifico autonomo per la scienza della storia e, al tempo stesso, la funzione di «sintesi» che questa nuova scienza assume tra gli strumenti ermeneutici della mente umana e i prodotti della sua creativa attività. Lungo questo itinerario interpretativo si dispongono le analisi che Sevilla dedica alle teorizzazioni vichiane del «senso comune» e del diritto naturale, che stanno ad evidenziare proprio la reale possibilità di applicazione del nesso di convertibilità tra un «modo comune di verità» e il senso comune storicamente originato dal corso delle nazioni.

Vico tiene costantemente presente la connessione tra lo sviluppo storico e lo sviluppo della mente, della vita spirituale dell'uomo sintetizzata nelle categorizzazioni poetica e riflessiva, immaginativa e concettuale. La mente umana si trova storicamente strutturata in corrispondenza con il processo e lo sviluppo di società, popoli e nazioni. Ambedue gli ordini di sviluppo, quello mentale e quello storico, si relazionano processualmente con l'ordine logico in modo tale che la storia della mente costituisce il proprio sviluppo. L'ordine delle cose umane, della natura degli uomini e dei popoli, si conforma con l'ordine della mente umana stessa, producendo e registrando e, al contempo, modificandosi e trasfor-

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 213.

<sup>11</sup> Ivi, p. 228.

mandosi nel processo sociale e storico della propria natura, che è nascita in certi tempi e sotto certe circostanze o modi determinati<sup>12</sup>.

Il possibile livello di mediazione tra istituzioni e mente umana (che è, innanzitutto, possibile interconnessione, in una condizionante e reciproca relazione sociale e civile, tra individualità storica delle istituzioni e «stati» della mente umana) diventa visibile grazie al concetto di «*sensus commune*». Con esso, e attraverso esso, Vico non solo introduce importanti novità sul piano gnoseologico (il ruolo del «verosimile» come criterio di interpretazione della prassi umana, da un lato, e la funzione rilevante e autonoma dell'ingegno e della fantasia rispetto alla ragione riflessiva), ma costruisce una vera e propria «regola di operatività pratica delle azioni umane». Sviluppando una fortunata ipotesi di lettura avanzata da Giarrizzo (il senso comune come criterio di riconoscimento della «certezza» dell'autorità), l'autore, alla fine, sostiene come la «operatività» del senso comune «si canalizzi nella costruzione della *sapienza volgare delle nazioni*, attraverso la quale ogni uomo (fin dalla più primitiva originarietà) partecipa dei principi direttori di coesione e unità sociale, sperimentando anche la propria capacità politica»<sup>13</sup>.

Ancora una volta emerge con nettezza il filo conduttore intorno al quale si dipana l'intera tessitura del volume: «la intima identità compositiva e generativa della relazione uomo-storia». Con Vico, la grande scoperta «umanologica» del Rinascimento viene portata alle sue conseguenze estreme e il concetto di uomo perde ogni residuo di astrattezza proprio nella misura in cui la natura dell'uomo si definisce e si coglie nelle espressioni della mente e, dunque, anche in quelle manifestazioni che strutturano il mondo storico-sociale. La lettura storicistico-antropologica di Sevilla (con chiaro riferimento alla linea dello storicismo tedesco diltheyano e meineckiano) è del tutto evidente: la stessa scienza nuova non può appropriatamente definirsi se non come metodologia storica.

La nozione vichiana della realtà umana [...] come storica assume due aspetti importanti: in primo luogo, la concezione della realtà della vita e del pensiero umano come 'mondo civile' [...] nel tempo umano storico e che ingloba in sé, quindi, tutto il passato, rispetto al quale la realtà umana può essere compresa; in secondo luogo, perché la struttura reale dell'essere umano, del suo essere mente, della sua coscienza, della sua capacità di pensiero, di espressione, di socialità, di comunicazione, etc., è inevitabilmente la struttura di un essere storico, per cui [...] azioni, idee, istituzioni, nate in un certo tempo e in certe condizioni, possono essere comprese solo nella loro dimensione storica<sup>14</sup>.

Sulla base di questi ulteriori approfondimenti, al contempo teoretici e storiografici, Sevilla, muovendo dalla ricostruzione vichiana dei modi originari della coscienza umana, analizza i concreti punti di interconnessione tra la struttura mentale e la realtà storica della natura umana. Con un intento opportunamente descrittivo (non si trascuri la circostanza, che va comunque apprezzata e valorizzata, di una monografia che è forse la prima ad assumere, nell'ambito della cultura spagnola, tali dimensioni di esauriente completezza), Sevilla ripercorre i passaggi essenziali delle strutture storicamente generate dalla mente umana: la religione come veicolo primario della socialità, l'origine istituzionale della società, le strutture civili del matrimonio, della famiglia e dello Stato, la tipologia delle forme di Stato, il diritto, infine, come ordine della vita sociale. Di tali passaggi non possiamo qui dettagliatamente dar conto; crediamo, piuttosto, sia opportuno segnalare come la curvatura interpretativa, nel

<sup>12</sup> Ivi, pp. 253-254.

<sup>13</sup> Ivi, p. 265.

<sup>14</sup> Ivi, p. 278.

sensu dello storicismo critico, si manifesti in tutta evidenza nell'esame della concezione vichiana del diritto naturale, là dove, cioè, in misura maggiore, si esplica la possibile connessione tra un-principio regolatore della vita sociale (il *vero* come universale razionale) e il mondo dei bisogni e delle utilità umane (il *certo* come concreta e determinata individualità storica). Infine, anche nelle pagine conclusive, dedicate al grande tema vichiano della consistenza teoretico-storica della «barbarie» e della coscienza mitica, emerge netta l'opzione di Sevilla verso una particolare dimensione dello storicismo che, proprio grazie all'iniziale lezione vichiana, restituisce dignità speculativa e realtà storico-empirica al mito e al dato pre-scientifico, accanto alla ragione e alla scienza, alla barbarie e alla decadenza come concreta possibilità della storia umana, accanto al progresso della storia e della civilizzazione. «La natura umana, costituita *naturalmente* dalla storicità, implica che questa non possa darsi mai completamente, essendo successione e trasformazione. E nella successione, la libertà è un elemento che si mostra in modo determinante, anche dentro lo schema ideale della storia: è libertà di progredire e svilupparsi, ma anche di decadere. L'anima umana, ha detto Vico, è ciò che l'uomo fa di essa, e l'uomo è ciò che egli stesso va facendo di sé»<sup>15</sup>.

2. La ricerca filosofica di José M. Sevilla Fernández – esemplare anche dal punto di vista storiografico – riposa su una ben precisa opzione teorica che si concentra fondamentalmente nell'idea di una ragione problematica come sintesi virtuosa tra ragione storica e ragione narrativa. Tale sintesi – come si vedrà – è incentrata sulle figure filosofiche di Giambattista Vico e José Ortega y Gasset. Già a partire dal libro del 1988 su *Giambattista Vico: metafisica de la mente y historicismo antropológico* – che fece a giusta ragione di Sevilla uno degli interpreti più apprezzati ed originali del “nuovo corso” europeo degli studi vichiani – e poi con quello apparso in italiano nel 2002 con il titolo *Ragione narrativa e ragione storica*<sup>16</sup>, Sevilla è andato al di là della mera questione filologica della più o meno corretta interpretazione orteghiana di Vico, per porsi, piuttosto, l'obiettivo della ricerca di quei motivi comuni, teoretici e filosofico-culturali, che collocano il pensatore madrilenico e quello napoletano lungo un comune percorso: la genesi di una idea moderna di storicità e il progetto di individuare e fondare i principi (o i *prolegomeni* come li definisce Sevilla) di una *razón histórica*, anche se la distanza tra la traiettoria etico-civile e poetica di Vico e la radice vitalistica orteghiana rappresenta forse il vero motivo – come lo stesso Sevilla riconosce<sup>17</sup> – di una mancata occasione di un vero confronto della cultura spagnola con Vico.

Anche nel libro che qui siamo chiamati a discutere – ma con una ormai raggiunta maturità teorico-argomentativa e storico-filosofica – ciò che caratterizza la traccia ermeneutica dell'intero percorso è la determinazione di alcuni fondamentali “prolegomeni di una *critica della ragione problematica*”, analizzati e criticamente sistemati lungo il “sentiero aperto” da Vico e da Ortega. Filosofi che non sono certo scelti a caso, dal momento che, dinanzi al dominio e alla crisi della ragione astratta, essi concentrarono il loro sforzo teoretico in un progetto di integrazione di ragione, vita e storia. L'asse Ortega-Vico così si definisce e si chiarisce, ancor più, nell'ulteriore passo della ragione, che non è solo *storica* e *vitale*, bensì, anche ed essenzialmente, *problematica*. Ora, la problematicità della ragione – e questo mi

---

<sup>15</sup> Ivi, pp. 469-470.

<sup>16</sup> Cfr. J.M. Sevilla, *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospettiva vichiana su Ortega y Gasset*, introduzione di G. Cacciatore, Perugia, Edizioni Guerra, 2002.

<sup>17</sup> Anche io ho sostenuto questa ipotesi in *Ortega e Vico*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXIV-XXV, 1994-1995, pp. 236-246.

pare il cuore dell'argomentazione sistematica e del lavoro storico-ricostruttivo di Sevilla – non è semplicemente interpretabile come costitutiva apertura del pensiero al mondo, cioè come mero disporsi problematico della *ratio* all'infinita e multiversa realtà del tempo storico. Né la definizione di problematicità può esaurirsi nel pur obbligato punto di partenza dell'antisostanzialismo e dell'antitotalismo. Si tratta, piuttosto, di un modello di ragione che si affida a un paradigma di diretta comprensione delle sue stesse produzioni.

Da questo punto di vista, allora, la ragione problematica della storia non può che essere “narrativa”<sup>18</sup>. «La ragione è essa stessa evento: espressione del suo essere e *logos* che si manifesta raccontando, narrando ciò che è e come arriva ad essere. In questo senso, direttamente, la ragione è storia, evento di sé. La ragione, nell'esprimersi in ogni esercizio individuale, narra il suo proprio essere avvenendo»<sup>19</sup>. In questo suo profilo si può individuare un nucleo di convergenza teorica tra i due filosofi. E non è certo un caso che lo studioso spagnolo raccolga in un unico plesso concettuale l'idea orteghiana della filosofia come sapere radicale (*el filósofo es el especialista en raíces*<sup>20</sup>) e quella vichiana come ricerca genealogica (*natura di cose altro non è che nascita di esse in certi tempi e con certe guise*<sup>21</sup>). Da qui deriva una originale idea di *filosofia vivibile*<sup>22</sup> che costituisce il modo più appropriato del *render ragione* della filosofia e del modo d'essere filosofi, che è certamente relazione col

<sup>18</sup> Ho anch'io affrontato il tema del rapporto tra idea della storia e narrazione ne *La filosofia dello storicismo come narrazione della storia pensata e della storia vissuta*, in G. Cacciato, A. Giugliano (a cura di), *Storicismo e storicismi*, Milano, Bruno Mondadori, 2007, pp. 109-168.

<sup>19</sup> Cfr. J.M. Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática*, cit., p. 3.

<sup>20</sup> Cfr. J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, in Id., *Obras completas*, 10 voll., Madrid, Taurus, 2004-2010, vol. IX, p. 1129.

<sup>21</sup> Cfr. G. Vico, *Scienza Nuova 1744*, in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, vol. I, p. 500. Ha ragione Sevilla quando segnala una possibile chiave di accesso alla individuazione di questa convergenza in uno dei compiti fondamentali che Vico assegna alla “storia ideale eterna”, quello, cioè, di riportare l'uomo alla sua natura reale che è «natura di cose umane e civili». Anche Ortega appare convinto – alla luce di un testo importante come *¿Qué es filósofo?* – che uno dei percorsi obbligati della riflessione contemporanea deve essere quello di mantenere ferma l'originaria curiosità metafisica per l'eterno e l'invariabile e di commisurarla con l'attenzione al singolare e al mutevole che caratterizza la storia. Il “prospettivismo” orteghiano – malamente interpretato talvolta come vitalismo intuizionistico e situazionistico – non si capisce se non in questa esplicita proposta di tenere insieme la dimensione della temporalità e quella dell'eternità. In questo senso, il narrativismo non è assolutamente da confondere col mero descrittivismo empirico: la scienza storica – afferma con una acuta metafora Ortega – ha bisogno, per svolgere a pieno il suo ufficio, di dotarsi di un “film metastorico”, di una sottotraccia permanente che consente allo storico di poter continuamente avere sott'occhi il piano strutturale della storia, ciò che non crea o inventa la storia, ma ciò che rende possibile il narrarla, il fare storia delle realtà storiche. Si tratta della medesima visione della storia che Vico affida alla nozione di “storia ideale eterna”: la prospettiva metastorica necessaria per una effettiva scienza storica. La narrazione metastorica dei principi, o che è lo stesso, la struttura concettuale del tempo storico, pone in una continua e sempre aperta dialettica l'identità e la differenza, l'ordine ideale e la storicità dei sensi comuni, l'universalità della ragione e la particolarità temporale e “stanziale” delle storie dei popoli e delle società. Perciò la “scienza nuova” pensata da Vico, come quella ragione storico-vitale più tardi meditata da Ortega, si configura come “ragione narrativa”, che riesce a conciliare l'elemento comune e ideale e l'elemento empirico-temporale. «Il concetto di “ragione” che emerge con Vico, e che riteniamo analogo a quello proposto da Ortega, non è già quello della ragione fisica e pura, naturale e astratta, ma quello di una ragione vitale e storica, la quale si esercita e si esprime come ragione narrativa: l'unica capace di comprendere *la lingua con cui parla la storia*» (cfr. J.M. Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática*, cit., p. 106; la citazione di Vico è in *Scienza nuova 1744*, cit., p. 442). Così, quando Sevilla esamina il concetto vichiano di *universale fantastico* e le facoltà che esso mette in moto (senso, fantasia, ingegno, memoria), pone in relazione la capacità di articolare la serie dei vincoli col mondo esterno con la sempre vigile scoperta-invenzione del mondo umano. Queste facoltà sono le «porte di passaggio dell'io nel mondo o *circostanza*» (J.M. Sevilla, *Prolegómenos...*, cit., p. 81). Ancora sulla fantasia e sugli universali fantastici come «sedimento del mondo e motore della ragione» (cfr. *ivi*, pp. 94 e sgg.).

<sup>22</sup> «Se la filosofia – come la vita stessa che la concerne – risulta inevitabile e *ineludibile problematismo*, lì dove essa acquisisce una certa sistematicità è precisamente nella *storia*, e più concretamente nella sua storia». Si incontrano e si intrecciano vita e ragione, ragione vitale e vita razionale. Perciò la filosofia è *vivibile* esistenzialmente e non solo assumibile teoreticamente (cfr. J.M. Sevilla, *Prolegómenos...*, cit., p. 386).

tempo e con il luogo, ma è anche soprattutto vocazione (che non è pretesa) di un sapere universale. Proprio perché la filosofia è un «*saber radical sobre la realidad*», possono porsi insieme, significativamente congiunti, la «*esencia de la universidad*» e la «*vocación de filosofía*». «Con ciò intendiamo affermare che la condizione filosofica richiede vocazione, che il suo esercizio dischiude spazi del pensiero e della ricerca e che pertanto, oggi come oggi, né la filosofia né l'Università possono permettersi di prescindere l'una dall'altra»<sup>23</sup>. Ma perché questa fusione avvenga bisogna individuare il luogo privilegiato della sua pensabilità e realizzabilità: la condizione di filosofo e la professione della filosofia. Per questo il problematismo di Ortega appare strettamente connesso al suo programma ispirato al *radicalismo* filosofico. «Il grado di radicalismo che il pensatore spagnolo dà al suo esercizio filosofico e il livello che di esso esige per il rinnovamento della filosofia stanno in una diretta e indissolubile relazione col problematismo ontologico di base»<sup>24</sup>. È questo suo profilo radicale che dà il segno di quella vocazione ontologica (che non dimentichiamolo è pur sempre quella della ragione vitale storica) che sola appare appropriata in tempi di crisi profonda. Non si tratta solo di preservare e difendere uno spazio per la filosofia dentro una istituzione come l'università contemporanea sempre più affetta di tecnicismo e di specialismo monotematico, ma del senso e del ruolo che il sapere filosofico deve avere dentro il luogo istituzionale. Al di là di ciò che offre il tradizionale percorso di acquisizione di conoscenze, la filosofia «deve (o, almeno, dovrebbe) essere un'istituzione volta a coltivare e rafforzare gli animi umani e a perfezionare la sapienza delle menti»<sup>25</sup>. Eccesso di umanesimo (e della sua retorica)?, si chiede Sevilla. La sua risposta – che io condivido – è negativa, posti come siamo dinanzi a una realtà attuale «*de los tecnicistas tiempos*» che sempre più rendono impellente una riflessione su quelle istituzioni dove tradizionalmente abita il sapere.

Sono questi temi e queste linee interpretative che caratterizzano il libro di Sevilla. In esso si esprime una intenzionalità teorica ben precisa: quella di utilizzare lo strumentario analitico e concettuale derivante dall'idea di ragione problematica (e dalla sua genesi narrativa e storica) per meglio riflettere ed operare al cospetto di categorie e fenomeni che caratterizzano l'attualità postmoderna: relativismo, crisi<sup>26</sup>, mutamento, multiculturalismo, globalizzazione. La comune prospettiva filosofica di Vico e di Ortega può essere rubricata sotto il segno dell'*umanesimo filologico*, di uno strumento essenziale per una filosofia che voglia capire e affrontare la crisi dell'epoca contemporanea, il disorientamento di una ragione in crisi che non è, scrive Sevilla, crisi definitiva della ragione. Bisogna partire dall'osservazione che «se la realtà è in crisi è perché tale è la sua costituzione essenziale inseparabile dalla concrezione individuale che chiamiamo *vita*: essere in crisi [...]. La vita umana – in quanto realtà individuata – è tutto il contrario dell'astrazione, dell'unilateralità, dell'esclusività, perché "vita" è *precisamente multilateralità*<sup>27</sup> [...]. E la ragione stessa, che in quanto umana è innanzitutto vitale, non può essere identificata con la vespertina *ragione universale*, che si arroga il carattere di unica e assoluta»<sup>28</sup>. L'essere di questa ragione non può che essere *multiverso*, un dato concreto che è, a un tempo, comune.

<sup>23</sup> Ivi, p. 383.

<sup>24</sup> Ivi, p. 339.

<sup>25</sup> Ivi, p. 390.

<sup>26</sup> Non a caso il motivo della crisi si presenta già ad apertura di libro nella prima pagina. La finalità dell'indagine si mostra innanzitutto nel «progetto di una critica della ragion problematica che si costituisce da Vico a Ortega, entrambi filosofi della crisi, come esercizio propedeutico della ragione narrativa e presupposto per raggiungere l'esecutività della ragione vitale e storica» (ivi, p. 1).

<sup>27</sup> Il concetto è, come ricorda Sevilla, esposto da Ortega ne *La idea de principio en Leibniz*, cit., p. 1141.

<sup>28</sup> Cfr. J.M. Sevilla, *Prolegómenos...*, cit., pp. 23-24.

Vi è dunque un dato di fondo che caratterizza la peculiare cifra dello storicismo di Sevilla. Mi riferisco ad una possibile relazione, che non è solo di metodo, tra ragione storica e pratica narrativa. Ma è bene precisare che la pratica narrativa alla quale pensa Sevilla non è tanto quella del narrativismo estetico-letterario o del narrativismo nato in alcuni segmenti della filosofia analitica come ad esempio nel *New Historicism*, bensì quella che cerca di tenere insieme la situazionalità storico-vitale della ragione (secondo la linea tracciata da Ortega) e il suo *logos/linguaggio* che si esprime e mette allo scoperto il vero essere dell'*humanum*, raccontando gli eventi e dunque storicizzandoli.

È in questa generale cornice teorica che si inquadrano le due preminenti figure, i due *Motivos*, che dominano il libro: Vico e Ortega. Il filosofo napoletano (il pensatore degli *universali fantastici* e il teorizzatore di una sapienza poetica come base di una vera e propria *ontologia della natura storica dell'umano*) e il filosofo spagnolo (che attua anch'egli programmaticamente, come centro della sua filosofia, una consapevole *ontologia storica del problematismo*) vengono accomunati – e questo attenua l'uso di una idea di ontologia in senso canonico e forte – sotto il segno dell'umanesimo filologico<sup>29</sup>. Stanno qui le premesse di un ulteriore passaggio argomentativo di Sevilla – forse tra quelli che maggiormente mettono in luce l'originalità interpretativa della sua ricerca. Mi riferisco al significativo legame che connette l'idea della narrazione alla ricerca genetica della realtà storica, la prospettiva universale alla radicalità della vita (a ciò che Ortega avrebbe definito come la inaggrabile relazione vitale dell'io). Cosicché si può parlare – come fa Sevilla – di una comune prospettiva di “*storicismo ontologico*” (che accomuna, stavolta in un triplice allineamento, Vico, Dilthey e Ortega), nella misura in cui, però, questo ontologismo non venga inteso in una dimensione sostanzialistica, tipica dello storicismo tanto idealistico quanto materialistico, o, peggio ancora, in una declinazione pre-temporale, tipica dell'heideggeriano essere dell'esserci. È in sostanza una vera e propria ontologia della vita storica ciò che costituisce il filo conduttore dello *storicismo problematico*. Una vita che è radice di tutte le cose, ma non nel senso riduzionistico della biologia bensì in quello della biografia. «La tessitura di questa vita, perciò, è la storicità. La vita è vita storica. Riassumendo questa prospettiva in un ben noto lemma della ontologia storicista e narratologica orteghiana: l'uomo non ha *natura*, ma *storia*. Questo avvertimento moderno – Vico, Dilthey, Ortega, Piovani – però di nuovo conio, alternativo al sostanzialismo eleatico, rappresenta una fondamentale dignità nella costituzione di una critica della *ragione problematica* [...]. Ma il modo effettivo in cui la storicità di una ragione radicata in configurazioni vitali concrete si esercita, viene definito per mezzo di una inaggrabile istanza *narrativa*: nel modo del fare-raccontare e del narrare-ricercare»<sup>30</sup>. Una tale prospettiva induce Sevilla a collocare Vico e Ortega nella comune tendenza del “*mattinalismo*” (se Vico è filosofo dell'alba e delle origini, Ortega è filosofo dell'aurora della ragione storica), dell'emergenza aurorale della ragione narrativa e storico-vitale; una tendenza, come è facile capire, che s'opponesse nettamente, come si è visto, al “*vespertinismo*” della ragione astratta<sup>31</sup> che può intervenire – spesso forzandola arbitrariamente nei suoi schemi concettuali – soltanto al tramonto. Ma quella che potrebbe apparire una deriva ontologica è smentita proprio da quel concetto di umanesimo filologico sopra richiama-

<sup>29</sup> Sul nesso tra ontologia del *problematismo* e metodo etimologico cfr. *ivi*, pp. 59 e sgg. Il *metodo etimologico rigoroso* non significa solo riferimento alle voci e alle parole, ma anche a *qualsiasi* realtà umana: «tutto ciò che è *uso* ha etimologia, come ci ha insegnato Ortega. Tutto ciò che è storico, seriale, spiegato, ha una *radice* (originaria e poetica, primordiale e fantastica) come ci ha spiegato Vico».

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>31</sup> Sulla contrapposizione di *mattinalismo* e *vespertinismo* cfr. *ivi*, pp. 36 e sgg.

to. Per umanesimo filologico deve intendersi una versione ampia, nel senso vichiano del termine, di critica storico-culturale e di sapere umano.

Da questo punto di vista, forse non sarebbe stato infondato un parallelo tra la versione dell'umanesimo filologico che da Vico conduce a Ernesto Grassi<sup>32</sup> e il modello teorizzato da Edward Said che, nel suo libro postumo<sup>33</sup>) ha delineato un itinerario, al tempo stesso storiografico e teorico, che muovendo dalla filologia storica di Vico e dalla sua ragione *poetico-poietica*, passa attraverso la *filologia vivente* di Gramsci (la filologia che si fa occasione di oltrepasamento del marxismo dogmatico e strumento di critica politica e democratica del potere) e giunge alla *Philologie der Weltliteratur* di Erich Auerbach (del cui capolavoro *Mimesis* Said scrive l'introduzione alla nuova edizione), che parla di un *kairos* della storiografia razionale e di un senso storico-prospettico proprio dei "filologi del mondo e nel mondo"<sup>34</sup>. È in questo senso – e non so se Sevilla può convergere su questa mia tesi – che è possibile assegnare alla filologia e, in generale alla scienza storica, la funzione di un necessario *medium* tra universalismo e particolarismo, tra razionalità della norma e racconto dell'evento. Si può sostenere che le premesse di questa posizione stanno certamente, da un lato, nell'idea vichiana di *logos/fabula*, linguaggio direttamente legato alla sensibilità e per questo *vera narratio* e, dall'altro, nella teoria orteghiana della ragione vitale e narrativa. Ricordiamo ciò che dice Ortega in *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*:

la *narrazione* è una *forma di ragione* nel senso più superlativo di questo nome – una forma di ragione posta a lato e di fronte alla ragione fisica, alla ragione matematica e alla ragione logica. È, in effetti, la *ragione storica*, il concetto coniato da me molti anni fa. [...] La ragione storica, che non consiste nell'indurre né nel dedurre ma semplicemente nel *narrare*, è l'unica capace di intendere le realtà umane, perché la trama di queste è essere storiche, è *storicità*<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> Su Grassi vedi il cap. III del volume: «Retórica como filosofía. Vico, Heidegger, Grassi y el problema del humanismo retórico», pp. 146 e sgg. Qui, grazie alle riflessioni di Grassi, Sevilla pone in chiaro che la filologia non deve essere abbassata a un rango epistemico inferiore e la stessa retorica non può essere considerata solo come un elemento ornamentale del discorso. Esse piuttosto possono conquistare il «grado di filosofia, dal momento che l'uomo – come dice Ortega – è l'essere che *decide*, quello che propriamente *dà* nome al mondo e che ha cose da dire, ricreando in ogni circostanza la copula di *res* e *verba*» (ivi, p. 150). Sono qui i fondamenti di un umanesimo non-metafisico che, a dispetto della sua demonizzazione teorizzata da Heidegger, mostra ancora la sua validità nel riscatto del verosimile e del probabile dalle angustie della necessità. «Il problema di questo umanesimo non-metafisico (ossia quello della mediazione della parola in quanto comprensione e spiegazione del carattere stesso dell'esistenza umana nella sua storicità, tanto prossimo alle impostazioni dell'ermeneutica contemporanea), mostra la sua attualità e validità anche in tempi che si compiaccono di proclamare la disumanizzazione, penuria e ignavia della ragione [...] e dimenticano di riscattare il campo del verosimile e del probabile rispetto a quello della persistente "necessità" e evidenza della dimostrazione» (ivi, pp. 150-151). A proposito della retorica, osserva giustamente Hidalgo-Serna che «nel linguaggio retorico e filosofico [...] emergono l'immagine e la metafora come le chiavi dell'unità di *res* e *verba*» (cfr. *Presentación* a J.M. Sevilla, *Prolegómenos...*, cit., p. x). Sevilla insiste molto sul valore che ha la retorica per la filosofia, quando però la si consideri non più solo come arte della persuasione, ma come un «*fondamentale modo di filosofare*». Questa riabilitazione di una retorica filosofica «disintegra l'immagine (che si legge in *Brief über den Humanismus* di Heidegger) che rinchiude l'umanesimo dentro il perimetro storico di un onto-antropologismo idealista» (ivi, p. 153). Ma al tema della retorica come filosofia è dedicato l'intero paragrafo 7 del III capitolo (cfr. pp. 213 e sgg.) Sulla critica a Heidegger, alla luce delle formulazioni teoriche di Vico e di Grassi, cfr. ivi, pp. 158 e sgg. Di notevole interesse filosofico, ma anche filologico e storico, è la contrapposizione tra il tema vichiano della luce e quello heideggeriano del chiaroscuro della *Lichtung* (ivi, pp. 160 e sgg.).

<sup>33</sup> Cfr. E. Said, *Humanism and Democratic Criticism*, New York, Columbia University Press, 2004; trad. it. *Umanesimo e critica democratica*, introduzione di G. Baratta, Milano, Il Saggiatore, 2007.

<sup>34</sup> Su questi temi mi permetto di rinviare al mio *Verità e filologia. Prolegomeni ad una teoria critico-storicistica del neoumanesimo*, in «Noëma», 2011, 2, <http://riviste.unimi.it/index.php/noema>.

<sup>35</sup> J. Ortega y Gasset, *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, p. 1266.

Se dovessi indicare il vero filo conduttore del libro – che lo fa diverso e più maturo rispetto ai libri precedenti – lo individuerei nel grande tema filosofico dell'individualità, tema che sembrava essersi dissolto nell'epoca dei grandi miti ideologici e delle sicure, soltanto al tramonto, sistemazioni del pensiero astratto e che oggi invece torna prepotentemente ad attraversare i cammini della cosiddetta postmodernità e della crisi economica, culturale, sociale ed antropologica che la caratterizza<sup>36</sup>. Lo storicismo critico-problematico a cui si ispira il mio percorso e la ragione problematica come esito della dialettica tra vita e storicità, che sembra essere il fulcro della filosofia di Sevilla, possono incontrarsi proprio nell'approfondimento di una idea rinnovata di individualità come cifra della differenza e del suo ineliminabile nesso con l'identità<sup>37</sup>. Lo storicismo “nuovo” e le sue trasfigurate categorie (vita, temporalità, circostanza, problematicismo, criticismo, comprensione, narrazione, interculturalità, etc.) possono così collocarsi all'altezza di un'epoca di crisi che esige, a fronte delle trasformazioni globali e accelerate della società e della storia contemporanee, una rinnovata e consapevole filosofia dell'individualità<sup>38</sup>.

Per concludere vorrei tornare alle pagine conclusive del libro che pongono un problema oggi più che mai acutamente sentito da quanti hanno a cuore le sorti non soltanto della filosofia e del suo peculiare sapere, ma più in generale il futuro dei suoi luoghi (innanzitutto le università). A partire da tale delicato passaggio, emergono aspetti decisivi di riflessione che toccano in particolare la percorribilità, nel mondo di oggi, di una idea di filosofia come universalità del sapere che individua – come abbiamo visto – il suo luogo nella *Universitas* delle aule universitarie e, in generale, la domanda sulla residua plausibilità di spazi aperti per le scienze umane e la critica umanistica. «Oggi più che mai l'Università, oltre che centro di insegnamento, dovrebbe essere, essenzialmente, *universo* della cultura e sistema di *idee vive* conforme al proprio tempo»<sup>39</sup>. Compito certo difficile in un'epoca in cui dominano la barbarie dello specialismo e del tecnicismo e l'ignoranza delle radici delle cose. Proprio per questo bisogna combattere il luogo comune di una filosofia che si dedica soltanto ad esercizi speculativi o all'elaborazione di astrazioni e idealizzazioni. La filosofia, invece, resta la «forma di conoscenza che ha a che fare più direttamente e assolutamente con i problemi»<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> Sul tema della modernità Sevilla riflette anche alla luce dell'interpretazione di uno dei testi classici della riflessione orteghiana: *El tema de nuestro tiempo*, in particolare cfr. *Obras completas*, cit., vol. III, p. 593. Scrive Sevilla: «La ragione come forma e funzione della vita era il tema del suo tempo (quello di Ortega): sottomettere la ragione alla vitalità, cioè al peculiare, al mutamento, allo svolgimento, alla storia. Ossia, questo “tema”, che non era altro che la conversione della *ragion pura e astratta* in *ragione vitale*, persistente nella riflessione orteghiana e che penetra costantemente la sua concezione riformatrice radicale della filosofia, continua anche presentandosi come *tema* del nostro proprio tempo. Un tempo che non è la *temporalità segnata dall'orologio*, ma è piuttosto sinonimo di “compito, missione, innovazione”: il tempo di superare l'idealismo ispiratore della modernità e di secolarizzare la propria ragione moderna» (cfr. J.M. Sevilla, *Prolegómenos...*, cit., p. 42. Il testo di Ortega qui richiamato è *¿Qué es filosofía?*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. VIII, p. 334).

<sup>37</sup> Sono molti i luoghi del libro di Sevilla nei quali è sviluppato un confronto teorico e storiografico con le posizioni dello storicismo critico-problematico della “scuola” napoletana. Cfr., in particolare, J.M. Sevilla, *Prolegómenos...*, cit., pp. 148 e sgg., dove è ricordata innanzitutto la figura e l'opera di Pietro Piovani. Ma cfr. anche pp. 110, 142 e 246.

<sup>38</sup> Ancora sui punti di contatto tra il problematismo della ragione vitale e lo storicismo critico-problematico, tutti incentrati sul concetto di individualità cfr. *ivi*, pp. 2 e sgg.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 396.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 400. «Dinanzi alla comune e peregrina idea che la filosofia si dedichi, in tranquilli ritiri di esercizi speculativi, a costruire non localizzabili idealizzazioni e vaghe astrazioni, risulta piuttosto che essa è la forma di conoscenza che più direttamente e assolutamente ha a che fare con i problemi. È la *conoscenza problematica* per eccellenza, che penetra allora nella problematicità di tutti i problemi dell'uomo; ed è, a sua volta, un *atteggiamento vitale*, mediante il quale l'uomo, indagando e conoscendo, anch'esso *si trasforma*».

La filosofia come vocazione non è un appello retorico, ma è questo carattere della filosofia storico-vitale e problematica che non arretra dinanzi alla vocazione, che è sapere ma anche «chiamata [vocazione] al pensiero per rendere intellegibile e realizzabile l'essenza dell'umano»<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Ivi, pp. 405-406.