

IL LINGUAGGIO DI ORTEGA: PONTE FRA TRADIZIONE E INNOVAZIONE

Giulia Padula

Abstract: In the 20th century, several philosophers theorised a fundamental shift in thinking: moving from a modern, subject-centred philosophical approach to viewing language as the starting point for philosophy. Linked to experience, language is not static but rather expresses the flux of existence. Ortega y Gasset sought to renew Spain by rethinking philosophy. His aim was to revitalise culture, language and thought by basing his reflections on the Spanish tradition while engaging in dialogue with Europe. He transcended the boundaries of traditional metaphysics, recognising language as a vital tool for redefining philosophy and focusing on etymological and linguistic meanings. Language, linked to experience, is not static, but expresses the *fieri* of existence. This article will present the Spanish philosophical context prior to Ortega and focus on the turn the philosopher made through his new conception of language.

Keywords: Spanish Philosophy, Metaphysics, Language, Terminology, Tradition.

* * *

1. Il “problema” della filosofia spagnola

María Zambrano, in un articolo del 1948, si domandava se nel suo Paese fosse davvero esistita una filosofia spagnola originale¹. La tradizione filosofica iberica era marginalizzata in Europa, accusata di mancare di rigore e sistematicità: una carenza radicata nelle profonde fratture storiche del Paese². Zambrano, a tal proposito, commenta: «el pensamiento español, y sobre todo la metafísica española, anda dispersa en novela, poesía que la encontramos en los lugares más insólitos y alejados del sistema, que anda errante y casi disuelta y de esta manera, sí alcanza lo que a textos estrictamente filosóficos les falta: “vigencia y continuidad”»³.

Questa constatazione rivela tuttavia un’idea chiave: il pensiero di un popolo non si esprime solo in forme accademiche, ma anche attraverso un linguaggio culturale non formale, specchio della sua storia e della sua vita. È in questo contesto che si inserisce José Ortega y Gasset. Il suo progetto di rinnovamento è un tentativo diretto di superare la crisi, recuperando la metafisica “dispersa” nella cultura riportandola a riflessione filosofica.

Questo articolo si propone di esplorare come il pensatore spagnolo, utilizzando il linguaggio come strumento privilegiato di indagine filosofica, dimostri che le parole sono specchio della vita che è in *fieri*.

Per comprendere la necessità di una rivoluzione linguistica in Ortega, è fondamentale osservare come la storia spagnola abbia plasmato il suo stesso vocabolario esistenziale. Le radici culturali composite (romane, greche, islamiche) unitamente all’isolamento politico e religioso, hanno creato un patrimonio intellettuale unico, ma frammentato, la cui riflessione

¹ Cfr. M. Zambrano, *El problema de la filosofía española*, in Ead., *Escritos sobre Ortega*, Madrid, Editorial Trotta-Fundación María Zambrano, 2011, pp. 81-86. Altri scritti in cui la filosofa si addentra sulla riflessione circa l’identità della Spagna, la sua cultura e la sua crisi: *La agonía de España* (1939); *España, sueño y verdad* (1965).

² Cfr. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, 5 voll., Madrid, Espasa Calpe España, 1989, vol. 5/2, *La crisis contemporánea (1875-1936)*, pp. 458-460.

³ M. Zambrano, *El problema de la filosofía española*, cit., p. 84.

si è manifestata in diverse forme⁴. L'affermazione del misticismo nel XVII secolo (Teresa d'Avila, Juan de la Cruz), per esempio, può essere vista come un'anticipazione dell'attenzione di Ortega per la dimensione soggettiva e interiore. Esso dimostra come i temi della *philosophia perennis* possano essere espressi tramite un linguaggio diverso da quello logico. Il misticismo, infatti, focalizzandosi sul rapporto personale e sulla forza spirituale, incarna un tentativo di una trasmissione non razionale dei concetti.

In secondo luogo, l'opera di Cervantes, *Don Quijote* fu «il consapevole tentativo di cogliere la realtà utilizzando non più l'universale logico del pensiero razionale, bensì l'universale fantastico della poesia e dell'invenzione, capace più del primo, di cogliere l'individuale attraverso le circostanze e le relazioni, le analogie e le differenze»⁵, riuscendo in questo modo a cogliere la complessità della vita umana. Il personaggio di Cervantes riflette dunque l'anima spagnola e il destino storico degli spagnoli: crisi, caduta, tentativo di rivalsa.

Helena Saña Alcón, a tal proposito, commenta: «El libro de Cervantes no tiene nada que ver con los tratados de Filosofía al uso, claro, pero el personaje creado por él y los discursos que pronuncia [...] constituyen la esencia más pura y acabada del Humanismo español. El hidalgo encarna, en efecto, en su persona, todos los valores defendidos por nuestros mejores filósofos, místicos y hombres de letras»⁶.

Don Quijote vive in un mondo astratto, ideale, lontano dalla realtà e lo sforzo dei pensatori che ne utilizzeranno in seguito la figura sarà quello di riunire il mondo delle idee e il mondo reale, il pensiero con la vita. Filosofi come Miguel De Unamuno, Ortega e Zambrano sapranno cogliere la metafisica presente nel romanzo perché sveleranno nell'opera cervantina la metafisica della vita⁷.

Per Ortega y Gasset il linguaggio è un fenomeno vitale: non solo un mezzo di comunicazione, ma un processo di manifestazione della «realtà radicale». Il filosofo madrileno si rende conto che il linguaggio derivante dalla tradizione iberica ha saputo esprimere la metafisica della vita, la sua natura di essere in *fieri*, mentre le categorie accademiche tradizionali non sono riuscite a farlo, rendendosi necessaria una riforma dello stesso linguaggio filosofico. È per tale motivo che, seppur in atteggiamento di apertura nei confronti delle correnti filosofiche europee del suo tempo, non intende importare modelli esterni, bensì rinnovare la tradizione del suo Paese dall'interno.

È qui che si manifesta la sua rivoluzione terminologica e metodologica. Ortega, infatti, non solo formula nuovi concetti che rispondano alle esigenze della «realtà radicale», ma lavora anche direttamente a partire dalla propria lingua: utilizza termini spagnoli elevandoli a livello tecnico (come vedremo con *ensimismarse*). Inoltre, il suo lavoro, arricchito anche dalle traduzioni della *Revista de Occidente*, mostra che il linguaggio stesso è in evoluzione, proprio perché è un «constante hacerse y deshacerse»⁸, uno specchio fedele dei cambiamenti che avvengono nelle vite umane.

⁴ Per la seguente rassegna rimando a H. Saña Alcón, *Historia de la filosofía española. Su influencia en el pensamiento universal*, Córdoba, Editor Almuzara, 2007; J.L. Abellán, *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*, Madrid, Espasa Calpe España, 1996; A. Guy, *Historia de la Filosofía Española*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1985.

⁵ G. Cacciatore, *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, Bologna, Il Mulino, 2013, p. 39.

⁶ H. Saña Alcón, *Historia de la filosofía española*, cit., p. 79.

⁷ Per un approfondimento circa la figura del Don Quijote rimando a F. Pérez-Borbujo, *Tres miradas sobre el Quijote. Unamuno-Ortega-Zambrano*, Barcelona, Herder Editorial, 2016.

⁸ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, in Id., *Obras completas*, 10 voll., Madrid, Taurus, 2004-2010, vol. X, p. 309.

Ortega, dunque, non solo fa filosofia sul linguaggio, ma la fa attraverso il linguaggio che è vivo e storico, capace di recuperare le radici culturali più profonde della Spagna per esprimere una nuova metafisica della vita.

2. Il linguaggio: una chiave di lettura per il rinnovamento filosofico

La riflessione sul linguaggio condotta da Ortega ha suscitato un notevole interesse tra gli studiosi, specialmente negli ultimi anni⁹. Il mio intento non è quello di compiere un'analisi stilistico-letteraria, bensì offrire una chiave di lettura per comprendere il pensiero di Ortega che si delinea come un ponte tra la tradizione filosofica e il tentativo di innovazione.

Innanzitutto la lingua, nella prospettiva orteghiana, è una delle espressioni più evidenti della vita come cambiamento: «Este fieri, de la realidad “lenguaje”, no consiste en las modificaciones superficiales – aunque importantes [...] sino en los cambios de las tendencias profundas»¹⁰. Il filosofo spagnolo fa infatti notare che solo le lingue che non si usano più nella vita quotidiana sono perfette, invariabili, fisse e vengono infatti comunemente chiamate “lingue morte”; mentre le altre sono soggette ad errori, modificazioni, innovazioni, segnate ad esempio dai neologismi. Il modo in cui un dato popolo, una concreta società di una certa epoca usa o meno certi termini è un riflesso che mostra quali cambiamenti, talvolta ancora latenti, stiano avvenendo in quel periodo nelle vite umane. Questo vale tanto per il linguaggio della vita comune, quanto per quello filosofico. Una lingua infatti è, come ogni cosa umana: «un constante hacerse y deshacerse claro está que esto acontece hoy lo mismo que ayer. Con importar mucho su pasado, importaría más que la lingüística se resolviese a tomar el fenómeno del lenguaje en un estrato más hondo, a saber: antes de estar hecha la palabra, en sus raíces, en sus causas genéticas»¹¹.

Il linguaggio ha molteplici aspetti e nell'uomo rappresenta un modo peculiare di esprimersi, diventando uno strumento che va oltre la comunicazione dei soli bisogni elementari: manifesta un bisogno esistenziale di trasmettere ciò che si vive nel proprio mondo interiore ed entrare in relazione con l'altro. Ortega sostiene poi che in modo particolare il filosofo si avvale del linguaggio per andare oltre le parole stesse. Il linguaggio diventa allora un ponte che ci porta al *trasmundo del ser* e rende possibile accedere al piano della profondità: «la palabra enuncia las vistas en que nos son patentes los aspectos de la

⁹ Per un'indagine più completa si veda G. Araya, *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*, Madrid, Editorial Gredos, 1971; R. Senabre (ed.), *El escritor José Ortega y Gasset*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1985; F.M. Carrisondo Esquivel, *Creatividad léxica-semántica y diccionario. Cinco estudios*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2006; P. Ordóñez López, *Miseria y esplendor de la traducción. La influencia de Ortega en la traductología*, Castelló, Universitat Jaume I, 2009; C. D'Olhaberriague Ruiz de Aguirre, *El pensamiento lingüístico de Ortega y Gasset*, Culleredo, Espiral Maior, 2009; J.C. Castelló Meliá, *La hermenéutica narrativa de Ortega y Gasset*, Granada, Comares, 2009; L. Sessa, *Ortega: una teoria della traduzione estrema?*, in G. Cacciatore, A. Mascolo (a cura di), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, Bergamo, Moretti e Vitali, 2012, pp. 401-411; M.L. Mollo, *Ortega y la traducción*, in «Philologica Jassyensia», XVI (2020), 1, pp. 129-145; G. Ferracuti, «...e quindi uscimmo a riveder le stelle»: nuova visione del reale e nuovo lessico filosofico in Ortega e Zubiri, in «Rocinante», XIV (2023), 14, pp. 73-86. In modo particolare segnalo il recente studio E. Balaguer García, *Los límites del decir. Razón histórica y lenguaje en el último Ortega*, Madrid, Tecnos, 2023.

¹⁰ J. Ortega y Gasset, *Apuntes para un comentario al Banquete de Platón*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, p. 733.

¹¹ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., p. 309.

Realidad»¹², ammettendo in tale modo la presenza di un *trasmundo* immateriale, personale, che «reclama di essere scoperto».

L'intrinseca necessità di comunicare rivela inoltre la nostra inclinazione a stabilire relazioni con gli altri, caratteristica distintiva dell'essere umano. Nel *El hombre y la gente* (1949-'50) questo aspetto verrà ampiamente sviluppato. Ortega scriverà che nella persona umana c'è un'originaria apertura agli altri, che può essere definita *a nativitate*, infatti con il linguaggio l'uomo vuole esprimere: «esta riqueza interna, ajena a los demás animales, dio a la convivencia y al tipo de comunicación que entre éstos existe un carácter totalmente nuevo [...] manifestar la *intimidad* que, exuberante, oprimía por dentro a aquellos seres, los desasosegaba, excitaba y atemorizaba reclamando salida al exterior, participación, autentica compañía; es decir, intento de interpretación»¹³.

Il linguaggio possiede una dimensione patente che si manifesta attraverso le lingue parlate, le quali rappresentano la nostra chiave interpretativa della realtà: i gesti, le espressioni facciali, le parole e le frasi che cercano di tradurre ciò che portiamo nel nostro mondo interiore e che desideriamo condividere con gli altri, per tale motivo una delle funzioni principali del linguaggio è proprio quella ermeneutica. In un articolo del 1937, *Miseria y esplendor de la traducción*, Ortega scrive che gli uomini, confrontandosi con il mondo, ne percepirono la diversità e associarono a ogni fenomeno un segno e un suono. Ogni popolo scelse il proprio modo di farlo in base alla propria esperienza. Da questa prima interazione con la realtà nacque il linguaggio, che riflette l'interpretazione del mondo propria di un popolo. In esso si possono intravedere la sua storia e la sua cultura. Le lingue procedono pertanto: «desde cuadros mentales diferentes, de sistemas intelectuales dispares, en última instancia, de filosofías divergentes. No solo hablamos en una lengua determinada, sino que pensamos deslizándonos intelectualmente por carriles preestablecidos a los cuales nos adscribe nuestro destino verbal»¹⁴.

La traduzione è complessa perché non basta traslitterare una parola, ma occorre considerare il contesto storico, sociale e culturale in cui una lingua è nata e si è evoluta. La traduzione non riguarda quindi solo le lingue, ma la stessa realtà che viviamo ed esperiamo, è inoltre un'operazione che parte sempre da un soggetto concreto¹⁵. Il filosofo spagnolo, sostiene che l'atto di conoscere è fondamentalmente un atto di traduzione e interpretazione. Egli descrive il processo in questi termini: «es una “interpretación” de la cosa misma someténdola a una traducción, como se hace de un lenguaje a otro, diríamos del lenguaje del ser que es mudo, al lenguaje decidor del conocer. Este lenguaje al cual es traducido el ser es, ni más ni menos, el lenguaje, el *logos*»¹⁶. Secondo Ortega, dunque, l'essere si

¹² J. Ortega y Gasset, *Epílogo de la filosofía*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, p. 605.

¹³ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., p. 309. In quest'opera Ortega distingue tra il “dire” personale, che esprime l'intimità, e il “si dice della gente”, che rappresenta gli usi sociali e anonimi del linguaggio. Tali usi impersonali, come il saluto, si impongono nella società e costituiscono un vero e proprio limite all'espressione del sé autentico. Il contrasto mostra che il linguaggio non è solo un ponte per la comunicazione autentica e per lo svelamento dell'*aletheia*, ma agisce anche come barriera di convenzioni e norme sociali che riflettono la natura dell'interazione tra l'io e la gente.

¹⁴ J. Ortega y Gasset, *Miseria y esplendor de la traducción*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. V, p. 720.

¹⁵ Consiglio, a tal proposito, uno studio di Lia Formigari, in cui afferma che la comprensione di una lingua non è una “traduzione automatica”, non significa “travasare” una lingua nell'altra, perché tra parole-oggetti non c'è la stessa relazione tra oggetto-etichetta. Il senso non può essere separato, né d'altra parte ridotto dal comportamento linguistico dei parlanti. Cfr. L. Formigari, *Introduzione alla filosofia delle lingue*, Bari, Laterza, 2007, p. 67. A proposito della riflessione sulla traduzione possiamo trovare diverse analogie con la riflessione gadameriana espresse in *Wahrheit und Methode*, sebbene l'opera sia stata scritta posteriormente alla morte di Ortega.

¹⁶ J. Ortega y Gasset, *Epílogo de la filosofía*, cit., p. 604.

esprime tramite un linguaggio. Poiché l'essere, nella sua filosofia, è esecutivo, si rende necessario lo sviluppo di un linguaggio capace di esprimere la «realtà radicale».

La lingua diventa un ponte tra passato e futuro, perché proviene e si sviluppa dalla circostanza concreta, della storia di un popolo. Alcuni termini continuano a essere usati, altri cadono in disuso, altri ancora vengono “colonizzati” dall'influsso di altre popolazioni e da altre lingue.

Dalle considerazioni finora esposte emergono tre aspetti importanti circa la riflessione di Ortega sul linguaggio: l'aspetto del cambiamento intrinseco alla vita; la prospettiva storico-temporale tipica di ogni realtà umana, che include quindi anche la lingua; e, infine, l'importanza di tornare alle origini, alle radici, grazie all'etimologia che permette di scoprire l'autenticità di una parola, sempre legata all'evento che l'ha generata.

L'etimologia, infatti, diventa per Ortega un metodo di indagine e motivo di riflessione filosofica, poiché essa ci permette di scoprire il senso di ciò che l'uomo è: «Este descenso a los senos profundos, a las vísceras recónditas de la palabra, se hace [...] buceando dentro de ella hasta encontrar su etimología o, lo que es igual, su más antiguo sentido [...] al vocablo en su *statu nascendi*, todavía caliente de su situación vital que lo engendró»¹⁷. Con il linguaggio si attribuisce senso alle cose e ai fatti, per questo va riscoperto e verificato se sia ancora valido. L'uomo ha bisogno di capire le ragioni profonde delle proprie azioni, per trovare il senso della propria esistenza, ecco il motivo per cui, secondo Ortega, la storia universale può essere considerata una grande etimologia. L'uomo, a sua volta, può essere descritto come un «animale etimologico», un essere alla costante ricerca di comprensione.

Vi è però anche un altro aspetto del linguaggio che in apparenza potrebbe sembrare essere il suo esatto opposto, ma che nell'uomo può invece diventare uno strumento per esprimere un preciso intento. Il silenzio.

La scelta di astenersi dal parlare può trasformarsi in un'eloquente forma di espressione, in uno strumento di comunicazione. Pensiamo anche a filosofi come Martin Heidegger o Ludwig Wittgenstein, i quali hanno affermato che le parti più importanti delle loro opere sono proprie quelle “non scritte”, taciute. Ortega, da parte sua, sostiene che un individuo che non possieda la capacità di tacere non sia nemmeno in grado di parlare; afferma che la capacità di rinuncia sia una caratteristica distintiva dell'essere umano, osservabile in modo esemplare negli asceti. In *Apuntes para un comentario al Banquete de Platón* (1946), il filosofo madrileno scrive che ogni lingua, e ogni linguaggio, sono sempre limitati da una certa frontiera di ineffabilità. Ogni lingua stabilisce cosa si può dire perché ogni popolo sceglie cosa esprimere e cosa tacere. Ci sono dei tabù, ma l'ineffabilità ha vari aspetti e deriva dal rapporto tra il dire e il non dire. Quindi, è un qualcosa proprio delle lingue, ma anche una scelta consapevole.

Ciò che esprimiamo o omettiamo è anche una conseguenza di ciò che la lingua ci permette di rendere manifesto, qualcosa riguardo alla realtà, a noi stessi, alla nostra intimità e al *trasmundo* che aspiriamo ad esplicitare. Inoltre, molte esperienze umane, nonostante i nostri sforzi descrittivi, eccedono costantemente i confini che scopriamo essere imposti dalle parole¹⁸. In *¿Qué es filosofía?* (1929) Ortega aveva parlato anche del silenzio del mistico. Questi cerca di esplorare la profondità della realtà, come fa anche il filosofo, ma con la differenza che il mistico ad un certo punto diventa taciturno e il sapere conseguito diventa intrasferibile perché si tratta del raggiungimento di una conoscenza superiore alla

¹⁷ J. Ortega y Gasset, *En torno al “Coloquio de Darmstadt, 1951”*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. VI, p. 276.

¹⁸ J. Ortega y Gasset, *Apuntes para un comentario al Banquete de Platón*, cit., pp. 732-734.

stessa realtà, che trascende lo stesso linguaggio; per superare questa difficoltà alcuni hanno scelto la via apofantica. La filosofia, invece, ha per sua intima esigenza la preoccupazione di immergersi nella profondità dell'essere con lo scopo preciso di portare in superficie ciò che è latente, proprio perché essa è ciò che si può (e si deve) «dire sull'universo». Pensando all'etimologia del termine “onto-logia”, Ortega scrive che significa precisamente «dire sull'essere»¹⁹.

Rispetto ai testi citati, vediamo come Ortega abbia due prospettive diverse. Nel '29 il filosofo sottolinea il valore della parola che diventa simbolo della realtà, mentre nel '46 coglie l'importanza del silenzio. Questi due aspetti nascono da momenti diversi della sua vita: il primo da un'epoca di attività politica e sociale, il secondo durante un'età più avanzata e in esilio. Non sono in contraddizione, ma si completano a vicenda perché rappresentano due momenti di riflessione su una realtà unica, la vita, espressa attraverso il linguaggio.

È tutt'oggi oggetto di dibattito il silenzio dell'ultimo Ortega, rispetto alla Guerra Civile e all'avvento del franchismo, unito alla decisione di esiliarsi dalla Spagna. Silenzio considerato ambiguo e giudicato negativamente anche da discepoli come José Gaos o María Zambrano. Quest'ultima scrisse addirittura che quel silenzio talvolta esasperò coloro che, invece, decisero di non tacere, domandandosi ripetutamente come mai quella voce che si era alzata più volte per la rinascita della Spagna li aveva lasciati orfani proprio nel momento più doloroso²⁰.

L'originalità del pensiero linguistico di Ortega ha influenzato profondamente anche altri pensatori spagnoli, come Zambrano, che pur condividendo con il maestro l'interesse per il linguaggio come strumento di comprensione della realtà, sviluppa una prospettiva originale, caratterizzata da una forte impronta poetica e da un'attenzione particolare alla dimensione del silenzio e del sacro²¹. Mentre Ortega si concentra sulla «ragion vitale» e sulla necessità di un linguaggio capace di esprimere l'esistenza concreta, Zambrano esplora il *logos* come luogo di incontro tra l'umano e il divino, tra la parola e il mistero. Il suo pensiero si nutre di una profonda riflessione sulla filosofia e sulla poesia, intese come forme di conoscenza complementari, capaci di illuminare aspetti diversi dell'esperienza umana. Zambrano, pur riconoscendo l'importanza della tradizione filosofica, si distacca da un approccio puramente razionale, aprendosi a forme di conoscenza più intuitive e simboliche. Il suo linguaggio,

¹⁹ Cfr. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. VIII, pp. 289-290.

²⁰ Si veda a tal proposito l'articolo della filosofa: M. Zambrano, *Los intelectuales en el drama español. Los que han callado. Ortega y Azorín*, in Ead., *Obras completas*, 8 voll., Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2016, vol. VI, pp. 259-264.

Sugli eventi che portarono al silenzio di Ortega rimando a R. Tejada, *Zambrano y Ortega: más allá del magisterio y de la herencia*, in M. Zambrano, *Escritos sobre Ortega*, Madrid, Editorial Trotta, 2011, pp. 33-50.

²¹ Non potendo sviluppare l'argomento nel presente articolo, rimando ai seguenti studi comparativi tra maestro e discepola G. D'Acunto, *Il logos della carne. Il linguaggio in Ortega y Gasset e nella Zambrano*, Assisi, Cittadella Editrice, 2016; L.M. Durante, *Dalla razón vital alla razón poetica: una lettura della relazione tra José Ortega y Gasset e María Zambrano*, in «Bollettino Filosofico», Cosenza, Università della Calabria, 2004, pp. 437-456; A. Savignano, *Filosofia e poesia in María Zambrano*, in M. Zambrano, *Luoghi della poesia*, Milano, Bompiani, 2011, pp. 6-26; F. Pérez-Borbujo Álvarez, *Más allá de las apariencias. Las relaciones entre María Zambrano y José Ortega y Gasset*, in «Aurora», 2012, 13, pp. 50-58; J. Sánchez-Gey Venegas, *La recepción de José Ortega y Gasset en los primeros escritos de María Zambrano*, in «Revista de Estudios Orteguianos», XIV (2013), 27, pp. 145-163; L.M. Parente, *El texto vital: Ortega y Zambrano*, in «Aurora», 2016, 17, pp. 78-90; C. Solbes Borja, *José Ortega y Gasset y las intelectuales modernas: Rosa Chacel y María Zambrano*, in «Revista de Estudios Orteguianos», XXII (2021), 42, pp. 113-142.

ricco di immagini e risonanze poetiche, cerca di cogliere la complessità dell'anima umana e la profondità del mistero dell'essere²².

Il silenzio, in particolare, assume un ruolo centrale: non è semplice assenza di parola, ma uno spazio di ascolto e di attesa, in cui si manifesta la possibilità di un incontro con l'alterità e con il trascendente.

3. Un termine tipicamente spagnolo: *ensimismarse*

Dopo aver delineato la concezione generale del linguaggio in Ortega, è importante analizzare come questa si concretizzi nell'uso e nella reinterpretazione di alcuni termini specifici²³.

Ortega indaga la radice della vita umana ricercando un linguaggio che sia adeguato a poterla esprimere: il suo obiettivo è riformulare, ma per dialogare con i contemporanei deve usare termini conosciuti e condivisi. Questi provengono dai classici e dalla tradizione, il pensatore spagnolo li ritiene parte della propria circostanza e del retaggio filosofico. Infatti, ogni lingua, come ogni fatto umano, contiene elementi che provengono dalla tradizione e sono segno di una continuità col passato. Altri termini vengono sostituiti o rinnovati con altri ritenuti più idonei. Questo è il destino anche dei termini utilizzati da Ortega. Alcuni entrano in un nuovo vocabolario, più adatto a esprimere la filosofia della vita, altri vengono reinterpretati o utilizzati con diverse applicazioni, tratti dalla tradizione filosofica. La lingua diventa così un materiale a nostra disposizione che possiamo plasmare²⁴.

Il filosofo spagnolo formula una domanda che riguarda il linguaggio e i termini che un pensatore, e in questo caso anche se stesso, può utilizzare per esprimere nuove idee o intuizioni; infatti un filosofo non può, come talvolta accade a uno scrittore o a un poeta, ideare un vocabolario completamente nuovo perché rischierebbe di non essere compreso. D'altra parte, non può neanche limitarsi ai termini e alla sintassi già prestabiliti, pena il rischio di non riuscire a comunicare la nuova verità scoperta. Ecco perché, secondo il pensatore spagnolo, un cambiamento radicale della terminologia non è attuabile²⁵.

Con il progredire degli anni, si evidenzia una certa riluttanza di Ortega verso i tecnicismi del lessico, con una frequente preferenza per l'impiego di termini provenienti dal linguaggio quotidiano, accompagnati da analisi etimologiche e semantiche che ne motivano la scelta. Secondo alcuni studiosi, tale posizione potrebbe essere considerata come una sorta di anti-terminologia. Questa propensione è giustificata dalla costante opposizione alle astrazioni e dalla necessità che anche i termini tecnici siano ancorati, derivati e riferiti alla vita stessa, alla «realtà radicale»²⁶.

Il termine *ensimismarse*, ad esempio, tipicamente spagnolo, non ha un equivalente nella nostra lingua. Significa letteralmente «mettersi dentro sé stesso» e indica la capacità dell'uomo di ritirarsi dal mondo esterno per entrare nel proprio mondo interiore e

²² Si ricorda oltre a *Filosofia y poesía* (1939) per il rapporto tra filosofia e poesia; *El hombre y lo divino* (1955) in cui si esplora la dimensione del sacro e del mistero e *Claros del bosque* (1977) dove la filosofa cerca quel sentire originario che precede il pensiero razionale e in cui si sviluppa la sua ragione poetica.

²³ In considerazione della natura del saggio, non essendo possibile estendere la trattazione, è stato necessario selezionare alcuni tra i termini del ricco vocabolario orteghiano per dimostrare come il linguaggio possa fungere da ponte tra tradizione e innovazione. Inoltre, non mi sono concentrata intenzionalmente su concetti quali la co-relazione o l'io esecutivo.

²⁴ Cfr. J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., p. 246.

²⁵ Cfr. J. Ortega y Gasset, *En torno al "Coloquio de Darmstadt, 1951"*, cit., p. 806.

²⁶ G. Araya, *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*, cit., pp. 161-162.

raccogliersi nella propria intimità²⁷. Armando Savignano lo traduce con “immedesimarsi”, ma questo significato implica identificarsi con qualcuno diverso da noi (come l’attore che si immedesima in un personaggio, concetto presente anche in Ortega, ma che qui non si applica). È possibile interpretare il termine come “fare introspezione”, tuttavia, a mio avviso, data la peculiarità del termine originale e l’assenza di un equivalente lessicale italiano adeguato, si consiglia di mantenerlo nella sua forma originale. Ortega descrive l’*ensimismarsi*, ovvero il raccogliersi nell’interiorità, come il contrario dello stato di alterazione, ovvero il vivere preoccupati e sollecitati da stimoli esterni che è lo stato tipico degli animali. L’uomo tende a questo atteggiamento nel momento in cui si lascia prendere dall’assoluto esterno, rimanendo in uno stato di confusione e agendo meccanicamente. Tuttavia, l’essere umano può compiere una torsione radicale, ovvero raccogliersi nell’interiorità per occuparsi di sé, scoprire il proprio vero essere e salvarsi dalla perdita. L’uomo, allontanandosi dalla realtà esterna, può ritrovare sé stesso e formulare concetti riguardo alle situazioni future che lo attendono. Soltanto mediante l’auto-riflessione è in grado di codificare concetti sul mondo e utilizzarli per umanizzarlo²⁸.

È quindi grazie all’*ensimismamiento* che si formano nuove idee per mezzo dell’immaginazione e della fantasia, che permettono di creare nuovi modi per migliorare e “creare” il proprio mondo, sebbene si tratti non di una creazione *ex nihilo*, ma di una *creatio ex aliquo*²⁹. Per Ortega, l’uomo è un «animale fantastico» che scopre immagini interiori e le esprime tramite linguaggio. La fantasia è parte della ragione creativa che guida anche il discernimento della vocazione personale.

Nella sua lettura circa l’*ensimismamiento* in Ortega, Ismael Quiles afferma che tale concetto può essere visto come l’attributo essenziale dell’uomo, segno che è abitato da qualcosa di spirituale e segnale della costituzione metafisica dell’essere umano. Questa concezione dell’uomo andrebbe ad innestarsi all’interno della grande tradizione filosofica occidentale che può avere il suo *incipit* con il motto socratico «conosci te stesso». Quiles, infatti, sostiene che benché Ortega si dichiari laico, nel sostrato del suo pensiero permarranno gli echi di una formazione di matrice cristiana. Quiles accosta Ortega ad Agostino, il filosofo dell’interiorità³⁰. Tale accostamento, oltre ad essere condiviso anche da altri interpreti di Ortega, si può evincere dagli scritti stessi del filosofo spagnolo. Secondo Ortega, Agostino sarebbe infatti un uomo moderno per la scoperta dell’interiorità, per la tensione a far coincidere il personaggio di cui si parla con l’uomo che scrive.

In *En torno a Galileo* (1933) il filosofo madrileno porta avanti il tema relativo al rientrare in se stessi in maniera analoga, scrivendo che l’uomo si trova gettato in una circostanza, tra il caos delle cose, pertanto il vero ed unico problema che si presenta è dover tornare a coincidere con se stesso. In questo corso troviamo, a tal proposito, un altro termine, ovvero *encajar*. *Encajar* significa, mettere qualcosa, o parte di esso, dentro un’altra cosa, come ad

²⁷ Sto riferendomi alla prima lezione del corso *El hombre y la gente*: J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., pp. 259-268.

²⁸ Un’idea vive nel momento in cui è pensata e ha una peculiare qualità teorica essendo frutto della nostra occupazione intellettuale. Il pensiero deve tuttavia sempre concludersi in un’azione concreta, pratica, che abbia a che fare con la vita reale, correlando così il pensiero alla vita. Per integrare l’argomento si veda anche il saggio del 1934: J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, in Id., *Obras Completas*, cit., vol. V, pp. 657-685.

²⁹ Cfr. J. Ortega y Gasset, *En torno al “Coloquio de Darmstadt, 1951”*, cit., p. 812.

³⁰ Cfr. I. Quiles, *Estudios sobre Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Ediciones Depalma, 1991, pp. 29-31. Per le tangenze tra Ortega ed Agostino, tra cui anche una parte dedicata all’*ensimismamiento*, si veda ad esempio l’articolo di F. Russo, *José Ortega y Gasset. Intimità e vita*, in L. Alici (a cura di), *Agostino nella filosofia del Novecento*, Roma, Città Nuova, 2004, pp. 225-251.

esempio una chiave nella serratura³¹. Scrive ancora Ortega che i nostri effettivi pensieri, come le nostre credenze verificate, le nostre idee frutto di convinzione, sono elementi che vanno a formare il nostro destino e il nostro io autentico, occorre quindi «encajar yo en mí mismo, coincidir conmigo, encontrarme en mí mismo»³². Se l'uomo riflette bene, in modo originario, allora *encaja* se stesso e questo *encajar* in se stesso è la definizione di felicità³³.

5. In continuità con la tradizione: *entelecheia*, *energheia*, *aletheia*

Per quanto riguarda invece alcuni termini classici della tradizione filosofica, possiamo vedere come nel corso del 1932-33, *Principios de Metafisica según la razón vital*, Ortega usi *energheia on* correlandolo al significato dei termini “esistere” ed “esistenza”. Richiamando Aristotele, Ortega interpreta *energheia on* come «messo in opera» o «essere in atto», evidenziando l'esistenza come esecuzione di un'essenza. Nella dottrina aristotelica, l'atto (*energheia*) è inteso come attività orientata alla realizzazione, ovvero il passaggio dalla potenza all'atto. Ortega applica questa visione alla vita, descrivendola come un continuo divenire, un «estar haciendo su esencia» e lo esprime con queste parole: «Aristóteles decía: “puesto por obra, efectuado” – *energheia on* – y los escolásticos tradujeron este término diciendo: “poner en acto”, ser en acto o actualidad»³⁴.

Tuttavia, si pone in dubbio la diretta equivalenza tra *energheia* ed ‘esistenza’ nel pensiero aristotelico. Aristotele, nella *Metafisica*, introduce anche il concetto di *entelecheia*, che indica il compimento o il fine ultimo dell'azione. Ortega utilizza il termine *entelecheia* in riferimento alla vocazione, intesa come progetto vitale. Sebbene *entelecheia* implichi compiutezza in senso aristotelico, Ortega la interpreta, forse in linea con Leibniz, come principio dinamico e immanente all'azione. Per Leibniz, come sappiamo, le monadi non sono solo attività, ma anche potenza perché l'*entelecheia* porta con sé non solo una facoltà attiva, ma anche una forza (*conatus*) da cui segue la stessa azione, se non c'è niente ad impedirlo: «Nomen *Entelechiarum* imponi posset omnibus substantiis simplicibus, seu monadibus creatis. Habent enim in se certam quandam perfectionem (ἔχουσι τὸ ἐντελής) datur quaedam in iis sufficientia (ἀντάρκεια), vi cuius sunt actionum suarum internarum fontes quasi automata incorporea»³⁵. In questa prospettiva, l'*entelecheia* può essere concepita come un principio immanente nell'agente, conducendo a una visione dinamico-organica della realtà, che risulta più vicina al pensiero di Ortega.

L'analisi del termine *energheia* è strettamente legata all'interpretazione di *existir*. Ortega concepisce l'uomo come un essere “fuori di sé”, in cui l'esistenza non coincide immediatamente con l'essenza. Esistere è inteso come “avere”, ovvero possedere pienamente il proprio essere. L'esistenza è quindi l'esecuzione di un'essenza, un *faciendum* incessante. Ortega sostituisce la dicotomia esistenza-essenza con esecuzione-*consistencia*,

³¹Cfr. *Encajar*, in REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed., [versión 23.8 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [consultato il 9 aprile 2025]. Per il significato di *encajar*, insieme alla definizione originaria, si vedano le possibili traduzioni ‘immettermi’ o ‘infilarmi’ in L. Tam, *Dizionario spagnolo-italiano*, Milano, Hoepli, 2011.

³²J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. VI, p. 437.

³³Cfr. Ivi, p. 439.

³⁴J. Ortega y Gasset, *Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. VII, p. 592. Per un approfondimento sull'argomento si rimanda a A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega, Crítica y superación del idealismo*, MEC, Madrid, 1982, pp. 116-117.

³⁵G.W. Leibniz, *Logica et metaphysica*, in G. Olms Verlag (a cura di), *Opera Omnia*, Hildesheim, Zürich-New York 1989, p. 22.

preferendo *estar* a *existir* per sottolineare la concretezza dello stare nella circostanza. In *El hombre y la gente*, Ortega amplia il concetto di “existir” includendo l’introspezione. Egli esprime tale accezione attraverso la metafora dell’uomo perso nella selva, che richiama analogie presenti in Dante Alighieri e nel concetto heideggeriano di *Holzwege*.

Analizzerò ora l’uso del termine *aletheia*, da parte di Ortega, in relazione a vari temi, tra cui la realtà, il linguaggio, l’etimologia e la vocazione. Queste applicazioni sono interconnesse e formano una rete di relazioni. Il recupero del termine *aletheia* è uno dei punti che accomuna Ortega ad Heidegger sebbene al filosofo spagnolo non interessi il discorso sull’oblio dell’essere e della differenza ontologica e del doppio movimento di svelamento, velamento, ma solo il togliere un velo³⁶.

Il termine *aletheia*, che compare negli scritti di Ortega fin dal 1914, nelle *Meditaciones del Quijote*, indica la necessità di svelare i piani profondi della realtà, i *trasmundos*. Questo svelamento permette di cogliere la pienezza e la verità delle cose, un processo che richiede una scoperta personale, come suggerito dalla tradizione socratica³⁷.

Aletheia si riferisce anche alla verità del linguaggio, che deve esprimere fedelmente la realtà. Ortega, in *¿Qué es filosofía?*, afferma che il filosofo discende nel *trasmundo del ser* per scoprire, portare alla luce la verità, che si rivela attraverso il *logos*, la parola (e da qui anche riprende l’etimologia del termine *onto-logia*, ovvero “dire l’essere”, come già detto). Il filosofo spagnolo ricorda che l’etimologia di *aletheia* è simile ad *apocalipsis*, ovvero rivelazione. Da qui deriva la traduzione nelle lingue latine con i termini derivati da *ver*, dire, parola³⁸. Il legame tra il linguaggio e la verità è dunque originario e radicato nella stessa realtà. Il discorso sulla verità si traduce pertanto nel discorso sulla sua autenticità, che viene alla luce solo con la scoperta del suo significato profondo-esistenziale. «Hablar es un manifestar»³⁹, scrive in *Sobre la realidad radical* (1930), e manifestare è mostrare, mettere a nudo ad un altro il mio pensiero, significa narrare quello che il nostro ascoltatore non ha visto, mentre quando lo faccio con me stesso significa che sto pensando. Parlare è rivelare il segreto dell’autenticità dell’essere, ovvero quando l’apparenza (ciò che si manifesta alla superficie, all’esterno) coincide con ciò che c’è nel piano della profondità, così la cosa o noi stessi siamo realmente ciò che siamo chiamati ad essere⁴⁰.

Parlare è dunque manifestare il pensiero e rivelare l’autenticità dell’essere. In *Epílogo de la filosofía* (1943), Ortega definisce *aletheia* come il primo nome del filosofare, vedendola come un atto di creazione poetica della terminologia⁴¹. La verità, per il filosofo, non è una cosa morta o inerme. Si scopre la realtà togliendo da essa le vesti della falsità per poterla a mostrarsi nella sua nudità, così come è. Quindi la verità come verifica è espressa da un verbo vivo, da un’azione. Ortega usa frequentemente a tal proposito il verbo *averiguar*, che può essere tradotto con verificare, o con ricercare, indagare, ma il suo significato profondo è «inquirir la verdad hasta descubrirla»⁴².

³⁶ Per uno studio approfondito sul concetto di verità in relazione alla teoria prospettica si veda A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Madrid, Alianza Universal, 1985.

³⁷ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. I, p. 769.

³⁸ Cfr. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, cit., pp. 288-289. Si veda a tal proposito, oltre che *Sein und Zeit*, anche il testo di M. Heidegger *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Gesamtausgabe*, vol. 9. *Wegmarken*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. Vittorio Klostermann, 1976 (trad. it. *Sull’essenza della verità*, a cura di G. D’Acunto, Roma, Armando, 2019).

³⁹ J. Ortega y Gasset, *Sobre la realidad radical. Curso de 1930*, in Id., *Obras completas*, cit., VIII, p. 387.

⁴⁰ Cfr. Ivi, p. 389.

⁴¹ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Epílogo de la filosofía*, cit., pp. 616-617.

⁴² *Averiguar*, REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed., [versión 23.8 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [consultato il 15 maggio 2025].

L'operazione che compie la mente nel pensare è simile a un denudare, togliere un velo dice ancora il filosofo spagnolo, ed è per questo motivo che nell'*El hombre y la gente* scrive che la filosofia è un'«indecenza» poiché ci scopre, ci denuda fino all'osso, ecco perché può essere considerata un'autentica conoscenza che ci porta di fronte alla verità di noi stessi: «la filosofía es la verdad, la terrible y desolada, solitaria verdad de las cosas. Verdad significa las cosas puestas al descubierto, y esto significa literalmente el vocablo griego para verdad – *alétheia, aletheúein* – es decir desnudar»⁴³.

Questa esigenza di fare chiarezza in sé stessi, la troviamo anche in *Goethe desde dentro* (1932), dove lo svelamento della realtà è necessario per scoprire con chiarezza la missione della propria vita, la realizzazione della propria vocazione⁴⁴.

Quindi verità è, per Ortega, innanzitutto autenticità: autenticità di una vita vissuta, che si traduce nella scoperta e nella realizzazione della vocazione. Autenticità nel parlare che è una conseguenza del pensare e quindi nella corrispondenza tra pensiero-parola e realtà espressa. Per Ortega, la verità è autenticità nella vita e nel linguaggio, accessibile attraverso la «ragione vitale».

6. In confronto con la tradizione: i termini *adaequatio* e *coscienza*

L'analisi di alcuni termini chiave ci permette di comprendere meglio come Ortega si ponga di fronte alla tradizione filosofica, accettandone alcuni elementi, ma anche criticandone e superandone altri. Il concetto di *adaequatio* è emblematico di questo tipo di approccio.

In *¿Qué es filosofía?* Ortega aveva criticato il concetto di conoscenza concepito come quella che definisce essere la nota «*adaequatio rei et intellectus*», ovvero un'adeguazione tra il pensare e l'essere. Ortega dice che il nostro pensiero non somiglia alla realtà e, per spiegarsi, porta l'esempio di cosa accade accostando le diverse lingue tra loro. In altre parole dovrebbe esserci un minimo di somiglianza tra l'essere conosciuto e il pensare. Dunque il mondo, le cose, potrebbero entrare nella nostra mente nel caso in cui la struttura della nostra mente coincida, almeno in parte, con l'essere. Ortega scrive quindi che intende dare a questa formula un nuovo significato perché: «la *adaequatio* entre ambos términos tiene que ser mutua: mi pensamiento ha de coincidir con la cosa, pero esto es imposible si la cosa ya por si no coincide con la estructura de mi pensamiento»⁴⁵.

Nel pensiero di Tommaso l'*adaequatio* è intesa come conformità della mente con la realtà in quanto la verità è qualcosa che appartiene primariamente all'intelletto. Quindi la corrispondenza si realizza tra l'intelletto che si apre intenzionalmente all'essere della cosa. La verità ha un suo fondamento nell'essere delle cose, ma si realizza formalmente nella mente. Tuttavia, ciò di cui Ortega non tiene conto è il rapporto trascendente: le cose posseggono la loro verità e pertanto sono conoscibili, perché le loro specie sono nella mente di Dio⁴⁶. Nel *De veritate* l'Aquinate afferma che la verità, a livello gnoseologico, si esprime nella conformità (*adaequatio*) della mente umana con la realtà. La verità appartiene dunque prima all'intelletto, il quale designa il rapporto di adeguazione nei confronti dell'essere della cosa. La nostra intelligenza è stata creata per conoscere la verità: è infatti il vero il fine che in ultima istanza appaga l'intelletto. La verità ontologica riguarda l'effetto prodotto

⁴³ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., p. 203.

⁴⁴ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Goethe desde dentro*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. V, p. 128.

⁴⁵ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 274.

⁴⁶ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 1 co.

dall'ente nell'intelligenza umana: la realtà dell'ente non subisce però alcuna variazione, continua ad esistere anche se non ci fosse nessuno a conoscerla (e questo è uno dei punti in cui Ortega si discosta quando si chiede se le cose esisterebbero se non ci fosse nessuno a conoscerle). Le cose sono intellegibili perché il loro stesso essere, secondo Tommaso, consiste nell'essere conosciuto da noi, perché fondate prima di tutto nell'essere conosciute da Dio⁴⁷. Tuttavia, nello *Scriptum super Sententiis* Tommaso afferma che la verità è nella cosa, ma il concetto di verità è percepito dall'intelletto, per questo si dice che il concetto di verità è percettibile solo dalla mente, l'adeguazione all'intelletto è colta dalla mente. La verità ha il suo fondamento nella cosa, ma la sua nozione si completa in seguito all'azione dell'intelletto, la cosa viene appresa nel mondo in cui è. La verità si fonda più sull'essere che sulla *quiddità*: nell'operazione dell'intelletto che prende l'essere della cosa così come è, mediante una certa assimilazione ad esso, si compie «*relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis*»⁴⁸.

Julián Marías, analizzando la teoria della conoscenza di Ortega, evidenzia che la critica alla formula dell'*adaequatio* si rivolge all'interpretazione che vede la mente come un recipiente passivo – proprio dell'idealismo – affermando invece che la verità è mutua interdipendenza tra l'io e la circostanza. La definizione classica, ritenuta statica, verrebbe quindi abbandonata in forza di una visione dinamica e vitalista⁴⁹.

Occorre quindi tenere presente che quello che Ortega qui vuole sottolineare, a discapito di una più attenta analisi dei concetti letti nelle loro fonti, è il carattere di mutua interdipendenza tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, ovvero tra l'io e la circostanza. Il termine per Ortega è valido, tuttavia tralascia il fatto che anche per Tommaso il discorso è più complesso e non a senso unico; ma qui l'obiettivo polemico sembra essere la ricezione successiva al pensiero dell'Aquinate. Infatti, la critica di Ortega, per essere compresa, deve essere inquadrata nel contesto del declino della Scolastica, in cui la formula relativa alla *adaequatio* era infatti diventata espressione della passività della mente di fronte all'essere.

Infine, è noto che una delle principali battaglie combattute da Ortega è stata la lotta contro l'idealismo. Uno dei termini più emblematici, ormai intriso di tradizione idealista moderna è il termine 'coscienza' che, secondo l'ironica espressione del pensatore spagnolo, «debe ser enviado al lazareto»⁵⁰.

Nella terza lezione del corso *Principios de Metafísica según la razón vital*, del 1932-'33, il filosofo spagnolo afferma che intende rettificarlo e sostituirlo con due nuovi termini tecnici: «*reparar*» e «*contar con*». *Reparar* vuol dire avere coscienza di qualcosa, ovvero considerare, riflettere avvertire che c'è qualche realtà. *Contar con* esprime la presenza effettiva, l'esistere per me⁵¹. *Reparar en las cosas* si differenzia dall'usare le cose perché per il filosofo significa riflettere in senso metafisico, in senso radicale sul valore delle cose e sul loro essere per me: «Este nuevo hacer se llama *reflexionar* o *reparar en sí*»⁵².

⁴⁷ Cfr. Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 1, art. 4 *resp.*

⁴⁸ Tommaso d'Aquino, *Scriptum super Sententiis*, I, dist. 19, q. 5, a. 1 *I co.*

⁴⁹ Cfr. J. Marías, *Circunstancia y vocación*, Madrid, Revista de Occidente, 1960, pp. 145-147. Antonio Rodríguez Huéscar evidenzia che Ortega ritiene necessario rettificare la formula in un senso di mutua coincidenza e della sua teoria prospettica. Cfr. A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, cit., 196-198 e 403. Per quanto riguarda invece, le obiezioni avanzate dai tomisti alla posizione orteghiana, rimando, a titolo di esempio, a S. Ramírez, *La filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona, Editorial Herder, 1958 (in particolare le pp. 81-89).

⁵⁰ J. Ortega y Gasset, *Prólogo para Alemanes*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, p. 158.

⁵¹ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Principios de Metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933*, cit., p. 579.

⁵² Ivi, p. 586.

Nel corso *La razón histórica* (1940) viene spiegato ancor meglio come Ortega intenda il termine “coscienza” a differenza dell’accezione idealista, ovvero, «es aquella realidad que se da cuenta de sí misma y solo de sí misma, que es pura reflexividad y algo inmediato a sí misma»⁵³. Ortega si sofferma quindi sull’espressione «rendersi conto» (*darse cuenta*) portando un esempio: quando dico che «mi rendo conto di questa abitazione», per la filosofia moderna, l’abitazione diventa una mia immagine, un mio stato mentale, reclusa nella mia mente. Invece l’espressione ha due significati: che l’abitazione è patente nella sua realtà e che io mi trovo effettivamente dentro l’abitazione, sto in essa e mi rendo conto, mi accorgo della sua effettiva esistenza.

I termini usati effettivamente da Ortega nei suoi scritti si collocano spesso per lo più sulla linea di un linguaggio tradizionale. Nel momento in cui vengono usati viene però messo in luce che andrebbero riformati: il filosofo si rende conto che il passaggio da una terminologia tradizionale ad una nuova è un processo lento, graduale, come quello che avviene per istituire nuovi usi o per mezzo del quale la filosofia deve passare per poter essere rinnovata.

Conclusione

La riflessione di Ortega sul linguaggio mostra che ogni parola è radicata nella vita e al tempo stesso apre un varco verso la dimensione metafisica dell’essere. La filosofia non può dunque limitarsi ad un lessico accademico, ma nemmeno “dissolversi” in narrazione: occorre ricongiungere entrambe le esigenze. Attraverso questa prospettiva il pensatore madrileno cerca di ricomporre la frattura storica nella filosofia spagnola. Il suo progetto di rinnovamento, mirato a recuperare la metafisica “dispersa” nella cultura, si realizza elevando il linguaggio a strumento privilegiato di indagine. In questo senso, il linguaggio agisce come un ponte dinamico nelle diverse dimensioni esistenziali e filosofiche.

È un ponte che parte dalla tradizione, in quanto la rivoluzione terminologica da lui operata non è di rottura, ma in primo luogo un atto di recupero etimologico. Utilizzando termini della tradizione iberica (*ensimismarse*) e reinterpretando i classici (*entelecheia*, *energheia*), Ortega dimostra che il linguaggio, come costante farsi e disfarsi è lo specchio fedele della vita come continuo *fieri*. Può essere visto, in prospettiva esistenziale, anche come un passaggio verso l’autenticità perché il linguaggio è il veicolo che formalizza la «realtà radicale» e l’essere esecutivo. L’atto del conoscere (*averiguar*) è descritto come una traduzione incessante che porta il «linguaggio del ser che è mudo» nel *logos* del pensiero. Lo scopo ultimo di questo svelamento (*aletheia*) è l’autenticità, ovvero la coincidenza tra il piano superficiale e la profondità dell’essere («encajar yo en mí mismo»).

Il linguaggio funge quindi da ponte tra l’io e la circostanza, tra l’interiorità e il mondo esterno. Tuttavia, il linguaggio traccia anche un confine intrinseco e funge da barriera di ineffabilità che definisce i confini del dicibile. Infatti, è proprio nella tensione tra l’esigenza di dire ciò che si ha dentro, portando fuori il proprio mondo nell’atto del parlare, che il linguaggio rivela anche la sua natura di inevitabile frontiera. L’individuo, infatti, spinto dal bisogno di comunicare e comunicarsi all’altro si scontra costantemente con questa frontiera, con i limiti del dire e del poter entrare in intimità con l’altro. Ci sono inoltre molteplici esperienze umane le quali eccedono costantemente i confini imposti dalle parole.

È la frontiera tracciata dal silenzio. La consapevolezza dei limiti del dire culmina quindi nell’importanza attribuita al silenzio che non è una semplice assenza di parola, ma una

⁵³ J. Ortega y Gasset, *La razón histórica*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, p. 511.

conseguenza intrinseca propria di ogni lingua e ancor più di ogni vita umana. L'assenza provocata dal silenzio evoca le parole, come il pezzo mancante di un mosaico l'esigenza di interezza⁵⁴.

Tale silenzio si può manifestare come il sapere intrasferibile del mistico e come una scelta comunicativa che, come nel dibattito sull'ultimo Ortega, acquista un significato storico/esistenziale profondo.

Infine, secondo la critica nei confronti di Tommaso d'Aquino la formula dell'*adaequatio rei et intellectus* evidenzia che, secondo Ortega, il linguaggio e la mente non possono garantire una corrispondenza perfetta con la realtà. La verità è intesa come un'adeguazione mutua che richiede uno sforzo continuo del soggetto per coincidere con sé stesso, un processo che i termini classici e idealisti falliscono nell'esprimere.

Ortega y Gasset non solo fa filosofia sul linguaggio, ma la fa attraverso un linguaggio che è vivo e storico. Il suo contributo si rivela non solo un'efficace risposta alla crisi filosofica del suo tempo, ma anche un'affermazione del fatto che la filosofia stessa è un flusso di pensiero che si rinnova costantemente, bilanciando la capacità di svelare con la consapevolezza di dover tacere di fronte alla complessità della vita. Il linguaggio diventa dunque tanto un mezzo di unione quanto evidenza di un inevitabile limite.

Attraverso il linguaggio, si manifesta il *fieri* non solo della singola esistenza umana, ma anche della stessa tradizione filosofica. Le parole che usiamo, il modo in cui le modifichiamo, i significati che attribuiamo loro, sono tutti indici di un processo di trasformazione continuo. La filosofia, quindi, non è un *corpus* statico di dottrine, ma un flusso di pensiero che si rinnova costantemente, adattandosi alle mutate condizioni storiche e culturali. Il linguaggio crea così un passaggio tra una generazione e l'altra, ma nell'attraversare il ponte ci si accorge al contempo come si sia venuta a creare una separazione che differenzia una tradizione dall'altra.

In conclusione, Ortega si pone come un pensatore che, pur ereditando le ricchezze della tradizione, non esita a metterla in discussione e a forgiarne di nuovi strumenti concettuali. Il suo pensiero linguistico rappresenta un contributo originale e significativo al dibattito sulla filosofia spagnola, aprendo la strada a nuove interpretazioni e continui sviluppi.

⁵⁴ Cfr. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 281. Nel testo Ortega sta parlando dell'essere, ma vi può essere un'analogia anche tra il silenzio e il dire.