

ORTEGA E LA CACCIA: RIFLESSIONI PREISTORICHE

Francesco Giuseppe Trotta

Abstract: In 1942 Ortega wrote a large *Preface* to the book on big-game hunting written by his friend the Count of Yebes. The aim of this paper is to investigate this preface-essay and illustrate its centrality and coherence with the main lines of Ortega thought. First of all, it is our intention to show that the essay appears as a perfect exemplification of the method of historical and narrative reason, which Ortega developed from the mid-thirties. In mutually investigating prehistoric and sporting hunting, the Spanish philosopher focuses on its magic and mimetic rituals. Following his philosophical and historical-anthropological attitude, this paper intends to pay particular attention to some important issues such as the problematic relationship between nature and history and the origin of human thought. Moreover, we try to show how starting from this essay on hunting, Ortega formulates an idea of happiness based on the concepts of *diversión* and *distracción*.

Keywords: Hunting, Historical Reason, Primitive Thought, Happiness, Nature.

* * *

«Lei è morto?»

«Sì», disse il cacciatore, «come Lei vede. Molti anni fa, ma deve proprio trattarsi di moltissimi anni fa, precipitai da una rupe nella Selva Nera – che si trova in Germania – mentre inseguivo un camoscio. Da allora sono morto».

«Eppure lei è anche vivo», disse il sindaco.

«In un certo qual modo», disse il cacciatore, «in un certo qual modo sono anche vivo. La barca con il mio cadavere sbagliò rotta, un giro di timone sbagliato, una svista momentanea del timoniere, una diversione attraverso la mia terra stupenda; non so bene cosa sia stato, so soltanto che sono rimasto sulla terra e che da allora la mia barca solca le acque terrestri. Così io che volevo vivere solo tra i miei monti, dopo la mia morte viaggio attraverso tutti i paesi della terra».

Franz Kafka, *Il cacciatore Gracco*

Nel 1942, da poco trasferitosi da Buenos Aires a Lisbona¹, Ortega y Gasset viene invitato dall'amico Eduardo de Figueroa y Alonso-Martínez, conte di Yebes, architetto e cacciatore, a scrivere una prefazione² al suo libro *Veinte años de caza mayor*. Ortega, per sua stessa

¹ Per un'introduzione alla vita e al pensiero di Ortega si veda J. Lasaga Medina, *Josè Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2003.

² J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, in Id., *Obras completas*, 10 voll., Madrid, Taurus, 2004-2010, vol. VI, pp. 269-333. In italiano ve ne sono quattro versioni: la prima con il titolo *Filosofia della caccia*, trad. it. di A. Vitali, Grosseto, Il paese reale, 1975; una seconda, con il titolo *La felicità e la caccia*, inclusa nel volume J. Ortega y Gasset, *Meditazioni sulla felicità*, trad. it. di C. Rocco e A. Lozano Maneiro, introduzione di D. Argeri, Milano, SugarCo, 1986; e altre due, sempre per la traduzione di A. Vitali, con il titolo *Discorso sulla caccia*, Firenze, Vallecchi, 1990, e *Discorso sulla caccia*, Sesto Fiorentino, Editoriale Olimpia, 2007. Le citazioni si riferiscono a questa ultima edizione e sempre anche alle edizioni italiane, dove disponibili, se non altrimenti segnalato.

ammissione «alieno dal sangue» ed «estraneo all'esercizio venatorio» ma accanito lettore di libri sull'argomento, accoglie con sorpresa ed entusiasmo l'invito dell'amico: «dando sgroppate come un capriolo, il tema della caccia era comparso spesso sul mio orizzonte di scrittore e approfitto ora dell'occasione insperata per sparargli addosso a casaccio»³, scrive nelle prime pagine del testo. In realtà, tutt'altro che “a casaccio” (*a tenazón*) si articola e si sviluppa il lavoro orteghiano; si potrebbe persino dire, anzi, che è in qualche modo parte del repertorio di Ortega l'attitudine a procedere talvolta per “insperate occasioni”, partendo da rapide e fugaci ispirazioni e restituendo al lettore altrettanto veloci e fulminee illuminazioni. Così, l'invito del conte di Yebes a scrivere una prefazione al suo libro finisce presto per costituire lo stimolo alla stesura di quello che può essere considerato, per dimensione e profondità, un vero e proprio saggio. Solo apparentemente “periferico” rispetto al nucleo e alle opere orteghiane principali, questo “insolito” lavoro sulla caccia, oltre ad apparire di grande interesse storico-antropologico, sembra porre in rilievo, a un'osservazione attenta, alcune linee e tensioni centrali del pensiero filosofico orteghiano, come proveremo a mostrare.

In un tempo in cui, come scrive Ortega, la caccia non viene ritenuta «una cosa seria» e si crede di «aver detto quanto basta su di essa chiamandola un divertimento [*diversión*]]»⁴, ai suoi occhi, al contrario, indagare come e perché una pratica remotissima, una delle attività originarie in cui si è impegnato l'essere umano, sia sopravvissuta nell'attualità nella forma dello «sport», in cosa consista e che significato mantenga ancora per l'uomo che la pratica e per il filosofo che vi riflette, rappresenta quasi un'urgenza speculativa. D'altro canto, fare chiarezza su cosa sia l'uomo del presente attraverso la ricostruzione e la narrazione di ciò che egli è stato in passato è la missione che Ortega, già dagli anni Trenta, ha assegnato alla «ragione storica». Prima di addentrarci nel saggio sulla caccia, allora, può essere utile fare qualche accenno al quadro teorico generale in cui muove la riflessione orteghiana fra la fine degli anni Trenta e gli anni Quaranta, incentrata sulla formulazione e sulla “messa in moto” del metodo della «ragione storica e narrativa». Nel 1935, con il saggio *Storia come sistema* – raccolto nel volume *Philosophy and History*⁵ in omaggio a Ernst Cassirer per i suoi sessant'anni –, Ortega aveva enunciato la propria concezione dell'uomo come essere essenzialmente storico e mutevole e la conseguente esigenza di un nuovo metodo, la ragione storica appunto, che potesse spiegarne la realtà ultima⁶. Se la «scienza o ragione naturalistica» ha tentato di comprendere l'uomo ricercandone la natura, cioè «la struttura fissa e data una volta per tutte», l'«essere identico», per Ortega tale proposito era destinato a fallire poiché l'uomo «non ha natura, ma ha ... storia»⁷, il suo modo di essere non è quello dell'identità

³ J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, cit., p. 169; trad. it. cit., p. 13.

⁴ Ivi, p. 270; trad. it. (lievemente modificata) cit., p. 14.

⁵ R. Klibansy e H. J. Paton (a cura di), *Philosophy and History. Essays Presented to Ernst Cassirer*, Oxford, Clarendon Press, 1936. Il volume ospitava contributi anche di Huizinga, Brunschvicg, Calogero, Gilson, Groethuysen, Gentile, Litt, Bréhier, Lévy-Bruhl, Saxl, Panofsky e Wind. Il saggio orteghiano apparve nella versione inglese con il titolo *History as a System*, e fu poi ripubblicato in lingua spagnola nel 1941. Vedi J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. VI, pp. 45-81; trad. it. di L. Rossi, *Storia come sistema*, in J. Ortega y Gasset, *Aurora della ragione storica*, a cura di A. Savignano, Milano, SugarCo, 2009, pp. 195-238.

⁶ Giuseppe Cacciatore ha mostrato la vicinanza di Ortega a Dilthey rispetto alla teorizzazione della «ragione storica», sottolineando anche come l'incontro con la ragione storica permetta ad Ortega non solo di accedere a un nuovo contesto epistemologico, ma anche di costruire una nuova «“visione antropologica” [...] basata sul ribaltamento della tradizionale ontologia dell'identità e della sostanza e volta, in definitiva, a una nuova “concezione della filosofia” che individua il suo unico possibile “epilogo” nella coscienza, non relativistica e tanto meno scettica, della ragione storica come “l'ultimo precario equilibrio tra le esigenze della ragione e quelle della vita”» (G. Cacciatore, *Storicismo problematico e metodo critico*, Napoli, Guida editori, 1993, pp. 289-318, p. 316).

⁷ J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, cit., p. 73; trad. it. cit., p. 228. Ortega tornerà su questa concezione anche nelle lezioni sulla *Razón histórica* tenute a Buenos Aires nel '40 e a Lisbona nel '44, cfr. J. Ortega y Gasset, *La*

ma quello della storicità; è mobilità, plasticità e cambiamento. Scrive quindi: «Il ragionamento chiarificatore, la *ragione*, consiste in una narrazione. Oltre alla pura ragione fisico-matematica, c'è dunque una ragione narrativa. Per capire qualcosa dell'umano, a livello individuale o collettivo, occorre raccontare una storia. [...] La vita diventa un po' più trasparente solo dinnanzi alla *ragione storica*»⁸.

Questa ragione che, come dirà in una lettera a Curtius del marzo 1938⁹, è reclamata e postulata dalla ragione vitale come sua effettiva attuazione, porta Ortega a muoversi reciprocamente nel campo della filosofia e in quello della storia. Durante un corso di lezioni tenuto nel '48-'49 con il titolo *Una interpretación de la historia universal*, Ortega offre la formulazione di un'attitudine, di una "movenza" dello «sguardo dello storico» che, nel costante oscillare fra passato, presente e futuro, nel far "rivivere" quello in questo, appare esemplarmente già messa in pratica nel lavoro di sei anni prima sulla caccia. Come dirà in queste lezioni:

partendo dalla nostra vita che è il presente assoluto e approfittando di quanti dati, tracce, resti, residui, segnali possiamo riunire [...] dobbiamo rendere attuale, resuscitare questi presenti ormai morti e ciò vuol dire che dobbiamo rivivere noi stessi queste forme che hanno smesso di vivere. Tutta la storia è un rivivere ciò che sembrava morto [...] La storia è il recupero del tempo perduto, di quella parte di noi uomini attuali che è il nostro passato, il quale ci è sconosciuto perché lo abbiamo perso e che resta assente nelle profondità del preterito¹⁰.

Se, come abbiamo visto brevemente in questi passi, la ragione storica è l'unico strumento efficace per comprendere la realtà umana narrandola, e se attualizzare e rivivere le tracce e i resti del passato dell'uomo illumina ciò che egli è nel presente, proveremo a mostrare come il *Discorso sulla caccia* si configuri come perfetta esemplificazione di questo metodo con cui Ortega "narra" ciò che l'uomo fu nella preistoria, cioè fondamentalmente cacciatore, per spiegare cosa sia al tempo attuale la caccia. Il "moto" discorsivo orteghiano, che oscilla fra la caccia primitiva e la sua forma moderna «sportiva», mostra così che se da un lato le sopravvivenze della prima costituiscono le specificità della seconda, dall'altro è anche osservando l'azione del cacciatore presente che si rende possibile rivivere e ricostruire la forma vitale del suo antenato preistorico.

Veniamo dunque al testo. Il saggio orteghiano si delinea attraverso quelli che possiamo identificare come tre passaggi principali: il rapporto fra la caccia e la razionalità tecnica, la

razón histórica [curso de 1940] e *La razón histórica [curso de 1944]*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, rispettivamente pp. 477-558 e pp. 625-700; trad. it. *La ragione storica (Buenos Aires 1940)* e *La ragione storica (Lisbona 1944)*, in J. Ortega y Gasset, *Metafisica e ragione storica*, a cura di A. Savignano, Gallarate (VA), SugarCo, 1994, pp. 171-356.

⁸ J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, cit., p. 71; trad. it. cit., p. 227.

⁹ Lettera a Curtius del 4 marzo 1938, inviata da Parigi. Cfr. J. Ortega y Gasset e E.R. Curtius, *Epistolario (conclusión)*, in «Revista de Occidente», 7, 1963, pp. 1-27, p. 4. La prima parte dell'*Epistolario* è pubblicata nel numero precedente della «Revista de Occidente», 6, 1963, pp. 329-341. Sulla corrispondenza fra Ortega e il critico tedesco vedi anche D. Pini, *La corrispondenza fra Curtius e Ortega y Gasset*, in I. Paccagnella e E. Gregori (a cura di), *Ernst Robert Curtius e l'identità culturale dell'Europa. Atti del XXXVII Convegno Interuniversitario (Bressanone/Innsbruck, 13-16 luglio 2009)*, Padova, Esedra, 2011, pp. 169-179. Per una proposta di distinzione fra due "momenti" differenti della «ragione vitale» e della «ragione storica», anche alla luce della loro ricezione in María Zambrano, vedi invece R. Tejada, *Dalla "ragione vitale" alla "ragione storica" (una proposta di comprensione)*, in G. Cacciarelli e A. Mascolo (a cura di), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2012, pp. 446-464.

¹⁰ J. Ortega y Gasset, *Una nueva interpretación de la historia universal*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, pp. 1187-1408, pp. 1262-1263; trad. it. (lievemente modificata) di L. Pajetta, *Una interpretazione della storia universale*, prefazione di L. Infantino, Carnago (VA), SugarCo, 1994, pp. 92-94.

riflessione etica sul problema morale della caccia e la relazione oppositiva fra lavoro e sport a cui si connette, infine, l'idea orteghiana di felicità. Ad attraversare alla radice il discorso di Ortega è, come detto, la continua oscillazione "storica", su cui ci concentreremo maggiormente, fra la caccia dei primordi e quella del presente. Da un lato, come vedremo, interrogandosi sui rituali «magici» della caccia preistorica Ortega giunge a una formulazione teorica del pensiero primitivo, di cui si proverà a mostrare anche la vicinanza con alcuni passi del Cassirer del *Pensiero mitico*. Dall'altro, assimilando la propria postura di "osservatore" a quella del cacciatore sportivo, quasi immedesimandosi nei suoi gesti, Ortega scorge «il mistero della caccia», ovvero la possibilità che in essa si offre di ridurre la "frattura" fra natura e storia, con la conseguente teorizzazione dell'idea di felicità fondata sui concetti di *diversión* e *distracción*.

Il *Prologo* di Ortega prende anzitutto le mosse dalla distinzione fra lo sport, cioè lo sforzo fatto nella massima libertà, e il lavoro, che è invece l'occupazione obbligata in vista dell'utile. Non ci soffermeremo per ora su questa separazione, che ripropone alcuni dei tratti peculiari della filosofia orteghiana¹¹ e a cui ci riallaceremo più avanti concentrandoci sul tema della felicità. Basti, al momento, riferire che in questa relazione oppositiva Ortega vede, da un lato, la vita nel suo lato sportivo e libero come «delizia e felicità», nel tentativo di ogni uomo di rispondere affermativamente alla propria «vocazione» e, dall'altro, la vita nel suo versante utilitaristico «che si logora e si autodistrugge» nell'occupazione del *trabajo*¹². Fatte queste premesse, Ortega si mette alla ricerca di una definizione della *mismidad de la caza* che «contempli tutta l'estensione propria all'immenso fenomeno e che valga ugualmente per l'ansia predatoria della fiera e il quasi mistico affaticarsi del conte di Yebes»¹³. La caccia si configura, in tal senso, come una «faccenda» fra animali, una «gara o confronto fra due sistemi di istinti»¹⁴, quello del predatore e quello della preda, in cui deve stabilirsi necessariamente una gerarchia zoologica che manifesti la disuguaglianza di «livello vitale» presente in natura. In questo confronto di istinti è possibile individuare anche una prima importante differenza fra la pratica venatoria dell'uomo primitivo e quella sportiva. Mentre nella prima, infatti, l'invenzione tecnica di armi più efficaci era necessaria alla sua buona riuscita, nella forma sportiva il cacciatore, avverte Ortega, per non trasformare la propria pratica in carneficina deve invece rinunciare deliberatamente alla propria supremazia tecnica e "concedere" – ma vedremo più avanti come tale concessione sia piuttosto una libera e volontaria «umiliazione» – alla preda una *chance* per la sua salvezza.

In ogni caso, per formulare un concetto o una definizione della caccia occorre basarsi, secondo Ortega, sulla sua «finalità interna», cioè «l'impossessamento della preda»¹⁵; per que-

¹¹ Si pensi, ad esempio, al capitolo «Nuovi sintomi» di *El tema de nuestro tiempo*, in J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, cit., vol. III, pp. 559-616; trad. it. *Il tema del nostro tempo*, a cura di C. Rocco e A. Lozano Maniero, Carnago (VA), SugarCo, 1994.

¹² Ortega fa risalire il sostantivo spagnolo *trabajo* all'«atroz tormento» espresso dal latino *trepalium*.

¹³ J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, cit., p. 284; trad. it. cit., p. 36.

¹⁴ Ivi, p. 288; trad. it. cit., p. 40.

¹⁵ Ci permettiamo qui di segnalare di passaggio che a ciò che Ortega chiama *el apoderamiento*, l'«impossessamento» della preda, sembra fare in qualche modo eco l'«incorporamento», cioè l'atto di fare propria la preda, di cui parla Canetti in *Masse und Macht* del 1960, per quanto tale concetto assuma poi, nel corpo dell'opera canettiana, un significato più esteso. Cfr. E. Canetti, *Masse und Macht*, München – Wien, Hanser, 1960; trad. it. *Massa e potere*, a cura di F. Jesi Milano, Adelphi, 1981, in part. pp. 116 sgg. e p. 243 sgg. Curiosamente, non si tratta dell'unica somiglianza fra le osservazioni orteghiane e quelle di Canetti sulla caccia, che appaiono vicine anche rispetto al rituale di individuazione della preda e alla «legge» che ne regola la ripartizione. Al di là, chiaramente, delle differenze dovute alla prospettiva generale dei due lavori, va annotato che vi sono comunque delle distinzioni anche per quanto riguarda la trattazione della caccia: Ortega ha qui in mente soprattutto la pratica del «cacciatore solitario», seppur in altro luogo (J. Ortega y Gasset, *La caza solitaria*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, pp. 707-714), parli

sto, gli atti della caccia «devono essere tutti informati al proposito e al fine di *avere* la preda, di “raccolgerla”»¹⁶. Adoperando l’idea orteghiana secondo cui «le etimologie non hanno soltanto un interesse linguistico, anzi permettono di scoprire situazioni effettivamente “vissute” dall’uomo, rimaste conservate in esse *con la piena freschezza dell’attualità*»¹⁷, si può vedere come il verbo «cacciare», derivato dal latino *captiāre*, «sforzarsi di prendere», a sua volta da *capĕre*, «prendere», rivelerebbe già nella sua etimologia l’essenzialità dell’atto di «impossessamento» della preda. Come detto, dunque, tutti gli atti venatori devono essere indirizzati verso tale fine. Fra questi, il più interessante e problematico è per Ortega quello iniziale: l’individuazione della preda. Attraverso un’interessante ricostruzione letteraria – che va dagli scritti di Polibio a documenti come le *Cronache dei re di Castiglia* – il filosofo spagnolo mostra infatti come uno degli elementi costitutivi della caccia risieda nella «scarsità di prede», nel fatto, cioè, che l’animale «ha la peculiarità di *non esserci*»¹⁸. Ma immergendosi nelle profondità della preistoria umana, con lo sguardo puntato al tempo dilatato della *longue durée*, Ortega arriva ad affermare che la dimostrazione più remota e importante di tale «scarsità di prede» si rivela soprattutto nella dimensione magica dei rituali venatori che caratterizzano la forma di vita dell’uomo primitivo. In particolare, Ortega ha in mente le figurazioni rupestri – probabilmente quelle della Grotta di Altamira, nella Spagna del nord¹⁹ – che i cacciatori lasciarono incise nella pietra «non per amore dell’arte, ma con un intento magico»²⁰. Sulle pareti delle caverne le raffigurazioni di bisonti, cervi o cavalli selvatici sono affiancate da incisioni di mani e frecce. Come si spiegano e quale significato hanno tali rappresentazioni? E, in secondo luogo, in che modo sarebbero una prova della «scarsità della selvaggina»? Per provare a dare una risposta, quantomeno la risposta di Ortega, è forse utile spostarsi momentaneamente a un testo orteghiano scritto quattro anni più tardi, nel ’46, con il titolo *Máscaras*²¹ in cui, ricostruendo la storia dei rituali dionisiaci che sono all’origine della tragedia greca, Ortega delinea anche la propria idea di «pensiero primitivo»

delle «orde» di caccia come delle prime formazioni comunitarie da cui deriverebbe lo stato; in Canetti, invece, la caccia si configura da subito come paradigma della formazione della «muta», cioè del gruppo o branco di cacciatori. E almeno un’altra differenza riguarda il mimetismo e la metamorfosi dell’uomo in animale nella caccia: mentre secondo Canetti nel mascheramento l’uomo rimane coscientemente distinto dall’animale predato e consapevole del suo scopo, continuando ad essere «il signore degli animali» (E. Canetti, *Massa e potere*, cit., pp. 447 sgg.), per Ortega nell’emulazione completa dell’animale il cacciatore arriva, come vedremo, fino a non avvertire più la differenza con la preda.

¹⁶ J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, cit., p. 286; trad. it. cit., p. 38. Sull’utilizzo e il ruolo delle etimologie in Ortega vedi P.H. Fernández, *Ideario etimológico de José Ortega y Gasset*, Gijón, Flores, 1981 e L. Gabriel-Stheeman, *Miopes, caseros y afanosos: función retórica de la etimología en los textos de Ortega y Gasset*, in «Revista de Estudios Orteguianos», 1, 2000, pp. 121-133.

¹⁷ J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, cit., p. 277 n.; trad. it. cit., p. 26.

¹⁸ Ivi, p. 295; trad. it. cit., p. 53.

¹⁹ Già nel 1925 Ortega aveva preso nota di alcune delle riflessioni sul simbolismo magico delle raffigurazioni incise nella Grotta di Altamira. Vedi «Santillana del Mar: la sombra mágica de la varita» in J. Ortega y Gasset, *Notas del vago estío*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. II, pp. 559-562.

²⁰ J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, cit., p. 293; trad. it. cit., p. 49.

²¹ Si tratta della prima di quattro appendici che Ortega aveva aggiunto al testo di una conferenza tenuta prima a Lisbona e poi a Madrid nella primavera del 1946 sulla *Idea del teatro*. I testi della conferenza e delle prime due appendici si trovano nel nono volume delle *Obras completas*, vedi J. Ortega y Gasset, *Idea del teatro (una abreviatura)*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, pp. 825-882; trad. it. *Idea del teatro*, a cura di A. Fantini, Milano, Edizioni Medusa, 2006. Le altre due appendici sono raccolte invece nel volume J. Ortega y Gasset, *La idea del teatro y otros escritos sobre teatro*, a cura di A. Tordero, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 296-300. Per una ricostruzione dettagliata delle edizioni del testo della conferenza e del contesto storico-culturale in cui Ortega la pronunciò a Madrid, cfr. L.M. Pino Campos, *En torno a “Idea del teatro” de José Ortega y Gasset: Aportaciones y nuevas consideraciones*, in «Revista de Filología de la Universidad de La Laguna», 27, 2009, pp. 123-138.

vo». In polemica con Lévy-Bruhl²², egli sostiene che il pensiero primitivo non è affatto privo di logica ma che, in quanto primigenio e principiante, «con-fonde le cose» e che tale confusione ha una connotazione positiva, poiché su di essa si è poi potuto procedere alle successive distinzioni. Nello specifico, il pensiero primitivo

ha dovuto compiere la prima prova, e questa doveva consistere nell'ipotesi più ampia e semplice, la quale a sua volta consisteva nella supposizione che tutte le cose che *hanno a che vedere*, in qualche senso, l'una con l'altra, *sono la stessa cosa*. Non è che il primitivo non proceda come noi, mediante identificazioni, ma diversamente da noi egli identifica o considera come identiche tutte le cose che *hanno a che vedere* l'una con l'altra. Per esempio: il nome di una cosa *ha a che vedere* con questa. Pertanto, la cosa sarà identica al suo nome o, detta in altra maniera, il nome della cosa sarà tanto cosa quanto la cosa stessa²³.

Ci sembra interessante segnalare qui la vicinanza dell'idea orteghiana con alcuni passi del secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche, Il pensiero mitico* che Cassirer – con il quale Ortega, più giovane di quasi dieci anni, condivideva tra l'altro la formazione neokantiana²⁴ – pubblicò nel 1925. In alcune note di lavoro sul pensiero primitivo o magico e sul mito, Ortega commenta e annota un altro saggio cassireriano del medesimo anno, *Sprache und Mythos*²⁵, ma mostra di tenere a mente anche il lavoro più ampio del filosofo tedesco²⁶. Già nel '25 Cassirer, evidenziando il carattere “di azione” dell'immagine nel pensiero mitico primitivo, affermava che a questo è estranea la distinzione dell'ideale dal reale, che dove per noi sussiste un rapporto di rappresentazione, nel pensiero mitico vi è un rapporto d'identità: «L'“immagine” non già rappresenta la “cosa”, ma è la cosa; non solo la sostituisce, ma esplica la stessa azione di essa, e ne è equivalente nella sua presenza immediata. [...] Nelle fasi più diverse del pensiero mitico si ripete questo fatto fondamentale, il qua-

²² Ortega contesta a Lévy-Bruhl di aver confuso il pensare logico con la logica e di aver così erroneamente sostenuto l'«illogicità» del pensiero primitivo; a suo giudizio, invece, la differenza fra pensiero razionale e pensiero primitivo è di «ordine meramente quantitativo, e si stabilisce così una perfetta continuità e omogeneità nello sviluppo del pensare umano, il quale, pur non essendo perfettamente logico, non è mai stato carente di “qualche” logica» (J. Ortega y Gasset, *Idea del teatro*, cit., p. 869; trad. it. – lievemente modificata – cit., pp. 104-105. Ortega aveva mosso queste critiche a Lévy-Bruhl già in *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. VI, pp. 3-29; trad. it. *Appunti sul pensiero. La sua azione teurgica e demiurgica*, in J. Ortega y Gasset, *Idee per una filosofia della storia*, a cura di A. Savignano, Firenze, Sansoni, 1983, pp. 45-71).

²³ J. Ortega y Gasset, *Idea del teatro*, cit., p. 870; trad. it. (lievemente modificata) cit., pp. 106-107.

²⁴ Sul periodo marburghese di Ortega si veda M. Pallottini, *Ortega y Gasset en Marburg. El exordio intelectual*, Salerno, Plectica, 2005.

²⁵ L'edizione utilizzata da Ortega è *Sprache und Mythos (Ein Beitrag zum Problem der Götternamen)*, Leipzig, 1925; trad. it. *Linguaggio e mito: un contributo al problema dei nomi degli dèi*, a cura di G. Alberti, Milano, SE, 2006.

²⁶ Le significative note a cui facciamo riferimento sono raccolte in J. Ortega y Gasset, *Epilogo...: Notas de trabajo*, a cura di J.L. Molinuevo, Madrid, Alianza, 1994. Si tratta di appunti che Ortega prende a partire dal 1942-43 per la stesura dell'*Epilogo* alla seconda edizione della *Historia de la filosofía* di Julián Marías. Sono undici le note riferite esplicitamente a Cassirer, verso il cui lavoro Ortega mostra ammirazione ma anche alcune critiche. Nella Nota 257, dopo aver appuntato un passo di *Sprache und Mythos*, Ortega scrive: «buscar si en su [di Cassirer] libro grande trata y fundamenta esto que sería decisivo para asegurar mi idea de que el Primitivo ve en la muerte una fase de la Vida» (J. Ortega y Gasset, *Epilogo...: Notas de trabajo*, cit., p. 181). È plausibile ipotizzare che il «libro grande» a cui si riferisce Ortega sia proprio *Il pensiero mitico*. Sulla divisione fra pensiero primigenio o magico e pensiero visionario o mitologico Ortega tornerà anche in una nota al testo de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, in J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, cit., vol. IX, p. 1151 n.; trad. it. *L'idea del principio in Leibniz e l'evoluzione della teoria deduttiva*, a cura di S. Borzoni, Caserta, Edizioni Saletta dell'Uva, 2006, p. 462. Su tali tematiche si veda anche il contributo di G. Ferracuti, *Ortega e la fine della filosofia*, in G. Cacciatore e A. Mascolo (a cura di), *La vocazione dell'arciere*, cit., pp. 166-210.

le però molto più chiaramente che nel semplice pensiero mitico si esprime nell'agire mitico»²⁷.

L'agire che Cassirer chiama «mitico» appare, in fondo, quello “preistorico” dei cacciatori a cui si dedica Ortega, dove all'azione di caccia inerisce anche la sua “preparazione” attraverso le raffigurazioni nelle grotte. Tornando ora al *Discorso sulla caccia*, possiamo quindi vedere la spiegazione che ne dà Ortega nel '42:

L'uomo primitivo non ha ancora imparato ad astrarre e distinguere; tutto *quello che ha a che vedere* con una cosa lo confonde con la cosa stessa. [...] Orbene ciò che ha a che vedere con una cosa è la sua immagine e il suo nome. Per questo, per il primitivo, avere il possesso dell'immagine, avere il possesso del nome, è già, di riflesso, avere il possesso della cosa. Popolando le pareti delle caverne con figure di animali, consacrate da un rito, egli crede di assicurarne la presenza intorno a sé. Disegnando nel fianco dell'immagine una freccia, ha già prefigurato la battuta di caccia fortunata²⁸.

A dimostrazione dell'essenziale scarsità delle prede, il primo fondamentale atto del cacciare consisteva dunque, secondo Ortega, nel garantirsi la presenza della preda stessa attraverso un rituale magico-figurativo di «fecondità» e «uccisione» – che egli riferisce solo alle figurazioni rupestri, ma che in molti popoli si sviluppa in forme come la danza e il mascheramento²⁹ – che non solo precedeva la battuta di caccia, ma ne era parte integrante: «eseguire il rituale magico è già cominciare a cacciare; è, infatti, la “battuta magica”»³⁰.

C'è poi un secondo fondamentale rituale su cui si costituisce la caccia, ed è quello di carattere mimetico. Per Ortega, infatti, l'intera pratica venatoria è pervasa da un processo di imitazione e metamorfosi dell'uomo nell'animale. In un breve scritto del 1933 intitolato *Sulla facoltà mimetica*³¹, Walter Benjamin afferma che la *μίμησις*, intesa come capacità sia di produrre che di riconoscere somiglianze, è forse la facoltà originaria e fondamentale di ogni complessa funzione umana e che il suo sviluppo ontogenetico si manifesta esemplarmente nel gioco dei bambini, il quale a sua volta rimanda filogeneticamente alle pratiche mimetiche degli antichi. Se, come afferma Ortega quasi traducendo la «ragione storica» in una “ragione preistorica”, la caccia fu la prima forma di vita umana e nel Paleolitico «l'essere dell'uomo consisté, sulle prime, nell'essere cacciatore»³², è possibile ipotizzare che l'uomo sviluppò inizialmente la propria facoltà mimetica anche nell'attività del cacciare. Infatti, afferma Ortega, «buona parte delle tecniche venatorie fondamentali sono mimetismo»³³, sono, cioè, il risultato di un'azione imitativa dell'uomo. È verosimile, ad esempio, che l'invenzione della freccia sia riconducibile a un processo di «metaforizzazione» in cui l'uomo, osservando il volo rapido del rapace verso la sua preda, tenta di imitare e riprodurre nell'arma i tratti dell'uccello: il cacciatore «creò il volatile artificiale, la freccia, che vola ra-

²⁷ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen formen*, II. *Das mytische Denken*, trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*, II. *Il pensiero mitico*, a cura di E. Arnaud, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1964, p. 57.

²⁸ J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor»*, del conde de Yebes, cit., p. 293; trad. it. cit., pp. 49-50.

²⁹ Si pensi, ad esempio, alla «danza dei bufali» della tribù dei Mandan, indiani del Nord America, descritta in G. Catlin, *Letters and notes on the manners customs and conditions of the north american indians*, vol. 1, New York, Dover, 1973; trad. it., *Pellerossa: usi, costumi, vita nella prateria degli Indiani d'America*, a cura di A. Paleari, Milano, Rusconi, 1997.

³⁰ J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor»*, del conde de Yebes, cit., p. 294; trad. it. cit., p. 51.

³¹ W. Benjamin, *Sulla facoltà mimetica*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, 2014, pp. 71-74.

³² J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor»*, del conde de Yebes, cit., p. 316; trad. it. cit., p. 84.

³³ Ivi, p. 330; trad. it. cit., p. 104.

rida nello spazio fino a raggiungere il fianco del gran cervide in fuga»³⁴. E se, con Benjamin, la facoltà mimetica è sia produzione che riconoscimento di somiglianze, nel «rito sottile della caccia» si dà soprattutto il fenomeno per cui l'uomo riconosce se stesso nell'animale e prende ad emularlo, facendo proprio il suo comportamento: «la caccia – scrive Ortega – è un'imitazione dell'animale»³⁵ e il suo metodo più primitivo si fonda sull'assimilazione alla preda tramite il mascheramento³⁶. Mascherandosi e fingendosi bisonte il predatore «informa la propria visione a quella dell'inseguito»³⁷, simula di essere egli stesso animale fino a non avvertire più la differenza con questo: «l'imitazione dell'animale è così congenita alla caccia che il cacciatore non l'avverte»³⁸.

Quasi a far propria quella *sublime doble vista* che anni prima aveva riconosciuto in Bachofen, e «che permette di scorgere in un relativo presente strati remotissimi dell'esistenza umana»³⁹, Ortega volge l'attenzione dal cacciatore primitivo a quello moderno, il cacciatore per sport. Nel rituale di imitazione che il cacciatore sportivo riattualizza si istituisce, o meglio sarebbe dire ristabilisce, anche il contatto fra l'uomo, essere essenzialmente storico, e la natura, da cui la storia stessa lo ha estromesso. Nel gioco mimetico della caccia l'uomo realizza infatti, secondo Ortega, una sorta di cosciente e deliberata «regressione» ed «umiliazione» allo stato naturale: il cacciatore solitario si immerge totalmente nel campo di caccia, emigrando dal proprio mondo umano attuale e reale «verso un autentico “fuori”»⁴⁰, in un'«unione mistica con la preda», arrivando a scordarsi di sé per qualche istante. La caccia dei primordi dell'umanità rivive così nei rituali, nelle azioni e nello spirito della caccia sportiva. Il suo

Principio ispiratore è di perpetuare artificialmente, come possibilità per l'uomo, una situazione in sommo grado arcaica: quella originaria in cui, essendo egli già uomo, continuava a vivere in un'orbita di esistenza animale. [...] l'uomo, proiettato dal suo progresso inevitabile fuori dall'ancestrale vicinanza con animali, vegetali e minerali, in una parola con la Natura, prova piacere a ritornare artificialmente ad essa con l'unica occupazione che gli permette qualcosa come delle pause dall'umano [*vacaciones de humanidad*]. [...] Il che significa che cacciando l'uomo ottiene di divertirsi e distrarsi dall'essere uomo. E questo è il massimo del divertimento; è il di-vertimento radicale⁴¹.

In questo distrarsi dall'essere uomo, nell'uscire fuori di sé e dalla propria circostanza che si realizza nella caccia sportiva risiede dunque, secondo Ortega, la sua «forma di felicità». Come afferma Pellicani⁴², l'etica orteghiana è tendenzialmente un'«etica eudemonistica», che pone al centro l'aspirazione alla felicità. Occorre però fare due osservazioni. Anzitutto, sembra configurarsi in Ortega una duplice “via” verso la vita felice. Da un lato, quella

³⁴ Ivi, p. 306; trad. it. cit., p. 69.

³⁵ Ivi, p. 329; trad. it. cit., p. 103.

³⁶ La maschera, scrive Ortega nel già citato *Anejo I: Máscaras* all'*Idea del teatro*, «assieme alla danza, lo stupefacente e la pantomima» (J. Ortega y Gasset, *Idea del teatro*, cit., p. 867; trad. it. cit., p. 102).

³⁷ J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, cit., p. 329; trad. it. cit., p. 103.

³⁸ Ivi, p. 330; trad. it. cit., p. 105.

³⁹ J. Ortega y Gasset, *Oknos el soguero*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IV, pp. 187-192, p. 189. Questo breve testo, apparso sulla «Revista de Occidente», n. 2, nell'agosto del 1923, testimonia sia l'attenzione di Ortega per l'opera di Johann Jakob Bachofen, sia come l'interesse per il mito e la preistoria attraversi l'intero percorso intellettuale orteghiano già dall'inizio degli anni Venti.

⁴⁰ J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, cit., p. 329; trad. it. cit., p. 102.

⁴¹ Ivi, p. 320; trad. it. cit., p. 91.

⁴² L. Pellicani, *Antropologia ed etica di Ortega y Gasset*, Napoli, Guida, 1971, in part. pp. 91-98.

dell'«imperativo vitale», del «dover essere della vocazione»⁴³ di cui parla anche nel saggio del '32 su Goethe, e che risponde al dovere di autenticità dell'uomo, per cui la felicità risiederebbe nella realizzazione della vocazione stessa⁴⁴. Dall'altro, quella che viene delineandosi in questo saggio sulla caccia, così come nelle pagine della conferenza *Idea del teatro* e della sua appendice, e che consisterebbe in quelle che possiamo chiamare pratiche ludico-sportive o ludico-estetiche. Nella dimensione del gioco, dello sport o del teatro la felicità si mostra nell'«uscir fuori» dalla propria circostanza, nelle *vacaciones de humanidad*, in una sorta di “messa in pausa” del dover essere del lavoro o della vita circostanziale. In secondo luogo, bisogna anche aggiungere che questi “tentativi” di essere felici restano in ogni modo utopici, irrealizzabili: l'uomo tende alla felicità ma non può mai raggiungerla pienamente⁴⁵: il suo «progetto vitale» o desiderio non coinciderà mai perfettamente con la sua realizzazione; nella *distracción* ludica o estetica la felicità sarà solo momentanea, e l'uomo dovrà tornare presto alla serietà della propria vita.

Per capire il funzionamento del divertimento orteghiano in relazione alla caccia è comunque utile intendere il termine *diversión* nel senso letterale del latino *divertĕre*, cioè propriamente «volgere altrove». Un «divertirsi» che consiste in un distogliersi, in una *distracción*, e che solo in minima parte ha a che fare con il piacere. E se abbiamo visto ciò “verso cui ci si volge” – la natura, la dimensione preistorica dell'uomo –, per completare il quadro occorre capire anche “da cosa ci si distrae”. In questo punto ci sembra che la concezione di felicità di Ortega incontri la sua visione della vita umana come dramma⁴⁶. La drammaticità dell'esistenza, che sottopone l'uomo a un continuo confronto-scontro con la propria circostanza e caratterizza la vita come «preoccupazione» o oppressione, viene controbilanciata dall'uomo nel naturale desiderio di evadere, abbandonare, di quando in quando e solo temporaneamente, il *qui e ora* e trasferirsi in una realtà altra, diversa. Tale realtà altra, come detto, può essere quella del gioco e dello sport, della letteratura, della festa o del teatro⁴⁷. La *distracción* orteghiana consiste dunque in questo tentativo di “fuga”, di «decondizionamen-

⁴³ J. Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro – Carta a un alemán*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. V, p. 130, trad. it. *Lettera a un tedesco*, a cura di A. Benvenuti, in Id., *Goethe. Un ritratto dall'interno*, prefazione di S. Zecchi, Milano, Medusa, 2003, p. 28.

⁴⁴ «Chi è questo “se stesso” che si chiarisce soltanto *a posteriori*, nello scontro con ciò che via via gli accade? Evidentemente, è la nostra vita-progetto che, in caso di sofferenza, non coincide con la nostra vita effettiva; [...] La dislocazione si manifesta sotto forma di dolore, di angoscia [...]; la coincidenza, invece, produce il prodigioso fenomeno della felicità» (Ivi, p. 131; trad. it. cit., p. 29). Sul concetto di «vocazione» si vedano, tra gli altri, A. Gaete, *El sistema maduro de Ortega*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1962, in part. pp. 123-157; L. Pellicani, *Antropologia ed etica di Ortega y Gasset*, cit., in part. pp. 69-76; P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcellona, 1984, in part. pp. 356 sgg..

⁴⁵ «Perché l'uomo – afferma nelle lezioni sulla storia universale – è un sistema di desideri impossibili in questo mondo. Crea, quindi, un altro mondo di cui possa dire che è il suo mondo. L'idea di un mondo coincidente con il desiderio è ciò che si chiama *felicità*. L'uomo si sente infelice e, precisamente perciò, il suo destino è la felicità» (J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal*, cit., vol. IX, p. 1390; trad. it. – lievemente modificata – cit., p. 234).

⁴⁶ È l'espressione largamente usata da Ortega, soprattutto dagli anni Trenta, per caratterizzare la vita umana e il compito dell'individuo al suo interno. Nella già citata *Carta a un alemán* del '32, scritta in occasione del centenario della morte di Goethe, Ortega afferma che «la vita è costitutivamente un dramma, perché è la lotta frenetica con le cose e anche con il nostro carattere per riuscire a essere di fatto ciò che siamo in nuce» (J. Ortega y Gasset, *Carta a un alemán*, cit., p. 125; trad. it. cit., pp. 21-22).

⁴⁷ Nel testo della già nominata conferenza *Idea del teatro*, Ortega scrive che «Il gioco è distrazione. L'uomo ha bisogno di riposare dalla vita e quindi di mettersi in contatto, tornare a o *riversarsi* in un'ultravita. Questo ritornare o *riversarsi* del nostro essere verso l'ultravitale o irreal è il divertimento. La distrazione, il divertimento, è qualcosa di consustanziale alla vita umana, non è un incidente, non è qualcosa da cui si possa prescindere» (J. Ortega y Gasset, *Idea del teatro*, cit., p. 847; trad. it. – lievemente modificata – cit., pp. 63-64).

to» potremmo dire, che nella caccia non si dà quindi nel momento cruento dell'uccisione⁴⁸, ma nel ripercorrere quei rituali attraverso cui il cacciatore sportivo riavvolge il divenire storico e si avvicina al suo antenato primitivo: «con la caccia l'uomo ottiene in concreto di annullare l'evoluzione storica, sciogliersi dal presente e rinnovare la situazione primitiva. [...] Il cacciatore è allo stesso tempo l'uomo di oggi e quello di diecimila anni fa. Nella battuta di caccia il lunghissimo processo della storia universale si avvolge su se stesso e si morde la coda»⁴⁹. E il ritorno del cacciatore sportivo ai primordi della storia equivale, si è detto, al ritorno alla natura: la caccia è «la forma primitiva di essere uomo che, per il fatto di essere la forma iniziale, non possiede nessun presupposto storico. La storia comincia con essa. Prima c'è solo quello che non cambia; l'immutabile, la Natura. L'uomo “naturale” è sempre lì, alla base del mutevole uomo storico»⁵⁰.

Il progresso dell'uomo, fondato sulla ragione e sulla tecnica, lo ha spinto lontano dalla natura, a creare anzi quella che Ortega aveva chiamato, già nella *Meditación de la tecnica* del '33, una *sobrenaturalaleza*, «una zona di pura creazione tecnica», in cui l'uomo è «irrimediabilmente iscritto e collocato [...] come l'uomo primitivo nel proprio ambiente naturale»⁵¹. Nella caccia, invece, sembrerebbe configurarsi la possibilità, dai tratti forse insolitamente “romantici” per Ortega, di ritrovare il «campo naturale» incontaminato, rincontrare quella natura che l'uomo abbandona quando inizia a compiere la storia⁵². Il cacciatore solitario, immerso in essa, si riscopre animale, riconosce la sopravvivenza del proprio istinto predatorio e dell'uomo selvatico che è il suo «più spontaneo, evidente e svagato io»⁵³. In questo temporaneo e illusorio riabbracciare il proprio antenato, nel ricomporre anche solo per qualche istante la frattura di natura e storia, risiede dunque infine la piccola promessa di felicità della caccia.

In conclusione, il *Discorso sulla caccia*, lontano dall'essere un lavoro “secondario” sembra invece focalizzare alcuni dei problemi e delle tensioni che costantemente attraversano il pensiero orteghiano. Anzitutto, quello della ragione storica e narrativa, ovvero di un metodo conoscitivo che si mostra qui direttamente “in azione” proponendo e rinnovando, anche con direzioni inedite, il problema del rapporto fra natura, preistoria e storia e l'indagine sull'origine del pensiero umano, che costituirà uno dei grandi interessi di Ortega negli anni Quaranta. In secondo luogo, in queste pagine il filosofo madrilenico offre anche una declinazione del concetto di felicità che, inquadrata all'interno della «multilateralità» (*Mehrseitigkeit*) dell'esistenza umana – che Ortega apprende da Dilthey –, sembra affiancarsi e rendersi complementare, ma non contraddire, quella già in precedenza delineata come realizzazione del *dover essere* della vocazione⁵⁴. La continua lotta fra sé e il mondo, fra i propri de-

⁴⁸ «Nella caccia utilitaria la vera finalità del cacciatore è rappresentata da ciò che egli cerca come valore: la morte dell'animale. Tutto quello che fa prima è un semplice mezzo per raggiungere questo fine, che è il suo specifico intento. Ma nella caccia sportiva questa successione da mezzo a fine si rovescia. Allo sportivo non interessa la morte della preda; non è questo che egli si propone. Quello che gli interessa è tutto ciò che ha dovuto fare prima per giungere a quel risultato; cioè cacciare. Per cui si converte in effettiva finalità quello che dinanzi era soltanto un mezzo» (J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebe*, cit., p. 314; trad. it. cit., p. 80).

⁴⁹ Ivi, p. 325; trad. it. cit., p. 97.

⁵⁰ Ivi, p. 324; trad. it. cit., p. 96.

⁵¹ J. Ortega y Gasset, *Meditación de la tecnica*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. V, pp. 551-605, p. 598; trad. it. di R. Manzocco, *Meditazione sulla tecnica e altri saggi su scienza e filosofia*, a cura di L. Taddio, Milano-Udine, Mimesis, 2011, p. 90.

⁵² Scrive Ortega: «la storia si fa sempre contropelo alla Natura» (J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebe*, cit., p. 327; trad. it. – lievemente modificata – cit., p. 100).

⁵³ Ivi, p. 325; trad. it. cit., p. 98.

⁵⁴ Sia P. Cerezo che A. Savignano sono tornati sull'apparente ambiguità fra carattere ludico-sportivo e serietà della vita autentica al servizio della vocazione personale. Cfr. P. Cerezo, *La voluntad de aventura*, cit., in part. pp. 369 sgg. e

sideri e la circostanza in cui attuarli, può in tal modo essere coscientemente, anche se solo momentaneamente, sospesa in quella dimensione ludico-sportiva dell'esistenza in cui l'uomo, come *homo ludens*⁵⁵ inventore di regole e creatore di un mondo *altro*, può prender fiato della serietà della vita, prima di tornare nuovamente a immergersi e a “sbracciare” in essa.

A. Savignano, *Introduzione a Ortega y Gasset*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 56-57. In particolare, Cerezo ha sostenuto la conciliabilità fra «sport» e «destino» in virtù del fatto che il primo viene a configurarsi come versione secolarizzata e moderna dell'*ethos* eroico, come propensione eroica a «jugarse la vida a una carta» (P. Cerezo, *La voluntad de aventura*, cit., p. 371). A nostro giudizio, le pagine orteghiane sulla caccia, come quelle sul teatro, mostrano anche come lo sport e il gioco vengano ad assumere in questi anni una nuova connotazione in cui, intesi sempre come sforzi e non come mero svago, perdono il carattere “eroico” ma conservano un ruolo centrale nella «dimensione della cultura» (J. Ortega y Gasset, *Idea del teatro*, cit., p. 847; trad. it. cit., p. 64) al pari del lato «serio» e «autentico» della vita umana. Si tratterebbe insomma della pura coesistenza di “lati” molteplici e differenti, ma complementari, dell'esistenza.

⁵⁵ È la celebre formula che dà il titolo al lavoro di Johan Huizinga che, come racconta Ortega, fu ispirato in parte dalle sue stesse idee sul “senso sportivo e festoso della vita” durante i confronti avuti con lo storico olandese, con cui aveva un rapporto di amicizia; cfr. J. Ortega y Gasset, *Idea del teatro*, cit., p. 866 n.; trad. it. cit, p. 124 n..