

## ORTEGA E LA *RAZÓN VITAL*: UNA TRACCIA NIETZSCHEANA

Lorenzo Cagnetti

*Abstract:* In this paper, starting from the key concept of *razón vital*, we propose a detailed analysis of Ortega's *ratiovitalism* aiming to pinpoint an important nietzschean trace, connected with the above said theory. Both Ortega and Nietzsche would be the protagonists of a deconstructive operation of pure reason and identity principle logic by which reality is demanded as fixed. However, for both thinkers this deconstruction does not imply a *tout court* abandonment of the *ratio*, resulting with a landing in pure irrationalism. Continuously with Nietzsche's de-sedimentation of thought absoluteness, orteguian coded *ratiovitalism* is intended to be a "third way", which goes beyond the impasse of modern rationalism, without embracing irrational mysticism. What is at stake is the relaunch of a contact with reality that recognizes the value of pre-logical intuition, of reason inspired by doubt and which, aware of its own limits, "sportingly" accepts to use them as a threshold to assert an experimental life. The genealogy shaped by Nietzsche and Ortega, which encounters in Socrates the origin of the cultural decadence of the West, suggests a breaking of the chains which entangle vital substrate, original and evolving spontaneity of existence, thus rediscovering its potential and earthly richness, with the idea that life can be "a well-tuned spectacle and a joyful experiment".

*Keywords:* Ortega y Gasset, Nietzsche, Vital Reason, Socratism, Intuition, Vitality.

\* \* \*

Nell'opera *El tema de nuestro tiempo*, pubblicata nel 1923, Ortega insiste molto sulla necessità di superare tanto la postura relativista, quanto quella razionalista. La possibilità di andare oltre queste due concezioni filosofiche, alternative tra loro eppure egualmente insufficienti ed errate, è rappresentata dalla nozione di *razón vital*. Si tratta, com'è noto, di un concetto chiave che fonda e definisce la filosofia orteghiana come "raziovitalismo". Secondo Jesús Conill Sancho, nell'elaborazione di questa precisa posizione filosofica, Ortega mostra chiari influssi nietzscheani, ritenendo che «la ragione vitale è l'espressione di una nuova aurora, l'aurora della ragione impura [...] una ragione che è "vitale", ma che non smette di essere "ragione"»<sup>1</sup>. Attraverso Nietzsche, in altri termini, Ortega arriverebbe ad anteporre la vita alla *ratio* senza che questo comporti una caduta nell'irrazionalismo, anzi, mediante tale movimento si determinerebbe l'apertura «ad una ragione impura come ragione vitale, ossia, ad un raziovitalismo che conduce ad una rivoluzione nel modo in cui si stabiliscono i valori»<sup>2</sup>.

Della stessa idea è Antonio Regalado, il quale, nel suo libro *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, dedica ampio spazio ad analizzare l'influsso nietzscheano sul pensiero del filosofo madrileni, sottolineando nello specifico il nesso tra la ragione vitale e la volontà di potenza. La presenza di Nietzsche in Ortega è per lo studioso spagnolo quanto mai determinante, sostenendo che «sebbene Ortega trascuri il pensiero metafisico di Nietzsche e dia risalto a un Nietzsche letterario e creatore di mitologie, nella pratica egli riflette a partite dai presupposti della teoria della conoscenza del padre della volontà di potenza»<sup>3</sup>. L'influenza nietzscheana, inoltre, non si limiterebbe ad essere una caratterizzazione esclusiva della prima

---

<sup>1</sup> J.M. Conill Sancho, *Crítica de la razón impura: de Nietzsche a Ortega*, in «Revista de Estudios Constitucionais, Hermenêutica e Teoria de lo Direito», VII (2015), 1, pp. 2-12: p. 6.

<sup>2</sup> Ivi, p. 7.

<sup>3</sup> A. Regalado, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 44.

fase del pensiero orteghiano ma, al contrario, essa acquisirebbe un peso decisivo proprio a partire dalla cosiddetta “seconda navigazione”, quando cioè «Ortega elabora una critica della conoscenza che si configura come un’ontologia partendo da premesse nietzscheane e ampliandosi in funzione della ragione vitale e storica»<sup>4</sup>. Il filosofo spagnolo riprende dal pensatore tedesco la nozione di vita come volontà di potenza, tanto che il concetto di creazione nietzscheana verrebbe a configurarsi come «pietra angolare dell’idea di ragione vitale»<sup>5</sup>. In un certo senso, secondo Regalado, «Ortega non pensò coscientemente la ragione vitale come volontà di potenza, ma fu piuttosto la volontà di potenza ciò che si impose come idea generatrice del discorso sulla ragione vitale»<sup>6</sup>. Vale dunque la pena cercare di mettere in luce l’ispirazione nietzscheana che avrebbe colto Ortega nell’elaborazione della dottrina raziovitalista. Quel raziovitalismo che, seguendo ancora le parole di Regalado, potremmo definire come «l’idea generale del suo sistema filosofico»<sup>7</sup>.

Come si è detto, il germe della ragione vitale era già presente nel circostanzialismo e nel concetto di vita sviluppati nelle *Meditaciones del Quijote*. Nel 1913, Unamuno aveva pubblicato il libro *Del sentimiento trágico de la vida*, «dando all’irrazionalismo la formulazione più energica, intensa, appassionata ed efficace»<sup>8</sup> a cui si potesse aspirare. Il pensatore basco aveva posto una frattura assoluta tra la vita e la conoscenza, elaborando una forma di misticismo filosofico che vedeva l’elemento vitale come antirazionale. Secondo Julián Marías, l’opera di Unamuno «fu uno stimolo polemico per Ortega, che lo obbligò probabilmente a maturare la sua incipiente teoria della ragione vitale per contrapporla a quell’attraente e affascinante formula di irrazionalismo»<sup>9</sup>. Si trattava dunque, per il filosofo di Madrid, di arrivare ad una nuova idea di ragione, superando l’irrazionalismo, ma evitando al tempo stesso di ricadere nell’ipostatizzazione della ragione pura che, dalla svolta cartesiana (1596-1650), aveva dominato la filosofia fino agli ultimi sviluppi idealistici, tanto dell’Ottocento (romanticismo tedesco), quanto del Novecento (fenomenologia husserliana).

Nell’ottica orteghiana, la ragione è prima di tutto «una funzione vitale, qualcosa che l’uomo fa nel *vivere*, lo stesso che il vedere e il palpare [...] (e), lontano dall’essere qualcosa di estraneo alla vita, che le viene da fuori, la ragione, da sempre, *si dà nella vita*, si costituisce in essa, e in questo senso radicale ed originario è chiaramente *vitale*»<sup>10</sup>. L’uomo è naufrago nella circostanza e la ragione è lo strumento che egli ha a disposizione per illuminare il suo contesto, per “umanizzare” l’elemento estraneo in cui da sempre si trova e si muove. Allora, la ragione non è qualcosa di distinto dalla vita, bensì «è la vita stessa nella funzione di apprendere la realtà “legando cosa a cosa e tutto a noi”. Questo vuol dire *ragione vitale*»<sup>11</sup>.

Ortega, dunque, considera il pensiero alla stregua di una necessità dell’esistenza che trova la sua giustificazione nell’individuo organico. Si tratta di uno strumento per la vita, caratterizzato da una particolare duplicità, da uno strano dualismo. Di fatto, «il pensiero per essere vero ha bisogno di coincidere con le cose, con ciò che mi trascende; ma, allo stesso tempo, perché questo pensiero esista io devo pensarlo, devo aderire alla sua verità, devo porlo nell’interiorità della mia vita, renderlo aderente a quel piccolo mondo biologico che io so-

<sup>4</sup> Ivi, p. 45.

<sup>5</sup> Ivi, p. 48.

<sup>6</sup> Ivi, p. 49.

<sup>7</sup> Ivi, p. 48.

<sup>8</sup> J. Marías, *Ortega: Circunstancia y vocación*, Madrid, Revista de Occidente, 1960, p. 495.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Ivi, p. 496.

no»<sup>12</sup>. La nuova idea di ragione è finalizzata ad evitare la caduta nell'irrazionalismo unamuniano, ma allo stesso tempo, come si è detto, è il tentativo tutto orteghiano di costruire un nuovo modello di razionalità che superi l'*impasse* del razionalismo moderno e delle forme con cui esso si è sviluppato nella storia del pensiero. Una di queste forme è il cosiddetto "culturalismo", il quale, in *El tema de nuestro tiempo*, diviene oggetto di un pesante attacco. Nell'ottica di Ortega, il culturalismo ipostatizza la cultura costituendola come vita spirituale, staccata dal terreno concreto in cui emerge e da cui, in definitiva, dipende. La cultura, infatti, non è cosa diversa dalla vita spontanea e non può, senza negative conseguenze, «tagliare gli ormeggi» con essa. «Non c'è cultura senza vita, non c'è spiritualità senza vitalità», afferma Ortega. Inoltre, aggiunge che la nuova sensibilità del tempo si concretizza nella capacità di «non dimenticare mai, a nessun livello, che le funzioni spirituali sono anche, e contemporaneamente, funzioni biologiche»<sup>13</sup>.

È in questa direzione che bisogna intendere l'idea secondo cui l'essere umano è mosso da due imperativi, quello vitale e quello culturale, per cui «la vita deve essere colta, ma la cultura deve essere vitale»<sup>14</sup>. Bisogna evitare infatti che la cultura si stacchi radicalmente dal fondo soggettivo, dal sostrato della vita spontanea, per costituirsi come sfera autonoma, di fronte alla quale la vita stessa finisce per ingiocchiarsi. La cultura deve costantemente essere alimentata dal flusso vitale, ma se il legame viene reciso, essa «si inaridisce e diventa ieratica»<sup>15</sup>, comportando parallelamente la schiavitù della vita, ovvero dello stesso soggetto della creazione culturale che ora si pone a completo servizio della sua medesima creatura. Quando ciò avviene, Ortega avanza l'impellente necessità «di lasciare in sospenso gli imperativi culturali ed avvicinarsi a quelli vitali», ovvero: «Lealtà, spontaneità, vitalità, contro la cultura»<sup>16</sup>. Tale anticulturalismo non deve assolutamente essere letto come un inno di ritorno al primitivo, alla natura selvaggia, ma vuole essere piuttosto una critica nei confronti di una vita de-vitalizzata, separata da sé stessa in quanto completamente abbandonata alla cultura. Questo conduce necessariamente ad una falsificazione dell'esistenza, la quale viene coperta da idee e concetti tanto ipertrofici quanto astratti, incapaci di mantenere una tensione dinamica con l'elemento vitale da cui dipendono e di cui devono, inevitabilmente, nutrirsi.

Ortega ritiene che Socrate sia stato lo scopritore della ragione. Con il pensatore greco, il mondo razionale, ovvero lo spazio dei concetti, dei *logoi*, viene a costituire una sfera d'essere immutabile e perfetta, che si staglia di fronte all'incessante mutabilità e instabilità della spontaneità vitale in cui da sempre siamo immersi. I concetti puri offrono un'esattezza e una chiarezza che la nostra esistenza, intesa tanto come fenomeno interiore, quanto relazione con le cose del mondo esterno, non può darci. Il razionale viene ad occupare con Socrate il rango di vera realtà, comportando allo stesso tempo la svalutazione assoluta della vita spontanea. Questa operazione, in cui Ortega ritiene che si riveli l'essenza stessa dell'ironia socratica, genera un dualismo della realtà, «una doppia vita, nella quale ciò che non siamo spontaneamente – la ragione pura – viene a sostituire ciò che veramente siamo – la spontaneità»<sup>17</sup>. In fondo, afferma il pensatore spagnolo, «il razionalismo è un gigantesco tentativo di fare dell'ironia sulla vita spontanea guardandola dal punto di vista della ragione

<sup>12</sup> J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, in Id., *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, vol. III, p. 166; trad. it. *Il tema del nostro tempo*, a cura di C. Rocco e A. Lozano Maneiro, Milano, SugarCo, 2018, p. 95.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 168-169 (trad. it. cit., pp. 98-99).

<sup>14</sup> Ivi, p. 169 (trad. it. cit., p. 99).

<sup>15</sup> Ivi, p. 173 (trad. it. cit., p. 103).

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 176-177 (trad. it. cit., p. 107).

pura»<sup>18</sup>. È arrivata però l'ora, nell'ottica del filosofo madrileno, di accorgersi che Socrate ha compiuto un errore. Scrive a questo proposito Ortega:

La ragione pura non può soppiantare la vita: la cultura dell'intelletto astratto non è, di fronte a quella spontanea, un'altra vita autosufficiente che possa sloggiare quell'altra. È solo una breve isola che galleggia sul mare della vitalità primaria. Lungi dal poterla sostituire, deve appoggiarsi ad essa, nutrirse-ne come ognuna delle membra vive dell'organismo intero<sup>19</sup>.

Il filosofo spagnolo rivendica dunque un tempo antitetico a quello socratico. Un tempo in cui la ragione deve essere ricondotta alla spontaneità, deve essere asservita alla vitalità. Bisogna produrre un'inversione attraverso la quale i prodotti della ragione, che sono in definitiva prodotti culturali, come ad esempio l'etica o l'arte, smettano di rivestire il ruolo di autorità, per tornare a servire la vita. È necessario installarsi in una nuova cultura, una "cultura biologica" che permetta di realizzare quello spostamento attraverso cui «la ragione pura [cede] [...] il suo impero alla ragione vitale»<sup>20</sup>.

È facile rintracciare in questa riflessione orteghiana chiari motivi nietzscheani, partendo in primo luogo dal modo in cui il filosofo spagnolo, proprio come Nietzsche, individua in Socrate un momento cruciale nella storia dell'umanità nel quale si produce una frattura con l'elemento vitale attraverso l'ipostatizzazione della ragione pura. Rukser ritiene che «Il tema del tempo di Socrate»<sup>21</sup>, come lo definisce Ortega, riprende chiaramente la critica nietzscheana contro il filosofo greco<sup>22</sup>. Nella *Nascita della tragedia*, il pensatore di Röcken aveva individuato il germe della decadenza nel realismo che caratterizza l'opera di Euripide e che comporta il suicidio dell'arte tragica. Il drammaturgo greco costruisce delle scene *ad hoc* per uno spettatore specifico. Costui è proprio Socrate, vero padre del razionalismo greco. Scrive di fatto Nietzsche: «Anche Euripide era in un certo senso solo maschera: la divinità che parlava per sua bocca non era Dioniso e neanche Apollo, bensì un demone di recentissima nascita, chiamato Socrate. È questo il nuovo contrasto: il dionisiaco e il socratico, e l'opera d'arte greca però a causa di esso»<sup>23</sup>.

Euripide risponde alla legge del socratismo per cui «tutto deve essere razionale per essere bello» e in fondo, ciò che si è soliti attribuire all'opera euripidea come difetto, «è per lo più il prodotto di quell'incalzante processo critico, di quella temeraria razionalità»<sup>24</sup> che è appunto il simbolo assoluto del credo socratico. Fink scrive che il filosofo di Atene si presenta agli occhi di Nietzsche come

ossessionato dall'irrefrenabile impulso di trasformare tutto in qualcosa di pensabile, logico, razionale. Socrate appare così con l'aspetto di un demone della ragione, di un uomo in cui tutta l'ambizione e tutta la passione si sono trasformate in una volontà di strutturazione e dominio razionale dell'esistente. Socrate sarebbe stato l'inventore dell'"uomo teorico" [...] Con Socrate venne al mondo la chimera secondo cui il pensiero, seguendo il filo della causalità, conquista gli abissi più profondi dell'essere<sup>25</sup>.

<sup>18</sup> Ivi, p. 177 (trad. it. cit., p. 107).

<sup>19</sup> *Ibidem* (trad. it. cit., p. 108).

<sup>20</sup> Ivi, p. 178 (trad. it. cit., p. 109).

<sup>21</sup> Ivi, p. 176 (trad. It. cit., p. 106).

<sup>22</sup> Cfr. U. Rukser, *Nietzsche in der Hispania*, in G. Sobejano, *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967, pp. 545-546.

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Milano, Adelphi, 1978, p. 83.

<sup>24</sup> Ivi, p. 86.

<sup>25</sup> E. Fink, *La filosofia de Nietzsche*, Barcelona, Herder, 2019, p. 45.

Il mondo di essenze razionali, nell'ottica nietzscheana, andrebbe a costituire un ordine altro dell'universo, il quale si definisce agli occhi di Nietzsche come una mera rassicurazione metafisica. Si tratta cioè, spiega Vattimo, di una falsa posizione di "mondo vero", o meglio di "mondo dietro al mondo", «che diventa subito, rispetto al mondo dell'esperienza, "imperativo" o "rimprovero", e quindi produce quella depressione della vita in cui consiste la decadenza legata al razionalismo socratico (platonico)-cristiano»<sup>26</sup>, che Nietzsche appunto individua rivelarsi in maniera originaria nell'opera euripidea.

L'insegnamento socratico è però, nella prospettiva nietzscheana, pienamente realizzato dal suo successore Platone, il quale diviene il vero nemico filosofico del pesatore tedesco. Quel mondo di essenze razionali che il *logos* socratico inaugura, trova il suo sviluppo nell'iperuranio platonico. Non a caso, Heidegger, nella sua opera magna dedicata al pensatore di Röcken, fa notare come, in un'annotazione presente nei lavori preliminari (1870-1871) al suo primo scritto, Nietzsche affermi che la sua filosofia è una forma di *platonismo rovesciato*. Platone pone il sovrasensibile come "mondo vero", ma questo movimento produce la negazione della vita, del terreno, del corporeo. Rovesciare il platonismo significa diroccare il primato dell'ideale, di ciò che è ipostatizzato come al di là del sensibile. Ma in realtà, la mossa nietzscheana non si limita ad una mera sostituzione per cui lo spazio dell'ideale viene ora ad essere occupato dal terreno. Bisogna di fatto intaccare la stessa struttura dualistica del platonismo<sup>27</sup>. È necessario cioè affermare, come insegna Zarathustra con il suo annuncio di una nuova umanità, il *senso della terra*.

Eugen Fink stringe fortemente il nesso tra *senso della terra* e *Übermensch*. Il fenomenologo tedesco mostra infatti come l'uomo metafisico abbia abusato della *terra*, estraendone i colori e il fervore, per adornare l'illusione dell'al di là. Il superuomo, di cui Zarathustra è il profeta, restituisce il valore a ciò che è stato violentato in nome del sogno di questo "oltre" che è lo spazio delle idee eterne e imperiture<sup>28</sup>. In questo senso, la *terra* non è altro che l'affermazione dell'esistenza, della vita liberata dalle catene metafisiche che la denigrano attraverso l'ipostatizzazione dell'ideale. Di fatto, il *senso della terra* è il riconoscimento della volontà di potenza quale essenza di tutto ciò che è, ossia della vita che non si limita a conservarsi, ma che mira all'espansione di sé. Nel primo libro dello *Zarathustra*, Nietzsche si riferisce negativamente a coloro che abitano un mondo dietro al mondo, affermando che il processo di sdoppiamento della realtà è il frutto della sofferenza e dell'incapacità di *volere*. Scrive infatti Nietzsche: «una misera ignorante stanchezza, che non vuole nemmeno più volere: essa ha creato tutti gli dèi e i mondi dietro al mondo»<sup>29</sup>. Contro questa "malattia metafisica" che spinge la testa a perdersi nelle "cose del cielo", l'insegnamento di Zarathustra è la rivendicazione di «una testa terrena, che crea il senso della terra!»<sup>30</sup>.

L'affermazione del *senso della terra* come motivo caratterizzante lo *Übermensch* non si distanzia in fondo dall'idea orteghiana, presentata chiaramente nelle pagine di *El tema de nuestro tiempo*, secondo cui è necessario «consacrare la vita che finora non era stata che un fatto nudo e quasi una casualità del cosmo, facendo di essa un principio e un diritto»<sup>31</sup>. Ortega stesso, infatti, guarda alla storia dell'umanità come un processo di graduale distanziamento dalla spontaneità vitale, nell'apprezzamento delle più svariate entità poste al di là

<sup>26</sup> G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, Bari, Laterza, 2007, pp. 20-21.

<sup>27</sup> Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 2018, pp. 157 e sgg.

<sup>28</sup> Cfr. E. Fink, *La filosofia de Nietzsche*, cit., p. 111.

<sup>29</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Milano, Adelphi, 1976, p. 30.

<sup>30</sup> Ivi, p. 31.

<sup>31</sup> J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, cit., p. 179 (trad. it. cit., p. 110).

della vita, in un movimento che sposta tutto il senso e il valore “nell’oltre”, piuttosto che “nell’al di qua” vitale. Abbiamo visto come Socrate venga considerato dal filosofo spagnolo come l’inventore di una ragione che istituisce una “doppia vita” a discapito di quella spontanea, ovvero di quella realtà radicale che è la vita di ciascuno, radicata imprescindibilmente in un “qui ed ora”. Ma mediante un’analisi storica che ricorda non troppo velatamente la genealogia nietzscheana, Ortega mostra il modo in cui questa alterazione si mantenga e si sviluppi nel Cristianesimo. Esso, attraverso il concetto di beatitudine, deprezza la vita che afferma sé stessa e che non riconosce l’acquisizione del suo senso in rapporto all’esistenza ultraterrena. Secondo il cristiano, «la vita trova la sua dignità non in sé stessa, ma nel suo al di là; non nelle sue qualità immanenti, ma nel valore trascendentale e ultravitale che accompagna la beatitudine»<sup>32</sup>. Ma di fatto è in Nietzsche che troviamo l’affermazione secondo cui il platonismo fonda la possibilità dell’avvento del nichilismo, di quella negazione della vita che trova la sua evidente manifestazione nel Cristianesimo, ovvero di ciò che nella sua ottica non è altro che «platonismo per il popolo»<sup>33</sup>.

Sulla scia del pensatore tedesco, Ortega riconosce il movimento di annichilimento e svalutazione della vita anche negli ultimi due secoli “anticristiani” in cui lo spazio del divino è stato occupato da altre entità, come la morale, la scienza, la giustizia e che, in breve, possono essere identificate come mondo della cultura. Scrive il pensatore spagnolo: «La cultura, supremo valore venerato dagli ultimi due secoli, è anche un’entità ultravitale che si trova nella valutazione moderna esattamente allo stesso posto che prima occupava la beatitudine. Anche per l’europeo di ieri e dell’altro ieri la vita manca di valori immanenti, propriamente vitali». E conclude: «Il culturalismo è un cristianesimo senza Dio. Gli attributi di questa realtà sovrana – Bontà, Verità, Bellezza – sono smontati, tolti dalla persona divina, e, una volta separati, sono stati deificati»<sup>34</sup>.

In fondo, Nietzsche nell’idea della “morte di Dio” come presupposto fondamentale per l’affermazione dell’*oltreuomo*, annunciata per la prima volta ne *La gaia scienza*, non afferma semplicemente che a morire è il Dio del monoteismo cristiano. Emanuele Severino sottolinea come sia proprio lo spazio dell’al di là, l’ipostatizzazione di un assoluto che spegne il carattere diveniente della vita a venire meno<sup>35</sup>. Anche il positivismo, infatti, non è altro che figlio dello stesso nichilismo platonico. Qui l’*eidos* di Platone è sostituito con il trionfo del “fatto”, la fede del nuovo scientismo. Per questo motivo, nella *Genealogia della morale*, Nietzsche accosta la scienza alle tendenze stesse dell’ascetismo. Si tratta di due cose che riposano sullo stesso terreno, ovvero il credo «in un valore *metafisico*, in un *in sé* della verità»<sup>36</sup>. Insomma, per entrambi i filosofi si tratta di affermare la vita contro quel processo di assolutizzazione di entità ultravitale che finiscono per innalzarsi al di sopra di essa, deprezzandola ed annichilandola. È in gioco, dunque, un processo di diroccamento del dualismo. Ortega in questo senso vede il compito della propria generazione come l’avvio di un processo trasformativo di questo atteggiamento che, al posto di guardare alla vita stessa, alla sua radicale immanenza, cerca al di fuori di essa il suo senso.

L’affermazione della vita in una prospettiva anticulturalista e di superamento del razionalismo puro non deve indurre a ritenere che Ortega approdi ad un semplice vitalismo. Abbiamo già visto come la nozione di *razón vital* nasca da un’idea di decostruzione della ra-

<sup>32</sup> Ivi, p. 184 (trad. it. cit., p. 115).

<sup>33</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 162.

<sup>34</sup> J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, cit., p. 185 (trad. it. cit., p. 116).

<sup>35</sup> Si veda a tal proposito il testo di E. Severino, *L’anello del ritorno*, Milano, Adelphi, 1999.

<sup>36</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Milano, Adelphi, 1984, p. 146.

gione pura che però non consiste in un abbandono completo di essa, la qual cosa condurrebbe ad abbracciare una concezione irrazionalista (si veda appunto la polemica con Unamuno). Ortega rivendica al contrario la necessità della *ratio*. In un saggio del 1924 intitolato *Ni vitalismo ni racionalismo*, egli afferma la volontà di chiarire alcuni aspetti del suo pensiero, dal momento che con troppa facilità esso viene confuso con ciò che comunemente, e a volte anche erroneamente, viene definito sotto il nome di vitalismo. Il filosofo spagnolo afferma esplicitamente che la sua «ideologia non va contro la ragione, dal momento che non ammette altra forma di conoscenza teoretica che questa: va solo contro il razionalismo»<sup>37</sup>. L'idea è la costruzione di una filosofia che riconosca il metodo razionale come unico processo conoscitivo, ma che si occupi in maniera centrale del problema che è la vita. Bisogna di fatto, in antitesi al razionalismo, mostrare che «la ragione incontra in sé stessa un abisso di irrazionalità»<sup>38</sup>.

Ortega, in questo saggio del '24, ritiene che la ragione riposi in ultima istanza sull'intuizione, la quale è pienamente illogica dal momento che esclude da sé la prova del normale procedere razionale. Lo stesso principio di identità che regge l'intero processo analitico-logico è di fatto irrazionale. Il razionalismo non è realmente contemplativo, bensì è *imperativo*, in quanto schiaccia sulla realtà la struttura ideale dell'identità secondo cui funziona il pensiero. Ma questa coerenza è propria delle nostre idee e non del reale. La ragione, dice Ortega, ricerca per ogni fenomeno le condizioni che agiscono come causa di esso e sostiene, citando Kant, che «la totalità delle condizioni non è mai data nel pensiero, piuttosto gli è proposta come compito infinito»<sup>39</sup>. In conclusione, Ortega afferma che «la ragione incontra nel fenomeno un fondo irrazionale, senza trasparenza, opaco alla sua luce analitica»<sup>40</sup>. Il razionalismo, dunque, non riconosce la frattura che vi è fra essere e pensare. Al contrario violenta la realtà, proiettando su di essa la struttura della soggettività pensante. La «rivoluzione copernicana» di Kant è di fatto questo: «pensare non è vedere, ma legiferare e comandare»<sup>41</sup>. In fondo, dice Ortega, «il razionalismo tende ovunque, e sempre, a invertire la missione dell'intelletto, incitando questo affinché, invece di formarsi *idee* delle cose, costruisca *ideali* a cui debbono allinearsi»<sup>42</sup>.

Ortega propone una trasformazione del rapporto tra intelligenza e realtà, dal momento che quest'ultima è illogica e, quindi, non può essere pienamente colta dal pensiero senza che questo la falsifichi attraverso la proiezione su di essa della sua legge logica di identità. Dunque, bisogna riconoscere e rispettare il «dramma della conoscenza» per cui non vi è dubbio che l'intelligenza sia uno strumento valido per conoscere, ma allo stesso tempo non vi è alcuna garanzia del fatto che la realtà si adegui effettivamente a tale strumento<sup>43</sup>.

Come abbiamo osservato all'inizio, Conill Sancho vede una chiara continuità tra l'opera di Nietzsche e il pensiero di Ortega, in particolar modo perché entrambi inaugurano una forma di ragione impura al cui fondo si rivelano motivi che trascendono gli elementi logici. Scrive lo studioso spagnolo: «Nietzsche amplia il criticismo kantiano, eminentemente logico, attraverso un criticismo fisiologico e linguistico (metaforico), scoprendo il carattere vitale e prospettico della ragione». Inoltre, aggiunge che «il transito alla ragione impura non de-

<sup>37</sup> J. Ortega y Gasset, *Ni vitalismo ni racionalismo*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. III, p. 273.

<sup>38</sup> Ivi, p. 274.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 278-279.

<sup>40</sup> Ivi, p. 279.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Ivi, p. 280.

<sup>43</sup> Cfr. J.M. Conill Sancho, *La superación del naturalismo en Ortega y Gasset*, in «Isegoría: Revista de filosofía moral y política», XXIII, 2012, 46, pp. 167-192: p. 179.

ve significare l'instaurazione della ragione positivista basata nel progresso della conoscenza scientifica»<sup>44</sup>. Nietzsche, infatti, insiste sul carattere limitato del processo conoscitivo scientifico. Nella sua ottica, è pura mitologia credere ciecamente nel fatto che la scienza ci condurrà a un pieno dominio della realtà, procurandoci solo vantaggi. Sicuramente essa ha apportato grandi benefici, ma bisogna sapere andare anche oltre la scienza stessa, attraverso una ragione che sia capace di rimettere al centro la vita, di valorizzare l'esistenza nella sua piena immanenza. Come sostiene Fink, la scienza è indubbiamente un mezzo essenziale «per liberarsi della grande servitù dell'esistenza umana nei confronti degli "ideali", per uscire dalla subordinazione alla religione, alla metafisica e alla morale»<sup>45</sup>, ma al tempo stesso essa deve cedere il passo ad una forma di vita che sia pensata come esperimento, o meglio ancora come una danza, metafora del «movimento del nuovo pensiero umano che prende coscienza della sua libertà»<sup>46</sup>.

Vogliamo ora mettere in luce, seguendo l'analisi di Conill Sancho, quell'eco chiaramente nietzscheana rintracciabile nell'idea di Ortega secondo cui il pensiero sarebbe una falsificazione della realtà<sup>47</sup>. In *Al di là del bene e del male* Nietzsche afferma: «Senza mantenere in vigore le finzioni logiche, senza una misurazione della realtà alla stregua del mondo, puramente inventato, dell'assoluto, dell'eguale-a-se-stesso, senza una costante falsificazione del mondo mediante il numero, l'uomo non potrebbe vivere»<sup>48</sup>. Il pensatore tedesco sottolinea dunque la falsità dei giudizi sintetici *a priori*, ovvero degli elementi caratteristici della ragione pura, legandoli alla nostra necessità conservativa. La realtà, in altri termini, non parla il linguaggio del pensiero. E questo Nietzsche lo aveva compreso già nel suo scritto giovanile del 1873 *Su verità e menzogna in senso extramurale*, al momento di indagare la natura del concetto come sbocco naturale della parola. Scrive il filosofo tedesco: «Ogni concetto sorge con l'equiparazione di ciò che non è eguale. Se è certo che una foglia non è mai perfettamente uguale a un'altra, altrettanto certo è che il concetto di foglia si forma mediante un arbitrario lasciar cadere queste differenze individuali, mediante un dimenticare l'elemento discriminante». E aggiunge: «Il trascurare ciò che vi è di individuale e di reale ci fornisce il concetto, allo stesso modo che ci fornisce la forma, mentre la natura non conosce nessuna forma e nessun concetto, e quindi neppure alcun genere, ma soltanto una *x*, per noi inattuabile e indefinibile»<sup>49</sup>.

Appare evidente quanto i due filosofi coincidano nella volontà di sradicare dalla realtà la logica dell'identità secondo cui procede la ragione pura, mostrando come l'intera tradizione della filosofia occidentale (per Ortega da Parmenide, mentre per Nietzsche da Socrate-Platone) si sia mossa erroneamente nel solco dell'identificazione tra essere e pensiero. Nietzsche, inoltre, proprio come Ortega, riconosce uno spazio pre-intellettuale in cui si muove il nostro incontro con il reale, che è esattamente lo spazio dell'intuizione. Sempre nello scritto rimasto incompiuto del 1873, il pensatore di Röcken critica come l'uomo del concetto, «l'essere *razionale*», agisca sotto il dominio delle astrazioni non permettendosi «più di essere trascinato dalle impressioni istantanee e dalle intuizioni». Al contrario egli «generalizza tutte queste impressioni, traendone concetti scoloriti e tiepidi, per aggiungere ad essi il carro della sua vita e della sua azione»<sup>50</sup>. Lo scritto si conclude con la contrapposizione, a

<sup>44</sup> J.M. Conill Sancho, *Crítica de la razón impura: de Nietzsche a Ortega*, cit., pp. 3-4.

<sup>45</sup> E. Fink, *La filosofia de Nietzsche*, cit., p. 83.

<sup>46</sup> Ivi, p. 86.

<sup>47</sup> Cfr. J.M. Conill Sancho, *Crítica de la razón impura: de Nietzsche a Ortega*, cit., p. 4.

<sup>48</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Milano, Adelphi, 1977, pp. 9-10.

<sup>49</sup> F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, Milano, Adelphi, 2015, pp. 18-20.

<sup>50</sup> Ivi, p. 21.



questo uomo razionale, dell'uomo intuitivo, «un eroe supremamente giocondo», che riconosce il carattere trasformativo del reale e dunque, alla logica arida del concetto, oppone e rilancia la creazione artistica che trasfigura in parvenza e bellezza. Egli, scrive Nietzsche, «raccoglie dalle sue intuizioni, oltre che una difesa dal male, un'illuminazione, un rasserenamento, una redenzione, che affluiscono incessantemente»<sup>51</sup>.

Questo carattere creativo e giocondo, che Nietzsche evoca rispetto alla capacità di entrare in contatto con la realtà da parte del filosofo, è un elemento molto importante che caratterizzerà particolarmente gli scritti del cosiddetto “periodo illuminista” del pensatore tedesco. Basta pensare alla rivendicazione appunto di una “gaia scienza”, da cui prende il titolo lo scritto del 1882. È interessante notare come spesso si sia soliti banalizzare la filosofia nietzscheana attribuendole una natura irrazionalista. Nietzsche, in realtà, proprio come Ortega, non abbandona la ragione, nonostante operi una decostruzione radicale di essa, criticandone i fondamenti logico-scientifici che avanzano pretese di absolutezza. In questa direzione si muove l'interpretazione di Massimo Cacciari, il quale vede nel filosofo tedesco agire una de-sedimentazione storico-psicologica del sapere. Nell'ottica nietzscheana, non esisterebbe cioè nessuna forma di pensiero puro, ovvero che non sia “affetto”<sup>52</sup>. Nella *Genealogia della morale*, infatti, Nietzsche stesso scrive: «guardiamoci dalle prensili braccia di tali concetti contraddittori come “pura ragione”, “assoluta spiritualità”, “conoscenza in sé”»<sup>53</sup>. Per questo motivo, si può riconoscere, come fa Conill Sancho, che si tratti in fondo dell'aurora di una nuova ragione impura.

*Umano, troppo umano* segna un'importante svolta nel pensiero nietzscheano rispetto alla metafisica d'artista di stampo wagneriano, rivendicata come risposta alla decadenza nella *Nascita della tragedia*. Nel testo del 1879, l'arte passa in secondo piano lasciando il posto alla scienza. Una scienza che però non è lodata nella sua possibilità di restituire obiettivamente il reale. Questo, come si è visto, è un errore tipico del pensiero logico e del suo principio d'identità. Più che altro, la scienza ha la capacità di illuminare il processo in cui storicamente abbiamo schiacciato sulla realtà rappresentazioni erronee. Scrive infatti Nietzsche: «ciò che noi ora chiamiamo il mondo, è il risultato di una quantità di errori e di fantasie che sono sorti a poco a poco nell'evoluzione complessiva degli esseri organici, e che sono cresciuti intrecciandosi gli uni alle altre e ci vengono trasmessi in eredità come tesoro accumulato in tutto il passato». E poco più avanti aggiunge:

Da questo mondo della rappresentazione la severa scienza può in realtà liberarci solo in piccola misura – e del resto non è affatto una cosa da augurarsi, – in quanto essa non può essenzialmente infrangere il potere di antichissime abitudini della sensazione; ma essa può gradatamente e progressivamente rischiarare la storia della nascita di quel mondo come rappresentazione; e sollevarci, almeno per qualche momento, al di sopra dell'intero processo<sup>54</sup>.

In questo modo, la scienza funzionerebbe più che altro come ideale metodico, stimata più che per le sue potenzialità conoscitive, per il modo in cui induce a un certo atteggiamento moderato in colui che la pratica. Lo scienziato, infatti, è colui che è consapevole dell'errore intrinseco al nostro contatto con il reale che avviene sempre per mezzo di rappresentazioni più o meno equivocate. Come scrive Vattimo, «Nietzsche non si aspetta dalla scienza

---

<sup>51</sup> Ivi, p. 35.

<sup>52</sup> Si veda a tal proposito il testo di M. Cacciari, *Krisis: saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, Feltrinelli, 1976.

<sup>53</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 113.

<sup>54</sup> F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, Milano, Adelphi, 1979, p. 27.

un'immagine del mondo più vera. Ma piuttosto un modello di pensiero non fanatico, attento alle procedure, sobrio». Ed aggiunge: «nella scienza si attua un atteggiamento di maggiore libertà, equilibrio, sobrietà dell'uomo nei confronti del mondo»<sup>55</sup>.

Di fatto, colui che Nietzsche in *Umano, troppo umano* chiama lo «spirito libero», è l'uomo dal buon temperamento, un'anima mite ed allegra, che nelle sue manifestazioni «non ha niente del tono ringhioso e dell'accanimento: le note fastidiose caratteristiche dei cani e degli uomini invecchiati che sono rimasti a lungo legati a una catena»<sup>56</sup>. Costui è al contrario un individuo che vive del gioioso desiderio di conoscere sempre meglio, lanciandosi all'avventura con il coraggio dell'incertezza. In *Aurora*, il filosofo tedesco invita infatti alla sperimentazione di sé stessi, di nuove forme di vita, esortando ad una coraggiosa esplorazione della realtà che costituisce il nostro ambiente. La riflessone diviene così un viaggio privo di meta definitiva, acquisendo le sembianze di un movimento sempre aperto e costantemente soggetto alla possibilità di essere riformato e nuovamente direzionato. Per questo motivo, scrive in un aforisma intitolato *Indagatori e ricercatori*: «Non esiste un metodo scientifico che sia il solo ad aprire le vie della conoscenza. Dobbiamo procedere per tentativi con le cose»<sup>57</sup>. Colui che indaga è un avventuriero, un navigatore, che senza timore deve lanciarsi nell'infinito mare della vita, scoprendo prima di tutto, proprio attraverso questo viaggio, i suoi stessi limiti. «Noi abbiamo riconquistato il coraggio di errare, di tentare, di assumere la provvisorietà»<sup>58</sup>, afferma categoricamente. I filosofi sono allora *Gli aerei naviganti dello spirito*, come si dice nel titolo dell'aforisma conclusivo di *Aurora*, che guardano «al di là del mare», in quella direzione in cui sono «tramontati tutti i soli dell'umanità»<sup>59</sup>. Dunque, «via sulle navi, filosofi!»<sup>60</sup>, perché, come correttamente segnala Caterina Resta, «è questo il perentorio invito a prendere il largo che Nietzsche lancia ai pensatori dell'avvenire, incitandoli a scoprire più di un nuovo mondo “nell'oceano del divenire”»<sup>61</sup>.

Tornando ad Ortega, in conclusione, è impossibile non rintracciare nel raziovitalismo l'impronta nietzscheana, tanto nella costruzione di una critica alla cultura che dimentica la vita, quanto nella rivendicazione di una ragione che non si limiti agli elementi logici del suo essere, ma che mostri un volto molto più ricco, capace, proprio in virtù di questa ricchezza, di entrare in rapporto con le molteplici sfaccettature del reale. Un rapporto che però si dispiega secondo un contatto non violento, epurato da ogni avidità che pretenderebbe di trascendere i limiti stessi della ragione come funzione vitale. È necessario sottolineare, dunque, che tanto in Ortega quanto in Nietzsche viene rivendicata l'essenzialità del dubbio come tesoro inalienabile per muoversi nella vita. Javier San Martín sostiene a tal proposito che nel pensatore madrileno il dubbio costituisce una forma di esistenza antecedente ad ogni puro teorizzare. La condizione umana è infatti strutturalmente incerta, abitata da un'instabilità tale per cui il dubitare è, ogni volta, nuovamente riproposto<sup>62</sup>.

Bisogna allora considerare, seguendo la lettura di Cacciatore, il raziovitalismo nei termini di «una filosofia della crisi, giacché postula come suo concetto guida il senso del limite e

<sup>55</sup> G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, cit., p. 43.

<sup>56</sup> F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, cit., p. 42.

<sup>57</sup> F. Nietzsche, *Aurora*, Milano, Adelphi, 1978, p. 216.

<sup>58</sup> Ivi, p. 239.

<sup>59</sup> Ivi, p. 269.

<sup>60</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Milano, Adelphi, 1977, p. 207.

<sup>61</sup> C. Resta, *Atlantici o mediterranei?*, in «Mesogea», 2002, 0, pp. 53-63, § 3, «Nietzsche pensatore oceanico», consultabile online: [http://www.geofilosofia.it/pelagos/Resta\\_mesogea3.html](http://www.geofilosofia.it/pelagos/Resta_mesogea3.html).

<sup>62</sup> Cfr. J. San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 227.

adotta come metodo conoscitivo la coscienza della storicità della contingenza temporale»<sup>63</sup>. In effetti, Ortega rivendica, in uno scritto su Azorín risalente al 1917, la formula secondo cui la vita deve essere «uno spettacolo armonioso e un gioioso esperimento»<sup>64</sup>. Un'idea che, come segnala Cerezo Galán, mette in gioco «il doppio movimento dell'esperimento creativo/immaginario e dello spettacolo autoriflessivo»<sup>65</sup>.

La ragione impura, tanto nietzscheana quanto orteghiana, è dunque all'origine di un nuovo atteggiamento filosofico ed etico dell'essere umano nei confronti dell'esistenza. Un atteggiamento danzante, giocoso, avventuroso e sportivo.

---

<sup>63</sup> G. Cacciatore, *La "zattera della cultura". Filosofia e crisi in Ortega y Gasset*, in G. Cacciatore, A. Mascolo (a cura di), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, Bergamo, Moretti&Vitali, 2012, p. 66.

<sup>64</sup> J. Ortega y Gasset, *Azorín: primores de lo vulgar*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. II, p. 162.

<sup>65</sup> P. Cerezo Galán, *Ortega: niente affatto moderno e molto XX secolo?*, in G. Cacciatore, A. Mascolo (a cura di), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, cit., p. 89.