

**Fabio Gembillo**

## **COMPLESSITÀ E RAGIONE VITALE<sup>1</sup>**

ABSTRACT. L'autore evidenzia l'analisi critica che Ortega y Gasset ha fatto della scienza classica proponendo in alternativa il concetto di 'ragione vitale' intesa come riflessione collegata alle circostanze storiche all'interno delle quali ognuno vive. Secondo Ortega tale punto di vista consente anche di orientare l'operare della Ragione in senso etico concreto.

PAROLE CHIAVE: Complessità, ragione vitale, circostanza, etica.

ABSTRACT. The author describes the criticism of Ortega y Gasset to classical science. He also describes the concept of 'vital reason' and ethics, and the concrete dimension of it.

KEYWORDS: Complexity, Vital Reason, Circumstance, Ethics.

### *1. La critica alla scienza classica e alla sua ragione astratta*

L'autore di cui tratterò, Ortega y Gasset, attualmente non occupa un posto centrale nel dibattito culturale. Egli, com'è noto, ha dominato la cultura spagnola nella prima metà del Novecento e ha avuto un ruolo importante anche a livello internazionale, ma via via il suo nome è quasi scomparso dalla scena internazionale con l'eccezione, naturalmente, dei paesi di lingua spagnola dove continua a esercitare notevole influenza.

Credo, tuttavia, che questa "assenza" non sia meritata, perché ci sono degli aspetti del pensiero di Ortega oggi ancora particolarmente attuali. Tra i tanti, ne

---

<sup>1</sup> Rielaborazione di un testo presentato al Convegno internazionale "Complessità strategia della conoscenza", Università Kore, Enna, 26-27 marzo 2009.

ho scelto due che si inseriscono in maniera perfetta all'interno di quella che oggi viene definita "teoria della complessità"<sup>2</sup>.

Com'è noto, questa teoria si caratterizza, essenzialmente, per due aspetti, il primo dei quali riguarda la critica esplicita a ogni forma di riduzionismo e di specialismo esasperato, mentre il secondo concerne la trasformazione della ragione formale in ragione storica<sup>3</sup>.

Ebbene, come cercherò di mostrare, questi due aspetti costituiscono il tema centrale delle riflessioni di Ortega e fanno di lui uno dei precursori, provenienti dall'ambito umanistico, di questa visione del mondo che si è sviluppata a partire da scienziati come Prigogine, Wiener, Maturana<sup>4</sup>.

A conferma di ciò, inizio col sottolineare che Ortega, proprio come i teorici della complessità, ha fortemente criticato sia la concezione della verità che emerge dalla scienza classica sia il tipo di scienziato da essa prodotto. Partendo

---

<sup>2</sup> Cfr. G. Nicolis-I. Prigogine, *La complessità. Esplorazione nei nuovi campi della scienza*, trad. di M. Andreatta e M. S. De Francesco, Einaudi, Torino, 1991; E. Morin, *La sfida della complessità*, a cura di A. Anselmo e G. Gembillo, Le Lettere, Firenze 2011; G. Gembillo-A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, Le Lettere, Firenze 2013.

<sup>3</sup> Cfr. E. Morin, *Il metodo. I. La natura della natura*, trad. di G. Bocchi e A. Serra, Cortina, Milano 2001.

<sup>4</sup> Cfr. I. Prigogine-I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, trad. di P. D. Napolitani, Einaudi, Torino 1993; N. Wiener, *La cibernetica. Controllo e comunicazione nell'animale e nella macchina*, trad. di G. Barosso, Mondadori, Milano 1968; H. Maturana-F. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, trad. di A. Stragapede, Marsilio, Venezia 1985.

dal suo giudizio sulla scienza in generale, egli ha scritto, per esempio, che «la verità scientifica, la verità fisica, possiede la meravigliosa qualità di essere esatta, ma è anche incompleta e non ultima. Non basta a se stessa»<sup>5</sup>.

Come si vede, Ortega sottolineava il fatto che la scienza classica, contrariamente a quanto sostenuto dai suoi teorici, non è capace di autofondarsi, ma ha bisogno di un riferimento metafisico: ha bisogno di presupposti. Inoltre, il suo modo di analizzare i fatti fisici è assai limitato. Infatti, «il suo oggetto è parziale, riguarda solo una parte del mondo e inoltre parte da molti presupposti che dà senz'altro per buoni; pertanto non si basa su se stessa, non ha in sé nessun fondamento e radice, non è una verità radicale»<sup>6</sup>.

Per acquisire lo statuto di verità radicale, essa deve far parte di una visione del mondo globale, deve inserirsi in un orizzonte di senso. Insomma, occorre una linea generale, che serva a chiarire il corretto porsi nei confronti della conoscenza. La scienza classica,

perciò postula, esige di integrarsi in altre attività non fisiche né scientifiche, che siano complete e veramente ultime. Dove finisce la fisica non si esaurisce l'interrogativo; l'uomo che indaga sulla scienza necessita di una verità integrale e, lo voglia o no, per la costituzione stessa della sua vita, si forma una concezione globale dell'Universo<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Ortega y Gasset, *Che cos'è filosofia?*, a cura di A. Savignano, Marietti, Genova 1994, p. 39.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 39-40.

Che la scienza classica non sia riuscita a fare tutto ciò è dimostrato, secondo Ortega, dal tipo di uomo che ha creato; dal tipo di scienziato che la rappresenta. Infatti, come egli non manca di sottolineare con forza, quello prodotto dalla scienza classica «è un uomo che, di tutto ciò che occorre sapere per essere un personaggio intelligente, conosce soltanto una scienza determinata, e anche di questa scienza conosce bene soltanto una piccola parte di cui egli è investigatore attivo»<sup>8</sup>.

Lo scienziato-specialista è talmente poco consapevole della sua mancanza, dei suoi limiti, che “arriva a proclamare come una virtù questa sua carenza d’informazione per quanto rimane fuori dall’angusto paesaggio che coltiva particolarmente, e che chiama dilettantismo la curiosità per l’insieme del sapere”<sup>9</sup>. La funzione dello scienziato allora, riguarda e si limita alla comprensione solo di un determinato aspetto dell’oggetto in questione. Sottolineare questo consente di capire meglio il tipo di uomo che la scienza tradizionale ha prodotto.

---

<sup>8</sup> Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse* (1930), ora in Id., *Scritti politici*, a cura di L. Pellicani e A. Cavicchia Scalamonti, UTET, Torino 1979, p. 885. Su ciò cfr. G. Giordano, *Da Einstein a Morin*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

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

Ortega mette in rilievo questo ruolo della nuova figura sociale dell'uomo-scienziato affermando che

lo specialista ci serve per individuare con energica concretezza la specie e perché ci fa vedere tutto il radicalismo della sua novità. Perché prima gli uomini potevano dividersi, semplicemente, in sapienti e ignoranti, in più o meno sapienti e più o meno ignoranti. E, invece, lo specialista non può essere compreso sotto nessuna di queste due categorie<sup>10</sup>.

Per Ortega questo scienziato è indefinibile; è una figura, per così dire, intermedia, nel senso che egli «non è un sapiente, perché ignora formalmente quanto non entra nella sua specializzazione; ma neppure è un ignorante perché è 'uomo di scienza' e conosce benissimo la sua particella d'Universo»<sup>11</sup>. Tale forma di conoscenza settoriale nega di per sé lo svolgersi della circostanza in cui l'uomo, lo specialista, agisce. Interpreta la propria vocazione, ma la interpreta in maniera univoca, decontestualizzando ogni possibile interazione. Cosa ancora più grave, ne è inconsapevole e ciò lo rende assai presuntuoso.

Da ciò «dovremo concludere che è un sapiente-ignorante, cosa oltremodo grave, poiché significa che è un tipo il quale si comporterà, in tutte le questioni

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 886.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

che ignora, non già come un ignorante, bensì con tutta la petulanza di chi nei suoi problemi speciali è un sapiente»<sup>12</sup>.

Non viene nemmeno immaginata alcuna forma di autocritica. L'atteggiamento superficiale dello specialista si estende, *sine condicione*, a ogni campo, senza intendere la differenza qualitativa e selettiva dei campi del sapere e ovviamente, nemmeno quella integrativa. Una disamina attenta suggerisce che

in realtà, questo è il comportamento dello specialista. In politica, in arte, negli usi sociali, nelle altre scienze, prenderà posizioni da primitivo, da ignorantissimo; ma le assumerà con energia e sufficienza senza ammettere – e questa è la cosa paradossale – ‘specialisti’ di queste questioni<sup>13</sup>.

La situazione appare davvero paradossale. Lo specialista è il risultato di un processo nel quale è stato ottenuto un effetto particolare, che Ortega stigmatizza e spiega rilevando che, «nello specializzarlo, la civiltà lo ha reso ermetico e soddisfatto dentro la sua limitazione; però questa stessa sensazione interiore di dominio e di valore lo porterà a voler prevalere al di fuori della sua specialità»<sup>14</sup>. Tale particolare situazione genera una imprevedibile ‘convergenza’ tra due realtà, di solito opposte; così avviene che «anche in questo caso, che rappresenta un *maximum* d'uomo qualificato – la specializzazione – e, pertanto, l'opposto

---

<sup>12</sup> Ivi, p. 887.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

dell'uomo-massa, il risultato è che si comporterà senza qualità e come uomo-massa in quasi tutte le sfere della vita»<sup>15</sup>.

Ma la sua insipienza, per Ortega, non finisce qui perché, in questo modo, egli rischia di ostacolare lo sviluppo della scienza perché

il peggio è che con questi furetti della caccia scientifica neanche si può dire assicurato il progresso della scienza. Perché questa ha bisogno, di tanto in tanto, come organica regolazione del suo stesso sviluppo, di un lavoro di ricostruzione, e, come ho detto, questo richiede uno sforzo di unificazione ogni volta più difficile, che ricollegli regioni più vaste del sapere totale<sup>16</sup>.

Essa richiede uno sforzo che lo specialista non è in grado di fare o, meglio, che non ha l'attitudine a fare.

## *2. La ragione vitale come alternativa alla ragione formale*

La scarsa o minima consonanza che l'avvento della cultura scientifica ha determinato nei confronti della dimensione propriamente umana e della dimensione del 'reale', oltre al prosperare di ogni forma possibile di positivismo (sociale, scientifico, ideologico) ha prodotto una vera e propria 'illogicità teoretica', di cui, come abbiamo visto, lo specialismo non è che uno dei più evidenti risultati. Secondo Ortega, dato che «è necessario frapporre una distanza

---

<sup>15</sup> *Ibidem.*

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

fra noi e ciò che ci circonda perché esso acquisti un senso ai nostri occhi»<sup>17</sup>, la prospettiva e il completamento dell'uomo identifica la "circostanza" come la reinterpretazione della connessione tra l'uomo e il reale. Tale interpretazione deve essere "circostanziale". Scrive infatti Ortega, scegliendo di riferirsi al suo caso personale e dunque ponendo se stesso come esempio dell'interazione tra uomo e mondo, in netta contrapposizione con la posizione astratta dello scienziato:

La mia opera è, per sua stessa essenza e presenza, *circostanziale*. Con questo intendo dire che lo è intenzionalmente, perché senza precisa intenzione è chiaro che l'uomo, anche proponendosi il contrario, non ha mai fatto niente al mondo che non fosse circostanziale<sup>18</sup>.

Questo atteggiamento è essenziale e veramente indicativo della concreta situazione umana perché l'esistenza umana, radicata storicamente, rappresenta la circostanza primaria che si riflette su ogni altro tipo di azione, da cui dipendono le altre azioni. Azioni e situazioni nascono e vengono gestite, consapevolmente e razionalmente, nell'immediatezza del presente e a partire da un soggetto consapevole di sé e delle proprie azioni, nel senso che

---

<sup>17</sup> J. Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, trad. di C. Rocco e A. Lozano Maneiro, Sugarco, Milano 1994, p. 14. Cfr. J. Bayon, *Razón vital y dialéctica en Ortega*, Revista de Occidente, Madrid 1972; P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona 1984.

<sup>18</sup> *Ibidem*. Su ciò rimando a: J. Marías, *Ortega. I. Circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid 1960; Id., *Ortega. II. Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid 1983.

qualsiasi altra realtà che non sia quella della mia vita è una realtà secondaria, virtuale, interna alla mia vita e che in essa ha la sua radice o la sua sorgente. Ebbene, la mia vita consiste nell'essere costretto ad esistere in una circostanza determinante. Non c'è vita in astratto. Vivere è essere stati fatti prigionieri da un contesto inesorabile<sup>19</sup>.

Da ciò, servendoci di un'espressione icastica ed efficace, e in perfetta consonanza sia, in generale, con la concezione di fondo di Ortega, sia, in particolare, con quanto appena espresso, va precisato che «si vive qui e adesso. La vita è, in questo senso, attualità assoluta»<sup>20</sup>.

In questo modo, la 'prassi' diventa, quasi, un concetto; l'azione si fa esperienza. E, nel delineare in maniera ancora più precisa la sua visione dell'uomo, Ortega fa emergere il persistente antideterminismo dell'agire umano, da lui rivendicato in ogni istante in cui l'azione stessa si svolge. Egli puntualizza tutto ciò, ascrivendolo a suo merito specifico. Afferma, infatti:

Ho percepito e formulato questa idea fondamentale quando la filosofia europea, e in particolare quella dei maestri a me più vicini, affermava il contrario e insisteva ostinatamente sull'idealismo tradizionale che io ho smascherato come utopismo, cioè l'esistenza al di fuori di ogni luogo e ogni tempo<sup>21</sup>.

E perché non ci siano dubbi in merito all'esplicito riferimento ai suoi maestri, aggiunge: «In Germania questa verità è stata scoperta oggi, e qualche

---

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Ivi, p. 15.

mio compatriota se ne accorge adesso, ma è un fatto incontrovertibile che è stata concepita in spagnolo verso il 1914»<sup>22</sup>.

L'unica forma di 'determinismo' è, a suo parere, l'autodeterminazione umana, che cambia nel corso dell'evoluzione storica, e che non rimane mai ferma come fenomeno fine a se stesso. Ortega infatti aggiunge: «La mia incessante battaglia contro l'utopismo non è altro che la conseguenza dell'aver colto queste due verità: che la vita – nel senso di vita umana, e non di fenomeno biologico – è il fatto radicale, e che la vita è circostanza»<sup>23</sup>.

E rimarcando con forza il radicamento storico di ogni individuo, di ogni esistenza concreta, va ribadito che «ciascuno esiste come naufrago nella sua circostanza. In essa deve nuotare, che lo voglia o no, per mantenersi a galla»<sup>24</sup>.

La situazione storica concreta esercita la sua influenza sull'azione umana ponendo la "scelta"; problematizzando e risolvendo ogni prospettiva. Insomma,

poiché la vita nella sua stessa sostanza è circostanziale, è evidente che, sebbene crediamo il contrario, tutto ciò che facciamo lo facciamo *in considerazione delle circostanze*. Perfino quando ci illudiamo di pensare o di volere qualcosa *sub specie aeternitatis*, ci illudiamo per necessità circostanziale<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> *Ibidem*. Sul rapporto tra Ortega e i filosofi tedeschi rinvio a F. Gembillo, *José Ortega y Gasset critico del pensiero classico tedesco*, I.I.S.F., Napoli 2009.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 16.

Ribadire ciò a Ortega non basta. Egli, infatti, sente il bisogno di un'ulteriore sottolineatura volta a rimarcare che «l'idea di eternità, l'idea dell'essere incondizionato, ubiquo, nasce nell'uomo perché ne ha bisogno come *contrapposto* che lo salva dalla sua ineludibile circostanzialità»<sup>26</sup>.

L'autenticità della vita circostanziale si rispecchia nel carattere peculiare dell'uomo: nella sua consapevole caducità; in ciò che lo determina e che lo rende anche finito, perché

per l'uomo è doloroso appartenere ad un tempo e ad un luogo, e il suo lamento per essere asservito ad un ambito spazio-temporale rimbomba nel suo pensiero sotto forma di eternità. L'uomo vorrebbe essere eterno proprio perché è il contrario<sup>27</sup>.

### 3. *Dalla ragione vitale all'etica concreta*

Ma cosa rende, ci si chiede a questo punto, davvero peculiare l'agire umano? Cosa fa l'uomo e perché lo fa? Come si regola l'azione nella circostanza e cosa riguarda?

---

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> *Ibidem.*

Ortega risponde affermando che «l'uomo passa la vita facendo questo o quello perché la vita non è altro che il repertorio dei nostri *fare*»<sup>28</sup>.

Ma questo fare, nella sua essenza etica, non è rivolto all'esterno, anche quando si manifesta in questo modo. In realtà, nella sua essenza, appunto, esso rappresenta un processo di autoformazione dell'individuo agente. Ortega, anticipando tutte le teorie contemporanee sull'argomento, compresa quella più famosa, la teoria del fare come autopoiesi elaborata da Humberto Maturana, scrive: «L'uomo però è soltanto ciò che egli fa di se stesso. In ogni istante dobbiamo decidere, che lo vogliamo o no, quello che saremo, cioè quello che faremo nell'istante successivo»<sup>29</sup>.

Dunque, il decidere umano determina l'azione particolare; tale azione rappresenta la necessità della circostanza. Infatti, Ortega ribadisce la propria convinzione aggiungendo che, «quando facciamo qualcosa, ciò che veramente stiamo facendo è la nostra vita stessa, perché facciamo sì che essa consista in ciò che ci occupa in quel momento»<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> *Ibidem*. Su ciò cfr. L. Infantino-L. Pellicani (a cura di), *Attualità di Ortega y Gasset*, Le Monnier, Firenze 1984. Cfr. anche "Rocinante", Rivista di filosofia iberica, iberoamericana e interculturale, 2005 e ss.

<sup>29</sup> *Ibidem*. Per un profilo completo di Maturana cfr. L. Nucara, *La filosofia di Humberto Maturana*, Le Lettere, Firenze 2014.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

Da tutto ciò, egli trae una considerazione di carattere generale, attraverso una interessante conclusione, tramite la quale rileva che “per questo l’uomo viene attratto dalle più varie possibilità di fare, di occuparsi. In mezzo ad esse si trova in realtà perso ed è costretto a scegliere”<sup>31</sup>.

Si tratta, a suo parere, di un rapporto decisamente immediato, che trova un diretto seguito già nelle tappe successive. La scelta non è mai però una contingenza banale, bensì una rapida analisi finalizzata al conseguimento del massimo risultato. Per chiarire ciò, Ortega ribadisce perentoriamente «che non si tratta di scegliere il garofano o la rosa, ma quello che noi stessi saremo nell’istante che viene, ciascuno sceglie se stesso tra molti possibili ‘se stessi’»<sup>32</sup>.

La scelta, dunque, determina non solo il ‘fare’, ma anche l’essere. Il fare dell’uomo diventa l’*imprinting* della propria esistenza; la condiziona e, si potrebbe dire, la categorizza. Scrive, ancora, Ortega che «tra i molti possibili *fare*, l’uomo deve individuare con certezza il proprio e decidere con sicurezza quello che *bisogna* fare tra quello che è *possibile* fare»<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> *Ibidem.*

<sup>32</sup> *Ibidem.*

<sup>33</sup> *Ibidem.*

Per dare ulteriore consistenza al suo dire, egli “circostanzia” quello che sta esprimendo, “localizzandolo”. Aggiunge, infatti che «in spagnolo tutto ciò viene espresso con la parola *quehacer* densa di significato (daffare, occupazione). In definitiva noi siamo il nostro *quehacer*»<sup>34</sup>.

Tutto ciò, però, non avviene automaticamente, non è un fatto scontato. Non è detto che ogni agire o ogni fare sia consono a questo modello. Perché questo avvenga, c'è bisogno di una consapevolezza che in qualche modo guidi e illumini l'agire. Ortega lo sottolinea, osservando che «molti uomini però ce la mettono tutta per sfuggire ad esso e, non riuscendo a far coincidere il proprio fare (*hacer*) con il proprio daffare (*quehacer*), falsano la loro vita»<sup>35</sup>.

Allora, esistenza ‘autentica’ è solo quella che si mostra in grado di sviluppare il “daffare” in rapporto con la capacità di analisi e di pensiero dell'uomo. Ma, precisa a questo punto Ortega, «di pensiero in senso stretto non ce n'è che uno: quello filosofico. Tutte le altre forme di intellesione sono secondarie, derivate da esso, oppure non sono che limitazioni più o meno arbitrarie dell'avventura filosofica»<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 14-15.

<sup>36</sup> Ivi, p. 17.

Egli tiene a sottolineare esplicitamente questo aspetto e aggiunge puntualmente che «il fatto che così non sembri, deriva dal considerare il pensiero soltanto come funzionamento di una facoltà o strumento esistente nell'uomo, e che si chiama intelligenza»<sup>37</sup>.

Il libero arbitrio dell'uomo, riferito ovviamente alla sua azione, può tuttavia determinare anche l'uso che egli può fare delle proprie risorse intellettuali. Uso che può essere assai superficiale. Ortega lo precisa rilevando che spesso «si suppone con una certa superficialità che ad uno strumento sia sufficiente esistere per funzionare, sebbene tutti i giorni vediamo intorno a noi uomini in possesso di doti straordinarie che non usano»<sup>38</sup>.

Occorre però rendere autentico anche il “daffare”, perché spesso avviene una sorta di sospensione nell'uso delle potenzialità intellettuali. Ortega esprime ciò precisando che «nel caso dell'intelligenza la cosa è ancora più evidente. La maggior parte degli uomini infatti possiede capacità intellettuali assai superiori all'uso che ne fa. L'intelletto in generale viene relegato in un cantuccio della persona e ammuffisce per il disuso»<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> *Ibidem.*

<sup>38</sup> *Ibidem.*

<sup>39</sup> *Ibidem.*

In alternativa, invece di cadere in disuso, agisce in maniera ripetitiva e, per così dire, imitativa. In questo caso esso «vive di formule ricevute dall'esterno e neppure rielaborate, che non sono state fabbricate dalla sua macchina per ragionare»<sup>40</sup>.

In conclusione, per ribadire il senso complessivo e generale di questo discorso, possiamo dire che “daffare” e “circostanza” sono gli elementi essenziali della vita dell'uomo. Essendo però elementi sempre soggetti a mutamenti soggettivi, vanno via via rielaborati per poter esser svolti e compresi.

Inoltre, l'agire umano non è raggiungimento, più o meno definitivo, di un sapere, ma un 'esercizio' continuo di pensiero e di azione. In definitiva, cioè, «il pensiero non è la funzione di un organo ma lo sforzo esasperato di un essere che si sente perduto nel mondo ed aspira ad orientarsi»<sup>41</sup>.

Ortega corrobora questa considerazione aggiungendo che

se la vita in fondo non fosse un trovarsi smarriti in paraggi le cui vie sono sconosciute, e dove non si sa come si è giunti né come si possa uscirne, il pensiero non esisterebbe, e la macchina intellettuale dell'uomo o non sarebbe arrivata a svilupparsi, o giacerebbe atrofizzata nella soffitta dell'organismo<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> *Ibidem.*

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

<sup>42</sup> *Ibidem.*

Allora, in considerazione di ciò, circostanza e “daffare” caratterizzano la ragione vitale dell’uomo. Tale realtà è complessa perché, al contempo, storica e concreta. Essa si rivela effettivamente tale quando si realizzano tre circostanze che la rendono: *autentica* per via della spontaneità dell’azione; *prospettica*, perché riguarda un divenire antideterministico sempre in fieri; *razionale*, perché rappresenta “il concreto destino dell’uomo”.

Attraverso queste tre vie la ragione si rivela vitale e dunque storica e mostra tutta la sua distanza dall’artificiale e astratto riduzionismo operato sulla concreta realtà dalla scienza classica.