

nostre conoscenze assume nella sperimentazione, « attraverso anche un esame più articolato e completo delle relazioni che sussistono tra le varie componenti del linguaggio che interpreta e spiega la realtà naturale » (p. 223). Una difficoltà nasce dal fatto che Wittgenstein stesso ammette la possibilità di differenti sistemi, ognuno dei quali può poggiare su principi che sono tra loro estranei e incommensurabili. « Lo scettico avrebbe quindi buon gioco nell'obiettare a Wittgenstein che la necessità che egli individua in quei principi è solo una necessità interna o strutturale, che non assicura uno stato di incondizionata certezza, ma che poggia il nostro sapere su fondamenta instabili o provvisorie » (p. 235).

Uno dei problemi di fondo da affrontare in rapporto a Wittgenstein è quello circa i limiti e le possibilità della filosofia. Anche sotto questo aspetto, l'A. mostra abilmente la continuità nel pensiero wittgensteiniano, ricorrendo anche qui al "motivo kantiano". L'indagine logica o grammaticale, oppure l'analisi critica e terapeutica, non sono il momento conclusivo della riflessione filosofica, per Wittgenstein. « Gli aspetti descrittivi della sua metafisica tendono ad individuare un ordine formale che riguardi non solo questo mondo, ma ogni mondo possibile. Il compito più importante rimane quello che Kant avrebbe chiamato di una deduzione trascendentale, su basi puramente *a priori*, di quei principi formali che un'indagine strutturale dei sistemi è riuscita a localizzare » (p. 252). Attraverso una teoria degli aspetti normativi del linguaggio si costruisce una ontologia formale. « È attraverso quei caratteri necessari della nozione di "regola" che è possibile definire in maniera univoca cosa sia il linguaggio e quindi cosa sia una "forma di vita" possibile, indipendentemente dalle determinazioni storiche e contingenti che l'uno e l'altra possono assumere. Tali caratteri necessari sono costitutivi di una ontologia formale (di una *grammatica filosofica*) che permette la delimitazione tra ciò che è sensato e insensato non solo relativamente ad un particolare sistema di regole, ma rispetto ad un *qualsiasi* sistema reale o possibile. Questa grammatica filosofica individua forme che sono assolutamente *a priori* e che non sono quindi soggette ai condizionamenti cui sono sottoposte le regole superficiali del linguaggio. Essa, come già nel *Tractatus*, delimita l'impossibile attraverso il possibile » (p. 257).

Una delle possibili vie interpretative è, così, sviluppata coerentemente sino in fondo. Non c'è dubbio che la ricerca di Wittgenstein successiva al *Tractatus* sia riconducibile anch'essa a un « intento metafisico » (p. 258), ma lo sviluppo sistematico qui suggerito va forse oltre i limiti nei quali Wittgenstein stesso sembra attribuire alla analisi descrittiva delle strutture linguistiche la capacità di illuminare certe strutture necessarie della realtà, in ambiti limitati del nostro linguaggio e della nostra esperienza, quelli nei quali generalmente si condensano le perplessità filosofiche e i tentativi dei filosofi di proporre come ampie ipotesi esplicative delle osservazioni grammaticali. Ma è indubbiamente corretta l'impostazione storiografica del libro soprattutto per quanto concerne il collegamento di Wittgenstein con la tradizione kantiana e la tesi della profonda unità di tutto il suo pensiero. Questi aspetti sono illustrati dall'A. in modo convincente.

MARIO MICHELETTI

ARMANDO SAVIGNANO, *J. Ortega y Gasset. La ragion vitale e storica*, Sansoni, Firenze 1984. Un volume di pp. 262.

Con questa monografia l'A. si sforza di presentare un quadro unitario del pensiero di Ortega, che in Italia è spesso conosciuto solo sotto l'aspetto saggistico-letterario e sociologico-politico. Ortega ha sviluppato, secondo il Savignano, « un'originale prospettiva filosofica, che ha nel razio-vitalismo-storico-sociologico ad un tempo

un metodo e una teoria esplicativa e valutativa della realtà radicale della vita » (p. 5).

L'A. delinea anzitutto la posizione di Ortega nella cultura spagnola (soprattutto in rapporto a De Unamuno) e il suo atteggiamento verso la filosofia tedesca dei primi decenni del '900, e traccia una vasta ed esauriente storia delle interpretazioni della filosofia orteghiana.

Il Savignano segue quindi l'intero arco della evoluzione filosofica di Ortega, articolata in una fase « neokantiana critica » (fino al 1914), una fase di riflessioni antropologiche (fino al 1928), una fase di « ontologia dell'esistenza » (fino al 1935), che culmina negli anni Quaranta in una « radicalizzazione » dei concetti di filosofia e antropologia. Naturalmente, l'accento è posto sugli elementi di continuità. Ad es., l'A. sottolinea che, nella fase in cui delinea, sotto l'influsso di Heidegger, una « ontologia dell'esistenza », Ortega « riprende e approfondisce le riflessioni antropologiche » (p. 46; cfr. p. 86) avviate in precedenza, giungendo a risolvere la ragione vitale nella ragione storica (con la scoperta del ruolo determinante di Dilthey). Analogamente, l'A. afferma che alla stessa ragione vitale Ortega era pervenuto passando attraverso le suggestioni vitalistiche, abbandonate per il loro radicalismo, ma « conservando il nucleo di verità in esse contenuto (l'importanza dei valori vitali) » (p. 65). La ragione vitale rappresenta il nucleo originale della ispirazione filosofica di Ortega rispetto alle stesse istanze esistenzialistiche. Nella seconda fase, poi, dice il Savignano, si assiste sul piano epistemologico alla elaborazione della originale teoria prospettivistica, « in pratica mai più abbandonata » (p. 46). La teoria di Ortega sulla verità, come verità vitale in quanto prospettiva intellettuale, inserita all'interno della « prospettiva reale », « in pratica, non fu mai sconfessata nel corso della sua complessa evoluzione » (p. 73). Il Savignano ritiene che la posizione orteghiana non possa essere considerata una forma di scetticismo (p. 76). Egli mette in evidenza « il fecondo metodo della ragion vitale » che parte dalla concretezza del vivere, « che non sempre è logico, razionale, ma, sovente irrazionale » e tuttavia « dev'essere compreso con la ragione, non certo di tipo razionalistico » (p. 76). L'A. esamina anche le conseguenze della teoria della ragione vitale per l'etica: la vita umana, per Ortega, è strutturalmente morale; l'etica orteghiana è un'etica della vocazione, la cui norma formale è costituita dall'imperativo di autenticità, alla perenne ricerca della felicità intesa quale realizzazione di sé. « Pur collocandosi nella cosiddetta "etica della situazione", in ragione del ruolo centrale attribuito all'opzione fondamentale ed alla negazione di norme e principi universalmente validi quali criteri che presiedono all'agire, l'etica orteghiana, tuttavia, non rifiuta totalmente modelli e regole per la condotta umana, che è, anzi, fondata sull'imperativo di perfezione e sulla vita intesa come "missione" » (p. 105).

La ragione storica appare una naturale integrazione della ragione vitale, specialmente se queste tematiche sono viste sullo sfondo dell'antropologia. L'uomo è strutturalmente storico; la vita umana è strutturalmente storica. L'influsso di Dilthey è qui notevole. « Alla razionalità della storia teorizzata da Hegel, Ortega contrappone la storicità della ragione » (p. 142). L'originalità della posizione orteghiana emerge dalla contrapposizione all'atteggiamento naturalistico e a quello proprio delle scienze dello spirito circa l'indagine sulla realtà individuale e storica della vita umana (pp. 159 ss.). « È innegabile — osserva il Savignano — l'originalità della visione orteghiana della ragion storica e della vita umana quale storicità, anche se non sfugge il radicalismo di tale affermazione; più adeguato sarebbe sostenere che l'uomo è *anche storia*, anzi, *ha storia*, non che è esclusivamente ed essenzialmente storia » (p. 174).

I diversi momenti della riflessione sociologica e politica di Ortega sono illustrati nel capitolo quarto (« La dimensione inter-individuale, sociale e politica della vita umana »). Esaminando l'ultima fase del pensiero di Ortega, l'A. sottolinea come la storizzazione delle varie forme di pensiero trascini nella stessa sorte anche la filosofia. « La filosofia non è un modo costante nell'uomo, non è ubiqua e uchronica » (p. 250). L'A. cita per esteso un suggestivo giudizio di Cusañas che associa Ortega al movimento contemporaneo di « distruzione » della filosofia, ma non ne condivide la tesi di fondo: egli dissente precisamente sul punto cruciale, secondo il quale, con Ortega, saremmo già al « crepuscolo della stessa differenza ». « Anche se la realtà è irrazionale,

si è sempre sforzato Ortega di rendere ragione della vita, quale realtà radicale, attraverso la ragione, non certo ridotta a ragion pura. L'aurora della ragion storica rappresenta, forse, l'ultimo precario equilibrio, per uscire dalla crisi dell'imperialismo della fisica, dalla tragica coscienza del tramonto della teodicea (decretata da Nietzsche) e della stessa metafisica (consumatasi con lo stesso Ortega...). L'aurora della ragion storica è, con la viva consapevolezza della sua prospettiva limitata e temporale, un valido antidoto per salvare l'uomo e pervenire ad un umanismo precario, ma non certo disperato » (p. 253).

Da questa documentata monografia esce il ritratto di un pensatore significativo e originale: nella parabola del suo pensiero, come qui è disegnata, si ritrovano facilmente, ripensate in modo *nuovo e personale*, tutte le principali tendenze del pensiero filosofico contemporaneo, fino alle sue conclusioni più radicali.

MARIO MICHELETTI