



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

Ortega y Gasset: La Genesi del Raciovitalismo e La Ribellione delle Masse

Relatore:
Ch.mo Prof. Pierpaolo Cesaroni

Laureando:
Antonio Sciacca
Matricola n. 1210584

ANNO ACCADEMICO 2022- 2023

INDICE

INTRODUZIONE	3
CAPITOLO I	7
MEDITAZIONI SU IO E CIRCOSTANZA	7
1.1 Vita e opere: La volontà di sistema.....	8
I.4. Prospettiva e verità.....	28
CAPITOLO II	50
MEDITAZIONI SULL'UOMO MASSA	50
II.1. Etica e Antropologia.....	50
II.2. L'uomo: animale fantastico e ideologico-tecnologico.....	62
II.3. La rebelión de las masas: il fenomeno dell'agglomeramento.....	64
II.4. La rebelión de las masas: Innalzamento del livello storico.....	73
II. 5. La rebelión de las masas: l'aumento della vita.....	79
II. 6. La rebelión de las masas: la vivisezione dell'uomo-massa.....	86
CAPITOLO III	99
MEDITAZIONI SULLA FILOSOFIA, SULLA STORIA E SULL'EUROPA	99
III.1. La svolta Metafisica.....	99
III. 2. Il Raciovitalismo: Le categorie della Vita.....	105
III.3. Il raciovitalismo: La Ragione Storica.....	110
III.4. La querelle europea: il ruolo e il destino della Spagna	117
III.5. La querelle europea: Unamuno y Europa, Fàbula	122
III.6. La querelle europea: oltre la Spagna, la salvezza dell'Europa in Ortega y Gasset.....	124
CONCLUSIONE	130
BIBLIOGRAFIA	136
A – OPERE DI J. ORTEGA Y GASSET.....	136
B – BIBLIOGRAFIA CRITICA	136
C – ALTRE OPERE	138

INTRODUZIONE

Il presente elaborato è frutto di una ricerca relativa all'analisi del pensiero di uno dei più importanti e rappresentativi autori spagnoli del '900: José Ortega y Gasset. Scopo essenziale della ricerca è di mettere innanzitutto in luce lo sviluppo del pensiero del filosofo originario di Madrid, attraverso un'analisi specifica di alcuni dei suoi testi più importanti e con il supporto di parte della vasta letteratura critica disponibile, evidenziando le fasi essenziali in cui è possibile suddividere la sua produzione. Nel tracciare una linea guida del pensiero di Ortega si è deciso di tenere presente la difficoltà registrata dalla critica sulla possibilità di definire con esattezza, o, più semplicemente, di collocare il pensiero del filosofo di Madrid. Caratteristica di Ortega è l'a-sistematicità delle sue teorie, resa evidente anche dal carattere decisamente eterogeneo delle sue produzioni, che non si limitano semplicemente a testi di filosofia, ma che comprendono anche raccolte di poesie, novelle, trattati di teologia, opere teatrali, e innumerevoli articoli di giornale; ma, nonostante ciò, bisogna leggere Ortega scevri da ogni pregiudizio che possa rappresentarlo come un irrazionalista, tenendo presente che la sua produzione assume connotati organici e "sistematici" in virtù del grande amore che provava per la Spagna e per il popolo spagnolo e per il grande interesse che nutriva nei confronti dell'uomo, della sua storia e del suo destino. Il leitmotiv della ricerca sarà proprio l'interesse che Ortega nutriva per la dimensione politica e sociale dell'uomo, interesse che scaturiva in "volontà di azione", perché, come cercheremo di mostrare nel corso dell'elaborato, Ortega ebbe modo di essere parte attiva della politica e della società spagnola del primo '900 e non si limitò a offrire solo un contributo teorico, ma incarnò gli ideali espressi dal suo pensiero, in quanto sia le sue opere, che la sua stessa esistenza, sono un grandioso omaggio alla vita ed elogio al vitalismo. Ortega si spese in prima persona per la Spagna, e servì la propria nazione quando gli fu possibile, tanto da subire il dramma dell'esilio a causa dei suoi contrasti evidenti con Primo De Rivera prima e con Francisco Franco dopo, ma divenne simbolo di una nuova generazione di intellettuali spagnoli, e la sua voce non si disperse senza eco, ma scaturì in tutta la sua prominenza ed originalità, contribuendo a dar risalto alla

tradizione del pensiero spagnolo e a risvegliarlo dal “marasma” in cui era caduto. Nella prima parte della ricerca procederemo con un’analisi della fase preliminare del pensiero di Ortega che combacia con la genesi della sua teoria circostanziale del reale. Per una tale analisi sarà necessario ricostruire l’orizzonte di influenze che hanno contribuito a formare il pensiero di Ortega.

È metodologicamente indispensabile comprendere le fonti che hanno costituito la base teorica dell’autore, perché è da questo insieme di suggestioni e quesiti che il filosofo giunge alla genesi della sua originale teoria della circostanza. Per un’analisi accurata delle fonti orteghiane abbiamo deciso di affidarci ai suggerimenti della critica, in particolar modo ai contributi di A. Savignano, F. Cacciatore e C. Cantillo per quanto riguarda gli studiosi italiani che si sono dedicati all’analisi dell’opera di Ortega; mentre i contributi di Cerezo Galan e, soprattutto, di Orringer sono indispensabili per comprendere appieno il nucleo di pensatori su cui Ortega si è formato. All’opera di Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, dedicheremo un paragrafo del primo capitolo, perché è uno studio indispensabile per mettere insieme le fonti di matrice tedesca su cui Ortega si è formato. In un paragrafo successivo proveremo a proseguire questo lavoro di analisi delle fonti tedesche di Ortega, accogliendo i recenti studi di C. Cantillo in merito, che ha dedicato un libro dal titolo *La ragione e la vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel*, indispensabile per l’analisi del rapporto tra le opere del filosofo di Madrid con quelle di Hegel, notoriamente avverso al pensiero orteghiano, in quanto Ortega concepiva la sua filosofia come una risposta teorica nei confronti di dottrine come l’idealismo. Nonostante ciò, secondo lo studio di C. Cantillo, è possibile scorgere diverse istanze proprie del pensiero hegeliano nello stesso Ortega, istanze che contribuiscono profondamente nella genesi del suo *raciovitalismo*.

Nel corso del primo capitolo analizzeremo la teoria circostanziale di Ortega attraverso l’analisi dell’opera più rappresentativa della prima fase della produzione del filosofo di Madrid: *Le Meditaciones del Quijote*. Vedremo come l’interesse da parte di Ortega per la figura di Alonso Quijano el Bueno, meglio conosciuto come Don Chisciotte, il cavaliere della Fede e dalla Triste Figura, personaggio nato dalla penna di Cervantes, sia poco più che un pretesto; infatti,

il filosofo di Madrid si interesserà alla figura del Cavaliere della Mancia prevalentemente come punto di partenza per il suo distacco intellettuale dal maestro Unamuno. I riferimenti alla figura del Chisciotte sono perlopiù riscontrabili nelle opere risalenti al periodo giovanile, perché è la fase in cui viveva l'ansia di ribellione che ogni buon figlio nutre nei confronti del padre, e ardeva dal desiderio di rendersi indipendente dal pensiero del maestro, affinché potesse dare luce ad una sua visione del tutto originale della realtà, ma per farlo ritenne necessario "meditare" sul Chisciotte, quello che nella mente di Unamuno era simbolo della Spagna, del popolo spagnolo e di tutta l'umanità. I temi legati al confronto con Unamuno e alla prima fase della produzione orteghiana fanno emergere un grande interesse da parte di Ortega nei confronti della natura dell'uomo e del suo destino sociale. Tale interesse sfocerà successivamente in quella che la critica definisce come la "fase antropologica" del pensiero di Ortega, anche se noi, sulla scorta di ciò che ci suggeriscono A. Savignano e G. Cacciatore, siamo convinti che tutta la produzione orteghiana sia costantemente connessa a questo esplicito interesse nei confronti dell'uomo e del suo destino nel mondo. Nel corso del secondo capitolo analizzeremo questa fase più nello specifico, cercando di vedere come Ortega sviluppi la teoria circostanziale analizzando nello specifico la circostanza socio-politica spagnola nel celebre testo *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos* (1922), opera che, come vedremo, può essere considerata come la prima parte del saggio più famoso del filosofo di Madrid: *La rebelión de las masas* (1930). In questo saggio Ortega estende la sua analisi dal piano della società spagnola del primo '900 a quello più generico della società europea, quindi avviene un passaggio dalla circostanza spagnola a quella europea. In questo saggio la figura cardine è quella dell'uomo massa, idealtipo umano prodotto, secondo Ortega, dagli esiti naturali della politica e dell'economia e della cultura europea. L'uomo-massa è un prodotto quasi necessario in virtù della direzione che ha preso l'Europa, e il suo avvento sembra in grado di compromettere il futuro del nostro continente e delle conquiste fin qui ottenute dalla civiltà. Nel terzo capitolo vedremo come questi studi troveranno il loro sbocco definitivo attraverso la svolta metafisica e l'integrazione determinante della ragione storica di Dilthey, che

condurranno alla genesi definitiva del *raciovitalismo* orteghiano, un pensiero che vuole mettere insieme sia il piano razionale tipico delle modalità in cui 'uomo pensa il mondo, con le istanze vitalistiche e prelogiche immediate che riceviamo a contatto con la realtà più radicale nella quale siamo immersi dal primo momento: la vita.

Lo scopo dell'elaborato, oltre che presentare il pensiero di Ortega in una forma più "sistematica", è anche quello di riflettere sul ruolo e la funzione della filosofia nella società contemporanea e di affrontare un tema che il pensatore spagnolo sentiva costantemente il bisogno di analizzare e di cui, ancora oggi, non è possibile fare a meno di discutere: la natura dell'Europa, la sua struttura socio-politica e il suo ruolo nei confronti dei popoli europei e del mondo. Su questo argomento Ortega darà vita a quella che è stata denominata dalla critica come "querelle europea", una vivace discussione che contrapporrà, per l'ennesima volta, la visione di Ortega con quella del maestro Unamuno su un tema che non si è ancora esaurito a distanza di più di un secolo: siamo riusciti a "fare l'Europa"? Siamo riusciti a dar vita e risalto ad una cultura europea in cui tutti i popoli del vecchio continente possano riflettersi e identificarsi? O ancora oggi viviamo in un contesto di diffidenza basato sul risalto delle differenze senza nessuno spiraglio di unità?

Al fine di sviluppare il nostro lavoro nella maniera sopra delineata, seguiremo un itinerario esplorativo del pensiero di Ortega attraverso l'analisi del primo testo pubblicato dal filosofo di Madrid nel corso della sua prolifica produzione, ovvero le *Meditazioni del Chisciotte*, di cui si è scelto di utilizzare l'edizione edita da Guida nel 2016 a cura di Giuseppe Cacciatore (che, insieme a Savignano, rappresenta l'altro grande punto di riferimento critico italiano per la ricerca su Ortega) e di Maria Lida Mollo; tale edizione riporta un saggio di Ortega prima inedito in Italia, dal titolo *Anatomia de un alma dispersa*, dedicato a Pio Baroja e che ha come tema cardine il nesso romanzo-vita, essenziale per comprendere la natura del pensiero orteghiano nella sua prima fase. Per quanto riguarda *La rebelión de las masas* si è scelto di leggere il testo tradotto da Salvatore Battaglia per Il Mulino nel 1962 e riedito da SE nel 2001. Per una lettura completa delle opere di Ortega abbiamo deciso di adottare le *Obras completas* editate da Taurus

e a cura dei maggiori studiosi di Ortega.

Inoltre, per comprendere le posizioni di Ortega in merito al tema dell'Europa si è scelto di avvalersi dell'ausilio di alcuni testi critici sull'argomento, del materiale emerso nelle opere precedentemente citate e di alcuni articoli o discorsi scritti dal filosofo sul tema, come il celebre articolo *Unamuno, Europa y Fabula* scritto e pubblicato da Ortega sul «El Imparcial», giornale dallo stesso redatto. Per l'analisi critica si è scelto di dare spazio ai seguenti testi: *Introduzione ad Ortega y Gasset*, edito da Laterza, testo di Armando Savignano, autore che ha dedicato ampi studi al filosofo di Madrid, pubblicato nel 1996; *Unamuno, Ortega, Zubiri*, altro saggio di A. Savignano edito da Guida nel 1989, prezioso in quanto offriva un'analisi più completa ed esauriente del panorama storico-culturale della Spagna di Ortega, in un periodo che va dagli ultimi anni dell'Ottocento all'inizio della seconda metà del Novecento; *Omaggio a Ortega: a cento anni dalle Meditazioni del Chiscotte (1914-2014)*, testo di fondamentale importanza, a cura di Giuseppe Cacciatore e Clementina Cantillo, in quanto contiene una raccolta di saggi editi nel corso degli anni che hanno a tema le Meditazioni di Ortega e la sua portata nel corso di tutta la produzione del filosofo di Madrid; per un'analisi più accurata delle fonti ci siamo affidati al testo essenziale di Orringer, *Ortega y sus fuente germanicas*, e al lavoro di C. Cantillo che ha pubblicato nel 2012 dal titolo *La ragione e la vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel*. infine si è scelto di avvalersi di un interessante saggio scritto da Giuseppe Bentivegna, dal titolo *Salvare l'Europa. La prospettiva historiologica di Ortega y Gasset*, pubblicato nel 2017, che gioca un ruolo essenziale per lo sviluppo teorico del tema sull'Europa precedentemente citato.

CAPITOLO I

MEDITAZIONI SU IO E CIRCOSTANZA

1.1 Vita e opere: La volontà di sistema

Il compito di analizzare la biografia di un autore è essenziale per approcciarsi al pensiero dello stesso, attraverso un metodo d'indagine proprio della storia della filosofia, ma nel caso di Ortega è un passaggio ancor più essenziale; infatti, come avremo modo di vedere, l'autore di Madrid ritiene che la vita sia circostanziale, ragion per cui la vita e il pensiero dell'autore stesso diventano inscindibili dagli eventi storici del suo tempo.

José Ortega y Gasset nasce a Madrid l'8 maggio del 1883, figlio di José Ortega Munilla, giornalista e futuro direttore del giornale «*El Imparcial*», dato essenziale per cogliere l'attitudine orteghiana nei confronti degli articoli di giornale come mezzo di espressione; celebre l'affermazione di Ortega, che dirà di «essere nato su una rotativa»¹.

Ortega apparteneva all'alta borghesia madrilenana, e proprio a Madrid, nella quale respirava un'aria di chiusura e diffidenza, trascorse la gioventù, prima di intraprendere gli studi di Filosofia a Salamanca nel 1898, lo stesso anno del conflitto Ispano-Americano, che, ricordiamo, fu l'emblema dell'inefficienza spagnola nei confronti della modernità, un grave evento politico-militare che ebbe la capacità di scuotere dal torpore intellettuale la nazione spagnola, e che ebbe, tra le sue conseguenze, la nascita della "Generazione del '98", di cui Unamuno fu indubbiamente uno degli elementi di spicco. Dallo spirito della "Generazione del '98" nacque, a distanza di pochi anni, un altro movimento filosofico-letterario, definito "Generazione del '14", a cui formalmente apparteneva lo stesso Ortega. Nonostante sia indiscutibile che entrambe le generazioni condividessero le medesime motivazioni – nascevano, infatti, come tentativi di risposta al disfacimento socio-culturale, politico ed economico della nazione iberica – è, tuttavia, doveroso soffermarci sulle caratteristiche che rendono gli appartenenti alla "Generazione del '14" distanti da coloro che, invece, appartenevano alla generazione precedente.

¹ A. Savignano, *Introduzione a Ortega y Gasset*, Roma, Laterza, 1996, p. 141.

La “Generazione del ’14” deve il suo nome all’anno dello scoppio del primo conflitto mondiale (1914-1918), che, ricordiamo, non vide la Spagna tra le forze in campo, ma, nonostante ciò, fu scelto come evento rappresentativo per la nuova generazione di intellettuali, in quanto uno degli elementi peculiari di essa era l’interesse per un’apertura alla cultura europea; risulta quindi evidente come lo scoppio del primo conflitto mondiale potesse assumere una particolare valenza per questi intellettuali che non considerano più la Spagna isolatamente, ma all’interno del contesto europeo.

Non si trattava, come nella generazione precedente, di un movimento omogeneo; tra gli elementi di spicco è, infatti, possibile annoverare il filosofo e saggista Ortega, i poeti Juan Ramón Jiménez e León Felipe, il medico e scrittore Gregorio Marañón, il romanziere Gabriel Mirò e il giornalista Ramón Pérez de Ayala, e questa attitudine all’eterogeneità culturale ed espressiva ricalca fedelmente quella che fu una delle caratteristiche più importanti della “Generazione del ’98”. Rispetto al movimento precedente, con cui spesso gli intellettuali del ’14 entrarono in polemica, assistiamo a un ripudio dell’attitudine caotica e anarchica, a vantaggio di una predilezione nei confronti della sistematizzazione delle idee mediante l’uso della ragione, e, proprio per dare risalto a questa radicale frattura tra i due movimenti è utile citare il rapporto di amicizia e collaborazione tra Ortega e Ramiro de Maeztu, celebre esponente della “Generazione del ’98”: tra i due sorgeranno diverse divergenze, in particolare sulla figura dell’intellettuale, tanto da generare quello che la critica definisce un «*descontento intelectual*» che ha, come importante risvolto teorico, la richiesta di “sistema” e di “scienza” che Ortega fa alla Spagna:

Una volontà di sistema, dunque, che mostra tutta la sua incompatibilità con la postura di Maeztu, per il quale la moralità sarebbe un impulso quasi cieco e per nulla intellettuale².

² J. Ortega y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte e altri saggi*, a cura di G. Cacciatore e M. Mollo, Napoli, Guida editori, 2016, p.4.

La frattura con Maeztu è un chiaro segno della rottura tra le due generazioni, che condividevano sicuramente l'interesse nei confronti della propria nazione e nei confronti del destino dell'uomo, ma che non condividevano i mezzi attraverso cui giungere ad una soluzione a questi problemi.

Infatti, ulteriore caratteristica degli esponenti della "Generazione del '14" fu l'interesse per la pura forma d'arte, alla ricerca esasperata di un'estetica che affonda le radici nei modelli classici e in una dimensione di serenità, piuttosto che di inquietezza, tratto tipico della generazione precedente.

Lo scopo era la ricerca di una perfezione formale, affinché fosse possibile trasmettere l'arte alle classi sociali meno istruite; lo stesso Ortega, infatti, era assolutamente convinto della necessità di rendere accessibile la filosofia alle minoranze, in quanto uno dei mali principali che annichilivano lo spirito spagnolo era proprio la distanza dalla cultura filosofica, e, l'unico modo per ridurre tale distanza, era fornire strumenti d'accesso agevoli alla filosofia³.

Risulta interessante soffermarsi sull'attitudine sistemica dell'opera di Ortega, sulla "volontà di sistema" che manifestò fin dalla gioventù, in netta contrapposizione con l'attitudine a-sistemica del grande maestro Unamuno.

Infatti, per Ortega fu una necessità impellente quella di sistematizzare le sue idee, attraverso un itinerario apparentemente caotico (in quanto non riuscì a dare una veste organica al proprio pensiero), ma che, in realtà, segue un filo conduttore ben preciso, che muove dalle iniziali riflessioni sull'individuo, sulla vita e sul significato della circostanza in rapporto all'io; dopo una fase in cui i medesimi temi vengono analizzati sotto un aspetto di carattere maggiormente antropologico, Ortega tenta di fondare l'esistenza umana su un piano squisitamente ontologico-metafisico, come biografia e storia, e infine radicalizza il suo pensiero attraverso la concezione che evidenzia il carattere strutturalmente storico della vita. Ortega muove i primi passi del suo pensiero compiendo una parabola ricca di ossimori e contrasti, l'autore lascia trasparire all'interno della sua stessa produzione filosofica il drammatico rapporto di tensione che vige tra

³ Per un'analisi completa di questo tema si veda A. Savignano, *Introduzione a Ortega y Gasset*, cit., pp. 17-21.

l'io e le cose, e non sarebbe esagerato affermare che fare filosofia per Ortega rappresenti l'atto creativo per eccellenza.

L'itinerario intellettuale di Ortega è scandito da alcune tappe fondamentali.

Innanzitutto, il periodo giovanile, tra il 1902 e il 1914, quando ebbe modo di accostarsi al pensiero neokantiano proprio della scuola di Marburgo, recandosi in Germania, a partire dal 1905, per frequentare i corsi tenuti da celebri filosofi quali Cohen e Natorp. Ortega viaggiò molto a scopo di studio con l'intento di aprire alla Spagna nuovi orizzonti culturali.

Il primo significativo e prolifico approccio con la filosofia tedesca lo si deve all'incontro con Simmel a Berlino; infatti, il filosofo di Madrid farà proprio un assunto fondamentale del pensiero di Simmel, ovvero che la vita è il fatto primordiale, la realtà radicale a cui bisogna fare riferimento.

Ortega mantiene comunque un approccio critico nei confronti di Simmel (e non solo), a cui rimprovera una scarsa capacità di problematizzazione del tema della vita; essenziale, da questo punto di vista, sarà l'influenza di Cohen, fondatore della scuola di Marburgo, da cui ereditò, perlomeno per un periodo circoscritto all'esperienza marburghese, il fervore per la scienza e il mondo dell'oggettività.

Le influenze esercitate dalla scuola di Marburgo non impedirono al giovane Ortega di rimanere critico anche nei confronti di maestri come Cohen e Natorp.

Egli prese rapidamente le distanze da alcuni aspetti del loro neokantismo, in particolar modo sull'aspetto dogmatico della dottrina che non considerava la filosofia come un «problema aperto»: la filosofia è per Ortega «un repertorio di problemi, inquietudini, curiosità»⁴, quindi è continua problematizzazione, un continuo mettere in discussione la realtà; il filosofo di Madrid si rese conto di quello che, secondo lui, era il difetto di fondo del neokantismo di Cohen e Natorp, incapace di esprimersi al di là dei propri canoni e del proprio repertorio.

Ortega insiste affermando che l'impulso filosofico dei maestri non coincideva esattamente con l'ansia di verità (*Alethèuein*) da cui dovrebbe scaturire la filosofia, ma si tratta, piuttosto, di una ricerca filosofica che si muove su orizzonti già esplorati e che si limita a fornire soluzioni precostituite, tanto che, agli occhi

⁴ Ivi, p. 11.

di Ortega, i maestri non sono più mossi dall'ansia di verità, ma dall'ansia di aver ragione⁵.

Questa prima fase della vita intellettuale di Ortega è scandita sia dall'esperienza marburghese che dal rapporto con Miguel de Unamuno.

È proprio questo, infatti, il periodo più intenso e prolifico per il confronto tra le loro notevoli personalità, e proprio in questo periodo si svilupperanno i temi principali del dibattito tra Ortega e Unamuno, temi più specificatamente politici come la querelle sulla europeizzazione della Spagna – significativo, in questo senso, citare il celebre articolo *Unamuno y Europa, fábula*, pubblicato sulla rivista «*El Imparcial*» nel 1910 – oppure temi più eminentemente filosofici, come il dibattito che si fonda nella loro condivisione del vitalismo, del primato della vita e dell'individuo che vive, ma che si frammenta dinanzi all'attitudine mistica e agonica di Unamuno e a quella razio-vitalistica e mondana di Ortega⁶. In questa fase della sua vita Ortega pubblicò i saggi *Renan* (1909), *Anatomia de una alma dispersa* e *Adàn en el Paraiso* (1910).

L'insoddisfazione nei confronti dell'esperienza neokantiana condusse nel frattempo Ortega verso la graduale adozione di una nuova prospettiva filosofica, la fenomenologia. Il rapporto con il pensiero di Husserl è alquanto controverso; la stessa critica, nel corso del tempo, ha messo in evidenza come gli influssi derivati dalla fenomenologia non venissero recepiti in modo passivo dal giovane Ortega, che, indubbiamente affascinato da questa prospettiva filosofica, tendeva a rielaborare diversi concetti insiti nella dottrina, mosso da un'ansia di originalità e da una ricerca avida del proprio io.

Come ci segnala Savignano, fu il critico Silver⁷ a constatare come Ortega si ponesse, già in questa fase della sua produzione, in una posizione intermedia tra la fenomenologia trascendentale e i primi esistenzialisti, attraverso la delineazione di una «fenomenologia mondana» che poneva l'accento sul

⁵ Cfr. *ibidem*.

⁶ L'intera produzione filosofica di Ortega va considerata come una risposta teorica ai problemi di carattere vitalistico – esistenziale posti dal pensiero del maestro Unamuno. L'influenza reciproca tra i due risulta essenziale per comprendere adeguatamente la genesi del pensiero di Ortega.

⁷ P. Silver, *Ortega as phenomenologist. The genesis of Meditations on Quixote*, New York, Columbia University Press, 1978.

«mondo vitale», presupposto imprescindibile del metodo fenomenologico. Ortega intravede nella fenomenologia una possibilità di superare il soggettivismo idealistico che contestava ai neokantiani di Marburgo a favore dell'oggettività; considerava la fenomenologia come una risposta ideale alla sua esigenza di concretezza, al suo intimo bisogno di valorizzazione e salvezza delle "cose". In questa fase della produzione del giovane Ortega è già presente la nozione di "circostanza", termine sul quale ritorneremo successivamente, ma che ci serve citare per comprendere come gli interessi del filosofo di Madrid fossero tutti diretti ad una elaborazione coesa e sistematica del suo pensiero "circostanziale". L'adozione della fenomenologia come metodo e le varie suggestioni mutate da Natorp e il suo costruttivismo trascendentale e psicologico permisero a Ortega di elaborare un'originale ontologia della vita che potesse superare il dualismo tra idealismo e realismo: Ortega, infatti, sostituisce la "coscienza" di Husserl con l'«io concreto», che, in questa fase della sua produzione, prende il nome di «io esecutivo», ovvero la base metafisica attraverso cui indagare in modo sistematico il mondo circostanziale, che si dà, così come suggerisce Husserl, in modo spontaneo e oggettivo per mezzo dell'intuizione eidetica, ovvero un'esperienza pre-riflessiva e anteriore al giudizio.

Nonostante Ortega adotti e mantenga per più di vent'anni il metodo fenomenologico, non mancherà mai di rivolgere critiche al pensiero husserliano, reo di essere anch'esso troppo idealista ai suoi occhi, ma soprattutto di "cosificare" l'io, riducendolo ad oggetto. Al culmine di questo prolifico periodo Ortega pubblicherà l'importante opera *Meditazioni del Chisciotte* (1914), manifesto di questa prima fase e testo ricco di spunti teorici essenziali per comprendere la visione circostanziale del filosofo madrileno.

A partire dal 1914 e fino al 1928 la critica fissa quello che considera il secondo momento della produzione di Ortega, la fase antropologica. In realtà andrebbe messo in evidenza come, in fondo, tutto il pensiero dell'autore è decisamente antropocentrico, in qualsiasi fase lo si analizzi l'interesse per l'uomo, per la vita e per il rapporto tra individuo e circostanza rimangono immutate in Ortega; tuttavia, questa fase è caratterizzata da un approccio più squisitamente antropologico.

Egli considera la vita nella sua dimensione biologico-vitalistica ed elabora la tanto discussa teoria del prospettivismo che si oppone all'intellettualismo: una nuova nozione di verità, la verità vitale, vera in quanto al servizio della vita. In questo periodo si dedicherà alla stesura di alcuni dei volumi de *El Espectador. Personas, obras, cosas* (1916-1921) e nel 1923 pubblicherà l'essenziale saggio *El tema de nuestro tiempo*, dove presenta la nozione di verità vitale e analizza la teoria prospettivistica.

Nello stesso anno avviene il colpo di Stato ad opera di Primo de Rivera, verso cui Ortega prenderà pubblicamente posizione attraverso alcuni articoli pubblicati su «*El Sol*»; l'intellettuale si caratterizzò come uno dei principali oppositori alla dittatura di Rivera, rimanendo fedele ai suoi ideali generazionali; solo successivamente, nel 1929, nello stesso anno in cui in alcuni teatri spagnoli Ortega teneva le famose lezioni su «*Qué es filosofía?*», costretto dall'inasprimento del regime a non poter usufruire delle università, si verificarono violente rivolte studentesche, alla quale Ortega non restò indifferente, presentando le proprie dimissioni dalla cattedra universitaria, nello stesso periodo in cui Unamuno si trovava invece in esilio a Fuerteventura.

L'anno 1930 è quello della deposizione del regime con il conseguente trionfale ritorno di Unamuno a Salamanca, ma è anche l'anno della pubblicazione del saggio *La rebelión de las masas*, sicuramente una delle opere essenziali per comprendere il pensiero di Ortega nonché uno dei saggi più importanti dello scorso secolo, che non si limita ad un'analisi politica e antropologica – ciò sarebbe riduttivo –, perché Ortega muove da una critica alla cultura e alla civiltà della sua epoca il cui disorientamento politico e morale sono solo le conseguenze, che emergono in superficie, di una più vasta crisi culturale e d'identità; l'uomo non sa più come vivere perché non sa più distinguere e riconoscere in cosa credere per poter vivere autenticamente, nel suo tempo e nella sua circostanza.

Nel saggio vengono trattati temi molto noti come la nozione di uomo-massa, concetto qualitativo che rappresenta l'uomo medio, un borghese-tipo che non comprende lo sforzo necessario per vivere assumendo l'atteggiamento tipico di un «bambino viziato» o del «signorino soddisfatto», che rifiuta ogni confronto

dialogico; l'uomo-massa è un primitivo emergente in un mondo civilizzato, usufruisce dei comfort della tecnologia rinnegando ogni fatica necessaria per la naturale crescita culturale, indispensabile per il progredire di una civiltà, contrariamente alla visione di Spengler.

La rebelión de las masas si lega necessariamente, oltre che all'importante saggio precedente *España Invertebrada*, ad un altro saggio pedagogico- politico pubblicato da Ortega sempre nel 1930, ovvero *Misión de la universidad* che costituisce un approfondimento ai temi trattati con particolare enfasi sul rapporto tra libertà e cultura, mettendo in guardia sulla distinzione necessaria tra scienza e cultura, in quanto per Ortega la cultura consiste in un

sistema di idee vive che ogni epoca possiede. O meglio: il sistema di idee a partire dalle quali vive ogni epoca [...] Queste che chiamo 'idee vive o di cui si vive' sono il repertorio delle nostre effettive convinzioni sul mondo, sul prossimo, sulla gerarchia dei valori che hanno le cose e le azioni⁸.

Per Ortega la scienza non è identificabile con la cultura – che identifica invece con la filosofia – ma rappresenta un ambito circoscritto della cultura stessa; la vita, infatti, non può attendere i ritmi della scienza, non può fermarsi di fronte alla casuale conclusione di metodi rigorosamente teorici e non può attendere che l'universo venga scientificamente chiarito in quanto l'attributo più significativo dell'esistenza è la sua perentorietà, l'urgenza in cui si manifesta, perché la vita è *hic et nunc*, qui e ora. La vita necessita di progettarsi attraverso un'idea sul mondo in modo da generare un'interpretazione intellettuale utile ad orientarci nella nostra circostanza.

Il 1931 è un anno molto importante per Ortega in quanto, a seguito della caduta di Alfonso XIII e della monarchia, viene proclamata la II Repubblica e il filosofo viene eletto alle *Cortes Constituyentes*, come deputato di Leon, con lo scopo di redigere la nuova Costituzione; ma tutto l'entusiasmo che riversò nella politica andò lentamente ad esaurirsi dinanzi alle difficoltà riscontrate nella stesura della

⁸ J. Ortega y Gasset, *Misión de la universidad*, tradotto e citato in A. Savignano, *Introduzione a Ortega y Gasset*, cit., p. 82.

Costituzione, verso cui Ortega mosse diverse critiche, e soprattutto a causa dell'emanazione dello Statuto di Catalogna; l'esperienza politica di Ortega si esaurisce così già nel 1932.

In questo periodo (tra il 1928 e il 1935) la critica fissa la terza fase della produzione di Ortega, quella dalla svolta ontologico-metafisica, mutuata dalle significative suggestioni scaturite dal confronto con i pensieri di Dilthey e, soprattutto, Heidegger, indiscusso protagonista del dibattito filosofico di quegli anni. Nelle opere di questo periodo Ortega sviluppa un'ontologia della vita, che intende come biografia e storia, e delinea un'analitica esistenziale.

In questa fase della sua produzione Ortega incanala la ragione vitale sui binari della ragion storica, per merito proprio del rapporto con il pensiero di Dilthey, che permise al filosofo di Madrid il connubio tra storia e sociologia. Grazie all'apporto del pensiero di Heidegger fu possibile il superamento della visione fenomenologica, ma è indispensabile specificare come il rapporto tra i due filosofi fu spesso divergente, nonostante le similitudini riscontrabili nel loro pensiero; infatti, Ortega non pervenne mai al radicalismo e alla sistematicità della produzione di Heidegger, anche e soprattutto in virtù della caratteristica "circostanzialità" del suo pensiero.

Esiste un ampio dibattito condotto dalla critica coeva e successiva a Heidegger ed a Ortega che ha come scopo stabilire la paternità di alcune istanze proprie dei due autori (ci si interroga, ad esempio, su chi per primo avesse introdotto l'analisi del concetto di *aletheia*), ma sorvoleremo su questo genere di disquisizioni; l'approccio ermeneutico a noi contemporaneo è volto a mettere in relazione le diverse similitudini presenti nelle produzioni dei due autori insieme alle loro, indiscutibili, distanze, che rendono necessariamente originali e differenti i due pensieri, ritenendo abbastanza vano stabilire chi per primo abbia detto cosa: basti pensare all'opposizione tra la *meditatio mortis*, tipica di Heidegger, con la *meditatio vitae*, tipica invece di Ortega, che la priva del sovraccarico di mistica religiosità operato da Unamuno.

In questo periodo, quindi, l'interesse del filosofo di Madrid sarà spesso rivolto verso l'opera di Heidegger, sempre in aperta polemica, carico quasi di risentimento personale nei confronti del filosofo di Friburgo, accusato di essere

troppo dipendente dalla scolastica e di avere semplicemente sorvolato il grande tema dell'essere, senza averlo mai sviscerato in profondità, e di essere quindi ricaduto nella classificazione degli enti, a cui aggiunse il *Dasein*⁹. Tutto ciò, agli occhi di Ortega, rappresentava la ripetizione della distinzione esistere-esistenza proprio della scolastica, probabilmente perché Ortega leggeva Heidegger interpretandolo in chiave esistenzialistico-antropologica, disconoscendo, probabilmente, la portata della differenza ontologica (opposta alla distinzione modale essere-esistere, propria della scolastica) e il rifiuto dello stesso Heidegger di essere classificato come esistenzialista¹⁰. Nella polemica condotta con grande veemenza da Ortega non mancheranno fatali fraintendimenti e la discussione tra i due giungerà al suo culmine nel 1951, in quello che è ricordato come il famoso incontro di Darmstadt, in cui i due filosofi si confrontarono in modo specifico sulla condizione dell'uomo, inteso da Heidegger come «pastore dell'essere», l'ente che è custode e interprete dell'essere, mentre Ortega, di contro, credeva fortemente che il "mondo" non fosse un contesto naturale per l'uomo, l'unica creatura incapace di adattarsi ad un proprio habitat, costretto a frapporre tra sé e la natura le sue creazioni tecniche in modo da «umanizzare la natura», essendo ad essa estraneo; per Ortega la verità è quella dell'uomo, che si sforza di costruirla mediante la sua vita in un perenne rapporto di confronto-scontro con il mondo, ovvero la sua circostanza.

Nel confronto di Darmstadt vengono quindi alla luce tutte le divergenze tra i due filosofi¹¹, ma, nonostante ciò, è doveroso mettere nuovamente in evidenza l'originalità di Ortega, che sicuramente avrà frainteso diversi punti essenziali della dottrina di Heidegger, ma che mantiene comunque un profilo capace di distinguersi dagli esistenzialisti da una parte e dai seguaci di Heidegger dall'altra, aprendo la strada a quella che a pieno diritto è definita «Scuola di Madrid».

⁹ In merito al tema del complesso rapporto tra la filosofia di Ortega e quella di Heidegger è opportuno segnalare la lettura di Florez F. M., *Dos modos de pensamiento: Ortega y Heidegger*, in «Cuadernos de Pensamiento», n. 4 (1989), pp. 39-55.

¹⁰ Gaos J., *Ortega y Heidegger*, in «La parábola y el hombre», V (1961), pp. 385-387.

¹¹ Su tale argomento, cfr. Heidegger M., *Encuentro con Ortega Y Gasset*, in «Clavileño», n. 399 (1956), pp. 1-2.

La seconda metà degli anni 30' assume toni irrimediabilmente più cupi, con l'inizio della tragica guerra civile spagnola; in questi anni Ortega subisce pressioni e intimidazioni, ed è quindi costretto all'esilio in Francia, esperienza che genera delusione e amarezza nel cuore del filosofo di Madrid. Nello stesso anno muore Miguel de Unamuno. L'anno 1936 fu solo l'inizio di un lungo calvario per Ortega, costretto a rimanere fuori dai confini del suo paese per dieci lunghi anni, viaggiando spesso e in svariati paesi, senza mai interrompere la sua opera di produzione; tra il 1936 e il 1955 la critica identifica la quarta e ultima fase della produzione orteghiana, quella della maturità, caratterizzata maggiormente dal rapporto con il pensiero di Dilthey, ma che ha come interessi principali la definizione della teoria della ragion storica, strumentale all'analisi dei tragici eventi politici spagnoli ed europei, che destavano grande preoccupazione in Ortega. In questa fase si assiste ad una radicalizzazione, in senso pessimistico, del pensiero del filosofo di Madrid.

Ortega rientra in Spagna solo nel 1946, sotto autorizzazione del governo franchista, ma è relegato ai margini della vita pubblica e accademica; insieme al discepolo J. Marias fonda l'*Instituto de Humanidades* in cui svolgerà i famosi 43 corsi su *Una interpretación de la historia universal*, e, sul tema sociologico, *El hombre y la gente*.

L'istituto avrà comunque vita breve: a causa delle continue pressioni subite dal regime, infatti, già nel 1950 Ortega fu costretto a chiuderlo. Questa situazione determinò una profonda disillusione nell'animo del filosofo, che decise di nuovo di spostarsi, per motivi accademici e scientifici, dalla Spagna, recandosi negli USA e in Germania, dove, nel 1951, ebbe il famoso confronto con Heidegger. La vita del geniale filosofo si conclude nel 1955; in occasione del suo funerale venne celebrato da un'immensa folla che colse l'occasione per manifestare apertamente contro il regime, il quale aveva dato ai giornali uno spietato diktat qualora fosse venuto a mancare Ortega, ovvero: «Nel caso di morte di Ortega y Gasset, la notizia potrà essere data solo in due colonne e non potrà essere di grande estensione. Si potrà pubblicare una sola fotografia e qualche articolo, ma

accanto ai suoi meriti dovranno essere ricordati anche i suoi errori politici e religiosi»¹².

I.2. Suolo e sottosuolo: la filosofia e il suo contesto inespresso

La produzione orteghiana ha un carattere squisitamente multiforme, spaziando dalla letteratura all'arte, dalla sociologia al diritto, dall'antropologia alla storia, dal giornalismo alla filosofia, con una predilezione particolare per il genere saggistico (*ensayo*). Nonostante l'apparente carattere asistemático della sua produzione è possibile delineare, in termini filosofici, un itinerario intellettuale organico, che aspirava a descrivere il rapporto tra io e circostanza in un dialogo aperto con la situazione spagnola.

Ortega considera la filosofia come «un sistema di azioni vitali, di drammi»¹³, costituito da due elementi caratteristici, uno esplicito – nello specifico, ciò che il filosofo vuole dire – e uno latente – ciò che il filosofo non vuole dire perché incapace di dirlo persino a se stesso. Per Ortega ogni filosofia si deve necessariamente legare alla nozione di pre-filosofia, che, agli occhi dell'individuo, è la realtà stessa, senza la quale non sarebbe possibile produrre un pensiero, in quanto è necessario chiarire la realtà gettando luce sulle credenze radicali e meta-razionali insite in essa, credenze in cui siamo immersi e che operano costantemente sui pensatori, orientando la loro condotta e i loro interessi.

Ogni filosofia ha, quindi, un suo «contesto inespresso» che è costituito da tre elementi: un «sottosuolo», che costituisce il sostrato latente di credenze antiche radicate nel pensiero collettivo, tendenzialmente ignorato dall'ideatore di una nuova teoria, ma che influenza costantemente il secondo elemento, il «suolo», che invece è ciò che emerge del pensiero di un autore, ciò di cui è, quindi, consapevole; ogni pensiero è infine diretto nei confronti del terzo elemento, l'«avversario», poiché, per Ortega, «ogni pensiero è un pensare contro»¹⁴, quindi

¹² A. Savignano, *Introduzione a Ortega y Gasset*, cit., p. 148.

¹³ *Ivi*, p. 1.

¹⁴ Cfr. *ibidem*.

ogni pensiero è orientato al superamento di un altro verso cui il pensatore sente la necessità di opporsi.

La teoria del suolo e del sottosuolo rimanda a un evidente parallelismo con la suddivisione tra storia e *intrastoria* precedentemente esposta da Unamuno¹⁵; dalla metafora dell'oceano (*intrastoria*) e delle onde (la storia) presentata dal Rettore di Salamanca, si passa a quella proposta da Ortega, nelle *Meditazioni del Chisciotte*, del bosco (il sottosuolo) e degli alberi (il suolo), ovvero ciò che emerge e ciò che rimane latente¹⁶. Ortega riflette sul fatto che ai nostri sensi appare più semplice distinguere l'insieme di alberi che ci circonda in un bosco piuttosto che cogliere il bosco nella sua interezza, riducendo così il bosco stesso ad un'immagine vaga, costantemente pre-esistente, ma comunque latente e non manifesta.

Bisogna tenere presente che, per Ortega, la filosofia è un'occupazione drammatica e allo stesso tempo ludica, con la tendenza ad elaborare un sistema di "idee" nel momento in cui decadono e smettono di essere vigenti determinate "credenze" per vivere all'altezza del proprio tempo: tali sistemi sono necessari per vivere in modo sicuro in specifiche giunture storico-sociali.

Data questa premessa, è possibile cercare di comprendere quali siano le "categorie contestuali" nel caso dello stesso Ortega; quindi, su quale suolo e sottosuolo poggia la riflessione del filosofo di Madrid, e quale sia il suo avversario. Il "sottosuolo", rappresentato dalla tradizione eleatica, ha come oggetto specifico la "credenza" che l'essere di una cosa sia statico, immobile, che abbia una consistenza fissa, che già è, caratteristica dell'essere dei concetti e degli enti matematici. Secondo Ortega questa credenza rimase radicata nel corso dei secoli in quasi tutte le correnti filosofiche principali; in età moderna la troviamo in Cartesio, nella sua *res cogitans*, e in quelli che definisce «cavalieri dello spirito», ovvero i seguaci di Hegel e dell'Idealismo, perché il movimento della dottrina hegeliana è un movimento fittizio – basato su quello dei puri concetti logici interno allo stesso Spirito –, con la pretesa di dedurre attraverso la logica anche ciò che

¹⁵ A. Savignano, *Introduzione a Unamuno*, cit., p. 24.

¹⁶ Per un'analisi completa di questo tema si veda A. Savignano, *Unamuno, Ortega, Zubiri*, Napoli, Guida, 1989, pp. 275-286.

è palesemente a-logico. Lo scopo di Ortega è, quindi, quello di mettere in discussione tale sottosuolo in modo radicale¹⁷.

Il “suolo” è costituito da tutte quelle filosofie alle quali Ortega si accostò ma che lo lasciarono insoddisfatto, in quanto, per un motivo o per un altro, carenti agli occhi del filosofo di Madrid: il neokantismo, la filosofia di Unamuno, la fenomenologia e tutte le altre influenze filosofiche citate nel paragrafo precedente. L’“avversario” è invece costituito principalmente da due dottrine: l’idealismo e il razionalismo, ree di produrre poderose astrazioni che muovono dalla falsa convinzione di un immutabile rapporto d’identità tra pensiero, ragione e vita¹⁸.

Le intere *Meditaciones del Quijote* sono un ampio chiarimento del tema del Concetto, in quanto Ortega cerca di cogliere costantemente la dinamica del rapporto tra il sistema scientifico e il suo svolgimento, tra l’unità stessa del logos e la pluralità dei sensi determinati. In queste pagine è possibile cogliere uno dei temi fondamentali per l’autore: il rapporto tra Concetto e Vita. La vita deve trovare il suo più autentico significato nelle maglie generalizzanti e ordinatrici del concetto, lo strumento logico e concettuale è essenziale per ordinare e dare un senso alla vita, ma è comunque insufficiente per descriverla nella sua interezza e complessità¹⁹. Ortega è solito ricorrere all’ausilio della metafora per esplicitare alcuni contenuti fondamentali dell’esistenza per cui è insufficiente ricorrere al solo senso categorizzante del concetto. All’interno delle *Meditazioni del Chisciotte* è contenuta una delle metafore più efficaci del repertorio orteghiano, che meglio esprime il rapporto problematico ma necessario tra concetto e vita, ovvero la metafora del bosco²⁰. Il bosco rappresenta un perfetto quadro metaforico dell’attività spirituale che si interfaccia con il reale e la circostanza. Il bosco è metafora del paesaggio multiforme e profondo della vita. Solo lo sguardo

¹⁷ Cfr. J. Ortega y Gasset, *La ragione storica*, Buenos Aires, 1940, in Idem, *Metafisica e ragione storica*, Varese, Sugarco Edizioni, 1994, pp. 175-269.

¹⁸ A. Savignano, *Introduzione a Ortega y Gasset*, cit., p. 21.

¹⁹ C. Cantillo, *La ragione e la Vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel*, Catanzaro, Rubbettino, p. 52.

²⁰ J. Ortega y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte e altri saggi*, cit., p. 35.

perspicace e contemplativo dell'autentico intellettuale ha la capacità di penetrare oltre la superficie fitta del bosco, di andare oltre le singole verità individuali. Il bosco-mondo è costituito da molteplici singole verità individuali, così come un bosco è costituito da un insieme di singoli alberi. Il filosofo è colui che va oltre questa immagine parziale, che va al di là della semplice immediatezza delle cose e delle impressioni sensibili, perché riesce a cogliere l'insieme giungendo ad un disvelamento della complessità del reale.

Ne consegue una specifica struttura teorica, composta da tre elementi: Luce - Superficie e Profondità²¹.

La luce è il mezzo logico con il quale al filosofo è permesso di chiarificare e orientarsi nella struttura complessa e contorta del mondo circostanziale.

La superficie è il dato empirico, è costituita dalle singole percezioni sensibili ed è ciò che appare nell'immediatezza²². Mentre la profondità è il mondo circostanziale disvelato nella sua interezza. Si tratta di una visione del mondo complessa, che abbraccia diversi elementi restituendoci una visione d'insieme arricchita e capace di cogliere l'insieme esercitando in modo adeguato quel compito di salvezza che Ortega pensa appartenga all'uomo. L'analisi di questi tre elementi che emergono dalla metafora del bosco-mondo ci restituiscono una costruzione strutturata di significati, e ci rendono maggiormente chiara la tensione teoretica messa in atto dal filosofo di Madrid, che intende costantemente conciliare la dimensione razionale del pensiero con quella irrazionale dell'orizzonte mondano degli eventi: è compito del concetto ordinare e dare una forma concreta alla vita.

Risulta evidente come Ortega distingua due modi precisi di conoscere e comprendere: il vedere passivo, che si fonda sulla mera percezione immediata delle cose che ci circondano, una forma di conoscenza superficiale che vede le cose come enti isolati in se stessi; e il vedere attivo, un modo profondo di osservare e interpretare le cose, ed è un atto puramente intellettuale capace di dischiudere in profondità la superficie. L'importante dialettica di superficie e

²¹ C. Cantillo, *La ragione e la Vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel*, pp. 51-53.

²² Per comprenderci meglio: una singola teoria fisica può benissimo essere un esempio perfetto di ciò che Ortega intende per superficie.

profondità sarà lo strumento teorico per eccellenza utilizzato da Ortega per affrontare il tema della cultura spagnola innestandolo al più ampio insieme della cultura europea²³.

Ortega ci offre un'analisi antropologica interessante, che si fonda proprio sulla dialettica superficie-profondità. Risulta facile distinguere due macro-tipi di culture europee, che hanno influenzato e generato due tipi di uomini: quelli meditativi e quelli sensuali²⁴. L'uomo meditativo è avvolto fra le "nebbie germaniche" ed è immerso nella profondità, è la tipica cultura di matrice tedesca, che usa lo strumento logico razionale per fondare il suo realismo meditativo, caratterizzato dal profondo riconoscimento del valore della memoria storica dell'uomo. Dall'altra parte descrive l'uomo sensuale, che vive in superficie ed è tipicamente frutto della cultura e della chiarezza latina. L'uomo sensuale affronta eroicamente la realtà che aggredisce costantemente i nostri sensi, ma resiste razionalizzando. Questa, dal punto di vista di Ortega, è una falsa opposizione che è necessario superare per fondare una più completa cultura europea, che sintetizzi gli aspetti tipici della cultura latina e di quella tedesca.

I.3. L'io e la circostanza: l'imperativo di salvezza

L'elaborazione dell'originale teoria sulla vita umana prende il via dal testo fondamentale della prima produzione di Ortega, testo che è al centro dell'analisi condotta in questo elaborato, ovvero le *Meditaciones del Quijote* (1914); in esso il filosofo di Madrid è pienamente consapevole delle peculiarità uniche e irriducibili della vita umana, che gli appare in senso eroico e tragico e che esprime mediante l'uso della novella.

L'opera è stata analizzata secondo molteplici approcci ermeneutici, quello che però interessa a noi è l'approccio più squisitamente filosofico, in cui viene posto l'accento sul tema della vita in rapporto alla circostanza, che deve essere salvata attraverso un rinnovamento culturale senza eludere il concetto di verità espresso

²³ C. Cantillo, *La ragione e la Vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel*, p. 54.

²⁴ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte e altri saggi*, p. 41.

da Ortega, ovvero quello della verità vitale o prospettica. «Io sono io e la mia circostanza, e se non la salvo non salvo nemmeno me stesso»²⁵. Celebre questa frase, contenuta nel prologo delle *Meditazioni*, in cui Ortega introduce il termine di *circumstantia*, che trasse dal lessico di Husserl e con cui si riferisce «alle cose mute che sono il nostro contorno più prossimo»²⁶, ovvero a quegli enti apparentemente più semplici che costituiscono però la vita quotidiana di ciascuno di noi. Ortega è interessato a mettere in evidenza innanzitutto l'attitudine pratico-operativa della vita circostanziale; infatti, il primo "io" contenuto nella celebre formula fa riferimento alla reciproca trascendenza tra io e circostanza nell'immanenza della vita.

Nella formula è poi specificato l'imperativo di salvezza, sia nei confronti dell'io che nei confronti della circostanza. Ma come è possibile salvare la propria circostanza?

Secondo Ortega è possibile farlo solo conferendole "senso" mediante le riflessioni necessarie per la produzione culturale; l'atto culturale si configura come atto creativo, che Ortega descrive come operazione in cui estraiamo il logos da qualcosa che è apparentemente insignificante²⁷, ovvero da quella che definisce «vita spontanea». Compito di ciascuno di noi è conferire senso alla propria circostanza estraendo da essa il suo *logos*; ciò pone Ortega in una posizione distante sia dalle teorie razionalistiche che da quelle irrazionaliste, con l'accento sempre posto sulla «vita esecutiva», a cui solo la cultura può fornire un'adeguata interpretazione. Ci troviamo dinanzi alla prima teorizzazione di quella «Ragion Vitale» che caratterizza il pensiero del filosofo di Madrid, cioè della ragione al servizio della vita; non si tratta della ragione che idolatra la teoria, in quanto non c'è un primato della speculazione sulla vita, semmai il contrario, eppure, nonostante ciò, è interesse di Ortega mettere in evidenza il rapporto di mutua determinazione tra vita e teoria²⁸.

²⁵ Ivi, p. 52.

²⁶ A. Savignano, *Introduzione a Ortega y Gasset*, cit., p. 29.

²⁷ Cfr. ivi, p. 30.

²⁸ Cfr. ivi, pp. 31-33.

L'apporto della cultura e della ragione non è sufficiente per cancellare il tratto problematico dell'esistenza, ma aiuta a infondere sicurezza e a chiarire ciò che ci appare precario. La dottrina della vita circostanziale non può assolutamente eludere l'importante questione della verità, concepita da Ortega come verità vitale che si fonda sull'evidenza; famosa è l'analisi del termine greco *alètheia*, che significa propriamente «disvelare, togliere il velo».

Tale importante questione, sommata alla limitazione spazio-temporale che Ortega attribuisce alla vita circostanziale, sarà la base teoriche essenziale attraverso cui leggere e comprendere la teoria prospettivistica del filosofo di Madrid; il "mondo" è infatti concepito come "orizzonte", come una struttura variabile e imprevedibile, aperta a qualsiasi possibilità, articolata prospettivamente in presenza e latenza, con chiari rimandi ad Husserl²⁹.

Nonostante questa prima importante opera di Ortega non sia del tutto esaustiva, risulta comunque chiara e organica nella trattazione dei suoi contenuti.

Le Meditazioni del Chisciotte sono divise in tre parti: la prima comprende il solo Proemio, in cui è contenuta la celebre espressione "Io sono io e la mia circostanza..." che rappresenta la definizione più esaustiva del concetto di vita proprio di Ortega, cioè di vita come io interagente con la circostanza; la seconda parte è dedicata alla Meditazione Preliminare, in cui Ortega si dedica ad un'analisi generale della situazione relativa alla sua circostanza spagnola; nella terza parte è contenuta la Meditazione Prima, che è interamente dedicata alla teoria della novella e al tema della verità. Il filo conduttore che lega queste tre parti dell'opera è costituito dalla convinzione che l'ordine ideale-oggettivo debba inserirsi nelle cose che ci stanno intorno, cioè nella circostanza, questo perché Ortega stabilisce un rapporto di reciprocità ontologica tra questi due elementi imprescindibili della vita, l'io e la circostanza. L'essere dell'uno influenza

²⁹ Ritengo valida la proposta interpretativa di Silver P., *Ortega as Phenomenologist* cit., p. 125, che verrà ripresa successivamente da Cerezo Galan P., *La voluntad de aventura*, Barcelona 1984, cit., p. 250 che definiscono, almeno fino al 1929, una filosofia della riflessione, nonostante Ortega si dedichi molto a fondare la sua dottrina metafisica sull'orizzonte della vita, questo, ed entrambi i critici sono concordi, viene determinato dalla distinzione netta che Ortega opera tra esecutività e rappresentazione.

necessariamente l'essere dell'altro. Questa posizione è nettamente in contrasto con il tipico culturalismo di matrice neokantiana, anche perché Ortega è molto specifico all'interno delle Meditazioni, e fa chiaramente riferimento alle "cose mute che sono nel nostro contorno più prossimo" quando descrive le cose che costituiscono la circostanza. L'attenzione di Ortega è rivolta alle realtà apparentemente più semplici, a ciò che costituisce la vita quotidiana e ordinaria. La realtà appare come un orizzonte infinito costituito dalla somma infinita delle piccole cose che gli appartengono. Questo tipo di orizzonte ontologico ha un'attitudine naturale e preriflessiva tipica del pensiero di Husserl, in cui è presente un 'contorno immediato delle cose', il cui sapere non è di tipo concettuale.³⁰

L'interesse di Ortega è costantemente interessato a destare l'attività culturale dell'uomo, e questo si manifesta nel risalto che conferisce sempre alla finalità etico-politica della sua intera produzione. Infatti, è possibile constatare che nel fornire l'importante definizione di 'vita circostanziale' si concentri nel metterne in risalto l'indole pratico - operativa. Ortega, secondo Savignano, teorizza un primo io esplicativo della trascendenza tra io e circostanza nell'immanenza delle cose. Si configurano meglio i caratteri del 'sistema orteghiano'. L'autore vuole fondare ontologicamente l'essere sulla base del concetto vivo di vita³¹. Un'operazione logica che tiene presente la realtà radicale delle cose, che oscilla teoricamente sulle tensioni costanti generate dalla costante scissione tra soggettivo e oggettivo. In quanto l'essere delle cose è costituito dal perenne rapporto di reciproca co-implicazione tra io e cose, tra io e circostanza.

Ortega genera questo 'orizzonte metafisico' a partire da molteplici esigenze, tra cui il superamento di quelle filosofie che riteneva obsolete e incapaci di rispondere alle domande più urgenti del proprio tempo. Ma la riverenza nei confronti della solidità teorica e della secolare tradizione impediva, quasi per

³⁰ A. Savignano, *Introduzione a Ortega y Gasset*, cfr., pp. 16-24.

³¹ Non esiste un concetto più vivo della vita stessa secondo Ortega. Un concetto vivo è un concetto che non è possibile fissare in modo definitivo, anzi, secondo la filosofia della storia orteghiana e la sua teoria delle generazioni e della circostanza, la vita è il concetto che di per sé si modifica costantemente. Gli uomini di ogni epoca hanno anche diverse visioni contemporanee del concetto di vita.

inerzia, di smontare in modo definitivo suddette dottrine. I suoi avversari teorici restano il neokantismo, che mai lo aveva soddisfatto, e l'idealismo, che era incapace di superare la dicotomia tra soggetto e oggetto, stabilendo tra loro un equo regime e prediligendo una soluzione radicale che restituisce solo parzialmente il reale. Nonostante Ortega consideri sempre negativamente dottrine come il razionalismo o l'idealismo, è bene riflettere sulla natura estremamente dialogica dell'attitudine intellettuale orteghiana. Come avremo modo di vedere anche meglio nei paragrafi successivi, Ortega rimane coerente con questa sua visione dell'essere fondata sull'interazione sia riflessiva che pratico - attiva tra io e circostanza, e lo esprime anche nell'atteggiamento che ha nei confronti delle dottrine che considera 'avversari' sul piano teorico. Il filosofo di Madrid si confronta su ogni argomento con queste filosofie, e, in un atteggiamento di piena apertura nei confronti dell'orizzonte infinito della cultura, assorbe e rielabora parecchie nozioni o argomentazioni contenute all'interno di queste dottrine a lui avversarie. Nel caso dell'idealismo di matrice hegeliana, ci basta osservare ancora una volta l'imperativo di salvezza della circostanza per comprendere quanto Ortega recuperi da Hegel e dalla sua tradizione filosofica. Infatti, la salvezza della circostanza si concretizza solo per mezzo della cultura, la circostanza si salva conferendole 'senso' mediante una riflessione profonda su io e mondo, l'atto di salvezza della circostanza è un atto di creazione culturale. L'atto specificatamente culturale è un atto puramente creativo, in cui estraiamo il logos da ciò che appare insignificante e illogico, cioè da ciò che definiamo 'vita spontanea'.

L'atto culturale è un continuo processo di astrazione. Ed è chiaro che Ortega si serva di argomenti inclini al razionalismo e all'idealismo, perché contesta tanto tali istanze quanto quelle irrazionaliste, con cui rifiuta di essere identificato. L'orizzonte metafisico che ci restituisce Ortega è inclusivo, ci appare costituito da una somma infinita di piccole cose, e il loro essere influenza e costituisce il nostro, che a sua volta può reagire e influenzare e costituire l'essere delle cose, conferendo un'eroica tragicità costante alla dimensione vitale. Ortega sta ponendo concretamente le basi della 'ragione vitale' nelle *Meditazioni del Chisciotte*, testo che possiamo considerare il manifesto del pensiero

orteghiano. Il nucleo stesso della filosofia orteghiana è costituito da questa vita esecutiva che considera come un testo eterno, e di cui la cultura è il commentatore che deve interpretarlo mediante la cultura e il *logos*, cioè tramite la ragione vitale.

Alla cultura spetta il compito di rispondere alla problematicità della vita, di generare un momento di sicurezza fondato sulla chiarezza momentanea delle cose attraverso la chiarificazione del concetto; ma non le spetta il compito di eliminare in modo definitivo il senso precario e problematico della vita, perché tale senso è costitutivo della vita stessa. Per tale motivo ogni atto culturale è solo un atto interpretativo nei confronti della vita. In generale, il concetto di circostanza di Ortega sottolinea la natura complessa e interconnessa dell'esistenza umana e sottolinea l'importanza del contesto e della prospettiva nella comprensione del mondo e di noi stessi.

Sulla nozione di 'circostanza' la critica è concorde nell'attribuire una grande influenza da parte di Husserl e di Unamuno. Nella definizione contenuta all'interno delle Meditazioni è possibile constatare come il concetto di circostanza sia assimilabile alla *Umgebung* husserliana³², perché è evidente come si riferisca al contorno immediato che entra nel campo di coscienza e che non ha nulla del consueto pensiero concettuale.

I.4. Prospettiva e verità

La filosofia per Ortega si configura come un fecondo rapporto tra cultura e vita, e in questa concezione va elaborata una nuova definizione di verità, che, come detto precedentemente, sarà la verità vitale, verità che ha il suo fondamento nella prospettiva.

La delineazione di questa teoria prospettivistica affonda le sue radici nei lavori del 1913, ed opera già, senza però essere chiaramente esposta, nelle *Meditazioni del Chisciotte*; si evince, infatti, dal riconoscimento del diverso modo

³²P. Cerezo Galàn, *La voluntad de aventura*, cit., p. 385.

in cui si presentano le cose, presentandosi sia in un modo immediato che in un modo riflessivo, da cui si genera, appunto, la meditazione, il tutto in sintonia con la connessione tra superficie e fondo espressa dalla metafora del bosco precedentemente trattata.

Immedie furono le critiche che tacciavano di relativismo e soggettivismo la visione di Ortega, e il filosofo di Madrid non tardò a confutarle attraverso il saggio *Verdad y perspectiva* (1916), in cui viene ribadita l'attitudine realistica in senso ontologico della sua teoria, in quanto si sostiene che la realtà, proprio perché si trova al di fuori delle menti individuali, può essere colta solo in molteplici modi, moltiplicandosi in mille aspetti o facce. La prospettiva non è soggettiva, bensì è imposta dalla realtà stessa, la verità si frammenta in molteplici punti di vista ai quali siamo tenuti a rimanere fedeli per essere inseriti nell'essere, in un rapporto stretto tra verità, rivelazione e autenticità. Ogni individuo è, in questo modo, necessario.

La verità assoluta si configura come la complementarità di tutti i necessari punti di vista, ogni individuo dispone della sua personale visione della realtà e ha il dovere di comunicarla, secondo quello che Ortega definisce come imperativo di autenticità, la missione che deve seguire qualsiasi individuo che abbia preso coscienza della sua circostanza. La verità, tuttavia, non risulta un prodotto irrazionale o non concettualizzabile, perché per Ortega «*La verità può esistere solo nella forma del sistema*»³³, quindi l'unificazione di tutte queste verità prospettive avviene per mezzo del *logos* razionale.

La teoria prospettivista verrà infine analizzata nel terzo capitolo del famoso saggio *El tema de nuestro tiempo* (1923), in cui Ortega definisce la prospettiva come struttura della realtà stessa, in quanto ritiene assurdo che la realtà possa apparire sempre identica a se stessa, ovunque la si guardi. In questo saggio il filosofo di Madrid afferma la storicità della verità, ribadendo ulteriormente la nozione di verità vitale: l'errore sta nel considerare la realtà come statica, con una valenza ubiqua e uchronica. Questa concezione è sufficiente, dal punto di vista di Ortega, per giustificare come mai molte filosofie del passato siano state

³³ J. Ortega y Gasset, ¿ *Hombres o ideas?*, cit., p. 27.

fondamentalmente utopiche, in quanto avanzano la pretesa di «valere per tutti i tempi e per tutti gli uomini»³⁴. Bisogna rimanere fedeli alla propria circostanza, alla verità vitale che la costituisce, in pratica bisogna rimanere fedeli al tema del nostro tempo, perché ogni epoca e ogni popolo può godere della sua congrua porzione di verità, non meno noi.

Il prospettivismo di Ortega si riferisce all'idea che la realtà è fondamentalmente prospettica, nel senso che individui e culture diversi percepiscono e interpretano il mondo in modi diversi, in base alle loro prospettive, esperienze e contesti storici unici. Secondo Ortega, ogni individuo possiede una prospettiva o "punto di vista" unico sul mondo, che è plasmato dal proprio background culturale, dalle esperienze personali e dal contesto sociale. Questa natura prospettica della realtà non è una limitazione o un problema, ma piuttosto un'opportunità per gli individui di interagire con il mondo in modi creativi e significativi.

Ortega sostiene che il prospettivismo sfida l'idea di una singola verità o realtà oggettiva e incoraggia gli individui ad abbracciare la diversità, il pluralismo e la molteplicità nella loro comprensione del mondo. Riconoscendo e rispettando la natura prospettica della realtà, gli individui possono impegnarsi in un dialogo produttivo e imparare gli uni dagli altri, portando a una maggiore comprensione, empatia e cooperazione. Nel complesso, il prospettivismo di Ortega rappresenta un allontanamento dai tradizionali quadri metafisici, verso una concezione della realtà più dinamica, aperta e inclusiva.

Ortega credeva che la verità non fosse un concetto assoluto o oggettivo, ma piuttosto, soggettivo e relativo alla prospettiva dell'individuo. Secondo Ortega, la verità non è qualcosa che semplicemente si scopre o che viene rivelato, ma piuttosto è qualcosa che costruiamo attivamente attraverso le nostre esperienze e interpretazioni del mondo che ci circonda. Ortega ci offre un'interpretazione del concetto di verità in cui la verità di ogni individuo è modellata dalle proprie circostanze, cultura, storia e convinzioni personali uniche. Non esiste un'unica verità oggettiva che si applichi universalmente a tutte le persone. Il concetto di verità di Ortega sottolinea l'importanza della responsabilità personale nella costruzione della propria verità, infatti, come successivamente avremo modo di

³⁴ A. Savignano, *Introduzione a Ortega y Gasset*, cit., p. 37.

analizzare, riteneva che gli individui dovessero impegnarsi in un confronto attivo con il mondo, al fine di esaminare criticamente le proprie esperienze e convinzioni, con lo scopo di sviluppare una comprensione più profonda di se stessi e del proprio posto nel mondo.

I.5. *Meditaciones del Quijote*: l'avvento della circostanza

Nella stesura delle *Meditaciones del Quijote* (1914) Ortega mutuò significative suggestioni dalle opere di Unamuno e dagli svariati interessi filosofici condotti dal filosofo di Madrid in quel periodo, a tal punto da poter constatare con facilità che il suolo dell'opera è costituito palesemente dal rapporto con la fenomenologia; il sottosuolo, invece, è costituito dal connubio tra l'oggettivismo eidetico, proprio delle nuove scienze della natura, e il naturalismo proprio invece dell'attitudine vitalistica, cara ad Ortega; l'avversario, invece, era rappresentato proprio da Miguel de Unamuno, in quanto le visioni dei due filosofi, nonostante fossero accomunate dall'intento di salvezza della Spagna, divergevano a causa di diversi temi e soprattutto per le modalità con cui conseguire tale salvezza: va quindi precisato come sia l'opera *Vida de Don Quijote* che *Il sentimento tragico della vita* (1913) rappresentarono un significativo stimolo polemico per il giovane Ortega. La critica è concorde nell'affermare che il primo libro di Ortega è da considerare come una «risposta intellettuale alla filosofia di Unamuno, e non può essere compreso profondamente se non alla luce di quella»³⁵, anche se bisogna tenere presente come il pensatore basco rappresenti solo uno degli interlocutori, e non l'unico, con il quale Ortega si confronta in questa fase, alla ricerca di una propria originalità nell'evoluzione del suo pensiero.

Come suggerisce Barrios Casares, Ortega scrisse le *Meditaciones del Quijote* per favorire una riflessione generale sull'identità della nazione e della cultura spagnola, in particolare considerando il suo ruolo rispetto all'Europa, in un clima

³⁵ M. de Unamuno, *Vita di Don Chisciotte e Sancio e altri scritti sul Chisciotte*, cit., p. 14.

di confronto con gli intellettuali più accreditati del suo tempo³⁶, dal già citato Unamuno, ad Azorin, ma anche e soprattutto Pio Baroja, a cui dedica l'ultimo corpo di saggi, con il titolo *Anatomia de una alma dispersa*.

Il primo elemento di disaccordo con il contenuto del celebre *Vida de Don Quijote* (1905) è possibile riscontrarlo nella predilezione di Ortega, di matrice fenomenologica, della calma e della riflessione; infatti, nell'opera di Unamuno siamo dinanzi ad una visione della conoscenza come scontro tra fede e ragione, diversamente dalla quiete riflessiva che caratterizza gli scorci in cui Ortega si immerge per le sue meditazioni. L'attenzione che invece è rivolta al dato concreto, a ciò che è considerato dai fenomenologi come «contorno più immediato», corrisponde alla nozione di intrastorico presente e persistente in tutto il pensiero di Unamuno, come abbiamo già dimostrato nell'assimilazione della metafora del mare con quella del bosco³⁷.

Nel periodo in cui avviene la stesura delle *Meditaciones del Quijote*, Ortega adotta la fenomenologia, intesa come 'sistema aperto' che sarà essenziale per lo sviluppo dell'opera, basti pensare all'affinità palese dei termini "meditazione" e "spettatore" con il gergo proprio della fenomenologia, che rimandano all'idea dell'uomo come spettatore che cerca di contemplare la vita mentre fluisce dinanzi a sé; in quest'opera, che fa parte di un progetto più ampio che prende il via dal primo volume di *El espectador* e prosegue poi nel corso su *Investigaciones psicológicas*, viene sviluppata con viva consapevolezza l'idea della peculiarità unica e irriducibile della vita umana, che appare, agli occhi di Ortega, come eroismo e tragedia, e che è espressa al meglio per mezzo del romanzo.

I temi squisitamente filosofici sviluppati nelle Meditazioni, che, precisiamo, affrontano gli argomenti più disparati in ambito culturale, politico, artistico e letterario, sono quelli connessi al rapporto tra l'io e la circostanza, all'imperativo

³⁶ M. Barrios Casares, *Romanzo, teoria e circostanza nelle Meditazioni del Chisciotte*, in G. Cacciatore e C. Cantillo (a cura di), *Omaggio a Ortega: a cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte* (1914-2014), Napoli, Guida editori, 2016, p. 13.

³⁷ Questi argomenti sono stati già presi in considerazione all'interno del secondo paragrafo. Per ulteriori approfondimenti vedi anche Salcedo E., *Unamuno y Ortega: diálogo entre dos españoles*, in «Cuadernos de la Catedra Unamuno», VII (1956), pp. 189-213.

di salvezza, nei confronti di entrambi e soprattutto nella decisiva questione della verità, intesa sempre come verità vitale e prospettica. L'opera è incompiuta – Ortega intendeva infatti proseguire la raccolta di meditazioni aggiungendone altre in futuro, operazione che non svolse mai –, ma nonostante ciò appare comunque dotata di uno schema abbastanza organico; lo spunto riflessivo principale è, infatti, l'opera di Cervantes, nello specifico il suo Don Chisciotte, e nonostante ciò appare evidente lo stile di Ortega, che si lascia andare facilmente in una sempre più ricca parabola di digressioni – non a caso l'opera porta nel titolo il termine “meditazioni” – che toccano i temi più disparati, e chiamano in causa personalità eminenti della storia della filosofia, della storia della letteratura e della storia dell'arte. L'autore stesso è conscio della natura della sua opera, e infatti dichiara nel proemio, indirizzato al Lettore...:

È vero che in qualcuna di queste Meditazioni del Chisciotte forse al lettore sembrerà che si parli relativamente poco del tema concreto a cui si riferiscono. Sono, in effetti, studi critici; io credo, però, che la missione importante della critica non consista nel valutare le opere letterarie, dividendole in buone e cattive. Ogni giorno mi interessa meno pronunziare sentenze: preferisco sempre più essere amante delle cose, piuttosto che giudice³⁸.

In mezzo a tutte le varie digressioni, Ortega inserisce però dei pensieri chiave, essenziali per comprendere quella che sarà la gestazione del suo pensiero. Nel proemio troviamo così la famosa definizione della vita come rapporto continuo tra io e circostanza, con il conseguente imperativo di salvezza nei confronti di entrambe: «lo sono io e la mia circostanza, e se non la salvo non salvo nemmeno me stesso³⁹»; nella Meditazione preliminare invece l'autore sviluppa un'analisi critica della sua personale circostanza, con chiari rimandi alla questione della Spagna del suo tempo; infine, nella Meditazione Prima viene sviluppata

³⁸ J. Ortega y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte e altri saggi*, cit., p. 56.

³⁹ *Ivi*, p. 52.

un'originale teoria sul romanzo in cui si dirama l'essenziale, quanto delicato, tema della verità.

Tutti i temi affrontati da Ortega nel corso del suo primo libro sono intimamente connessi alla figura di Don Chisciotte, che incarna i concetti di eroismo e tragedia che permeano la concezione della vita esposta da Ortega, ma anche quelli ludico-sportivi che contribuiscono egualmente a restituirci la vita nella sua interezza e complessità, oltre ad essere pienamente colti e rappresentati dal romanzo, e dalle informazioni relative al carteggio tra Unamuno e Ortega: è evidente come il filosofo di Madrid considerasse il Don Chisciotte di Cervantes un'eccellenza tra i romanzi.

L'approccio di Ortega al Chisciotte è radicalmente opposto a quello di Unamuno; è, infatti, prettamente estetico, e a tal proposito sviluppa un'interessante teoria riguardo i generi letterari, che non considera forme astratte da riempire di contenuto, bensì come manifestazioni delle dimensioni storiche fondamentali della vita umana e della cultura⁴⁰. La tragedia e l'eroismo di Don Chisciotte risiedono nel suo bisogno di voler essere se stesso, vivendo in perenne confronto-scontro con la sua circostanza.

Ortega, a differenza di Unamuno, non prova nessun interesse nei confronti del riscatto del personaggio di Don Chisciotte, e in aperta polemica definisce come grotteschi i tentativi di chi cercava di considerare isolatamente il Chisciotte dal suo autore; Ortega è maggiormente interessato a dissipare l'ambiguità poetica propria del Cervantes tramite l'ausilio della conoscenza razionale. Evidente come per l'autore di Madrid esista una differenza abissale tra la specificità dell'oggetto artistico e le cose reali, il tutto sul solco della sua personale teoria sull'immaginazione, che si riversa tutta nell'elaborazione propria del romanzo.

Quello che importa principalmente ad Ortega è un'analisi tra la realtà e l'idealità presenti in quello che considera come primo e vero romanzo moderno, il Chisciotte di Cervantes, che irrompendo nel panorama culturale mondiale rompe i tradizionali schemi propri dell'epica e della tragedia classica.

⁴⁰ Cfr. A. Savignano, *Don Chisciotte tra idealismo etico e tragi-commedia*, cit., p. 18.

Per Ortega «Don Chisciotte è pura rivelazione poetica»⁴¹, secondo Savignano, ragion per cui è necessario indagare lo stile dell'autore, alla ricerca del significato di un'ambiguità che non va dissolta, in quanto appartenente a pieno diritto alla realtà, che si configura anch'essa come oggetto poetico agli occhi di Ortega, e l'ambigua oscillazione tra ciò che è reale e ciò che non lo è viene rappresentata appieno dal personaggio di Don Chisciotte, che oscilla tra la finzione di due esistenze, quella da Alonso e quella da cavaliere errante; l'ambiguo dissidio tra finzione e realtà trova ampio spazio nelle Meditazioni, in particolare nelle riflessioni dedicate al «teatrino di Mastro Pedro», il burattinaio di cui ci narra Cervantes e che vide le sue bambole sbaragliate dalla furia di Don Chisciotte che le scambiò per vere. In questo caso Ortega si sofferma ad analizzare e sostenere che il dissidio tra finzione e realtà è una caratteristica fondamentale presente in ciascun individuo, e utilizza la figura del Chisciotte per renderlo manifesto; la volontà di avventura è infatti sempre reale nel nostro eroe, ciò che non lo è mai sono le sue avventure stesse, finzioni in mezzo ad altre finzioni, ma ciò che distingue quelle generate dall'eroe da quelle generate per diletto da Mastro Pietro è l'eroica pratica della volontà di originalità, la volontà di agire in nome dello spirito di creazione che ci pervade, in modo da reagire con veemenza ad una morale utilitaristica ormai troppo diffusa.

Chisciotte è metafora dell'uomo, un cristo gotico lacerato dalle sue sofferenze che si sente disorientato, esattamente come l'uomo-naufrago che descrive nel corso della Prima Meditazione; infatti, caratteristica dell'uomo è il disorientamento nei confronti della sua circostanza, la sua stessa esistenza è da considerare alla stregua di una *res dramatica* calata, nonostante ciò, in un contesto che considera comunque ludico-sportivo; proprio per questo avviene l'esaltazione dell'opera di Cervantes, in quanto è piena espressione della tragi-commedia che è, in fondo, la vita: l'uomo, individuo drammatico che vive il dramma dello spaesamento circostanziale precipita in un contesto in cui non si riconosce, ma dal quale ha sempre la facoltà di evadere per mezzo di un'immaginazione salvifica e creatrice.

⁴¹ Ivi, p. 20.

In definitiva per Ortega il Chisciotte è un pretesto, uno scorcio per aprire lo sguardo alla profondità delle cose che ci circondano, e il suo "chisciottismo" ha un valore totalmente differente da quello di Unamuno; non è, infatti, una filosofia che muove dal proposito di voler agitare gli animi di chi vi si accosta, bensì è la dottrina di un uomo che scorge nella meditazione e nell'attività della riflessione razionale l'unico mezzo per schiarire l'ambiguità del reale.

L'obiettivo costante di Ortega è quello di pervenire ad un'effettiva integrazione della cultura spagnola con quella europea. Già a partire dalle prime opere risulta chiaro l'interesse nei confronti dell'ambito etico-pratico per l'autore di Madrid, che dedica ogni sua meditazione all'analisi dei principi dell'azione umana concreta, che per essere tale non deve seguire un imperativo astratto, né essere mossa da mero utilitarismo, ma deve perseguire un ideale nutrito dalla densità della vita stessa. Un tale sforzo non può sussistere solo sul piano del pensiero, ma deve provenire dall'uomo nella sua interezza; l'obiettivo non è la ricerca di un ideale astratto che rappresenti un surrogato fittizio di verità, ma ottenere un ideale vitale, che possa autenticamente ed eroicamente rispondere alla nostra esigenza di salvezza della circostanza. L'individuo-eroe, in questa fase della produzione di Ortega, è assimilabile alla figura di Chisciotte, che non si accontenta delle cose così come sono date, ma mette in azione ed esercita il proprio potere trasformatore sul mondo. L'agire dell'eroe è inevitabilmente tragico, perché si scontra costantemente con il conflitto irrisolto che sussiste tra l'inerzia delle cose materiali e l'indipendenza dell'ideale. Gli ideali ci sottraggono ad un agire puramente biologico ed istintivo, ma non possono rimanere sospesi in una dimensione astratta, necessitano di essere arricchiti per mezzo dell'esperienza pratica, cosa impossibile all'interno di un sistema chiuso di norme e valori come possono essere l'Idealismo o i sistemi neokantiani.

Tutti questi elementi rappresentativi della figura tragica dell'eroe saranno la base delle analisi dal carattere politico e antropologico delle opere successive alle Meditazioni; infatti, è possibile constatare tali elementi anche all'interno di un'opera come *La rebelion de las masas*; lì il tema dell'eroe orteghiano verrà messo in contrapposizione a quello di 'massa', incapace di riconoscere e scorgere le figure eroiche della nostra epoca. Tali figure, permeate da una ridicola

tragicità, non sono mosse da nessuna ragione superiore, non cercano di realizzare nessuna grande impresa epocale; agiscono solo in preda ad un puro e libero atto volontario, che consiste nell'impegno e nello sforzo quotidiano rivolto alla cura della circostanza⁴².

I.6. Ortega y sus fuentes germánicas

Per comprendere maggiormente il complesso e stratificato pensiero orteghiano è necessario accostarsi costantemente al suo rapporto con la filosofia tedesca. Nonostante il chiaro interesse nei confronti della dimensione politica, sociale e culturale della Spagna, risulta chiaro, sin dai primi periodi della produzione orteghiana, il suo profondo debito nei confronti della storia del pensiero tedesco. A differenza del maestro Unamuno, maggiormente restio al dialogo con interlocutori internazionali, Ortega si sente pienamente parte di una storia del pensiero squisitamente europea; infatti, sin dalla giovane età ha svolto numerosi studi in Germania, e si è interessato in modo concreto a molteplici istanze a lui contemporanee prodotte prevalentemente dalla scuola Neokantiana di Marburgo. Comprendere Ortega significa innanzitutto comprendere le sue fonti, perché solo attraverso un'accurata analisi delle fonti è possibile fare luce sulla complessa stratificazione del pensiero del filosofo di Madrid. In tal senso è esemplare il saggio di Nelson Orringer *Ortega y sus fuentes germánicas*, che è un punto di riferimento per ogni ricerca critica relativa ad Ortega. Il titolo stesso ci suggerisce la molteplicità delle fonti di origine tedesca adoperate dal pensatore di Madrid, che non va semplicemente circoscritto al dialogo certificato all'interno delle scuole di pensiero di matrice neokantiana, ma va esteso ad una serie di autori che hanno influenzato in modo evidente il pensiero di Ortega in diversi ambiti. Lo studio critico di Orringer si impose come una vera e propria rivoluzione interpretativa dell'opera di Ortega, pose significativamente le basi per interpretare il suo pensiero alla luce del più vasto orizzonte europeo, mettendolo,

⁴²C. Cantillo, *La ragione e la Vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel*, p. 58.

giustamente, sul solco di solide tradizioni filosofiche, soprattutto di matrice tedesca. La bibliografia a disposizione su Ortega è vasta, ma bisogna innanzitutto mettere in evidenza quegli studi che hanno indirizzato maggiormente le ricerche sull'autore di Madrid.

Lo stesso Orringer, nel compiere la sua preziosa analisi, era profondamente debitore al testo di Morón Arroyo *El sistema de Ortega y Gasset* (1968). La peculiarità di questo studio è che non venne inizialmente considerato in modo positivo dagli studiosi di Ortega, perché era considerato un tentativo di assimilazione del filosofo di Madrid all'interno di scuole di pensiero più consolidate, e perché rischiava di ridurre la peculiarità della sua filosofia e l'originalità di molte delle sue idee. Ma questa opinione non considera che lo studio esatto e specifico delle fonti può solo conferire profondità alle basi teoriche su cui si poggia il pensiero di un autore; infatti, è più fecondo inserire un pensatore all'interno di una rete di riferimenti, rendendolo partecipe di un ampio e profondo dibattito sui temi che affronta. Comprendere le linee di dialogo di Ortega ci restituisce molto di più dello stabilire, con relativa esattezza, il primato su un concetto o un'affermazione. Per usare le parole dello stesso Orringer «sus discípulos no animan a investigar sus fuentes, pues leven como la definitiva superación de las mismas»⁴³. Questa dimostrazione di disinteresse su un approccio più critico e organizzato come quello proposto da Orringer, che desiderava analizzare il pensiero di Ortega mettendo in luce le radici che alimentano la linfa che scorre lungo il corpo stesso della produzione dell'autore, appariva come una «conspiración de silencio». Lasciare che la filosofia di Ortega rimanga chiusa in se stessa come una monade e non aprirsi alla possibilità che possa dialogare attivamente con gli altri attori culturali che hanno fortemente influenzato le società del '900 non ci restituisce la reale portata del pensiero del filosofo di Madrid.

Orringer applica una visione radicale nei confronti delle fonti filosofiche tedesche di Ortega, ignorando sistematicamente le varie questioni inerenti al possibile plagio o alla ripetizione di alcuni concetti altrove espressi; Orringer riporta in maniera precisa i riferimenti testuali di Ortega in lingua tedesca, questo perché è

⁴³ N. R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germanicas*, Gredos Editorial S.A., Madrid, 1980, p. 17.

suo interesse dare consistenza teorica attraverso una chiarificazione delle fonti dell'autore. Questo processo conferisce legittimità alle posizioni di Ortega, che non risultano più come le meditazioni astratte di un filosofo che parla mosso semplicemente da un'inerzia ludica nei confronti del mondo e delle cose, ma che trasformano lo stesso Ortega in un attore vivo, che recita ancora attivamente un ruolo nel mondo e nella circostanza europea del nostro tempo. Infatti, Orringer non si limita a riportare in modo preciso i riferimenti testuali in lingua tedesca che trova all'interno della vasta opera di Ortega. Precisa anche la loro natura squisitamente originale, perché canalizza questi elementi all'interno di un contesto che è proprio del solo Ortega, adattandole quindi al genio e al carattere spagnolo. Orringer effettua, in maniera rigorosa e perfetta, un confronto stretto e specifico tra i testi tedeschi e i testi di Ortega, stabilendo, poi, i diversi gradi di convergenza e divergenza tra le fonti e il pensiero stesso di Ortega, intendendo per fonte «una realidad precisa y concreta: los libros y artículos publicados por los contemporáneos de Ortega, recogidos en su biblioteca particular y cuyas frases reaparecen, traducidas y levemente alteradas, en las páginas del filósofo madrileño»⁴⁴.

Questo metodo di comparazione delle influenze ricevute da Ortega y Gasset non era stato mai tentato prima e, quindi, è un merito e successo esclusivo di Orringer, che riunisce nella sua persona due caratteristiche essenziali per portare a buon fine un'operazione critica così rischiosa: essere un grande estimatore di Ortega; ed essere un profondo conoscitore della filosofia tedesca di inizio secolo. L'influenza mutuata da Ortega nei confronti di alcuni pensieri di matrice tedesca raggiunge necessariamente vari gradi e sfumature di diverso tipo: si può, ad esempio, parlare di un 'influsso concentrato' (relativo ad una specifica porzione del pensiero di un autore); di un 'influsso diffuso' (che coinvolge un autore e il riferimento ad esso nella quasi totalità del suo nucleo teorico) passando per le semplici 'tracce' o stimoli negativi, a ciò che inevitabilmente finirà per rappresentare l'avversario teorico per Ortega. Per la realizzazione di un progetto così vasto e complesso fu necessario reperire i testi considerati essenziali nel percorso formativo di Ortega, e questo fu possibile solo attingendo alla sua

⁴⁴ Ivi., p. 15.

biblioteca privata e a quella della fondazione a lui dedicata. Lo scopo di un metodo così squisitamente filologico è stabilire delle linee guida che ci permettano di osservare la crescita e lo sviluppo del pensiero di Ortega, che non nasce già costituito e non si arresta mai, ma, similmente a tutto ciò che è vivo ed è vita, continua inesorabile il suo eterno percorso di sviluppo. Questo processo conferisce il valore di classico immortale all'intero corpo letterario di Ortega.

Ortega y sus fuentes germánicas è un'opera complessa che si propone di mettere in relazione il pensiero di Ortega con quello di undici autori di origine tedesca, ai quali va aggiunto anche quello del francese Henri Bergson. I primi ad essere analizzati saranno due autori appartenenti alla scuola neokantiana di Marburgo, cioè Cohen e Natorp. Abbiamo ampiamente potuto osservare come l'influenza degli studi marburghesi fu essenziale nel giovane Ortega, che già dal 1905 manifestava uno spiccato interesse per le opere kantiane, infatti, durante il suo soggiorno a Lipsia, si dedicò ad una profonda analisi della Critica della ragion pura, e anche negli svariati appunti personali dell'autore possiamo constatare come la difficoltà dell'opera lo esasperava e lo stimolava allo stesso tempo. Sempre all'interno delle sue annotazioni possiamo constatare come Ortega prediligesse lo stile elegante e fluido della prosa di Cohen, rispetto a quella di Kant. Cohen giocherà un ruolo fondamentale nell'influenza esercitata su Ortega, in particolare in relazione a temi di matrice estetica del giovane pensatore di Madrid. L'opera che meglio sembra far trasparire l'influenza di Cohen è «*Adán en el Paraíso*» (1910) in cui sono evidenti i rimandi all'opera di Cohen dal titolo «*Kants Begründung der Aesthetik*» (1899), la differenza sta nella diversa interpretazione di Ortega del mito del Paradiso, dove è possibile ritrovare degli accenni del *raciovitalismo* che verrà contrapposto all'antioromanticismo di Cohen. Per quanto riguarda Paul Natorp, con il quale ricordiamo che Ortega studiò dal 1906 al 1907, bisogna constatare come il filosofo di Madrid si concentrò sulla sua concezione di psicologia, usandola per confutare o, meglio, approcciarsi con la fenomenologia di Husserl. Tali posizioni sono evidenti se si legge con attenzione il saggio del 1914 *Ensayo de estética a manera de prólogo*, ma le critiche che Natorp muoverà nei confronti della fenomenologia di Husserl saranno ampiamente riprese anche in opere successive, come le *Meditazioni sul*

Chisciotte (1914) e, soprattutto, nell'importante prologo scritto per l'edizione tedesca nel 1934 di *El tema de nuestro tiempo*. Per Orringer «modificando de manera sistemática las teorías de Natorp, Ortega comienza a elaborar su ingenua fenomenología de la existencia»⁴⁵.

Proprio a partire da questa constatazione è possibile verificare quanto ampia sia stata l'influenza della fenomenologia psicologica in Ortega, quindi quanto dei pensieri di Schapp, Geiger, Pfander e Jaensch siano confluiti all'interno di ciò che sarà il *raciovitalismo*. Ad esempio, basta considerare la notevole influenza di Geiger nelle sue teorie estetiche, infatti, molti riferimenti precisi al saggio *Beiträge zur Phanomenologie des ästhetischen Genusses* (1913) saranno contenuti all'interno delle più influenti opere di Ortega sul tema dell'arte, come nel *Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914) e, soprattutto, e in *La deshumanización del arte* (1925). Lo stesso Schapp sarà determinante, dal punto di vista di Orringer, all'interno della querelle su alcune questioni di natura prettamente cronologica sull'uso innovativo di alcuni concetti in filosofia, questa querelle coinvolgeva Ortega e Heidegger. L'analisi delle fonti di Orringer ci palesa l'importanza che ebbe la lettura della tesi di dottorato di Schapp, allievo di Husserl, dal titolo *Beiträge zur Phanomenologie der Wahrnehmung* (1910), da cui trasse notevoli spunti teorici poi confluiti all'interno delle *Meditazioni sul Chisciotte*, in particolare il ritorno alle cose stesse e il fondamento stesso della sua metafisica, ovvero le prime definizioni del suo concetto di Vita, come fondamento stesso della vita umana, che è un costante e tragico sforzo di conciliazione tra io e circostanza.

Vengono presentate le restanti influenze di matrice tedesca che hanno contribuito alla formazione del pensiero orteghiano: K. Friedemann e O. Immisch, che svolsero un ruolo importante nella genesi della teoria del romanzo di Ortega; George Simmel che lascerà una traccia indelebile nel filosofo di Madrid, suggestionando in maniera significativa l'orizzonte del pensiero di Ortega attraverso la sua visione eroica della vita. Simmel sarà una costante per quasi tutta la produzione orteghiana, e il giudizio sulla sua opera seguirà la costante evoluzione del pensiero di Ortega. Se, nei primi testi come le *Meditazioni*, oppure

⁴⁵ Ivi., p. 104.

in scritti più maturi come *Il tema del nostro tempo*, è evidente il giudizio positivo nei confronti della teoria di Simmel, che viene quasi assorbita e innestata all'interno del sistema di Ortega; nelle opere successive al 1935 è invece possibile constatare come l'influenza rimanga invariata, ma il giudizio subisce delle considerevoli modifiche, infatti, Ortega opera un distacco dalle definizioni che Simmel dà della vita, in quanto era già maturato completamente il distacco da parte del filosofo di Madrid nei confronti di qualsiasi dottrina di matrice neokantiana.

A completare il quadro di fonti tedesche di Ortega individuate da Orringer manca un ultimo gruppo, costituito da E. Lucka, da cui Ortega trae spunto per la sua importante analisi del mito di Don Juan nella sua teoria sull'amore; e da A. Pfander e E. Jaens che saranno determinanti nelle analisi di natura estetica sul significato della pittura e sull'opera di Velazquez. Orringer commenta in modo volontariamente esagerato l'impatto che le teorie estetiche hanno su tutta la struttura del pensiero di Ortega, dicendo che «el pensamiento entero de Ortega se resume en sus ensayos sobre la pintura»⁴⁶. Infine, l'ultima delle fonti prese in considerazione è J. M. Verweyen che sarà citato all'interno dei capitoli dedicati al concetto di nobiltà contenuti all'interno di *La rebelion de las masas* (1930).

A questo punto, potrebbe valere la pena chiedersi cosa rimane dell'originalità di Ortega, cioè cosa rimane di suo in temi come l'analisi del don Giovanni, la considerazione ludica e sportiva della vita, e anche la sua nuova forma di esposizione filosofica (la metafora, per esempio, o il meccanismo interno del saggio), visto che l'intera opera di Orringer è interessata a dimostrare che sono presi dalla lettera degli autori citati in *Ortega y sus fuentes germanicas*. Ma la verità è che l'indagine delle fonti non è solo un esercizio fine a se stesso, o basato sul determinare il primato cronologico nella presentazione di un concetto o di una dottrina. Non è l'originalità di Ortega ciò che va messo in discussione. L'intera ricerca è preziosa in quanto conferisce profondità al pensiero di Ortega, ne estende i confini e ci permette di farlo confluire all'interno di dibattiti intellettuali e culturali su più ampia scala. Lo scopo di un'accurata indagine relativa alle fonti è di fornirci un accurato orizzonte interpretativo in cui poter leggere un autore. La

⁴⁶ Ivi., p. 317.

storia di un concetto è ciò che può conferire legittimità ad un concetto stesso, proprio per questo diventa indispensabile comprendere con esattezza il ventaglio formativo di un autore preso in esame, perché ci permette di osservare in modo diretto le radici del proprio pensiero.

I.7. Ortega y sus fuentes germánicas: il rapporto con Hegel

In questo paragrafo ritengo opportuno “integrare” il profondo spunto interpretativo fornitoci da Orringer, provando ad aggiungere alle *fuentes germánicas* di Ortega un pensatore che raramente è stato accostato al filosofo di Madrid dalla critica: Hegel.

Sembra quasi paradossale che Hegel possa rientrare tra gli interlocutori principali del pensatore di Madrid, in quanto è di per sé evidente la natura discordante sia del contenuto che della forma dei loro due pensieri filosofici. Come abbiamo ampiamente discusso in precedenza, Hegel, l’idealismo, e tutti i sistemi che derivano dall’idealismo, sono tra i principali avversari teorici di Ortega; scopo delle sue analisi è quello di dimostrare la totale estraneità del pensiero idealista con il concetto di “Vita” che Ortega desidera delineare come orizzonte eterogeneo degli eventi. Nonostante ciò, ritengo essenziale ai fini della ricerca, mettere in evidenza il debito che il pensatore di Madrid ha nei confronti della filosofia di Hegel, che egli stesso definiva come «un imperatore del pensiero».

L’idealismo, agli occhi di Ortega, appariva come «un pensiero da Faraone, che guarda il formicaio dei lavoratori affamati nel costruire la sua piramide»⁴⁷; con questa metafora Ortega cerca di mettere in luce i limiti strutturali dell’idealismo hegeliano, che cade nell’assolutizzazione del presente, chiudendosi logicamente al futuro. Consacrando Hegel come «un imperatore del pensiero» Ortega stesso riconosce la profondità e l’importanza della sua speculazione, che lo porta a istituire un dialogo necessario con la sua filosofia. Fin dal 1905 abbiamo specifiche testimonianze di un intenso e appassionato studio di Ortega delle

⁴⁷ J. Ortega y Gasset, *Hegel y America*, in *Obras Completas*, Madrid, Taurus Editorial / Fundación Ortega y Gasset, 2004-2010, pp. 667-670.

opere di Hegel⁴⁸, ciò ha significativamente influenzato alcuni nuclei concettuali centrali del pensiero del filosofo di Madrid, come, ad esempio: la teoria della Storia; il tema del paesaggio e della geografia dello Spirito; dalla Dialettica al rapporto dello Spirito con la dimensione della Vita.

Nel 1905 Ortega pubblica il saggio *El problema del conocimiento* in cui sono presenti espliciti rimandi ai contenuti della filosofia hegeliana, in particolar modo è evidente il confronto con Hegel attraverso l'analisi del problema della coniugazione dell'Apriori con la Storicità; Hegel si innesta all'interno di una tradizione feconda dal punto di vista di Ortega, quella legata "alla corrente sana e feconda della teoria della Storia da Herder a Hegel"⁴⁹; tali riflessioni verranno approfondite e amplificate in molti altri scritti dell'autore, come nelle *Anotaciones para una lògica de la realidad*. In questa fase l'interesse per il pensiero di Hegel è fortemente legato al nesso costitutivo che Ortega intravede tra Passato e Presente, un nesso che è necessario comprendere per "poter essere all'altezza del nostro Tempo"; in questa esigenza tutta orteghiana possiamo facilmente scorgere uno degli obiettivi teorici costanti nel pensiero del filosofo di Madrid, ovvero la spendibilità pratica del dialogo con il passato, necessario per comprendere il presente - il nostro Tempo -, a sua volta necessario per l'apertura alla dimensione della progettualità futura. Ortega legge Hegel in modo ambivalente; da una parte è aspramente critico nei confronti degli esiti dell'idealismo, ovvero al fatto che conferisce un primato assoluto alla sfera logico-razionale che influenzerà tutta la storia del pensiero moderno; dall'altra parte il suo confronto con Hegel sarà costantemente fecondo, perché basato sulla possibilità di recezione nel dialogo critico con un classico. I Classici costituiscono il "suolo" attraverso cui è possibile una chiara comprensione del presente; è interessante constatare come per Ortega il concetto di "classico" del pensiero sia assimilabile al concetto stesso di "vita", in quanto la vita stessa non è qualcosa di stabile o di fisso, bensì è puro dinamismo, esattamente come il lascito dei pensieri che oggi consideriamo dei "classici". Agire e vivere non sono solo una

⁴⁸ La critica è unanimemente concorde che è interessante che l'opera di Hegel maggiormente letta e analizzata da Ortega sia stata proprio la Logica.

⁴⁹ C. Cantillo, *La ragione e la Vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel*, pp. 12-13.

sequenza di azioni, assumono senso esclusivamente alla luce del progetto di cui sono espressione. Ortega fa eco alle parole di Simmel, dicendo che “la Vita è più che vita”, ovvero considerandola un’espressione dell’azione infaticabile e cosciente verso uno scopo.

Il passato offre gli strumenti necessari per affrontare nel presente quel difficile compito di costruzione di se stesso da cui non è possibile sottrarsi. Uno dei pensieri fondamentali che abbiamo colto dalle Meditazioni era la nozione di Cultura come *Salvacion*; la cultura è il mezzo attraverso cui l’uomo può ambire alla conquista del significato autentico dell’agire.

Ortega ci suggerisce, attraverso l’ennesima metafora, che è giusto considerare “la vita come un naufragio”; infatti, la dimensione vitale dell’esistenza costituisce uno stato di perenne necessità, di pericolo e di instabilità. L’unico modo per reagire a questa condizione di costante naufragio è affidarsi alla solida boa della cultura. La cultura è il “movimento natatorio” del naufrago che si salva e che consente all’uomo di sollevarsi dal suo abisso. Questa metafora ci aiuta a comprendere perfettamente uno dei leit motiv all’interno della produzione orteghiana: la critica alla stasi culturale in cui è piombata l’Europa. Dal punto di vista di Ortega il popolo europeo è naufragato nel suo stesso ristagno culturale, ed è necessario farsi coraggio e tornare a nuotare all’interno delle agitate acque della storia.

Una cultura che sia costantemente all’altezza del proprio tempo, questo è l’unico mezzo con il quale l’uomo ha la possibilità di districarsi al meglio nella propria circostanza.

Il “classico” è carne viva; esprime in se stesso il concetto di tradizione, di cui non bisogna fare un semplice oggetto di occasionale celebrazione, esercitando nei suoi confronti solo una memoria superficiale. Il “classico” è “vita storica” ed è necessario ridare costantemente forza propulsiva al pensiero del passato. Ogni recezione del passato ha in sé un carattere “tragico” in quanto ogni pensiero ha una componente irrisolvibile e intrasferibile che risiede nell’unicità del “sottosuolo” ideale in cui quel pensiero stesso si è determinato. Tale recezione è tragica, ma anche ludica, così come la vita stessa; in quanto è uno sforzo entusiasmante quello del confronto aperto e fertile con le istanze che fondando la nostra

tradizione culturale, si tratta di una forma di dialogo della vita con se stessa. All'intellettuale che si accinge all'eroica impresa del confronto critico con il classico, alla ricerca di quel nesso tra presente e passato, appartiene una "attuale inattualità", perché riesce a distanziarsi dall'immediatezza del reale per esercitare su di esso la forza di un pensiero critico-trasformativo⁵⁰. Uno dei riferimenti più significativi al pensiero di Hegel si ritrova all'interno del saggio *¿Hombres o ideas?* (1908); qui Ortega intraprende una polemica aperta nei confronti di Ramiro de Maetzu sul concetto di Liberalismo, e, nell'accusare il suo avversario polemico di intellettualismo, finisce con il discutere il delicato tema della Verità. In tale discussione, Ortega, finisce col sostenere che la verità, così come credeva Hegel, esiste solo come verità di sistema. Un tale esito è strano e palesemente in contrasto con le idee generali di Ortega che sembrano rifiutare ogni forma di chiusura idealistica della filosofia in una costruzione astratta e logicistica sottratta alla dimensione del tempo. Questa affermazione entra in contrasto anche con la natura stessa dell'opera orteghiana, che sembra sfuggire alla logica di un pensiero costruito in modo sistematico. Ortega è un filosofo che si immerge in una dimensione ossimorica; rifiuta in modo netto ogni risposta estremamente radicale, e cerca una risposta che non sia definitiva, bensì che assuma i connotati di uno stimolo costante. La sua stessa definizione di "sistema" è ampia e complessa, e si collega direttamente al tema della cultura. Ortega non produce un pensiero "sistematico" come quello hegeliano, ma trae necessariamente spunto dalle grandi costruzioni intellettuali operate da filosofi come Hegel o dalle scuole neokantiane. Dal suo punto di vista non è possibile fare filosofia senza avere un percorso chiaro da seguire, ogni sforzo intellettuale richiede una direzione e un solido ragionamento alla base. Nel suo caso, a tenere unito tutto il senso della sua produzione, è la sua necessità di superare la disgregazione e l'atomismo culturale spagnolo ed europeo. La cultura è l'unico mezzo adeguato per salvare la circostanza, ma esiste una pluralità di culture con cui confrontarsi. Il ruolo del vero intellettuale è quello di osservare e analizzare tali culture, come uno "spettatore", in modo da poter orientare la società verso una direzione

⁵⁰ Non è un caso che Ortega si identifichi con la figura dell'*Espectador*, perché interpreta il ruolo del filosofo come uno spettatore attivo nei confronti del mondo e di tutti i suoi contenuti possibili.

specifica, che ha lo scopo di unire, e non di dividere. In tal senso recupera volentieri la filosofia della storia di Hegel, perché è un mezzo per conferire un senso adeguato ai singoli atti dell'uomo, che permette quindi di generare una connessione logica tra l'agire individuale dell'uomo e quello collettivo.

Dal suo punto di vista è impossibile scindere il problema della cultura spagnola da quello della cultura europea; nella sua analisi dell'identità dei popoli diventa centrale un concetto squisitamente hegeliano, quello di *Volksgeist*, secondo cui i popoli determinati sono manifestazione dello Spirito Universale. Questa nozione rischia di sfociare in esiti puramente nazionalistici, ma porta necessariamente alla scoperta dei caratteri intimi e unici di un popolo. Giunti dinanzi a questa importante scoperta Ortega recupera un ulteriore elemento imprescindibile della filosofia hegeliana: la dialettica. Perché dagli appunti privati del filosofo di Madrid è possibile constatare come l'opera hegeliana che destò in lui il maggior interesse fu proprio la Logica di Hegel. La dialettica triadica a spirale hegeliana consente ad Ortega di preservare e valorizzare le incancellabili differenze che definiscono l'identità dei popoli, al fine di descrivere stati singoli e autonomi che perseguono però uno scopo unitario. La dialettica hegeliana genera un dialogo basato sull'arricchimento attraverso le diversità; consiste quindi in un'operazione dialettica che si fonda sulla salvaguardia dell'individualità e sull'apertura all'alterità. Nello specifico, scopo fondamentale di tutta la sua ricerca, sarà l'indagine sui limiti della Spagna, perché comprendere ciò che è (il suo limite) è essenziale per poterlo superare.

Molti di questi temi confluiscono in modo più organico nel testo *Meditaciones del Quijote*, e abbiamo già constatato come la filosofia gioca un ruolo essenziale in qualità di scienza con specifiche capacità pratiche che consistono nella capacità di comprensione e *salvacion* del presente per elaborare un preciso progetto politico. Da questa necessità nasce l'esigenza di una visione unitaria, sistematica, in cui Ortega, sulla scorta dello stesso Hegel, recupera il concetto di Eros platonico. Infatti, l'Eros è ciò che sottrae il molteplice dal suo stesso destino di dispersione, l'amore è ciò che consente il superamento dell'individualità. Ortega ritiene di superare Hegel nel momento in cui inserisce all'interno di questo ragionamento il suo personale concetto di vita, perché tutta la sua produzione ha

come scopo il superamento di ogni vuoto esistente tra vita e pensiero. Secondo Ortega, Hegel rimane confinato all'interno di una ragione squisitamente logico-intellettuale, mentre il filosofo di Madrid sta ponendo le basi per ciò che sarà il lascito essenziale del suo pensiero: la ragione vitale. L'opera di Salvacion propria di una ragione che non è puramente analitico-descrittiva è basata sulla capacità di fondere insieme le cose, di ampliare l'individualità attraverso la comprensione dei fatti. Salvare la circostanza consiste quindi nel salvare i fenomeni, quindi, di superare l'ineffettualità di ogni vuota opposizione tra vita e pensiero, passione e ragione, realtà e idealità. Ortega riprende la metafora contenuta nel Teeteto, in cui Platone paragona la filosofia alla caccia, è ciò è evidente dalle stesse parole del filosofo di Madrid: "Ogni giorno mi interessa meno pronunziare sentenze: preferisco sempre più essere amante delle cose, piuttosto che giudice." Ortega recupera Hegel, ma non si arena all'interno di un razionalismo assoluto come il filosofo tedesco, che fa del pensiero la sostanza ultima di ogni realtà. Ciò che sfuggiva ad Hegel era la dimensione Vitale, di cui il filosofo deve mettersi "a caccia". Quando parliamo di dimensione vitale e rifiuto di ogni razionalismo assoluto non dobbiamo pensare automaticamente che il pensiero di Ortega sfoci direttamente nell'irrazionalismo, perché lo scopo del filosofo di Madrid è di precisare che "non tutto è pensiero; ma, senza il pensiero, non possediamo nulla con certezza"⁵¹. Vedremo successivamente come l'importante esito della filosofia orteghiana sarà proprio il *raciovitalismo*; la nozione stessa di Ragione Vitale è composta di due elementi radicali ma imprescindibili: il Concetto, espressione della dimensione logico-razionale, e la Vita, che è l'orizzonte caotico e imprevedibile degli eventi. L'intera filosofia di Ortega è uno sforzo eroico nel tentativo di coniugare queste sfere, perché radicarsi in una sola prospettiva equivale a mutilare la nostra stessa esistenza, è venir meno allo scopo più intimo dell'uomo: la realizzazione piena di se stesso. Ciò che occorre fare è entrare dentro il paradigma razionalistico per poterlo decostruire in modo critico, perché è necessario trovare un nuovo fondamento del pensiero che sostituisca la

⁵¹ Vedi C. Cantillo, *La ragione e la Vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel*, p. 36.

staticità dell'attuale modello razionalistico con il dinamismo che meglio esprime il tema del nostro tempo.

Alla luce di tutto ciò non è difficile comprendere il perché Ortega e altri suoi illustri colleghi appartenenti ad una formazione legata al soggettivismo neokantiano si concentrarono molto sull'analisi e sulla lettura della Logica di Hegel; erano alla ricerca di un principio filosofico che fosse in grado di comprendere la dinamicità e l'interezza del reale, e pensavano che l'apporto fondamentale della logica di Hegel potesse fornire coordinate essenziali per orientarsi all'interno di quell'imperscrutabile orizzonte di "Vita". Persino la natura stessa delle Meditazioni esprime questo bisogno, in quanto metafora del rapporto costante tra Vita e strumento concettuale. Ortega ricava dall'analisi di Hegel diversi spunti teorici che rimarranno una costante all'interno dello sviluppo del suo pensiero, nonostante i due filosofi si siano fundamentalmente approcciati in modi diversi al tema della vita.

Hegel, infatti, vuole superare l'immediatezza della dimensione vitale per giungere alla sua esistenza autentica nella forma del concetto; mentre Ortega opera un processo inverso, desidera usare il mezzo del concetto per giungere ad una piena dimensione vitale, passando, quindi, dal carattere astratto della teoria alla spontaneità della vita.

CAPITOLO II

MEDITAZIONI SULL'UOMO MASSA

II.1. Etica e Antropologia

Nel capitolo precedente abbiamo posto le basi e osservato la genesi del pensiero di Ortega y Gasset, che aveva una visione complessa della realtà, ma le sue idee sull'argomento si sono evolute nel tempo, in perfetta sintonia con l'ideale di vita al centro della sua riflessione. Nei suoi primi scritti, eterogenei tanto nella forma quanto nel contenuto, sono già contenuti gran parte dei nuclei teorici fondamentali di ciò che in definitiva sfocerà nel *raciovitalismo* orteghiano. L'intero esito della prima fase produttiva di Ortega è sintetizzabile all'interno dell'imperativo di salvezza, manifesto delle Meditazioni «lo sono io e la mia circostanza. E se non salvo questa non salvo nemmeno me stesso»⁵².

⁵² Cfr. J. Ortega y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte e altri saggi*, p. 52.

Solo attraverso il riconoscimento e l'accettazione della nostra circostanza limitata e storicamente situata emerge l'unica possibilità di salvarla, ma insieme ad altre, poiché la ricerca del senso è frutto di connessione e comunicazione⁵³. Dalla natura stessa della vita circostanziale emerge un nuovo orizzonte di interessi, in cui è necessario ricercare questo senso canalizzandolo nel complesso piano di relazioni tra uomini. L'intera filosofia di Ortega è costantemente permeata da tutti i suoi interessi, e qualsiasi 'periodo' della sua produzione è sempre finalizzato alla ricerca della natura dell'uomo e al suo significato nel mondo, al di là dei contenuti specifici di ogni singolo saggio o articolo pubblicato. Il metodo e il linguaggio di Ortega danno, o tentano di dare, un abbraccio infinito al mondo, che, come abbiamo già visto, è costituito dalla somma infinita di infinite realtà, tanto da rendere questo eroico tentativo di farsi mondo attraverso il mondo, un affanno drammatico. Anche se un saggio parla di estetica, anche attraverso un uso tecnico di argomenti e linguaggio, l'autore riesce a svincolare quegli argomenti dalle rigide catene dell'erudizione specialistica e a mettere ogni sapere al servizio degli altri. Risulta evidente la necessità di adottare un metodo che riesca a rispondere alla complessità dell'orizzonte storico e vitale, da qui l'interesse nei confronti del tema della verità e l'analisi dell'approccio prospettivista che stanno alla base del saggio *Verdad y perspectiva* (1916), perché la filosofia deve essere ricerca di un fecondo rapporto tra vita e cultura. La nuova concezione di verità elaborata è quella della verità vitale, il cui fondamento è la prospettiva. Questa prospettiva non è, come abbiamo visto, soggettiva, perché viene imposta dalla realtà stessa:

La verità, il reale, l'universo, la vita si presenta in sfaccettature innumerevoli, in versanti indefiniti, ciascuno dei quali si offre ad un individuo. Se questi ha saputo rimanere fedele al suo punto di vista ... ciò che vedrà sarà solo un aspetto del mondo.⁵⁴

⁵³ Vedi A. Savignano, *Introduzione ad Ortega y Gasset*, pp. 32-33.

⁵⁴ J. Ortega y Gasset, *Verdad y perspectiva*, in *El Espectador*, tomo I, 1916, p.19.

Da queste parole è possibile comprendere meglio il nesso che Ortega fa sussistere tra il concetto di verità e quello di rivelazione e autenticità, fondato sulla fedeltà al punto di vista individuale, che è ciò che ci fa compartecipi dell'essere. Da ciò risulta che ogni individuo è necessario.

Queste conseguenze avranno risvolti importanti nell'evoluzione del pensiero di Ortega; infatti, lo condurranno all'idea in cui il punto di vista di ogni individuo è necessario per comporre un quadro chiaro della circostanza, il che lo condurrà ad affrontare in modo più esplicito quei temi di tipo etico, antropologico e politico, finora lasciati scorrere come un fiume sotterraneo che confluisce inosservato lungo il corso del pensiero del filosofo di Madrid. Come suggerisce Salvatore Battaglia, Ortega ha risolto la sua meditazione filosofica in una perpetua chiarificazione dei maggiori problemi contemporanei, riuscendo costantemente ad oscillare dal piano degli interessi individuali a quello internazionale e che coinvolge l'uomo nella sua totalità. L'opera di Ortega è una continua esortazione all'esercizio di un'intelligenza critica a servizio della cultura, l'unico mezzo concreto per la salvezza della circostanza. Sulla scorta di quanto detto finora risulta comprensibile che, nel discutere di temi e argomenti squisitamente inerenti al piano politico, bisognerà tenere fermamente presente che la politica, per Ortega, si manifesta nella cultura, e che la cultura stessa si manifesta nella politica e nella società. Lo scopo evidente di tutto il pensiero orteghiano è l'esaltazione della capacità creatrice di culture propria dell'autentico intellettuale, che si identifica nella figura del filosofo, membro di quella 'minoranza' capace di guidare l'uomo contemporaneo verso la salvezza del proprio tempo.

Ortega propone un cosmopolitismo programmatico, che rivesta già di per sé valore di principio, di manifesto. L'importanza dell'intellettuale-filosofo nel quadro politico è avvalorata dall'importanza attribuita alla vita spirituale, la sola risposta efficace a generare culture, quindi contenuti che uniscano popoli e nazioni. Ortega stesso cerca di esprimere per mezzo di se stesso il ruolo dell'intellettuale di cui parla, perché non è sufficiente il mero titolo, è necessario avere coscienza della natura dell'intellettuale, pronunciando un'autentica professione di fede nei confronti della cultura. Ortega, si identifica nella figura dell'*Espectador*, è un grande analista e spettatore delle culture a lui contemporanee, che analizza

mediante un metodo squisitamente storiografico, inserendole in uno sfondo spazio-temporale definito⁵⁵.

Il metodo orteghiano è basato sull'assalire l'idea nel suo nucleo centrale, contraendola; per poi arricchirla in un processo d'estensione che la riporta in una sfera di relazione più larghe. Ortega in merito alla natura del saggio dice che «Il lettore sente che il saggista non mortifica né si sovrappone al suo tema, ma gli infonde la propria vitalità tormentata... ne fa un'esperienza attuale», e proprio questo processo di attualizzazione costante dell'orizzonte vitale conferisce al metodo orteghiano quel perenne senso di fluidità nel chiarificare il rapporto esistente tra noi e le cose. Un costante avversario del pensiero vitalistico di Ortega è la staticità, a cui oppone eroicamente un riscatto tragico nell'immersione nella mobilità dell'esperienza. Ortega non vuole schematizzare le nostre conoscenze, e non vuole nemmeno spogliare di valore ogni sapere individuale, ma desidera integrarle tutte con un atto di vita e restaurarle nella dialettica della realtà⁵⁶. Ciò è possibile solo postulando un'ermeneutica che rimanga aperta all'incessante moto della realtà e della storia.

E, come abbiamo ampiamente osservato nel capitolo precedente, ne consegue inevitabilmente che molta della tradizione filosofica a lui contemporanea sia risultata insufficiente agli occhi di Ortega. Ognuna di queste tradizioni filosofiche si configurava come una gabbia, chiusa e sicura nella sua limitatezza, ma insufficiente all'autentica natura dell'uomo e della verità vitale. Tutte queste tradizioni filosofiche si riducevano a dualismi radicali che mutilavano l'unitarietà del reale. Ortega ci propone una definizione in cui l'essere è concepito come un continuo farsi della vita, un farsi all'interno di noi, delle cose e della circostanza,

⁵⁵ La critica è generalmente concorde nel ritenere *El espectador* l'opera più congeniale al metodo orteghiano, perché possiamo considerarla una sorta di effemeride ideale che procede dal 1916 al 1934, e, i suoi capitoli, anzi, i suoi paragrafi, sono, per citare S. Battaglia, come tanti "marginalia", pretesti per libere interpretazioni. Ortega stesso la definisce come «un'opera intima per lettori d'intimità», in cui tratta temi di ogni campo: storia, biologia, etica, fisica, estetica...; non è importante il singolo argomento, ciò che conta è che faccia palpitare di attualità ogni singola questione, tale metodo è perfetto per il saggio. Vedi., Introduzione a *La ribellione delle Masse*, a cura di S. Battaglia, Il Mulino, Bologna, 1962, p. XI.

⁵⁶ *Ivi.*, p. XIII.

perché «Il destino degli uomini, la personalità degli individui, l'arco della nostra esistenza, sono dentro alle cose stesse, vivono della loro compenetrazione». Ma dinanzi alla costante mutabilità dell'orizzonte dell'essere è necessario che la verità si adatti a questa mutabilità, diventando verità vitale, che è sempre eroicamente in contrasto con se stessa e le sue stesse conoscenze. Questo processo di reazione nei confronti dell'infinito senso di fluidità dell'essere si riflette nella dimensione storica, quindi politico - sociale, dell'uomo. L'essere di ogni individuo è inevitabilmente influenzato dalla sua circostanza storica, quindi l'essere dell'uomo è sempre politico. Questo lungo preambolo serviva per sintetizzare meglio i passaggi del 'sistema orteghiano attraverso i nuclei principali del suo pensiero; in questo modo, è stato possibile comprendere quanto l'interesse nei confronti dell'uomo e del suo destino sia sempre radicale nella produzione di Ortega. Tutta la sua opera è pervasa da intenti antropologici ed è chiaramente immersa nella dimensione storica e politica. Ma, a partire dal 1914 fino al 1928, questi campi del sapere diventano esplicitamente il campo d'interesse teorico di Ortega. Se consideriamo la prima fase del pensiero politico orteghiano, negli scritti giovanili, era critico nei confronti dei partiti politici e delle ideologie, che pensava limitassero la capacità degli individui di pensare da soli. Credeva che i singoli soggetti dovessero essere liberi di formare le proprie opinioni e prendere le proprie decisioni, piuttosto che seguire semplicemente i dettami di un partito politico o di un'ideologia.

In questa seconda fase, invece, Ortega si interessò maggiormente all'azione politica e all'impegno dell'uomo in questo campo dell'agire. La politica diventa un mezzo importante per creare cambiamenti sociali e migliorare la vita degli individui, concretizzando quel principio di azione nei confronti della circostanza. Tuttavia, è rimasto critico nei confronti dei partiti politici e delle forme tradizionali di organizzazione politica, che considerava troppo rigide e gerarchiche. Ortega predilige forme di politica più decentralizzate, in cui individui e piccoli gruppi si riunissero per lavorare su questioni e progetti localizzati. Ortega credeva che la democrazia fosse la migliore forma di governo, ma era anche consapevole dei suoi limiti. Vedeva la democrazia come un mezzo per garantire che tutti potessero partecipare al processo politico, ma credeva anche che fosse

importante che le persone si assumessero la responsabilità della propria vita e lavorassero insieme per risolvere i problemi a livello locale.

Stiamo assistendo all'intersecarsi dei vari campi dell'essere all'interno dell'orizzonte circostanziale che è la vita; l'essere dei vari soggetti principali si fa in relazione all'essere degli altri. L'uomo, le cose che stanno intorno a lui, la circostanza, tutto è vita.

Essere vita significa per l'uomo l'inesorabile necessità di realizzare il progetto esistenziale che è proprio a ciascuno. Tale progetto è anteriore a tutte le idee che l'intelligenza di un uomo può concepire e a tutte le azioni che possono essere prese dalla sua volontà, infatti, secondo Ortega «Noi siamo ineludibilmente questo unico personaggio programmatico che deve realizzarsi»⁵⁷. Tale progetto non è però destinato a realizzarsi a priori in quanto tale. Infatti, può essere ostacolato o agevolato da componenti essenziali, quali il nostro carattere e la nostra circostanza. Ancora una volta, la vita e il vivere si presentano come eroico dramma e lotta continua con se stessi. E, ancora una volta, tutta questa struttura ontologica e metafisica si riflette inevitabilmente nella dimensione politica, la giustifica, ci permette di analizzarla e considerarla da un punto di vista più ampio. La parola 'politica' in Ortega assume un senso totalmente diverso da chi è abituato a vederla utilizzata da filosofi e autori specializzati nell'ambito. Ortega ci propone una politica dell'essere, in cui la politica è un prodotto della cultura dell'uomo, e il confronto politico si traduce come un confronto tra culture che tentano di realizzare il proprio essere rispondendo alle esigenze della loro circostanza storica. Questa originale proposta interpretativa è distante dalle logiche della politica dei poteri, che godono di una tradizione filosofica decisamente più solida rispetto a quella proposta da Ortega.

Ma l'originale interpretazione del filosofo di Madrid tiene comunque conto di alcuni elementi tipici del dibattito filosofico - politico del '900. Basta pensare al fatto che Ortega sottolinei sempre e comunque l'importanza della responsabilità individuale, dell'impegno sociale e dell'adesione ai valori democratici intesi come

⁵⁷ Ortega y Gasset J., *Il tema del nostro tempo*, Milano, Sugarco Edizioni, 1985, cit. p. 14.

valori responsabilizzanti dell'individuo. Credeva che gli individui avessero il potere di apportare cambiamenti positivi nel mondo, ma che ciò richiedesse la volontà di assumersi dei rischi, pensare in modo indipendente e lavorare in collaborazione con gli altri. La democrazia è intesa come un'officina creativa, che permette all'estro dei singoli soggetti democratici di esprimersi, ma che richiede necessariamente un impegno e una grande responsabilità da parte degli attori democratici.

La democrazia è la risposta politicamente più flessibile all'eterogeneità della circostanza storico - politica, risponde meglio alle esigenze di una società poliedrica. Ma quella che Ortega ha in mente è una democrazia virilizzata, cioè, sostenuta da cittadini capaci di reggere il peso della democrazia. Questo pensiero è in linea con quello di Tocqueville, anch'egli ci mette in guardia dai rischi delle folle che avanzano nelle società democratiche e anch'egli convinto che la democrazia necessitasse di cittadini in grado di sostenerla: «Se cerco di immaginarmi il nuovo aspetto che il dispotismo potrà avere nel mondo, vedo una folla innumerevole di uomini eguali, intenti solo a procurarsi piaceri piccoli e volgari, con i quali soddisfare i loro desideri. Ognuno di essi, tenendosi da parte, è quasi estraneo al destino di tutti gli altri: i suoi figli e i suoi amici formano per lui tutta la specie umana; quanto al rimanente dei suoi concittadini, egli è vicino ad essi, ma non li vede; li tocca ma non li sente affatto; vive in se stesso e per se stesso e, se gli resta ancora una famiglia, si può dire che non ha più patria. Al di sopra di essi si eleva un potere immenso e tutelare, che solo si incarica di assicurare i loro beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, particolareggiato, regolare, previdente e mite. Rassomiglierebbe all'autorità paterna se, come essa, avesse lo scopo di preparare gli uomini alla virilità, mentre cerca invece di fissarli irrevocabilmente nell'infanzia, ama che i cittadini si divertano, purché non pensino che a divertirsi. Lavora volentieri al loro benessere, ma vuole esserne l'unico agente e regolatore; provvede alla loro sicurezza e ad assicurare i loro bisogni, facilita i loro piaceri, tratta i loro principali affari, dirige le loro industrie, regola le loro successioni, divide le loro eredità; non potrebbe esso togliere interamente loro la fatica di pensare e la pena di vivere? Così ogni giorno esso rende meno necessario e più raro l'uso del libero arbitrio, restringe l'azione della volontà al

più piccolo spazio e toglie a poco a poco a ogni cittadino perfino l'uso di se stesso. L'eguaglianza ha preparato gli uomini a tutte queste cose, li ha disposti a sopportarle e spesso anche a considerarle come un beneficio. Così, dopo avere preso a volta a volta nelle sue mani potenti ogni individuo ed averlo plasmato a suo modo, il sovrano estende il suo braccio sull'intera società; ne copre la superficie con una rete di piccole regole complicate, minuziose ed uniformi, attraverso le quali anche gli spiriti più originali e vigorosi non saprebbero come mettersi in luce e sollevarsi sopra la massa; esso non spezza le volontà, ma le infiacchisce, le piega e le dirige; raramente costringe ad agire, ma si sforza continuamente di impedire che si agisca; non distrugge, ma impedisce di creare; non tiranneggia direttamente, ma ostacola, comprime, snerva, estingue, riducendo infine la nazione a non essere altro che una mandria di animali timidi ed industriosi, della quale il governo è il pastore»⁵⁸. Risulta inevitabile che per il corretto funzionamento di un apparato politico democratico sia necessario che ogni individuo che fa parte della suddetta società democratica debba farsi carico dei valori e delle responsabilità che richiede un simile sistema. La libertà organizzativa che si svincola da un controllo solido da parte di una minoranza è necessario costruirla attraverso l'impegno, individuale e collettivo. Insomma, quando Ortega pensa alla democrazia come risposta alle esigenze della circostanza politica contemporanea, pensa soprattutto ad una democrazia retta da un forte principio di responsabilità da parte dei suoi cittadini, nella consapevolezza che la salvezza del nostro tempo dipende da ciascuno di noi, per usare le sue stesse parole «Nos proponemos, pues, en la medida de nuestras fuerzas, hacer patria, según la expresión tan usada, trabajar en la formación del espíritu nacional, contribuir a despertar en el individuo la conciencia del mundo social, convertir a los hombres en ciudadanos»⁵⁹. Come dicevamo, è a partire dal 1914 che Ortega si focalizza su argomenti di tipo antropologico e con sfumature spiccatamente 'politiche'. Già dalle *Meditaciones del Quijote* (1914) abbiamo potuto constatare come il tema fondamentale del saggio fosse l'uomo e il suo destino; nonostante il metodo meditativo dell'opera,

⁵⁸ Cfr. De Tocqueville A., *La Democrazia in America*, Milano, BUR Rizzoli, 2016, pp. 732-733.

⁵⁹ J. Ortega y Gasset, *Vieja y nueva política*, in *Obras completas*, VII, p. 329.

che non sempre rende chiaro il suo tema, sviluppandolo all'interno della dialettica superficie-profondità in un continuo gioco di rimandi speculativi, è evidente come la struttura dell'opera sia tutta orientata alla descrizione della natura dell'uomo e di quella dimensione vitale in cui il suo essere è costretto ad esprimere se stesso. All'interno di quest'opera tocchiamo direttamente con mano la visione tragica ed eroica che Ortega ha della vita umana: una lotta continua con la vita per affermare la vita stessa. Le *Meditaciones del Quijote* sono anche un primo, fondamentale, terreno di confronto con Unamuno sul tema politico della Spagna e dell'Europa⁶⁰. Sempre nel 1914 pubblica il saggio *Vieja y nueva política*, in cui l'autore affida il suo ideale di rinnovamento del panorama politico, culturale e intellettuale della Spagna, rimasta, dal suo punto di vista, troppo statica nelle metamorfosi costanti che una nazione dovrebbe attuare su se stessa per rimanere all'altezza del proprio tempo. Lo scopo di questo testo non è tanto quello di organizzare la politica nella sua natura e nelle sue forme e organizzazioni, non è interesse di Ortega discutere in modo tecnico della politica in sé, bensì vuole restituire la politica alla sua dimensione naturale, il piano della vita. Ciò che interessa ad Ortega è sottolineare come alla Spagna sia necessario un rinnovamento a partire dalla classe politica, che deve amministrare il paese a partire da una piena coscienza di cosa sia la Spagna e di cosa significhi governare, infatti «No es posible una política seria sin... [el] conocimiento profundo»⁶¹. In questo testo Ortega sviluppa la tesi fondamentale che gli individui isolati sono inutili in se stessi, necessitano di canalizzare la loro volontà all'interno di uno sfondo generazionale. Il concetto di 'generazione' allude ad uno sfondo unitario di produzione creativa di idee; è all'interno di una generazione che l'individuo cessa di sentirsi isolato nel mondo, si riconosce nell'altro e alimenta il fuoco delle sue idee generando, con un'energia creatrice che è sia individuale che collettiva, una nuova cultura generazionale. Da questa importanza data al concetto di 'generazione' possiamo dire che *Vieja y nueva política* è soprattutto un manifesto generazionale, cioè un testo che Ortega scrive come membro di una

⁶⁰ Questo tema, che prenderà il nome di "querelle" europea tra Ortega e il maestro Unamuno sarà oggetto di discussione nel terzo capitolo dell'elaborato.

⁶¹ J. Ortega y Gasset, *Vieja y nueva política*, in *Obras completas*, VII, p. 330.

generazione, quella del '14, e in esplicita rappresentanza di questa. La nuova politica deve differenziarsi dalla vecchia politica perché ha come scopo principale quello di andare oltre i limiti della dimensione politica fondata sui tecnicismi, generando un focolare di vitalità nello spirito degli uomini della propria nazione. Assistiamo in modo evidente al tentativo coerente di Ortega di connettere un'ulteriore sfera di interesse umano, la politica, a quella dimensione vitale che sta alla base del suo pensiero. Fare politica significa vivere, e vivere significa fare politica. Ciò su cui bisogna intervenire non è lo Stato in sé e il suo ordinamento politico, perché ciò che è morente e statico è la sostanza della nazione spagnola stessa, sono gli uomini che costituiscono questa nazione, e la politica non può adeguatamente rispondere ad un problema nazionale di questo tipo, che è profondamente storico⁶². La nuova politica deve essere propriamente cosciente di se stessa, e comprendere che non può limitarsi a compiti di tipo amministrativo e legislativo, ma deve fondare se stessa sull'attitudine storica al progresso etico, perché prima dell'ordine pubblico è meglio anteporre il bisogno di una rinnovata vitalità nazionale, infatti, Ortega chiude la sua opera con le seguenti parole:

«nosotros, como se dice en el prospecto de nuestra Sociedad, nos avergonzaríamos tanto de querer una España imperante como de no querer una España en buena salud, nada más que una España vertebrada y en pie»⁶³.

Questa immagine di una '*España vertebrada y en pie*', cioè in salute e che si regge sulle proprie spalle, manifesta l'importanza di una responsabilizzazione politica e sociale a partire dalle esigenze ontologiche stesse dell'uomo; e, questa espressione, ci rimanda direttamente ad un altro saggio politico di notevole importanza nella produzione di Ortega, cioè *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos* (1922), opera che potremmo quasi considerare come la prima parte di *La rebelión de las masas* (1930). Qui, i problemi

⁶² Rodríguez García María, *En torno al problema de España: La propuesta de José Ortega y Gasset en Vieja y nueva política*, *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, 2017, Núm. 19, pp. 1-11.

⁶³ Ortega y Gasset J., *Vieja y nueva política*, in *Obras completas*, VII, p. 335.

precedentemente accennati, vengono affrontati dal punto di vista della nazione spagnola, in un'opera che concentra il suo interesse ai confini sociali e politici spagnoli. In questo saggio, Ortega analizza i problemi di questo caso estremo di «invertebración histórica»⁶⁴, che sono prevalentemente tre: il primo sarebbe costituito da uno strato superficiale di errori, quelli di tipo specificatamente politico e amministrativo, ma essendo lo strato più superficiale è inutile attribuirgli eccessiva importanza nell'analisi di questa patologia che affligge la nazione spagnola. Il secondo strato è invece costituito da tutta una serie di fenomeni storici, politici e sociali che fomentano la “disgregazione”, cioè che dividono gli individui all'interno di uno stesso popolo. Questi fenomeni di “particolarismo” possono essere di tipo sociale, come i movimenti separatisti catalani e baschi, oppure di tipo sociale, basati sulla specializzazione dei partiti politici o delle professioni, perfettamente coerente con la frantumazione e l'iper specializzazione tipica delle società contemporanee.

Lo scopo della politica autentica deve essere quello di esprimere una cultura autentica, a servizio dell'unità degli individui, non utile solo alla loro disgregazione, infatti, lo stesso Ortega afferma che «La esencia del particularismo es que cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y en consecuencia deja de compartir los sentimientos de los demás»⁶⁵. Alla forza disgregante del particolarismo politico e sociale, Ortega promuove e oppone la forza unificante della «faena de totalización», un processo incorporativo in cui i gruppi sociali si integrano come parti di un tutto, uniti da un progetto di vita comune.

Infine, il terzo strato è il più profondo, a cui Ortega dedica tutta la seconda parte dell'opera, che chiama “*La ausencia de los mejores*”, che è occupato dal vizio radicato nell'essere del popolo spagnolo: l'odio nei confronti dei “mejores”. Ortega parla esplicitamente di aristofobia, o odio per i migliori. Anticipiamo un tema molto importante, cioè, che, quando Ortega parla di concetti come “aristocrazia”, “minoranza”, “massa”, non usa queste parole con la loro tipica connotazione politica; piuttosto, gli conferisce una lettura più simile alla psicologia

⁶⁴ Ortega y Gasset J., *España invertebrada*, Editorial Planeta DeAgostini S.A., 1921, p. 77.

⁶⁵ Ivi., p. 49.

sociale. Ortega individua un'aristocrazia e una massa tanto nelle classi borghesi, quanto in quelle operaie. Per rintracciare l'origine di questo male Ortega si lancia in una ricostruzione storica della Spagna, in cui ricerca nel piano della storia e attraverso i fatti storici, una causa che è sfociata in un tale esito culturale. Dal suo punto di vista, fu la mancanza nel Medioevo spagnolo di un feudalesimo vitale e forte il motivo per cui si solidifica questa forte avversione per i 'migliori' nella cultura spagnola.

Solo alla fine del saggio, l'autore prova a fornire una soluzione a questa problematica proponendo l'ideale di un *imperativo de selección*, che dovrebbe fondarsi su una volontà selettiva in grado di governare gli spiriti e guidare le volontà, riuscendo a scorgere i migliori all'interno delle masse, al fine di metterli nelle migliori condizioni per emergere all'interno della società. Questa 'stagione' antropologica e politica si chiude con *La rebelión de las masas* (1930), anche se, come abbiamo già ampiamente dimostrato, tutto il pensiero di Ortega rimane inevitabilmente legato a questi ambiti del pensiero. La domanda essenziale che il pensatore si rivolge riguarda profondamente la natura dell'uomo e il suo ruolo nella storia. Ciò che era fondamentale dimostrare sta nel fatto che queste opere aprono un paesaggio che è politico solo per incidenza, cioè nel suo nudo e proprio contenuto, mentre la forma sostanziale è fatta di luce intellettuale. Infatti, ogni tema ha una sua specifica personalità, esattamente come osservato nel metodo puramente contemplativo delle *Meditaciones del Quijote*, e apre un dibattito. Non c'è spazio per argomenti precostituiti e per opinioni incriticabili, perché per Ortega la realtà è in moto perenne, ed è costituita dalla somma di infinite realtà che non si lasciano mai pienamente afferrare.

Ortega è fermamente convinto che ogni filosofo, anzi, ogni scrittore faccia politica attraverso le sue opere e le sue parole, perché la cultura è l'espressione massima della politica stessa. In questo modo è chiaro come la politica di Ortega non sia la politica degli specialisti e dei tecnici della materia, perché la sua è una politica diversa, è una forma di cultura storica e morale che permette e consente una rimediazione individuale e collettiva.

II.2. L'uomo: animale fantastico e ideologico-tecnologico

I temi e le questioni antropologiche saranno al centro dell'attenzione di Ortega principalmente nel decennio che va dal 1920 al 1930, ma, come abbiamo già accennato precedentemente, l'intero pensiero di Ortega manifesta da subito e sempre un evidente antropocentrismo. Caratteristica essenziale della sua antropologia è la distanza dalle due differenti e principali attitudini in materia, quella biologico-naturalistica e quella idealista; al contrario della prima, Ortega non accetta la semplicistica riduzione dell'uomo alla natura, poiché pensa che l'uomo sia anche natura, ma non solo questa; invece, a differenza della seconda, non accetta la semplificazione dell'individuo, che nella visione idealista perde necessariamente consistenza e si identifica con la sua anima, mentre per Ortega non è così perché l'uomo non vive chiuso in se stesso ma in continuo rapporto-scontro con la propria circostanza, in modo che l'uno definisca sempre l'altro reciprocamente. Sarà solo dopo gli importanti influssi subiti da Dilthey e Heidegger che Ortega comincerà a concepire l'antropologia in modo più dinamico; infatti, in questa fase della sua produzione subentra una visione della vita più drammatica e precaria, e, in questa visione, l'uomo è da considerare come un estraneo nei confronti della natura, dotato della sola fantasia come mezzo di fuga. Ortega considera la categoria "sfida-risposta" come elemento strutturale della vita umana; l'uomo rappresenta infatti «il trionfo di un animale inadattabile. Indubbiamente consegue costantemente degli adattamenti parziali, ma ognuno di questi gli serve solo per ricadere in un nuovo disadattamento»⁶⁶. Agli occhi di Ortega, quindi, l'uomo è un animale disadattato che ha sviluppato una facoltà immaginativo-fantastica che lo costringe a vivere in due dimensioni, una interiore e una esteriore, provocando in lui uno stordimento tale da farne conseguire necessariamente una scissione. L'uomo è un animale fantastico che non appartiene propriamente a nessun habitat, che vive in perenne contrasto con un mondo in cui non si riconosce: non si tratta quindi di disaccordi occasionali, ma di uno stato di perenne scontro. La differenza principale tra uomo e animale

⁶⁶ A. Savignano, *Introduzione a Ortega y Gasset*, p. 48.

non è costituita dall'intelligenza – anche gli animali, in modo sicuramente minore, ne sono dotati; ciò che rende “uomo” l'uomo sono la fantasia – che gli permette di progettarsi nel futuro – e la memoria – che gli consente di tesaurizzare il passato. Ciò che manca agli animali è proprio una dimensione interiore, propria dell'uomo, che attraverso la fantasia guadagna la propria imprevedibilità nel mondo, imprevedibilità che, agli occhi di Ortega, va intesa come libertà. Prigioniero di un mondo che non sente suo, l'uomo evade liberamente per mezzo della fantasia, e ciò rende l'esistenza sicuramente più tragica perché apre le porte alla complessità della vita e delle scelte possibili, ma, allo stesso tempo, rende l'esistenza inevitabilmente più autentica, più umana.

È importante precisare come per Ortega nulla sia dato in dono all'uomo, né la sua intelligenza, né la sua fantasia, né le sue conquiste; l'uomo per mezzo di molti sforzi e fatiche è riuscito ad operare sulle cose e sul suo orizzonte per volgerli a favore dei suoi fini; in questo senso va ricercato il significato profondo della tecnica. Ortega rifiuta la definizione dell'uomo come animale razionale e preferisce definirlo animale fantastico e ideologico-tecnologico, poiché è in grado di progettarsi, di modificare il mondo secondo un piano prestabilito, è capace quindi di inventare un piano d'attacco nei confronti della sua circostanza; si immerge nel proprio mondo interiore per progettare le sue azioni e riemerge nel mondo esteriore per imporre la propria volontà, da protagonista. Comprendiamo, quindi, come per Ortega l'azione sia sempre e comunque preceduta da una contemplazione; nonostante ciò, il destino dell'uomo è comunque quello di agire. La differenza sostanziale tra uomo e animale è determinata dalla tecnica, senza la quale l'uomo sarebbe un'entità inerme; la tecnologia di cui parla Ortega non è semplicemente quell'insieme di mezzi e strumenti utili a reagire all'ambiente, ma è attinente al bisogno propriamente umano di progettare un continuo miglioramento della propria qualità di vita.

Secondo Ortega, l'uomo non ha alcun interesse specifico nello stare al mondo, ma una volta che si trova in questo orizzonte prova la necessità di starci bene:

Solo ciò che lo fa stare bene è necessario, e tutto il resto lo è solo nella misura in cui rende possibile il benessere. Pertanto, per l'uomo è necessario solo ciò che è oggettivamente superfluo.⁶⁷

L'animale ha accesso alla vita solo come mero fatto, a differenza dell'uomo, la cui intelligenza è al servizio dell'immaginazione, può apparire quella funzione creatrice di progetti vitali, che è poi la capacità tecnica. La vita umana si configura quindi in perenne sforzo verso una stabilità che appare comunque precaria, anche quando raggiunta, perché l'uomo è un'entità disadattata, drammaticamente estranea al mondo, ma che, purtuttavia, non può rinunciare a starci.

II.3. La rebelión de las masas: il fenomeno dell'agglomeramento

La rebelión de las masas è forse il libro più noto e famoso di Ortega y Gasset. La sua pubblicazione cominciò nel 1927, sotto forma di articoli pubblicati sul quotidiano *El Sol*. In questo saggio Ortega si concentra sul suo concetto di "uomo-massa", e, quindi, sulle conseguenze dello sviluppo storico-sociale che avrebbe portato la maggioranza a soppiantare la minoranza.

Nell'opera Ortega analizza il carattere di queste masse, o "folle", intese come agglomerati di persone; e, sulla base di questi fatti, analizza e descrive la struttura di ciò che chiama uomo-massa. Come abbiamo già avuto modo di spiegare, l'opera è da considerare quasi come la seconda parte di *España invertida. Bosquejo de algunos pensamientos históricos* (1922), in cui molti dei temi già presenti in quel saggio vengono ripresi e amplificati al di là dei confini nazionali spagnoli, bacino a cui si rivolgeva prevalentemente la prima delle due opere del filosofo di Madrid. Con *La rebelión de las masas* Ortega rende manifesti gli intenti filo europeizzanti o comunque cosmopoliti del suo pensiero, le sue riflessioni non si soffermano semplicemente sulla circostanza storico-politica della Spagna,

⁶⁷ A. Savignano, *Unamuno, Ortega, Zubiri*, cit., p. 91. Un'analisi più completa in. Idem, *Introduzione a Ortega y Gasset*, cit., pp. 47-51.

anche se ciò rappresenta uno dei suoi interessi pratici e teorici più significativi. Ortega universalizza il suo pensiero rivolgendolo all'uomo in generale, in particolare, emerge il suo interesse nei confronti di un interlocutore 'europeo', cioè un cittadino formato sulla cultura europea, perché lo scopo principale di Ortega è mettere in relazione le varie culture di origine europea, sottolineando le differenze che le rendono uniche, ma evidenziando anche le similitudini, che permettono la potenziale genesi di una cultura che sintetizzi tutte quelle che fanno parte della tradizione europea. Ortega è un uomo che già all'alba del ventesimo secolo aveva chiara la direzione politica che doveva essere intrapresa dalle nazioni appartenenti ai confini europei, ed era quella di lavorare in un'unica direzione per la genesi di un'Europa che potesse rappresentare, tanto nella cultura quanto nelle forme amministrative, quell'ideale di popolo europeo forte e coeso che ha in mente il filosofo di Madrid.

Infatti, nel 1937 scrisse un "Prologo per i francesi" e un "Epilogo per gli inglesi", che dovrebbero essere letti dopo il libro stesso, poiché altrimenti risulterebbero poco comprensibili nel loro significato. Queste aggiunte, così come il prologo rivolto ai tedeschi e contenuto nel *Tema de nuestro tiempo*, sono un chiaro esempio di come Ortega desideri dialogare con tutte le culture principali che compongono il mosaico culturale e intellettuale dell'Europa. Bisogna segnalare come la critica si sia concentrata molto sull'analisi di quest'opera di Ortega, anche perché, come già detto, è spesso considerata la più rappresentativa del suo pensiero, o comunque la più emblematica nel trattare temi squisitamente politici o concentrati sull'analisi della società a lui contemporanea. L'opera, seppur esaustiva e ricca di spunti teorici, secondo diversi critici, come Julián Marías, va considerata incompleta e sarebbe necessario integrarla con *El hombre y la gente* per poter considerare del tutto esaurite le tematiche che affronta. Per comprendere meglio *La rebelión de las masas* è necessario accennare brevemente al quadro storico politico del primo trentennio del '900, infatti, l'opera è scritta e pubblicata in concomitanza con l'ascesa del fascismo e delle destre radicali in Europa. In quegli anni Mussolini era già al potere in Italia, a cui il mondo della borghesia conservatrice e gli affezionati della destra radicale spagnoli guardavano con interesse, sperando nella nascita di un partito fascista spagnolo.

Sempre in quegli anni, era già avvenuta in Russia la rivoluzione bolscevica, e in Europa assistiamo all'epopea dei movimenti di massa di sinistra. Ortega y Gasset si pronuncia a sfavore sia del fascismo che della rivoluzione bolscevica, perché considera entrambi i fenomeni o movimenti politici come sterili rivoluzioni, che si sono già ampiamente ripetute nel corso della storia, e che generano solo un falso movimento; quindi, non sono realmente funzionali nel progresso dell'uomo e della società, perché tanto il fascismo quanto le sinistre bolsceviche portano in loro gli stessi difetti di tutte le altre rivoluzioni storiche.⁶⁸

Ortega apre *La rebelión de las masas* con un'analisi di ciò che chiama 'fenomeno dell'agglomerazione, fenomeno che, dal suo punto di vista, rappresenta il fatto storico più significativo nella circostanza europea che gli è contemporanea, infatti dice: «C'è un fatto che, bene o male che sia, è il più importante nella vita pubblica europea dell'ora presente. Questo fatto è l'avvento delle masse al pieno potere sociale. E siccome le masse, per definizione, non devono né possono dirigere la propria esistenza, e tanto meno governare la società, vuol dire che l'Europa soffre attualmente la più grave crisi che tocchi di sperimentare a popoli, nazioni, culture».

Da queste parole cominciamo a comprendere che quando Ortega parla del fenomeno di agglomerazione e dell'avvento delle società di massa non parla, banalmente, del fenomeno della massificazione sociale in sé, che va dato per scontato, in quanto sempre è esistito il concetto di 'massa'; ciò che è significativo è che la massa ha fattualmente preso il controllo del potere sociale, andando al di là della sua stessa natura ontologica, cessando di essere una massa passiva e ricettiva, ma divenendo attore principale dello scenario politico. A questa crisi generata dall'avvento del fenomeno dell'agglomerazione Ortega conferisce un nome preciso, la chiama ribellione delle masse. Lo stesso autore ci invita a non dare un significato esclusivamente politico a parole come «ribellione», «potere sociale» o «massa», perché questi termini, molto comuni all'interno di un linguaggio tecnico della politica, sono essenziali per descrivere ciò che osserviamo nella vita pubblica dell'uomo, e la vita pubblica di un uomo

⁶⁸ Cfr. J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, a cura di S. Battaglia, Bologna, Il Mulino, 1962, pp. 10-14.

non è costituita solo dall'orizzonte politico, ma è anche intellettuale, morale, religiosa, artistica, in pratica, culturale. Ortega ci invita quindi ad approcciarci all'analisi del fenomeno dell'agglomerazione alla stregua di un qualsiasi contenuto di una Meditazione, in modo contemplativo, riferendoci ad esso come ad una «esperienza visiva», e non accostandoci all'argomento come dei tecnici che si apprestano a fare un'autopsia del tema, bensì con lo spirito filosofico che sempre contraddistingue l'opera di Ortega.

Quando l'autore parla di «fenomeno dell'agglomerazione» o del «pieno» si riferisce al fenomeno sociale della massificazione, in cui tutti gli spazi, pubblici e privati, si riempiono di individui. Ortega descrive la tendenza agglomerante della massa o della folla, che è innanzitutto composta da oggetti indistinti e indistinguibili, l'appiattimento è ciò che rende possibile una 'massa', ma ciò che sta inevitabilmente cambiando nel panorama europeo è lo spazio che viene occupato da questa massa indistinta di soggetti. Uno spazio sempre più ampio, tanto che, secondo Ortega «Quello che prima non soleva essere un problema, incomincia ad esserlo quasi a ogni momento: trovar posto»⁶⁹ perché stiamo inesorabilmente assistendo impassibili alla moltitudine che s'impadronisce dei luoghi e dei mezzi creati dalla civiltà. Ortega osserva come di per sé non dovrebbe destare stupore il fatto che gli spazi vengano occupati e vissuti, al di là che a farlo siano singoli individui o intere masse. Tali spazi, sia pubblici che privati, sono in fondo concepiti proprio per essere riempiti, sono adatti ad accogliere un gran numero di individui. Ciò che desta stupore ad Ortega è proprio lo stupore di per sé, perché significa che il fenomeno di agglomerazione che è in atto non è un fatto banale, bensì eccezionale, in quanto ci stupisce nel suo attuarsi; lo stupore si lega in modo profondo all'abitudine che abbiamo nei confronti di un fatto, di un sistema o di un fenomeno che diamo per scontati. Se l'intensificarsi dell'azione agglomerante delle masse desta in qualche modo stupore è perché si tratta di una novità che abbatte il nostro sistema di abitudini; ed è proprio dallo stupore che comincia l'opera di conoscenza messa in atto dall'intellettuale che è dotato di uno sguardo in perenne contemplazione⁷⁰.

⁶⁹ Ivi., p. 4.

⁷⁰ Cfr., ivi., p.5.

Preso atto del fenomeno dell'agglomerazione, bisogna necessariamente chiedersi il perché si sia concretizzato nella circostanza contemporanea ad Ortega. Il filosofo di Madrid constata come tale moltitudine esistesse già prima; infatti, «gli individui che formano queste folle preesistevano, però non come moltitudine»⁷¹ inserire riferimento. I singoli atomi individuali, che sommati restituiscono una moltitudine, in passato erano suddivisi in piccoli gruppi e conducevano una vita palesemente divergente e dissociata. Ogni soggetto, che fosse il singolo individuo o un piccolo gruppo, occupava il suo spazio sociale nel mondo, e si limitava a quello. Adesso, invece, assistiamo inermi al fatto che le moltitudini occupino non solo tutti gli spazi, ma soprattutto quelli che erano riservati ai gruppi minori, le minoranze. Con questo ragionamento appare chiaro il rimando necessario e consequenziale con il contenuto di *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, perché già in quel saggio potevamo trovare teorie in cui Ortega esprimeva in modo esplicito il ruolo essenziale che hanno 'los mejores' nelle società, e quando adesso parla di minoranze in contrapposizione alle moltitudini o alle masse, si riferisce proprio ai 'migliori', perché per loro intrinseca natura i migliori appartengono ad una minoranza.

Nella visione quasi ideale e romantica che Ortega ha della storia e della storia della politica, assistiamo ad una lettura esplicitamente elitista della politica, in cui solo ai 'migliori' spetta il compito di 'guidare' le masse verso una direzione distinta. Ed è evidente che all'interno di una società dove le masse si ribellano occupando gli spazi delle minoranze dei migliori, attraverso un impulso frenetico ed autofagocitante, non è possibile che i migliori esercitino il loro compito di guida, dice, infatti, Ortega: «Ormai non ci sono più protagonisti: c'è soltanto un coro»⁷².

Rimane importante ribadire come il concetto di moltitudine non sia qualitativo, ma è quantitativo e visivo. Infatti, Ortega si affretta a precisare la sua personale teoria della società, secondo cui «la società è sempre un'unità dinamica di due fattori: minoranze e masse. Le minoranze sono individui o gruppi d'individui

⁷¹ Cfr., *ibidem*.

⁷² Cfr., *ivi*, p.7.

particolarmente qualificati. La massa è l'insieme di persone non particolarmente qualificate», quindi è chiaro come la società sia costituita da una tensione dialettica tra questi due attori: minoranze e moltitudini. Ed è evidente che, quando Ortega parla di massa, non si riferisce alle masse come può esserlo la massa operaia che ha in mente Marx, perché per Ortega massa è l'uomo medio. Attraverso questa operazione logica Ortega converte il valore puramente quantitativo che aveva inizialmente la massa in una vera e propria determinazione qualitativa: essere massa significa essere uomini comuni, archetipi sociali identici in se stessi; essere uomo massa significa essere uomo in quanto non mi differenzio in alcunché dagli altri.

Questa conversione dal quantitativo al qualitativo ci offre la possibilità di rendere manifesto il cuore del problema che si porta dietro l'emergere del fenomeno di agglomerazione. Infatti, il problema consiste nel fatto che una massa, in quanto tale, implica necessariamente una coincidenza di desideri e ideali d'essere negli individui che la vanno a costituire. E questa massa che va a costituirsi sembra aumentare le sue dimensioni seguendo il principio dell'appiattimento e della mediocrità, queste sono le idee che gli individui sembrano condividere nel farsi massa. Per comprendere meglio i meccanismi sociali e politici Ortega adopera la dialettica, e, in questo caso, la applica sui termini "minoranza" e "moltitudine". Entrambi giocano un ruolo fondamentale nella genesi di ogni attore politico e sociale, che si tratti sempre di un singolo soggetto o di un gruppo. Come dicevamo, è la coincidenza di ideali e sentimenti tra gli individui che genera una moltitudine; e anche nel caso delle minoranze la logica non è diversa da quella che si applica per le masse, perché anche gli individui che si riuniscono per costituire un gruppo che è una minoranza sono mossi da uno specifico ideale: quello di non essere massa. Infatti «Per formare una minoranza, qualunque essa sia, è necessario che prima ciascuno si separi dalla moltitudine per ragioni speciali, relativamente individuali»⁷³. Nel caso delle minoranze assistiamo comunque al fatto che la condivisione di ideali è un momento secondario e accidentale rispetto al principio di individualizzazione che muove i singoli soggetti a staccarsi dalla moltitudine per distinguersi, e alcuni gruppi si identificano

⁷³ Cfr., *ivi.*, p.8.

esplicitamente nel fatto di non identificarsi con tutto il resto. Ortega, invece, definisce la massa come «fatto psicologico», non c'è la necessità che la moltitudine appaia concretamente dinanzi a noi, perché definisce massa «tutto ciò che non valuta se stesso - né in bene né in male - mediante ragioni speciali, ma che si sente “come tutto il mondo”, e tuttavia non se ne angustia, anzi si sente a suo agio nel riconoscersi identico agli altri»⁷⁴. La massa di cui parla Ortega non è identificabile con i soggetti che si disperano della loro stessa mediocrità, ma è un termine che il filosofo di Madrid rivolge ai soggetti che non si angustiano del fatto di non possedere alcun talento, che non si disperano se il mondo o la maggior parte versa nella loro stessa condizione, anzi, si solidificano abbracciando pienamente il loro piatto conformismo.

Quando Ortega parla di «minoranze elette» non bisogna erroneamente pensare che si stia riferendo in modo equivoco a gruppi elitari formati da soggetti arroganti, che si investono di una petulante superiorità nei confronti degli altri; quando Ortega parla di «migliori» non si riferisce a coloro che si sentono superiori agli altri, ma a coloro che pretendono più degli altri, cioè che rincorrono per se stessi e per il mondo un ideale superiore, al di là se riescano o meno a concretizzarlo nella loro persona. Ed è in virtù di questo principio di pretesa che Ortega pensa di individuare un possibile principio utile a distinguere gli uomini, in questo caso in due classi di individui: «quelli che esigono molto e accumulano sopra se stessi difficoltà e doveri, e quelli che non esigono nulla di speciale, se non che per essi vivere consiste, nell'essere a ogni momento ciò che già sono, senza sforzo di perfezione dentro di se stesse, galleggianti, che vanno alla deriva»⁷⁵. Da queste parole è possibile mettere insieme diversi elementi che abbiamo già analizzato leggendo le opere di Ortega della gioventù: è chiaro che investa di eroica tragicità la categoria dei “mejores”, che coincide perfettamente con le minoranze di cui parla nella *Rebelión de las masas*, sono proprio i migliori coloro che incarnano lo spirito eroico del Chisciotte e che sono costantemente disposti a lottare con se stessi e con il mondo al fine di salvare la circostanza. I

⁷⁴ Cfr., *ivi.*, pp.9-10.

⁷⁵ Cfr., *ibidem.*

migliori non hanno paura di rimanere soli nella loro crociata eroica, e non hanno paura di non essere riconosciuti dalla massa.

Anche nella descrizione di coloro che appartengono alla “massa” sono chiari i rimandi a temi e immagini già precedentemente visti nelle opere di Ortega. Emblematico, ad esempio, è l’uso dell’espressione «galleggianti, che vanno alla deriva», in cui è chiaro il rimando alla metafora del “naufrago”. La condizione degli uomini-massa è identificata con quella dei naufraghi che si abbandonano al naufragio, che non cercano di opporsi al marasma esistenziale, cercando disperatamente di sbracciare tra superficie e profondità.

La divisione della società in masse e minoranze selezionate non è pertanto una divisione in classi sociali, ma in classi di uomini; quindi, non si tratta di una divisione di tipo gerarchico, cioè dall’alto al basso. La minoranza non deve gerarchicamente essere superiore alla massa, e viceversa, questo perché, secondo Ortega, «all’interno di ogni classe sociale c’è massa e autentica minoranza». Ogni classe sociale è composta dall’azione dialettica di moltitudine e minoranza; anche nella classe operaia emergono minoranze che guidano le moltitudini che la costituiscono, e sono dotati di una forte individualità, tale da distaccarli dal cumulo di tutto.

Ciò che sta evidentemente accadendo nel periodo in cui Ortega scrive il suo saggio sulle masse è che proprio quest’ultime stanno prendendo il predominio, anche nei gruppi la cui tradizione è selettiva; ad esempio, ciò accade in modo sempre più evidente nella vita intellettuale, che per sua stessa definizione richiede e presuppone qualità superiori rispetto alla media, sembra sempre più satura di “pseudo intellettuali” senza qualifica. Sembra chiaro come per Ortega esistono delle azioni o funzioni sociali che è giusto che vengano eseguite esclusivamente da coloro che sono capaci e meritevoli di farlo, e si riferisce tanto alla produzione di opere artistiche quanto all’importante ed essenziale compito di governare o di giudicare politicamente intorno agli affari pubblici. In passato era evidente che la massa conoscesse la sua natura e il suo ruolo, non pretendeva di intervenire nelle sfere che non erano di sua competenza, ma il principio di agglomeramento è la novità del ventesimo secolo che ha radicalmente invertito

questa secolare tendenza, infatti «la massa che, senza cessare di esserlo, soppianta le minoranze»⁷⁶.

Questa radicale inversione di tendenza ha avuto e avrà esiti essenziali dal punto di vista di Ortega, in quanto porterà a innovazioni politiche imprescindibili per la circostanza a lui contemporanea e per quelle future, e tutte queste modificazioni non significano e non significheranno altro che l'impero politico delle masse. Tutto ciò rientra anche negli aspetti propri del liberalismo democratico, in cui, ricordiamo, Ortega si identifica, ma il filosofo di Madrid sottolinea anche come «la vecchia democrazia viveva temperata da un'abbondante dose di liberalismo e d'entusiasmo per la legge. A servire questi principi l'individuo si obbligava a sostenere in se stesso una disciplina difficile»⁷⁷, quindi, per usufruire in modo corretto di un sistema democratico e liberale è necessario essere consapevoli del grande impegno, individuale e collettivo, che richiede un simile modo di amministrare le società. Ortega, invece, dichiara di assistere «al trionfo d'una iperdemocrazia in cui la massa opera direttamente senza legge, per mezzo di pressioni materiali, imponendo le sue aspirazioni e i suoi gusti»⁷⁸. Caratteristica della "nuova massa" è quella di non bastarsi più in se stessa, ma di eccedere al di là del suo essere, volendo soppiantare quelle minoranze comunque più adatte all'amministrazione pensando di aver diritto di imporre e dar vigore alle leggi fondandole su luoghi comuni. Ciò che accade nell'ambiente pubblico della politica accade in tutti gli altri spazi, compreso quello culturale, dove sono rimasti pochi intellettuali a combattere contro un marasma di sedicenti tali che fondano però il loro sapere sulle opinioni e sui luoghi comuni scientifici. Nell'ambiente intellettuale sembra sparito lo sforzo critico necessario ai veri intellettuali, quello sforzo che non si accontenta mai di una verità come già data, ma che pretende costantemente di afferrarne di nuove.

⁷⁶ Cfr., *ivi.*, p.11.

⁷⁷ Cfr., *ivi.*, p.12.

⁷⁸ Cfr., *ivi.*, p.14.

II.4. La rebelión de las masas: Innalzamento del livello storico

Lo scopo del saggio di Ortega è quello di certificare l'ascesa ad un nuovo "livello storico", in quanto, l'essenza che, dal suo punto di vista, costituisce la circostanza storica a lui contemporanea è decisamente diversa dal livello storico delle circostanze del passato. La società delle masse è una novità essenziale del XIX secolo, e costituisce un orizzonte unico nella storia, forse qualcosa di simile è possibile scorgerlo solo tornando molto a ritroso nel tempo, guardando con precisione al contesto dell'Impero Romano, quando l'impianto imperiale aveva quasi del tutto soppiantato quello repubblicano e i suoi antichi fasti, quindi dal II secolo d.C. in poi. Anche in quel contesto si assiste alla riduzione netta delle classi rappresentate da minoranze nobili e specializzate, in favore di un aumento dei diritti e della presenza delle masse nello scenario sociale e politico. Ciò che contraddistingue questo aumento del livello storico è la tendenza al colossale, in quanto «l'epoca delle Masse è l'epoca del colossale»⁷⁹, fondata cioè sul brutale impero dei luoghi comuni. Ortega ribadisce ulteriormente il valore del concetto di "aristocrazia", esplicitando nuovamente che la sua è un'interpretazione della storia di tipo aristocratica, concetto che aveva già manifestato nello scritto precedente, *España invertebrada*, in cui affermava sostanzialmente che non è l'esistenza di un'aristocrazia in sé il problema, ma la corruzione a cui questa classe di uomini tende per sua stessa natura. Nella *Ribellione delle Masse*, Ortega ribadisce che la società umana è aristocratica per sua stessa essenza, in quanto l'esistenza della società dipende dal rapporto costante tra l'azione generatrice e ordinatrice di una minoranza che agisce direzionando la forza propulsiva della massa anonima. Ogni progresso inteso in termini di civiltà è da ricondurre all'azione di una ristretta cerchia di uomini che si distinguono dagli altri e generano autentici cambiamenti.

La novità del XIX secolo risiede tutta nella nuova natura di queste «masse», in quanto adesso esse esplicano un contenuto vitale che in precedenza apparteneva esclusivamente alle minoranze, e per il fatto che le masse attuali si sono fatte indocili rispetto a quelle del passato. Le masse odierne si sono

⁷⁹ Cfr., *ivi.*, p.16.

generate in una circostanza storica e sociale in cui godono pienamente dei piaceri e usano gli utensili creati dalle minoranze, e con utensili intendiamo tutti gli strumenti della tecnica, che siano materiali, giuridici o sociali. Il secolo XVIII, del resto, aveva inaugurato definitivamente i principi essenziali del Giusnaturalismo; assistiamo, sia sul piano teorico che sul piano materiale e concreto, allo sviluppo dei diritti fondamentali dell'uomo, che passano dall'essere appannaggio di pochi all'essere alla mercé di tutti. Questo lento processo inaugurato un secolo prima ha condotto alla situazione attuale, in cui «La sovranità dell'individuo senza qualifica, dell'individuo umano generico e come tale, è passata, da idea o ideale giuridico qual era, ad essere uno stato psicologico costitutivo dell'uomo medio»⁸⁰.

Questo passaggio dal piano ideale a quello reale cela in sé un meccanismo di degenerazione implicito, infatti, gli ideali e i diritti democratici si trasformano velocemente in appetiti e presunzioni inconsce. Questi diritti dovevano sostanzialmente servire a rendere indipendente e libero l'uomo medio, rendendolo cioè sufficiente a se stesso, ma questo processo ha le sue conseguenze non gradite. La natura propria dell'uomo medio è, infatti, fondata sull'arroganza, gli appetiti del volgo sono di per sé insaziabili, non conoscono limiti che possano arginarli, l'appetito dell'uomo-massa è autofagocitante, disposto persino a divorare se stesso. La conseguenza di un tale arrogante appetito è che l'uomo-massa finisce inevitabilmente per imporre in modo costante la sua volontà e, soprattutto, di negare la sua subordinazione in qualsiasi caso. Ed è esattamente questo che significa «innalzamento del livello storico» dal punto di vista di Ortega; in passato le Masse erano attori della storia a partire dal sottosuolo della stessa, oggi invece emergono come protagoniste assolute della scena storica, protagoniste che non ammettono altre figure a parte la loro. Sentenzia Ortega: «Tutto il bene e tutto il male del presente e dell'immediato avvenire hanno in questa ascesa generale del livello storico la loro causa e la loro radice»⁸¹ in quanto il livello dell'uomo medio di ora equivale a quello dell'uomo elitario del passato. Ortega, a tal proposito, si lancia in un'analisi

⁸⁰ Cfr., *ivi.*, p.17.

⁸¹ Cfr., *ivi.*, p.18.

interessante della costituzione politica dell'Europa in relazione con quella dell'America. L'ordinamento politico e giuridico del Nuovo Continente si fonda sul fatto nativo e costituzionale dell'eguaglianza giuridica di tutti gli individui e sul fatto che ogni soggetto sia pienamente padrone di sé. Ortega rileva come molti intellettuali stiano amplificando quella che lui ritiene un'opinione non scientifica e più congrua ad un pensiero volgare, cioè che l'Europa si stia «americanizzando», ma dal suo punto di vista è impossibile che avvenga una cosa del genere, in quanto «il trionfo delle masse e la conseguente crescita del livello vitale si sono verificate in Europa per ragioni interne, dopo due secoli di educazione progressista delle moltitudini e con l'avvento della borghesia»⁸². Sostanzialmente la circostanza americana e quella europea non sono propriamente paragonabili, in quanto poggiano su presupposti differenti e sono generate da situazioni storiche e sociali ben distanti. Ciò che conta sottolineare è proprio questo innalzamento del livello storico come fatto in sé, perché al di là del giudizio valutativo che si vuole dare all'ascesa delle masse e al conseguente aumento di vitalità e possibilità, è impossibile negare che questo rappresenti uno dei mutamenti più significativi del nostro secolo. Ortega si guarda bene dal dipingere unilateralmente il fenomeno dell'ascesa delle masse, infatti, mette in evidenza anche i relativi vantaggi o aspetti positivi che tale fenomeno si porta con sé, dice, infatti, il filosofo di Madrid che «L'impero delle masse presenta allora un lato vantaggioso, in quanto significa un'ascesa di tutto il livello storico, e rivela che la vita media si muove oggi su un piano superiore a quello che percorreva ieri»⁸³. Questo innalzamento del livello storico si riflette necessariamente sul principio orteghiano di essere all'altezza dei tempi. Abbiamo già approfonditamente compreso cosa significa questa espressione dal punto di vista di Ortega, in cui a più riprese ci siamo imbattuti nel corso delle sue opere e che è l'argomento principale de *Il tema del nostro tempo*; ribadiamo, semplicemente che, quando Ortega usa l'espressione «all'altezza dei tempi/del nostro tempo», non si riferisce ad una piatta temporalità astratta, ma parla di una temporalità vitale. Quando dice «nostro tempo» intende il nostro tempo generazionale, cioè quella specifica

⁸² Cfr., *ibidem*.

⁸³ Cfr., *ivi.*, p.20.

circostanza sociale dove ci è possibile intervenire mediante le nostre idee e le nostre azioni. Questo tipo di tempo che ha in mente Ortega è soggetto ad essere suddivisibile in varie “altezze”, cioè di momenti di maggiore splendore e di momenti di maggiore decadenza. Queste altezze vengono determinate da un sistema di aspettative che ogni singolo individuo avverte in rapporto alla sua stessa vita ed esistenza. L’uomo tende a sentirsi profondamente a disagio e in difetto se avverte un dislivello del suo tempo in relazione a quello passato, dice Ortega che «c’è chi si sente nei modi dell’esistenza attuale come un naufrago che non riesce ad uscire dai flutti»⁸⁴. In particolar modo la nostalgia per epoche e tempi passati che non si sono vissuti e conosciuti è tipica dell’opinione intellettuale che è possibile registrare nel corso dei secoli. Raramente gli uomini si sono avvertiti come parte di un’epoca di massimo splendore e realizzazione nel corso della storia. Chi possiede una conoscenza anche superficiale della storia dell’uomo può facilmente ricordare espressioni come «età dell’oro», che tipicamente indicano epoche passate e antecedenti a chi ne parla, contrassegnate da un massimo splendore e una sovrabbondanza di piaceri e mezzi. Ortega registra nell’uomo la naturale tendenza a catalogare sempre la sua epoca come inferiore a quelle passate. Ma la verità è decisamente più complessa, infatti, un’età non è automaticamente migliore o peggiore solo perché è passata. Ma ciò che conta al fine di comprendere il discorso di Ortega è che esistono da sempre uomini a cui riesce più facile pensare che in passato si stava meglio.

Il momento più alto di un’epoca coincide con l’espressione «pienezza dei tempi», cioè quelle circostanze storico-sociali in cui si raggiunge la piena maturità della vita storica. Per chiarire meglio questo aspetto, il filosofo di Madrid cita come esempio la situazione relativa alla Spagna della sua epoca, che tra gli intellettuali e la classe politica sembra promuovere l’idea che si stia vivendo una fase di decadenza rispetto all’epoca della generazione dei padri; secondo tale idea, nella Spagna di Unamuno si viveva in un’età della pienezza spirituale da parte delle persone, mentre la Spagna attuale soffre di un’evidente decadenza. Ortega

⁸⁴ Cfr., *ivi.*, p.22.

reputa questa decadenza falsa, perché rivendica la capacità di uno sguardo storico capace di disvelare la natura apparente in cui si cela la profondità del reale. Per Ortega un tempo è da considerare pieno quando un desiderio secolare rimane soddisfatto, in pratica i tempi pieni sono tempi pienamente soddisfatti di se stessi, in quanto hanno realizzato lo scopo genetico che li ha generati. Dal suo punto di vista questa pienezza è sinonimo di sterilità, infatti, il filosofo di Madrid ritiene che questo sentimento di piena soddisfazione equivalga ad una morte intima del desiderio, che conduce alla conseguente morte dell'attività vitale. Un'epoca senza desideri è un'epoca poco vitale, in cui il soggetto diventa apatico in balia della sua stessa soddisfazione. Proprio in virtù di queste constatazioni possiamo comprendere meglio cosa intende Ortega quando parla di tempo vitale, riferendosi ad un tempo che è in movimento, in quanto il suo scorrere si lega profondamente ai desideri che ne animano l'azione; il tempo vitale non punta alla pienezza di se stesso, in quanto lo renderebbe sterile e inefficiente, infatti, «l'autentica plenitudine vitale non consiste nella soddisfazione, nella riuscita, nel traguardo»⁸⁵ e citando lo stesso Cervantes, possiamo affermare che il cammino è sempre meglio delle soste, in quanto desiderare coincide perfettamente con il vivere. Il tempo vitale non si sente definitivo perché «nella sua stessa radice trova oscuramente l'intuizione che non ci siano tempi definitivi, sicuri, cristallizzati per sempre»⁸⁶.

Ciò che contraddistingue l'epoca moderna è la tendenza a considerarsi giunti all'altezza di un tempo più che pieno, la cecità degli uomini del XIX secolo li porta a proclamare l'età moderna come l'età definitiva, in quanto di fronte ad essa tutte le altre epoche appaiono come «puro e semplice passato, modeste preparazioni verso il suo avvento, saette senza slancio che mancano il segno»⁸⁷. L'uomo di oggi ha la possibilità di svincolarsi da una visione così limitata della realtà storica, è in grado di comprendere la malinconia che si cela dietro il fascino degli edifici eterni e di giudicare come negativa l'idea che possano effettivamente esistere dei tempi definitivi. All'uomo contemporaneo che ha sviluppato uno sguardo

⁸⁵ Cfr., *ivi.*, p.24.

⁸⁶ Cfr., *ivi.*, p.26.

⁸⁷ Cfr., *ibidem.*

profondo sulla storia risulta evidente la sterilità dei tempi cosiddetti moderni e della fede nella cultura moderna, perché si tratta di una cultura sterile, in cui ogni domani è identico in se stesso, dove il progresso consiste solo nell'avanzare costante di una linea retta e sopra una strada identica, e un tale cammino assume piuttosto i connotati di una prigione.

Ortega dichiara esplicitamente che ciò che contraddistingue in realtà la nostra epoca da quella passata è l'incremento di incertezza dinanzi all'espansione imponente dei mezzi e delle possibilità a disposizione. Oggi viviamo in una dimensione basata sull'instabilità, non siamo in grado di prevedere con estrema sicurezza ciò che accadrà il giorno successivo, ma è proprio questa dimensione di incertezza che alimenta il sentimento di letizia nei confronti della vita, perché «questa condizione di vivere nell'imprevedibile, essere un orizzonte sempre aperto a tutte le possibilità, è la vita autentica, la vera plenitudine della vita»⁸⁸. Secondo il filosofo di Madrid è evidente che la considerazione negativa della propria epoca nasca da un'errata visione della storia, infatti, coloro che credono che l'età attuale sia un'età della decadenza sono coloro che rimangono fedeli ad un'ideologia pericolante che guarda alla storia solo come un insieme di fenomeni politici e culturali, ma tutto ciò è solo la superficie della storia: «che la realtà storica è, prima di ciò e più profondamente di ciò, una pura ansia di vivere, una energia simile a quelle cosmiche; non la stessa, però, certamente, sorella di quella che agita il mare, e feconda la fiera, e dà fiore all'albero, e fa tremare la stella»⁸⁹. In sintesi, ciò che è essenziale è comprendere adeguatamente con quale percezione storica abbiamo il dovere di accostarci al concetto di tempo o età, perché è necessario per comprendere la vera natura e la vera portata della vita attuale, che deve sempre essere valutata in se stessa, considerando che se una vita ambisce ad altre non è da considerare decadente, in netta opposizione all'idea che Spengler può avere nei confronti di ciò che chiama "il tramonto dell'Occidente".

La caratteristica peculiare del nostro tempo è quella di avvertirsi al di sopra di tutti i tempi passati e in cima a tutte le epoche maggiormente significative della storia,

⁸⁸ Cfr., *ivi.*, p.27.

⁸⁹ Cfr., *ivi.*, p.28.

ma, nonostante ciò, non si avverte come un tempo di pienezza. Lo stesso Ortega afferma che non è facile formulare l'impressione che la nostra epoca avverte di se stessa: «crede di essere più che le altre, e nello stesso tempo si sente come un inizio. Che espressione potremmo scegliere? Forse questa: più degli altri tempi ed inferiore a se stessa. Fortissima e insieme malsicura del proprio destino. Orgogliosa delle sue forze e, nel contempo, timorosa di esse»⁹⁰. L'uomo di oggi pensa che tutto il passato sia rimasto bambino rispetto a lui, e, avvertendosi come dotato di maggiore vita rispetto a tutti gli altri uomini della storia, ha perso ogni rispetto e interesse verso la conoscenza del suo passato e della sua storia. Emerge in tutta la sua chiarezza il perché Ortega consideri il nostro tempo un *unicum* nella storia dell'uomo: il nostro secolo ha inaugurato una nuova stagione della storia dell'umanità che non si era mai del tutto registrata prima, e che sta favorendo la ribellione e la dittatura delle masse.

II. 5. La rebelión de las masas: l'aumento della vita

L'ascesa del livello storico che la ribellione delle masse proclama è sintomo di un fatto che è più significativo e generale per la società contemporanea, cioè, della crescita esponenziale che ha subito il mondo, e con esso dell'incremento vertiginoso della vita. Oggi la vita ha allargato in modo impressionante il proprio orizzonte, valicando ogni confine nazionale, è diventata mondiale, ciò significa che «il contenuto della vita nell'uomo di tipo medio è oggi l'intero pianeta; che ciascun individuo vive abitualmente tutto il mondo»⁹¹.

I processi di globalizzazione, l'accrescimento della fruibilità dei media, la diffusione più rapida delle notizie, sono tutti fenomeni che ci suggeriscono in modo evidente tale crescita di orizzonti sia individuali che collettivi. Ogni porzione di terra non è più chiusa in se stessa, ma è evidente come i suoi eventi operino nei mutamenti che coinvolgono altre zone del mondo: «Questa prossimità di ciò che è lontano, questa presenza di ciò che è assente, ha aumentato in

⁹⁰ Cfr., *ivi.*, p.30.

⁹¹ Cfr., *ibidem.*

proporzione prodigiosa l'orizzonte di ciascuna vita»⁹². Il mondo è così cresciuto sia nello spazio che nel tempo, perché sono emersi anche studi che hanno portato alla luce periodi storici dell'uomo che prima non erano conosciuti o realmente considerati. Tale accrescimento essenziale del mondo nei suoi aspetti spaziali e temporali non consiste nelle sue maggiori dimensioni rispetto al passato, bensì nella sua capacità odierna di abbracciare più cose, quindi, ciò che effettivamente ha subito un drastico aumento è l'orizzonte della vita. Per comprendere meglio tale affermazione è utile esporre qualche esempio fornitoci da Ortega stesso, che cita le possibilità di acquisto di un mercante del XVI secolo in comparazione a quelle di un mercante del suo periodo storico. Ciò che è mutato non è la disponibilità economica dei due mercanti, ma la disponibilità del repertorio delle cose in vendita, la cui differenza è quasi mitica, infatti, «la quantità di possibilità che si aprono dinanzi al compratore attuale arriva ad essere praticamente illimitata»⁹³, al punto che è impossibile, per un singolo uomo, desiderare attivamente di poter acquistare tutto il repertorio di oggetti effettivamente in vendita oggi. Comprare uno o un altro oggetto si riduce sostanzialmente ad un atto di scelta, e dinanzi alla scelta possiamo effettivamente renderci conto dell'impressionante ventaglio di possibilità di cui dispongono gli uomini oggi. Acquistare oggetti è una delle tantissime attività che Ortega fa coincidere con la vita stessa, qualsiasi azione proattiva è espressione del nostro vivere, e tali attività spesso coincidono con le nozioni di scelta e possibilità, infatti, «la nostra vita è in ogni istante e prima di ogni altra cosa coscienza di ciò che ci è possibile»⁹⁴. Ma proprio l'apertura alla dimensione della possibilità è un tema fondamentale nel pensiero orteghiano, perché spalanca le porte alla teoria della circostanza che è stata già ampiamente discussa, in quanto ci fornisce l'idea di vita come orizzonte realizzativo di infinite possibilità in cui l'uomo precipita ed è costretto ad adattarsi e scegliere le soluzioni maggiormente funzionali al contesto in cui è naufrago. Già nel prologo per gli Spagnoli contenuto in *Il tema del nostro tempo* l'autore aveva accennato ampiamente a tale

⁹² Cfr., *ivi.*, p.31.

⁹³ Cfr., *ivi.*, p.32.

⁹⁴ Cfr., *ibidem.*

questione: «... la vita è circostanza. Ciascuno esiste come naufrago nella sua circostanza. In essa, voglia o no, deve nuotare per sostenersi a galla»⁹⁵, ma anche in altri contesti Ortega ci ha presentato la sua idea di circostanza come ambiente storico in cui si determina e si celebra l'esistenza individuale definendola con un'altra denominazione, quella di «orizzonte»⁹⁶. Affermare di vivere è, quindi, direttamente proporzionale, alla facoltà che abbiamo di affermare di trovarci in un ambiente di molteplici possibilità determinate. Risulta evidente che «il mondo è il contenuto delle nostre possibilità vitali», e ciò lo rende tutt'altro che estraneo alle nostre vite, il mondo è l'orizzonte in cui ci realizziamo in modo del tutto naturale, rappresenta ciò che potenzialmente possiamo essere, quindi, rappresenta la nostra potenzialità vitale. Il mondo di oggi, con tutte le sue infinite possibilità, incrementa il senso di smarrimento dell'uomo, il cui destino è solo una minima parte dinanzi a tutte le possibilità che costituiscono il mondo stesso. Ortega parla in questo senso di incremento della vita, riferendosi alla crescita esponenziale di possibilità che presenta il mondo odierno in qualsiasi ambito. Sul piano intellettuale proliferano teorie di ogni tipo, sul piano del lavoro nascono costantemente nuove funzioni e mestieri che, nel passato più prossimo, erano inimmaginabili agli occhi degli individui; tale incremento vale anche nei godimenti e nei piaceri della vita dell'uomo. Tale incremento non coinvolge solo quanto già detto ed elencato, ma riguarda anche la qualità stessa delle azioni, perché l'accelerazione che riguarda lo spazio e il tempo del mondo si è automaticamente riflessa sull'uomo che lo abita. Oggi, sia sul piano fisico che sul piano mentale, l'uomo si mette costantemente alla prova per generare performances che siano al passo con i ritmi accelerati del mondo stesso, e ne risulta che l'uomo di oggi si senta fisicamente e intellettualmente molto superiore a quello del passato. Con questa disamina Ortega non vuole stabilire che la vita di oggi sia qualitativamente superiore a quella del passato, bensì desidera mostrare come dato di fatto che l'accrescimento del mondo e della vita sia effettivo sul piano quantitativo e potenziale. Tramite questa accurata analisi è possibile

⁹⁵ Ortega y Gasset J., *Il tema del nostro tempo*, Milano, SugarCo Edizioni, 1985, p. 14.

⁹⁶ Su tale argomento si vede, in particolar modo, il cap. *El horizonte histórico*, in *Obras*, pp. 921-926.

comprendere meglio la natura unica e originale del nostro tempo, che si percepisce superiore ad ogni epoca passata, un nuovo inizio della storia dell'uomo, che si può permettere di affrancare tutta la storia a lui precedente in quanto obsoleta dinanzi alle infinite possibilità che ci si presentano. Ciò serve a confutare l'idea falsa che la nostra società si avverta come in un periodo di decadenza, poiché «viviamo in un tempo che si sente meravigliosamente capace a realizzare, sebbene non sappia cosa realizzare. Domina tutte le cose, però non è padrone di se stesso. Si sente smarrito nella sua stessa abbondanza. Con più mezzi, con più sapere, più tecniche che mai, avviene che il mondo attuale procede come il più infelice che ci sia stato: sempre alla deriva»⁹⁷. La società contemporanea è costituita da un problematico dualismo tra strapotere e incertezza, perché la nostra è un'epoca storia in cui possediamo potenzialmente tutti i talenti a disposizione, meno, probabilmente, il talento necessario ad utilizzarli in modo opportuno. Da questo nuovo orizzonte vitale fondato su un ventaglio di infinite possibilità esiste anche la probabilità che si realizzi effettivamente una regressione o una decadenza dell'uomo e della sua vita, in quanto anche queste fanno parte delle possibilità infinite presenti nel ventaglio che costituisce la circostanza attuale. Tale incertezza è però quanto di più coerente ci sia con la natura stessa della vita, infatti, Ortega stesso afferma che «è un bene che per la prima volta dopo quasi tre secoli ci sorprendiamo con la coscienza di non sapere che cosa accadrà domani»⁹⁸, perché approcciandoci con un'attitudine seria nei confronti della vita, diventa indispensabile percepire costantemente questa naturale sensazione di incertezza nei confronti del mondo, poiché alimenta il nostro stato di allerta e attenzione, contribuendo ad alimentare il nostro bisogno di agire direttamente sulla circostanza. Ortega stabilisce, quindi, che il pericolo maggiore per la nostra epoca, come per quelle del passato, è stato di avvertirsi immotivatamente come periodi di pienezza, in quanto all'idea di pienezza è facile associare quella di sicurezza, da cui deriva l'atteggiamento negativo di non preoccupazione dinanzi alle cose che costituiscono il mondo.

⁹⁷ Cfr., Ortega y Gasset J., *La ribellione delle masse*, a cura di S. Battaglia, Bologna, Il Mulino, 1962, p.37.

⁹⁸ Cfr., *ivi.*, p.38.

Questa sensazione di sicurezza è un'illusione piacevole che ci porta a non provare preoccupazione nei confronti dell'avvenire, incaricando della sua direzione la meccanica dell'Universo. Non è un caso che dottrine come il liberalismo progressista o il socialismo di Marx si fondino sulla capacità di predizione del corso storico e mondano, infatti, esse suppongono che la civiltà da loro supposta si realizzerà in modo inesorabile, con una necessità identica a quella matematica. Questo sentimento di placida sicurezza diminuisce inevitabilmente il nostro stato dall'erta nei confronti della storia e della vita, tanto che, secondo Ortega, «lasciamo il timone della storia»⁹⁹. Queste dottrine a cui sembra affidarsi l'uomo contemporaneo alimentano l'idea di un mondo e di una storia che procedono inevitabilmente in linea retta e «non potrà stupire che oggi il mondo sembri svuotato di progetti, anticipazioni e ideali. Nessuno si è preoccupato di anticiparli. Tale è stata la dissertazione delle minoranze direttrici: la quale si trova sempre al rovescio della ribellione delle masse»¹⁰⁰.

Quindi, per sintetizzare quanto già detto, è evidente che Ortega descriva la nostra vita attuale come repertorio magnifico ed esuberante di possibilità, superiore a tutte le epoche note nel corso della Storia. Ma proprio quest'abbondanza di possibilità ha reso inefficaci tutti i principi, le norme e gli ideali che ci sono stati trasmessi dalla tradizione. La nostra vita è dotata sia di maggiore vitalità rispetto al passato, sia di una maggiore problematicità, in quanto non può orientare se stessa sulla scorta del passato, ma deve inventare da sé il proprio destino. Secondo questa visione della vita come orizzonte di possibilità risulta evidente che vivere coincide costantemente con il decidere tra queste possibilità, infatti, «Circostanza e decisione sono i due elementi fondamentali di cui si compone la vita»¹⁰¹. Non ci è possibile scegliere anticipatamente la nostra circostanza, il mondo è un orizzonte in cui veniamo gettati¹⁰², infatti, «la vita non sceglie il suo

⁹⁹ Cfr., *ivi.*, p. 39. Ulteriore immagine del vivere come il navigare in acque agitate sulla propria imbarcazione

¹⁰⁰ Cfr., *ibidem.*

¹⁰¹ Cfr., *ivi.*, p.40.

¹⁰² Interessante è constatare come Ortega utilizzi un linguaggio molto affine a quello di Heidegger, seppur in un contesto filosofico decisamente distante

mondo, ma vivere vuol dire trovarsi, subito, in un mondo determinato e incommutabile: in questo adesso». Tale mondo e il nostro esistere nel mondo non può essere ridotto ad un'azione puramente meccanica. La vita non ci impone una traiettoria unica e determinata, bensì, si apre ad un ventaglio di direzioni diverse che ci obbligano costantemente ad una scelta, infatti, vivere è intrinsecamente sentirsi costretti a esercitare la libertà, a decidere ciò che dobbiamo essere in questo mondo, persino scegliere di abbandonarci al destino del Mondo e al suo flusso è una scelta, in quanto abbiamo deciso di non decidere. Ragion per cui «è falso dire che nella vita decidono le circostanze. Al contrario le circostanze sono il dilemma, sempre nuovo, dinanzi al quale dobbiamo risolverci. Però quello che decide è il nostro carattere»¹⁰³. Questa affermazione è essenziale per il prosieguo dell'analisi di Ortega, in quanto non vale solo per il singolo individuo e il suo destino, ma è valida anche, e soprattutto, per gli individui in generale e la loro vita sociale e collettiva. Perché questo "carattere", che gioca un ruolo determinante nella scelta delle soluzioni e dell'atteggiamento dinanzi alla circostanza, dipende dalle figure umane che dominano una specifica epoca, e, il tema del saggio, è dimostrare come tale figura dominante della nostra eccezionale circostanza storica è quella dell'uomo-massa. Ciò non accadeva in passato, come alcuni potrebbero erroneamente pensare, ad esempio citando la nascita delle democrazie a suffragio universale, poiché nel suffragio universale non decidono le masse, in quanto la loro funzione è sempre consistita nell'aderire alle decisioni prese da una o da un'altra specifica minoranza. Erano le minoranze in passato a presentare dei programmi o progetti di vita collettiva che bisognava provare a realizzare per dare una direzione concreta alla circostanza vitale dell'uomo. Ciò che avviene oggi è del tutto differente, infatti, assistiamo ad un crescente sviluppo delle società di massa, che stanno soppiantando le minoranze nei loro spazi e nelle loro funzioni. Ortega afferma che «il Potere pubblico si trova oggi nelle mani di un rappresentante delle masse. E queste sono tanto potenti, che hanno annullato ogni possibile opposizione»¹⁰⁴, ed è assolutamente complicato trovare all'interno della storia un esempio di potere più prepotente di

¹⁰³ Cfr., *ivi.*, p.41.

¹⁰⁴ Cfr., *ibidem.*

quello di cui dispongono oggi le masse. Ma, nonostante ciò, esse non lo esercitano nel modo in cui dovrebbe essere esercitato, non programmano l'avvenire in direzione di specifici ideali o progetti esistenziali, in quanto non si curano in modo adeguato di un avvenire che, come abbiamo dimostrato, non desta in loro alcuna preoccupazione. Le masse esercitano un potere pubblico depotenziato, in quanto lo canalizzano esclusivamente nel qui e ora, non tenendo minimamente in considerazione gli esiti futuri delle loro decisioni; le masse vivono senza programmi di vita, senza progetti. Le masse sono concentrate solo sulla dimensione presente della storia, e non riescono a cogliere la sua natura complessa, che necessita di tutti i suoi momenti: del passato, perché è il solo mezzo adeguato a comprendere il presente; del presente, perché è dalla corretta comprensione della circostanza attuale che è possibile "salvarla" attraverso un'azione coerente e logica con essa; e del futuro, perché è quello il traguardo verso cui si dirigono le nostre azioni presenti. Ma le masse si ostinano a voler vivere solo ed esclusivamente nella dimensione presente, ed è per questo che «si riducono a schivare il conflitto di ogni ora; non a risolverlo, ma ad eluderlo provvisoriamente, impiegando tutti i mezzi, qualunque essi siano, a costo anche di accumulare con il loro ricorso maggiori conflitti sul prossimo avvenire. Così è sempre stato il Potere pubblico, quando lo esercitarono direttamente le masse: onnipotente ed effimero. L'uomo-massa è l'uomo la cui vita manca di programma e corre alla deriva»¹⁰⁵. Questo è il tipo d'uomo che domina la nostra circostanza, ed è curioso constatare che, nonostante ad esso si siano dati tutti i mezzi possibili per vivere in modo intenso, non si è riusciti a trasmettere a questo tipo d'uomo l'educazione e la sensibilità necessaria per realizzare i grandi doveri e ideali storici dell'uomo, infatti, «si sono inoculati frettolosamente nei loro cuori l'orgoglio e il potere dei mezzi moderni, ma non lo spirito. Per questo non vogliono nulla con lo spirito, e le nuove generazioni si dispongono ad assumere il comando del mondo come se il mondo fosse un paradiso senza tracce antiche, senza problemi tradizionali e complessi»¹⁰⁶. La proliferazione delle masse e l'accrescimento delle moltitudini umane sono conseguenze dirette delle politiche e degli ideali dei secoli

¹⁰⁵ Cfr., *ivi.*, p.42.

¹⁰⁶ Cfr., *ibidem.*

precedenti, e derivano proprio dalla combinazione di democrazia liberale e tecnica all'interno di quel gigantesco laboratorio che è la Storia. Queste sono le conseguenze del XIX secolo, secolo verso cui Ortega sente il dovere di "ribellarsi", in quanto ha generato, in virtù di certi vizi radicali e di certe insufficienze costitutive, tale casta di uomini ribelli «che mettono in pericolo imminente i principi stessi ai quali dovettero la vita. Se questo tipo umano continua ad essere padrone dell'Europa e diventa quello che decide definitivamente, basterebbero trent'anni perché il nostro continente retroceda alla barbarie. La vita intera subirà una contrazione. L'attuale abbondanza di possibilità si convertirà in una effettiva mancanza, scarsezza, impotenza angosciosa: in vera decadenza»¹⁰⁷. A questo punto diventa essenziale conoscere a fondo la natura dell'uomo-massa.

II. 6. La rebelión de las masas: la vivisezione dell'uomo-massa

In questo paragrafo comincia la nostra disamina dell'uomo-massa. Ciò che ci preme è capire la sua essenza naturale che gli consente di dominare oggi la vita pubblica e politica dell'uomo. Per cogliere tale natura sarà necessario capire come si è prodotto e perché esso è necessariamente com'è.

Abbiamo già compreso come l'uomo-massa è un prodotto dell'uomo del XIX secolo, ma è molto diverso dall'uomo che lo ha prodotto. Ortega sottolinea come un tale esito fosse facilmente prevedibile già nell'Ottocento, a coloro che erano in grado di scorgere la verità storica e filosofica dietro alle cose. Ad esempio, Ortega riteneva che filosofi come Hegel, Comte o Nietzsche fossero stati in grado di anticipare alcuni esiti della storia attraverso le loro analisi del reale. Ortega considera lo storiografo come un «profeta dell'inverso», e, secondo lui, questa espressione è valida per indicare l'essenza di tutto ciò che significa filosofia della storia. Ciò che è realmente in grado di fare lo storiografo non sono profezie, ma di riuscire ad anticipare le strutture generali del futuro. Ma solo questo traguardo

¹⁰⁷ Cfr., *ivi.*, p.45.

basta per conferire valore al fatto che è sempre necessario conoscere il passato per comprendere pienamente la nostra epoca. Ma torniamo ad analizzare la natura di questo uomo-massa, prodotto dalla progressiva abbondanza del XIX secolo.

La prima caratteristica che Ortega conferisce a questo idealtipo umano è «un aspetto di pluriforme facilità materiale»¹⁰⁸. Sostanzialmente, l'uomo-massa, gode di benefici e sicurezze di tipo economico-materiali in una misura esagerata rispetto agli uomini dei secoli passati; l'orizzonte economico dell'uomo medio tende ad aumentare progressivamente. A questo aumentare della ricchezza e dei lussi nella vita dell'uomo medio equivale un progressivo aumento del senso stesso di sicurezza che l'uomo medio tende a provare. Molte delle cose che nelle società passate erano considerate come "fortune" o "benefici del caso e dell'impegno", oggi assumono i connotati di diritti, ma della forma più spaventosa in cui essi si possono manifestare, cioè come diritti che si esigono, senza sforzo e senza interesse nei confronti di una loro possibile negazione¹⁰⁹.

Il secondo tratto che caratterizza la natura dell'uomo-massa è costituito dalle facilità fisiche, cioè dai «comfort» e dall'ordine pubblico. Questo significa che nella natura percettiva dell'uomo-massa esiste l'illusione che la vita sia un fenomeno sicuro e placido, senza la possibilità che in essa intervenga nulla di violento o pericoloso. La vita si presentava all'uomo nuovo come esente da impedimenti in tutti gli ordini elementari che la costituivano. Un tale slancio vitale non apparteneva invece all'uomo del passato, la cui esistenza risultava penosa se vista dagli occhi dell'uomo-massa. La differenza tra questi due tipi di uomini è netta ed evidente. L'uomo-massa, prodotto del XIX secolo, non trova dinanzi a sé nessun impedimento o ostacolo imposto a lui dalla vita pubblica. Nella sua concezione tutto viene automaticamente elevato allo status di privilegiato, in quanto ha già appreso e dà per scontata la nozione che tutti gli uomini sono legalmente uguali. Il contesto in cui è possibile che germogli tale uomo-massa è determinato dall'azione simultanea di tre principi imprescindibili: la democrazia

¹⁰⁸ Cfr., *ivi.*, p.46.

¹⁰⁹ Anche all'operaio vengono aperte le porte di questo incremento, ma è scontato affermare che questa classe faticata ancora molto per ottenere i suoi benefici rispetto all'uomo medio borghese.

liberale, la scienza sperimentale e l'industrializzazione; questi ultimi due possono semplicemente riassumersi nel termine "tecnica".

Tutti questi principi non sono stati scoperti nel secolo XIX, ma sono stati definitivamente integrati nella società a partire da questo secolo, e bisogna ora calcolare il peso delle inesorabili conseguenze generate da tale assunzione. Ortega è fermamente convinto che il secolo XIX sia stato un secolo ampiamente rivoluzionario, e tale carattere spettacolare è dovuto proprio all'introduzione dell'uomo medio, la grande massa sociale, in condizioni di vita diametralmente opposte a quelle che lo avevano sempre circondato, insomma, in questo secolo si inverte in modo definitivo l'esistenza pubblica. In questo senso, la reale rivoluzione del XIX secolo non è da attribuire a una specifica lotta contro uno specifico ordine preesistente, bensì nell'introduzione di un nuovo ordine che capovolge definitivamente quello tradizionale. Ora, ovviamente ogni uomo appartenente ai rispettivi secoli è un soggetto intrinsecamente diverso rispetto ad un altro, ma esistono comunque degli elementi generali che accomunano tutti questi uomini, come, ad esempio, il percepire la vita come limitazione, obbligo o dipendenza; tutti gli uomini, al di là della classe sociale di appartenenza, avvertivano il mondo e la vita come un ambito di povertà, difficoltà e pericolo.

A tale concezione, come ampiamente discusso, sfugge totalmente l'uomo-massa. Il mondo nella quale è immerso l'uomo-massa non gli impone alcun vincolo o limite, anzi, incoraggia e fomenta l'incremento incessante dei suoi appetiti, che, per principio, possono crescere illimitatamente. L'idea che ci consegna questo mondo inaugurato nel XIX secolo è di eterna beatitudine, ci ispira a confidare in un progresso tecnico e spirituale infinito, come se godesse di un accrescimento spontaneo ed inesauribile per sua propria natura. Un altro tratto caratteristico dell'uomo-massa è la sua ingenuità nei confronti della realtà, egli non riesce a percepire e comprendere lo sforzo che c'è dietro ogni magnifica costruzione di cui arbitrariamente e liberamente usufruisce, a un tale tipo d'uomo tutto appare facile e naturale, e non comprende che le grandi conquiste della civiltà necessitano di uno sforzo non solo per essere raggiunte, ma anche per essere poi mantenute. A questo punto abbiamo conseguito altri due specifici tratti dell'uomo-massa: la tendenza intrinseca alla libera espansione dei suoi desideri

vitali, e l'assoluta ingratitudine verso ciò che ha reso possibile la facilità della sua esistenza. A questo punto Ortega ci presenta l'immagine del «bimbo viziato», che è metafora efficace a rappresentare la natura dell'uomo-massa, in quanto esso, come i bambini, non ha esperienza dei propri limiti e dei propri confini e pensa che tutto gli sia obbligato, ed è viziato, in quanto non tiene in minima considerazione gli altri e il dialogo con loro, oltre al fatto che non crede ci sia nulla di superiore a sé, conferendo senso al mondo a partire solo da se stesso. All'uomo-massa manca l'educazione a predisporre se stessi e il mondo fondandosi su un desiderio o un ideale che possa mettere in relazione il singolo individuo con la collettività, manca un senso concreto di responsabilità, necessario più che mai in un contesto squisitamente democratico. L'uomo-massa cade nell'errore di credere che le costruzioni sociali, i diritti politici dell'uomo, e tutti gli esiti sociali e politici dell'uomo, siano prodotti della natura, esattamente come l'aria, ragion per cui non considera minimamente la possibilità di doversi sforzare per mantenere un così complesso risultato della civiltà e della storia. Ortega è fermamente convinto che «noi siamo ciò che il nostro mondo ci invita ad essere»¹¹⁰, quindi la nostra circostanza determina fortemente ciò che siamo e saremo, per questo è stato essenziale parlare prima del contesto dove è germogliato l'uomo-massa, il suo è un mondo aperto ad infinite possibilità, sicuro e dove non è costretto a dipendere da nessuno. L'uomo-massa si sente costretto a rivolgersi a qualcosa di esterno a sé solo se la circostanza lo costringe in modo violento, ma in questo contesto specifico non esiste una tale possibilità, visto che la preoccupazione principale dell'uomo-massa sembra proprio quella di sospendere lo status quo delle cose, per salvaguardare il suo benessere. Di natura totalmente diversa è l'uomo eletto, il nobile o aristocratico secondo la definizione di Ortega, cioè un uomo che per vivere deve eroicamente affidarsi a qualcosa di superiore che è sopra se stesso, infatti, «l'uomo eletto o eccellente è costituito da una intima necessità di appellarsi continuamente a una norma posta al di là di se stesso»¹¹¹. Caratteristica peculiare dell'uomo nobile o eccellente è di esigere molto da se stesso in rapporto alla sua circostanza, infatti, la tendenza

¹¹⁰ Cfr., *ivi.*, p.48.

¹¹¹ Cfr., *ivi.*, p.53.

dell'essere selezionato è quella di vivere in essenziale servitù, al servizio di un'istanza superiore e trascendentale attraverso cui orientare la sua esistenza e quella della collettività. In questo modo l'atto stesso del servire diventa essenzialmente catartico, cessa di rappresentare un atto oppressivo verso chi lo compie, diventa piuttosto un nobile obbligo vitale. La vita che Ortega considera nobile è una vita immolata al senso di disciplina, in cui lo sforzo del soggetto eccellente, disciplinato da un alto ideale, possa farlo emergere dalla massa anonima. Come già accennato, per Ortega esistono due tipi di nobiltà, quella della classe sociale, che è una falsa nobiltà, e quella spirituale, che è un'autentica nobiltà. Per questo tipo di individui i privilegi, che rappresentano il limite verso cui tende lo sforzo degli individui, sono conquiste che vanno costantemente mantenute attraverso un eroico sforzo. Nel nostro lessico il termine «nobiltà» assume quasi solo connotazioni negative perché si associa con facilità al concetto di nobiltà di sangue, che è una forma di ereditarietà, quindi una qualità statica e passiva. Ortega si cala in una personale analisi del termine «nobile», che reputa un etimo assai dinamico; infatti, lo riconduce al termine "noto", nobile è colui che emerge e fa conoscere se stesso attraverso i suoi sforzi, in questa accezione specifica Ortega immagina la nobiltà romana della Repubblica, in cui anche l'eredità di sangue era avvertita come un profondo vincolo dai figli, che si sentivano in dovere di emulare o persino superare lo sforzo dei padri che li precedettero nobilizzandone la stirpe, tanto che Ortega afferma in modo preciso che «il nobile originario obbliga se stesso, e il nobile ereditario è obbligato all'eredità»¹¹². Tale etimo è riconducibile anche al concetto di coraggio, poiché una vita nobile è una vita posta sempre a superare se stessa e a trascendere ciò che è. La nostra è una società in cui lo sforzo aristocratico e spontaneo della vita nobile, basato sul vivere come eterna tensione e incessante disciplina, viene aspramente soppiantato dalla vita volgare dell'uomo-massa, condannato a una perpetua immanenza con l'incapacità di avvertire nessuna forza superiore che lo possa persuadere ad uscire fuori da sé. Quindi abbiamo compreso un altro elemento dell'uomo-massa, che non è banalmente un sinonimo di moltitudine,

¹¹² Cfr., *ivi.*, p.55.

ma vive più all'interno del concetto di inerzia, perché l'uomo-massa di cui parla Ortega è un uomo sostanzialmente inerme ma che si crogiola nella sua stessa inerzia, seguendo la sua naturale indole e chiudendosi in sé. Tale chiusura implica poi la sicurezza assoluta nei propri confronti, che sfocia nel delirio di non doversi subordinare a nulla di esterno da sé, in definitiva possiamo dire che indocilità ed ermetismo sono altre due strutture fondamentali dell'essenza dell'uomo-massa. Per Ortega avviene che, quando il mondo e la vita si mostrano libere e aperte, all'individuo tende a chiudersi la sua anima, quindi, con l'espressione «massa ribelle» indica tutti quei soggetti che hanno l'anima obliterata, ermetica ed inerme. Questo meccanismo di obliterazione è soprattutto legato all'intrinseco ermetismo intellettuale dell'uomo-massa, in quanto egli tende ad accontentarsi di tutto un repertorio di idee che si trovano già al suo interno, senza porsi complicati e tedianti interrogativi. Tutta questa inerzia nel calarsi all'interno della logica delle discussioni e della messa in discussione deriva dalla sua innaturale convinzione di sentirsi completo e del tutto autosufficiente a sé. In questo senso Ortega ci restituisce un'immagine molto poetica del concetto di «vanità», perché parla di vanità fittizia nel caso dell'uomo nobile o selezionato, perché è parte della natura costitutiva di un animo nobile non sentirsi mai pienamente soddisfatti di se stessi; invece la vanità dell'uomo mediocre è autentica, egli si sente come un «nuovo Adamo in Paradiso» poiché non dubita della sua plenitudine e gode di una paradisiaca fiducia in sé. La nostra è una società immolata alla volgarità dell'uomo-massa e sempre più in balia di una tale proliferante brutalità, ed è questo l'esito maggiormente catastrofico della ribellione delle masse:

«Questo è ciò che nel primo capitolo indicavamo come caratteristica della nostra epoca: non già che l'uomo volgare creda d'essere eccellente e non volgare, ma è ch'egli stesso proclami e imponga il diritto della volgarità o la volgarità come diritto»¹¹³

¹¹³ Cfr., *ivi.*, p.60.

La volgarità dell'uomo-massa assume dei connotati mostruosi, in quanto crede di avere delle proprie idee; la massa non è più capace di limitarsi ad aderire a istanze prodotte da minoranze eccellenti, ma anzi, pretende di intervenire in ogni singolo aspetto della vita pubblica, su tutti i piani, intellettuali, culturali, politici, sociali imponendo le proprie opinioni. Viene spontaneamente da chiedersi perché tutto ciò non possa rappresentare un vantaggio, e se Ortega non si stia calando in un discorso di matrice puramente filo aristocratica in cui l'opinione di ciò che egli consideri mediocre non vale nulla. Ma tutto ciò assume senso se capiamo che, quando Ortega rifiuta questo proliferare delle opinioni della massa, lo fa perché non considera queste opinioni come autentiche idee, e il loro possesso non significa avere cultura, poiché il concetto di idea è esso stesso un limite che si pone alla verità; l'idea nasce da una serie di norme a cui è necessario appellarsi per concepirla e per poterla sottoporre a discussioni, perché è questa l'autentica finalità della natura delle idee: essere discusse. Le opinioni tipiche dell'uomo-massa non si fondano sul concetto di cultura, ma su quello della barbarie perché «la barbarie è assenza di norme e del loro possibile appello»¹¹⁴ e la cultura dipende molto dalla capacità di penetrazione di queste norme all'interno dell'intero tessuto sociale. Ma le opinioni tipiche dell'uomo-massa non ammettono alcuna noiosa discussione, perché è indubitabile che ha delle idee in sé, ma è incapace di pensare in modo attivo, quindi di utilizzarle, infatti, «l'uomo-massa si sentirebbe perduto se accettasse la discussione» poiché rifiuta in modo istintivo l'obbligo di sottostare a delle norme supreme che stanno al di fuori di lui. E questo sembra essere il «nuovo» che avanza inesorabilmente in Europa, fondato sul finirla con le discussioni, che esse siano nelle aule dei Parlamenti o nelle sedi scientifiche o artistiche. La massa agisce per mezzo dell'azione diretta fondata sulla violenza; l'utilizzo della forza è indispensabile sul piano politico, ma esito del progresso è stato il costante sforzo di rendere l'esercizio della violenza come *ultima ratio*, mentre è evidente che nella circostanza della ribellione delle masse essa sia la *prima ratio*. Per comprendere meglio il discorso di Ortega forniamo direttamente due esempi posti dall'autore, cioè quelli del sindacalismo

¹¹⁴ Cfr., *ivi.*, p.62.

di sinistra e del fascismo, ideologie estremamente diverse, ma in entrambe è possibile scorgere quel tipo d'uomo che non vuole né avere né dare ragione, piuttosto desidera solo imporre la propria opinione; e proprio questa è una delle novità più atroci del nostro tempo: il diritto a non aver ragione, la ragione della non-ragione. Questo è sempre stato il tipico modo di agire delle masse, ma il ricorso alla violenza è rapidamente passato dall'essere casuale, all'episodico fino a diventare normale, come oggi, comportando una riduzione costante delle azioni indirette come il dialogo o il confronto educato e civile tra le parti.

II. 7. *La rebelión de las masas*: Il signorino soddisfatto e il problema dello Stato

Abbiamo quindi analizzato come la storia europea, per la prima volta, viene affidata alla decisione dell'uomo volgare, che altri non è che l'uomo-massa, che passa in maniera definitiva dal farsi dirigere al dirigere egli stesso il mondo. Abbiamo anche analizzato la natura e la struttura psicologica che caratterizza l'esistenza dell'uomo-massa, individuando tanti elementi che la costituiscono, come l'impressione nativa e fondamentale che la vita sia facile, come la tendenza a sentirsi completi in sé stessi e il conseguente rifiuto ad ammettere altro da sé, o ancora al ricorso alla violenza come unico mezzo da prediligere per sospendere il corso delle discussioni. Da tutti gli elementi emersi Ortega ha estrapolato varie immagini, come quella del «bimbo viziato» e del «primitivo ribelle», nel caso di questa seconda immagine dobbiamo specificare che la natura del barbaro normale è quella di essere la creatura più docile che ci sia ad accogliere istanze superiore, spesso legate a culti religiosi o a pratiche sociali tradizionali, ma l'intento di questo saggio di Ortega è un esplicito tentativo d'attacco a questa forma di idealtipo umano che prolifera nella società contemporanea, di opporsi alla barbarie del mediocre ribelle. La sua esistenza è da considerare come «una delle tante deformazioni quali il lusso produce nella materia umana»¹¹⁵. Abbiamo già avuto ampiamente modo di discutere come la vita, per Ortega, sia

¹¹⁵ Cfr., *ivi.*, p.90.

concepibile solo come sforzo tragico ed eroico nel tentativo agonico di realizzare se stessi e la propria circostanza, in cui l'uomo prova una sorta di senso di gratitudine nei confronti delle difficoltà, in quanto operano da stimolo che alimenta l'attività vitale tipicamente umana; ma il modello esistenziale dell'uomo-massa è quanto di più opposto possa esserci ad una tale concezione della vita, poiché la dà per scontata e non ne avverte la natura tragica e pericolosa, scivolando lentamente in una degenerazione apatica e nichilista di vuoto interiore, che ferma lo stimolo all'azione tipicamente vitale. Le difficoltà sono la base su cui si fondano le civiltà, infatti, lo stesso Ortega afferma che «la vita umana è sorta ed è progredita solo quando i mezzi di cui disponeva erano proporzionati ai problemi che sentiva» mentre «la sovrabbondanza produce, automaticamente, gravi deformazioni e difettosi tipi di esistenza umana», e la cosa più grave, quantomeno sul piano politico, è che «non si rende conto di quanto sia instabile l'organizzazione dello Stato, ed è un miracolo se sente dentro di sé qualche obbligo»¹¹⁶.

L'ultima immagine che Ortega ci lascia per afferrare meglio la natura dell'uomo-massa e di cosa significhi letteralmente l'evento della sua incessante ribellione, consiste nel «signorino soddisfatto», un idealtipo umano che, come i nobili ereditieri del passato, si appoggia sul suo nobile lignaggio, frutto delle inesorabili fatiche altrui, di coloro che lo hanno preceduto, a cui non è minimamente riconoscente e non si sforza in modo assoluto di volerli emulare. Tale "nobile" figura si sente infine pienamente soddisfatta di se stessa, e abbiamo già visto da cosa è generata questa sensazione onnipotente di compiutezza e autosufficienza. Il signorino soddisfatto rappresenta una forma contraddittoria della vita, si tratta di un'anormalità superlativa, un uomo nato per fare esclusivamente quello che gli piace e che non avverte il dovere necessario di fare ciò verso cui non prova piacere per salvaguardare il progresso etico e civile dell'uomo, egli si sente assolutamente protetto e sicuro, nella sua intimità così come in pubblico, ed è l'ennesima forma di vita inautentica che Ortega individua, in quanto «questo squilibrio lo falsifica, lo vizia alla radice del suo essere vivente,

¹¹⁶ Cfr., *ivi.*, pp.92-93.

facendogli smarrire il contatto con la sostanza della vita, che è un assoluto pericolo, una fondamentale problematicità»¹¹⁷ (PAG 93) ed è questo che produce l'inautenticità della sua vita, l'incapacità di coglierne la vera natura, quella di orizzonte caotico e problematico degli eventi. Dal punto di vista di Ortega possediamo una sola libertà negativa relativa al nostro arbitrio, ed è la «non-volontà», cioè la possibilità di disertare il compimento del nostro pieno destino per scivolare però in piani inferiori della nostra stessa esistenza. Come abbiamo già approfondito, Ortega aderisce pienamente alla visione del prospettivismo; quindi, considera evidente che ogni individuo abbia un proprio destino e che, ciascuno di essi, sia indispensabile per la conformazione del reale. Nonostante Ortega creda che ogni individuo sia unico e indispensabile non si esime dal credere che esistono dei tratti universali e comuni nello scrutare l'essenza delle persone, uno di questi, che individua nei soggetti europei a lui contemporanei, è la certezza di dover credere nel liberalismo. Una tale verità è da dare per scontata nella circostanza in cui emerge il nuovo uomo-massa, che la si voglia accettare o meno, che ci si trovi d'accordo o meno, non importa, il XIX secolo ci ha instillato in modo concreto l'idea che il liberalismo sia sostanzialmente un fatto naturale, e come tale lo ha normalizzato, al punto che tutti oggi devono fare i conti a partire dal liberalismo, persino chi crede in ideologie come il fascismo o il comunismo, non può affatto ignorare che la circostanza europea sia liberale. Infatti, «la verità del liberalismo è una verità che non è teorica, scientifica o intellettuale, ma è di un ordine fondamentale distinto e più decisivo di tutto questo: cioè, una verità che appartiene al destino»¹¹⁸, ed è qui che assistiamo ad un'ulteriore precisazione delle diverse caratteristiche delle verità teoriche, che per loro natura sono soggette alle discussioni, e delle verità vitali, che non si discutono poiché il destino è ciò che vitalmente è o non deve affatto essere. Ortega ritiene che il liberalismo o i principi di libertà, al di là della loro reale possibilità di essere attuati nelle politiche e nella società, sono indubitabilmente una verità vitale, incisa nell'attitudine degli uomini del nostro secolo da un processo storico e culturale secolare. Per Ortega è chiaro che «quest'ultima evidenza agisce ugualmente nel

¹¹⁷ Cfr., *ibidem*.

¹¹⁸ Cfr., *ivi.*, p.94.

comunista europeo come nel fascista, per quanti sforzi facciamo di convincerci o convincersi del contrario»¹¹⁹, entrambe due categorie d'uomini che combattono con giuste critiche il liberalismo, ma che sono inesorabilmente costrette ad ammetterlo come verità della loro circostanza. Il fascista incarna appieno molte delle caratteristiche e dei tratti peculiari dell'uomo-massa, ad esempio nel suo atteggiamento di inerzia nel simulare un'azione di ribellione nei confronti di qualcosa che sa già che non può essere modificata e non deve venire a mancare, nello specifico il fascista attacca la libertà politica, nella consapevolezza che essa non può venire a mancare, perché ad essa è necessario appoggiarsi, secondo Ortega, quando si concretizzano i momenti di necessità, in cui bisogna responsabilizzarsi individualmente e collettivamente per salvaguardare la società. Tale atteggiamento rappresenta un ulteriore tratto dell'uomo-massa, il «difetto di serietà, di responsabilità, lo scherzo»¹²⁰, cioè l'agire dell'uomo-massa non è perentorio, non è deciso, manca di volontà concreta. Si ammanta di una tragicità che è solo simulata, perché l'uomo-massa non riconosce la tragedia come possibilità concreta della vita. Ortega è convinto che in Europa si stia diffondendo questo atteggiamento infantile che con ingenuità affronta la vita anche nei suoi aspetti più importanti, infatti, l'autore parla esplicitamente di «una ventata di farsa generale» che avanza in Europa, e ciò è da attribuire a questo spirito scherzoso, tipico dell'uomo-massa, nel rivestire posizioni in cui non crede nemmeno lui, simulando una grande serietà nel farlo: «Si vive umoristicamente, e tanto più, quanto è più tragica la maschera adottata»¹²¹. Ortega ritiene che questo atteggiamento di leggerezza e perenne sospensione passiva dinanzi al mondo sia il motivo per cui l'uomo-massa si faccia facilmente «travolgere», anche dalle correnti e dalle mode più deboli. L'uomo-massa vive nell'epoca delle «correnti», in cui si lascia trascinare senza opporre alcuna resistenza. Per concludere la nostra disamina de *La rebelión de las masas* non ci resta che analizzare insieme ad Ortega il concetto di Stato. A tal proposito è necessario ribadire come la natura propria della massa sia quella di essere organizzata e

¹¹⁹ Cfr., *ivi.*, p.95.

¹²⁰ Cfr., *ibidem.*

¹²¹ Cfr., *ibidem.*

diretta fino a farla cessare di essere massa, ma non può assolutamente tutto ciò a partire solo da sé, infatti, «le occorre riferire la sua vita ad un'istanza superiore, costituita dalle minoranze eccellenti»¹²², ma abbiamo anche constatato come l'Europa di oggi sembri aberrare l'idea di uomini nobili ed eccellenti. Ragion per cui, l'unica salvezza per l'uomo europeo sembrano costituita da un ritorno indispensabile alla filosofia, che è l'unico mezzo per far capire all'uomo di essere, per sua natura, un individuo obbligato a cercare costantemente un'istanza superiore in cui credere. Ed è proprio una tale e costante ricerca a distinguere l'uomo eccellente dall'uomo-massa. La vera «ribellione» che compiono le masse è contro il loro stesso destino che è quello di lasciarsi condurre, o che comunque non è quello che la vede protagonista indisturbata della circostanza storica e politica. La massa si ribella a se stessa, esattamente come Lucifero nei confronti di Dio. In tutto questo contesto Ortega avverte il maggiore pericolo che corre l'Europa: il declino dello Stato.

Ortega considera lo Stato come un prodotto della scienza e della tecnica dell'uomo; è uno strumento, un meccanismo che è stato raffinato nel corso dei secoli dal lavoro instancabile degli uomini. Il filosofo di Madrid analizza come nel XVIII secolo si sia verificato un evento essenziale per gli esiti della storia dello Stato, in quanto appare la borghesia, classe di uomini dotata di un unico ma fondamentale talento: l'organizzazione pratica. L'emergere di questa «borghesia oceanica», chiamata così perché «in mezzo ad essa, come in un oceano, naviga rischiosa la nave dello Stato»¹²³ ha fatto sì che nello Stato venissero installate le caratteristiche peculiari della borghesia stessa. Lo Stato è una tecnica di ordine pubblico e amministrativo, e la sua efficacia e il suo potere dipendono dalla proporzione tra la forza che lo Stato stesso riesce ad esercitare nei confronti del potere sociale. Dal punto di vista di Ortega, la Rivoluzione Francese, così come altre Rivoluzioni del XVIII secolo, sono frutto di un enorme divario tra queste due forze. Ed è curioso constatare proprio come la borghesia, che emerge dalle rivoluzioni, sia proprio la forza sociale che genera poi uno Stato solido quasi del

¹²² Cfr., *ivi.*, p.105.

¹²³ Cfr., *ivi.*, p.106.

tutto immune alla forza rivoluzionaria, perché è un dato di fatto che dal 1848 non ci siano più rivoluzioni in Europa.

Lo Stato generato dall'azione della borghesia oggi appare come una solida macchina formidabile, fondata sulla burocrazia e che funziona egregiamente, esso è il prodotto più visibile della società. Lo Stato borghese sembra ergersi sulle masse come custode assoluto della loro sicurezza e del loro benessere. Ma quale atteggiamento mostra l'uomo-massa dinanzi a questo Stato maestoso che su di esso si erge? Lo ammira, perché lo Stato gli assicura la vita con tutti i suoi placidi benessere. L'uomo-massa ne ignora la natura e l'origine, così come ignora quasi tutto ciò che si trova al di fuori di sé, e non ha coscienza che è una creazione umana che si sostiene attraverso specifiche virtù. L'uomo mediocre tende ad avvertire provenire dallo Stato un potere anonimo, che non ha volto e agisce senza manifestarsi in modo evidente, caratteristiche che sono tutte coincidenti con la natura stessa dell'uomo-massa, quindi è evidente come esso riferisca ogni cosa alla sua stessa essenza. L'uomo mediocre è perennemente avvolto da uno stato di stasi che ne atrofizza il bisogno d'agire, ragion per cui considera dovere dello Stato anonimo, che non conosce e non comprende, risolvere i problemi che si generano, ed esige anche che tali soluzioni siano celeri. In questo senso Ortega parla del fenomeno di «statizzazione» della Vita, come annullamento di ogni forma di spontaneità storica. L'uomo-massa, in definitiva, crede di essere lo Stato, in quanto si identifica nelle sue caratteristiche generali, e di poterlo usare come un qualsiasi strumento messo a disposizione dalla civiltà per soddisfare i suoi inutili capricci, questo atteggiamento rappresenta il pericolo maggiore per la circostanza storica Europea, perché mette a serio rischio i frutti di un complesso lavoro secolare messo in atto dagli sforzi eroici degli uomini, che percepivano la vita come qualcosa di talmente problematico da richiedere costantemente il loro impegno e il loro sacrificio. Per concludere, Ortega ritiene che l'uomo-massa sia una manifestazione di un idealtipo di uomo che è stato prodotto dalla Storia e proiettato nella Storia, ma la sua essenza stessa è degenerativa, si tratta di prodotto difettoso della storia dell'uomo. La sua natura fondata sull'ignoranza barbara e la fagocitante crescita dei suoi bisogni rappresentano un serio pericolo per la circostanza storica Europea, che vive nella

sua piena stagione delle democrazie liberali, e necessita di uomini forti, eccellenti, pronti quantomeno a vivere la vita così come deve essere vissuta, avvertendo provenire da essa un senso di pericolo che ne motivi un'azione di resistenza costante, che è la fonte più feconda della creatività e della nobiltà umana.

CAPITOLO III

MEDITAZIONI SULLA FILOSOFIA, SULLA STORIA E SULL'EUROPA

III.1. La svolta Metafisica

Nei due precedenti capitoli abbiamo analizzato molti degli aspetti fondamentali del pensiero di Ortega, e tutti questi elementi sono emersi attraverso un'analisi specifica delle opere dell'autore fondata sui periodi che la critica ha distinto all'interno della sua stessa produzione. Scopo di questo elaborato è anche quello di palesare la profonda coerenza teorica che esiste tra questi elementi nel corso di tutto lo sviluppo del pensiero di Ortega; ogni 'sistema' che si voglia considerare filosofico necessita di porre delle basi per giustificare se stesso, e abbiamo visto che diversi elementi ritornano costantemente nelle opere del filosofo di Madrid, perché hanno la capacità di mettere insieme e coordinare tutte le altre idee che affiorano come conseguenze specifiche. Nel primo capitolo ci siamo soffermati sulla genesi dell'opera di Ortega, abbiamo messo in evidenza le radici del suo pensiero, vedendo da vicino il contesto in cui si è sviluppato, le fonti attraverso su cui si è formato, e gli approcci teorici che ha deciso di sostenere per rispondere alle esigenze pratiche e contemplative del suo tempo. Nel secondo capitolo ci siamo inoltrati nella fase etico-antropologica del pensiero di Ortega, con la premessa generale che tutta la sua produzione vada considerata la manifestazione di un esplicito interesse per l'uomo e il suo destino individuale e pubblico. Nel corso di questo capitolo abbiamo fatto emergere alcuni dei punti più emblematici del pensiero politico di Ortega, riferendoci prevalentemente all'opera che ha contribuito a consacrare la fama di questo autore nel panorama europeo: *La rebelión de las masas*. Ci siamo soffermati sul portare alla luce tutti quegli elementi necessari per cogliere l'essenza dell'uomo-massa, idealtipo umano a cui Ortega attribuisce gran parte delle problematiche sociali e politiche che l'Europa sarà costretta ad affrontare a causa di un principio degenerativo insito all'interno della natura stessa dell'uomo-massa, perché la sua tendenza a rimanere inerme dinanzi ad una vita che percepisce erroneamente comoda e sicura, è uno dei problemi principali della nostra circostanza, che può sfociare in un processo di degenerazione della civiltà stessa e delle sue conquiste. Ma va specificato che ci siamo soffermati solo su alcuni degli aspetti esplicitati da Ortega, e che l'interesse nei confronti della sfera della politica si è protratto a lungo nel corso del suo pensiero, fino alla sua morte, ed è facile ritrovare argomenti di questo tipo in molti degli articoli che l'autore ha scritto per la rivista *El Espectador*, senza contare il fatto che tali argomenti ritornano

sparsi anche all'interno di altri saggi di Ortega. Secondo Savignano, dal 1928 al 1935 Ortega intraprende la sua «seconda navigazione» contrassegnata dalla svolta che lo porta ad un passaggio netto da antropologia a metafisica; lo stesso Ortega dichiara che una tale svolta è una risposta necessaria alle urgenze del suo tempo e della sua specifica e personale circostanza¹²⁴. Questo passaggio prende il via attraverso il celebre corso *Qué es filosofía?* (1929) che possiamo considerare, a tutti gli effetti, il manifesto del razionalismo. Alcuni critici come Orringer considerano questo corso come un'opera di transizione, se collegata a tutti i saggi successivi dell'autore¹²⁵, altri come Moron Arroyo¹²⁶ la considerano come una sorta di sintesi a-sistematica di quanto prodotto e ideato fino a quel momento dal filosofo di Madrid, ma è indubitabile che in tale corso siano racchiusi molti elementi germinali della nuova fase intellettuale e circostanziale di Ortega, che, attraverso le suggestioni mutate dal rapporto determinante con autori come Husserl e Scheler, che vengono armonizzati dal confronto con Dilthey e Heidegger, giunge ad una fase metafisica del suo pensiero. Abbiamo già discusso nel primo capitolo la questione relativa alla critica fondata sui primati intellettuali concepiti da Ortega e Heidegger, e abbiamo già spiegato come stabilire primati non sia esattamente lo scopo di questo elaborato, ciò che conta per noi è assumere l'idea ampiamente dimostrata che, pensieri come quello di Heidegger, abbiano significativamente contribuito ad ordinare e a conferire profondità alle riflessioni orteghiane. Heidegger rappresentava un'ulteriore sfida teorica agli occhi di Ortega, uno stimolo essenziale che lo spingeva a dover superare tutta una serie di ambiguità concettuali generate nell'ambito dell'antropologia e della psicologia, attraverso un'elevazione del suo pensiero alla dimensione della metafisica.

Il punto di partenza di questo corso è permeato comunque da un forte senso di astrattezza, in cui sembra difficile cogliere l'obiettivo tipico di un'opera sistematica, poiché Ortega risponde alle suggestive domande sull'essere poste da Hartmann, in cui si sottolineano la coesistenza reciproca di soggetto e oggetto nel momento della

¹²⁴ Vedi A. Savignano, *Introduzione ad Ortega y Gasset*, pp. 58-61.

¹²⁵ Cfr. Orringer N. R., *Nuevas fuentes germanicas de 'Que es filosofía?' de Ortega*, Madrid 1984, p. 138.

¹²⁶ C. Moron Arroyo, *El sistema de Ortega*, Madrid, 1968, p. 140.

conoscenza, formula essenziale per superare attraverso una sintesi efficace tanto l'idealismo quanto il realismo. In questo sfondo il principio metafisico evidente e fondamentale assunto da Ortega sarà la datità prelogica della vita. Detto ciò, esiste una certa difficoltà ad armonizzare la prima parte dell'opera con la seconda, in cui diventa ancora più evidente ed essenziale il rapporto con il pensiero di Heidegger e con quello di Husserl, la cui dottrina dell'evidenza sarà fondamentale per collocare la vita, in quanto pura e prima evidenza, come realtà radicale su cui costruire il sistema del razio-vitalismo. Questo corso nasce negli anni 30 del XIX secolo, in un contesto in cui, secondo Ortega, si sente in maniera pressante il bisogno di un ritorno alla filosofia e al suo indispensabile contributo, in particolar modo nella sua espressione metafisica, perché la degenerazione che abbiamo intravisto degli idealtipi di uomini europei sono conseguenze di uno svuotamento intellettuale, culturale ed etico, generate anche e soprattutto dall'assenza di principi alti e superiori, spesso generati dal contributo della filosofia e della metafisica. L'intero corso cerca di dimostrare e rafforzare una teoria che Ortega trae dal pensiero di Scheler, cioè che il progresso straordinario delle tecniche scientifiche e tecnologiche abbia la necessità di essere sostenuto da un altrettanto straordinario impianto filosofico. Abbiamo già discusso di come la concezione della filosofia fosse lentamente scivolata in secondo piano, divenendo subordinata al metodo matematico delle scienze esatte, ed è interessante cogliere la portata del tentativo orteghiano di rimettere al vertice e in primo piano la figura del «filosofo filosofante», che si interroga cioè sull'essenza stessa della filosofia e del suo significato per l'uomo¹²⁷. L'avvento della società borghese e il trionfo della cultura razionalista e scienziata avevano generato ciò che Ortega chiama il «terrorismo dei laboratori»¹²⁸, ma ciò stava leggermente cambiando a partire dal 1930, dove si avvertiva un'innovata esigenza di soddisfare bisogni squisitamente metafisici, laddove la filosofia poteva far valere le sue caratteristiche uniche, come l'esemplarità e l'autenticità. Secondo la maggior parte della critica è evidente il debito che Ortega ha

¹²⁷ Qui sembra evidente il rimando all'uomo come pastore dell'essere che può porsi la domanda sull'essere di Heidegger.

¹²⁸ Su ciò cfr.: J.Ortega y Gasset, *Che cos'è la filosofia?*, a cura di A. Savignano, Mimesis, 2013, cit., p. 23.

nei confronti di Husserl quando distingue la filosofia dalle scienze positive. Queste ultime erano relegate ad una forma di conoscenza esclusivamente di tipo simbolico, che era insufficiente per restituire il reale con completezza. Inoltre, secondo Ortega, le scienze esatte, in quegli anni, venivano fortemente messe in discussione dalla confutazione dell'assioma logico del terzo escluso ideata da Brouwer. Nonostante queste premesse favoriscano in modo esplicito un ritorno nei confronti delle istanze metafisiche della filosofia, Ortega pensa fundamentalmente che tale ritorno avvenga per i motivi che hanno sempre lasciato che tale nobile scienza si riaffermasse nelle società umane, questo perché è l'unico strumento concreto attraverso cui l'uomo può salvare se stesso e la propria circostanza; ma, nonostante ciò, va ribadito ulteriormente che Ortega ci restituisce un concetto della filosofia eterogeneo, e non uniforme, in cui spiccano anche elementi quali la drammaticità della filosofia, che apre interrogativi eterni sulla vita, perché le risposte, per quanto sublimi, necessitano sempre di essere messe in discussione. Ortega rimane sempre fedele alla sua idea di complessità dell'indagine filosofica, in quanto essa parte da un «problema assoluto», che la rende irriducibile ed eterogenea rispetto alle scienze positive, essa non è banalmente una sintesi di tutte le conoscenze, e non è una scienza rigorosa nei metodi, essa non è solo «il problema dell'assoluto, ma è in assoluto un problema» in quanto manifesta il suo dramma costitutivo, rivelando la quasi perpetua impossibilità di giungere definitivamente all'oggetto della nostra indagine filosofica¹²⁹. Le scienze positive ci forniscono delle soluzioni esatte ma insufficienti, perché non restituiscono la realtà nella loro totalità; la filosofia è inesatta rispetto alle scienze positive, ma produce una verità molto più radicale di quella delle scienze positive, di rango superiore, perché è capace di mitigare in modo efficace l'insaziabile bisogno di conoscenza che è tipicamente umano. La filosofia è fondata su un'attitudine specificatamente più teorica rispetto a quella delle scienze oggettive; anzi, secondo Ortega, sembra manifestare la sua reale natura solo laddove finiscono le teorie scientifiche, limitate dal proprio metodo che non consente loro di porre interrogativi che si trovano su piani del reale situati al di là della dimensione matematica e fisica. L'attitudine teoretica della filosofia è caratterizzata da

¹²⁹ Vedi A. Savignano, *Introduzione ad Ortega y Gasset*, p. 63.

audacia eroica e da una dimensione ludico-sportiva, ciò la rende un'attività propria degli animi nobili, e abbiamo già visto nel precedente capitolo cosa significa per Ortega l'espressione «uomini nobili o eletti», che contrappone all'inerzia e all'ottusità tipica dell'uomo-massa. La filosofia appare come mezzo concreto per la salvezza dell'uomo e della sua circostanza, essa è un imperativo per l'uomo che si ritiene realmente tale, una necessità per la vita umana. La ricerca sull'essere diventa essenziale per Ortega, al fine di comprendere chi realmente siamo e cosa significa il mondo nel quale siamo, e tale ricerca può essere condotta solo attraverso i mezzi della filosofia, fatto che di per sé è sufficiente, agli occhi del filosofo di Madrid, per restituire l'autonomia costitutiva delle scienze filosofiche. Afferma lo stesso Ortega che «non intendiamo procedere oltre la fisica, ma, al contrario, retrocedere dalla fisica verso la vita originaria e in essa scoprire la radice della filosofia. Così la filosofia finisce col rivelarsi non una meta-fisica, ma quasi un'anti-fisica. Essa nasce dalla vita stessa, e, come vedremo più rigorosamente, essa non può evitare, sebbene proceda nel modo più elementare possibile, di filosofare. Perciò la prima risposta alla nostra domanda: “Che cos'è la filosofia?”, potrebbe essere: “La filosofia è una cosa... inevitabile”»¹³⁰.

Precisiamo sempre che Ortega concepisce la filosofia come razio-vitalismo, perché, nel tentativo di restituire una visione complessa e non parziale del reale, non può fare a meno degli strumenti concettuali e razionali, che sono tipicamente utilizzati nella storia del pensiero filosofico. L'oggetto della sua ricerca è la vita, con tutte le sue contraddizioni e la sua complessità, e, per effettuare una tale drammatica ricerca, sente la necessità di affidarsi agli strumenti quali logica e concetti, perché è attraverso le idee che si può dischiudere la realtà del mondo, e questa stessa ricerca costituisce per il filosofo di Madrid il senso stesso della vita. Nonostante gli strumenti razionali della logica e dei concetti siano essenziali per tale ricerca, non sono comunque sufficienti da soli a restituire la complessità della vita nella sua interezza, ed è necessario affidarsi anche a strumenti che non siano di tipo concettuale.

Nella ricerca delle condizioni di verità Ortega si rifà specificatamente all'opera di Husserl, in particolar modo alle sue *Logische Untersuchungen (Ricerche Logiche)* (1900) in cui

¹³⁰ Cfr. J.Ortega y Gasset, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 69.

definisce la verità come armonia tra giudizio e dato, e, allo stesso modo, il filosofo di Madrid definisce la verità come la coincidenza tra il parlare di una cosa e la cosa stessa. La filosofia è la scienza che mette in risalto le idee evidenti, quelle che per Husserl sono enti di cui abbiamo un'intuizione pura e indubitabile, ma esistono diverse classi di enti, che non possiedono questa caratteristica, ad esempio gli enti appartenente alla sfera del pensiero ideale o a quella dell'essere reale; in particolar modo, per comprendere quest'ultima classe di enti, è necessario capire che il loro essere si fonda mediante un ragionamento ma non può fermarsi a questo, è necessario implementare anche la capacità di comprenderli in modo apodittico, esattamente come gli enti il cui essere è evidente. A tal proposito si palesa nuovamente l'insufficienza di dottrine come il realismo o l'idealismo, perché nessuna delle due è in grado di restituirci la radicalità dell'universo in tutta la sua evidenza apodittica. Ciò che occorre fare è superare, mediante una sintesi squisitamente hegeliana, entrambe le visioni per operare un definitivo superamento. In questa operazione risulta ancora una volta decisivo l'apporto di Heidegger, in quanto Ortega ricerca un compromesso tra la tesi della realtà del mondo naturale e la negazione della completa adesione tra l'immagine conoscitiva e l'ente nella linea puramente ontologica espressa proprio da Heidegger, infatti, sia Savignano che Cacciatore ci suggeriscono che Ortega mette in evidenza la coesistenza dinamica dell'io e delle cose nella reciproca dipendenza dalla realtà della vita, la realtà radicale individuata dal filosofo di Madrid come unico sfondo teorico dotato di evidenza apodittica.

III. 2. Il Raciovitalismo: Le categorie della Vita

Abbiamo osservato come, all'altezza del 1928, Ortega abbia avvertito un forte bisogno di un ritorno al piano metafisico, prerogativa della filosofia in quanto tale, e della necessità di aprire un'indagine sulla natura stessa della filosofia, perché era evidente che tale riscoperta della filosofia fosse un'impellenza per la società e la circostanza storica. Abbiamo anche compreso come, tale ritorno, sia stato ampiamente ispirato dal

contributo di alcuni dei più grandi filosofi dell'epoca, perché la generazione di un impianto filosofico e metafisico necessita del sostegno e del confronto teorico costante, e abbiamo visto in che misura alcune delle istanze fondamentali del *raciovitalismo* orteghiano siano state suggerite al filosofo dal lavoro di autori come Dilthey, Husserl, Hartmann o Heidegger. Infine, abbiamo iniziato ad osservare concretamente come Ortega ha operato questa svolta metafisica nel suo impianto filosofico; in opposizione alle teorie statiche e sostanzialistiche tipiche di dottrine come il realismo o l'idealismo, Ortega pone la realtà della Vita al centro del suo sistema, indicandola come prima e vera evidenza apodittica, tutto ciò sempre sulla scorta di Dilthey che afferma che la vita è «il fatto fondamentale che deve costituire il punto di partenza del filosofare»¹³¹. Ortega aderisce ad una visione gnoseologica di matrice prospettivistica; quindi, l'evidenza della realtà radicale della vita equivale a quella della mia singola vita individuale, in modo che ogni singola esistenza vitale guadagna dignità essenziale nel conferire senso alla realtà stessa, ma solo rifuggendo da ogni forma di astrazione, accostandosi all'immediatezza della vita. La riforma della sua filosofia messa in atto da Ortega ha lo scopo di renderla adatta ad esibire nuove categorie, indispensabili per restituire la concreta e individuale realtà della mia singola vita. Tali categorie hanno le stesse caratteristiche di quelle di Heidegger, non si fondano sull'ontologia classica, perché non vogliono restituire un'immagine generale e astratta dell'essere, ma sono concepite come possibili e attuali visioni dell'essere, riferibili alla vita di ciascuno.

La prima di queste categorie è la trasparenza dinanzi a se stessa, perché la vita è ciò a cui dobbiamo necessariamente accostarci come alla nostra realtà più prossima, e vivere significa essenzialmente agire e patire. La vita è l'unica realtà ad avere il privilegio costitutivo di esistere per sé, e non la cogliamo attraverso i modi della ragione discorsiva, ma in un modo immediato, quasi come se fosse una rivelazione intrinseca in noi. Poiché vivere significa essenzialmente trovarsi nel mondo, ne consegue che la seconda categoria della vita è la decisionalità, vivere significa costantemente scegliere, perché la dimensione della vita è costituita dalla somma infinita di altrettante infinite opzioni, e l'unica via d'uscita dall'eterogeneità costitutiva della vita risiede nell'agire scegliendo.

¹³¹ Cfr. A. Savignano, *Introduzione a Ortega y Gasset*, cit., p. 71.

Ortega afferma, sulla scorta di Heidegger, che noi siamo gettati nel mondo senza il nostro assenso, ragion per cui è necessario progettare il proprio essere, perché esso, nell'ottica orteghiana, coincide perfettamente con la vita. Noi siamo noi e la nostra circostanza, nell'affermare questo l'essere si identifica nell'interazione reciproca tra io e mondo. Abbiamo già discusso della categoria della circostanza, ma solo a partire dal 1929 la critica è concorde che tale categoria in Ortega assuma una piena valenza ontologica, grazie all'apporto decisivo della dottrina della *Befindlichkeit* (Situazione emotiva) di Heidegger. Ma l'apporto di Heidegger non si esaurisce qui, un'altra categoria della vita di Ortega è rappresentata dalla 'preoccupazione', che è facilmente riferibile alla dottrina della *Sorge* esplicitata in *Essere e Tempo*. A tal proposito è interessante notare, anche per riprendere alcuni dei temi sull'uomo-massa trattati nel secondo capitolo, che Ortega distingue la 'non preoccupazione' dalla 'disoccupazione'; infatti, nel primo caso è chiaro il rimando degenerativo dell'espressione, essa appartiene proprio all'idealtipo dell'uomo-massa, esistenza volgare che non si preoccupa della vita e non percepisce il costante sentimento di impedimento che tipicamente alimenta l'azione eroica e costante dell'uomo; quando Ortega parla di 'disoccupazione', secondo Savignano, è chiaramente debitore all'*ethos* scheleriano, in quanto fa chiaramente riferimento alla teoria della filosofia come disoccupazione, quindi, l'uomo 'disoccupato' è tendenzialmente l'uomo nobile o eletto che, proprio in virtù della sua nobiltà, può dedicarsi alla progettazione di teorie che permettano tanto a lui quanto alla società di poter vivere all'altezza del proprio tempo. Ortega aveva aperto il corso di *Que es filosofía?* parlando della filosofia come scienza che studia l'universo e i modi per conoscerlo, e lo conclude affermando che la filosofia coincide, dopo una lunga e accurata analisi, con la vita stessa. Abbiamo già spiegato che i contenuti del testo sono estremamente discordanti se si prova a comparare la prima parte del corso con la seconda, perché la circolarità del rapporto d'identità tra essere e vita sembra trovarsi a metà tra le posizioni discrepanti di Hartmann da una parte e di Heidegger dall'altra, cercare di armonizzare queste due istanze differenti sfocia in esiti ambigui sul piano metafisico, quindi, diventa necessario spezzare questa circolarità, esito del corso *Qué es filosofía?*, considerando, nella sua totalità e con organicità, la produzione orteghiana

nella cosiddetta tappa metafisica. Infatti, se consideriamo, ad esempio, i corsi del 1929 e del 1931 dal titolo *Qué es conocimiento?* possiamo osservare come in Ortega avvenga un'assimilazione più matura e consapevole delle istanze metafisiche di Dilthey e Heidegger, mentre avviene un dichiarato distacco dalla visione di Hartmann, in quanto incapace di distinguere la cruciale differenza ontologica tra i concetti di essere ed ente. In questi corsi Ortega ritorna a trattare esplicitamente il tema della conoscenza, e ribadisce le sue posizioni critiche nei confronti di dottrine quali l'idealismo e il realismo; infatti, in entrambe la realtà è qualcosa di autosufficiente e ridicibile ad un unico punto di vista, per uno l'io penso cosciente di matrice cartesiana, per l'altro la realtà sostanziale; mentre il *raciovitalismo* giunge a riconoscere come unico dato evidente ed apodittico 'la mia vita', intesa come coesione dinamica tra io e circostanza, ognuna delle quali è trascendente all'altra, ma entrambe nell'immanenza stessa del vivere. In questo modo Ortega giunge a non considerare il cosiddetto 'pensiero oggettivo' come un fatto originale ed evidente di per sé, esso è una conseguenza quanto del nostro quanto della nostra circostanza, insomma, dipende dalla vita stessa, che è lo sfondo dove tutte le cose possono essere e coesistere.

Come ci suggerisce Savignano, è evidente come per Ortega «prima di pensare e conoscere, le cose originariamente le viviamo»¹³², cioè, prima di avere una comprensione concreta e chiara di una cosa è evidente che con essa abbiamo primariamente un rapporto vitale, e proprio in questo senso possiamo comprendere meglio la distinzione a cui spesso ricorre Ortega tra attitudine prelogica (tipica della vita) e coscienza chiara e distinta delle cose. Il filosofo di Madrid sente l'esigenza che la filosofia come metafisica e ontologia ritorni ad essere percepita come un'attività ineludibile dell'uomo che cerca in modo costante un orientamento radicale per la propria vita, in modo da conferirle un senso. Per Ortega la conoscenza filosofica intesa come ricerca dell'essere non può e non deve essere ridotta a mero fatto accidentale, o ad una delle tante attività ricreative dell'uomo; ma non può neppure essere ricondotta ad un'inclinazione naturale che scaturisce dal fatto stesso di riconoscersi come ente capace di domandare e di conoscere e conoscersi. L'uomo è naturalmente ignorante,

¹³² Ivi, p. 77.

tutto ciò che conosce lo conosce per ragioni vitali, ogni sua conoscenza è messa a disposizione della vita, è necessaria per vivere. Quindi è evidente che per Ortega la conoscenza scaturisca da interrogativi vitali e non puramente intellettuali; e, tali interrogativi vitali, sono dipendenti in modo evidente dall'azione reciproca dell'io con la circostanza. Ribadiamo ulteriormente come la crisi e la necessità di mettere in salvo se stessi e la propria circostanza risultino determinanti per l'azione costruttiva dell'uomo secondo Ortega, perché è proprio quando lo stato della circostanza passa in modo evidente dal facile e comodo al difficile e scomodo che l'uomo mette in moto il proprio intelletto per conoscere le cose, unico mezzo di salvezza per la circostanza e noi stessi, in quanto la conoscenza è propedeutica alla generazione di soluzioni e strategie che riescano a trasformare le difficoltà in opportunità, mediante lo sviluppo quanto tecnico quanto teorico delle società. Anche la conoscenza si configura come una costruzione tecnica, perché è l'unico mezzo per giungere alla comprensione dell'essere che è instabile; e questa considerazione della conoscenza come tecnica risulta coerente con la natura che Ortega attribuisce all'uomo, che è primariamente *faber* e subito dopo *sapiens*. La filosofia, quindi, non può essere in origine una ricerca pura dell'essere, perché l'essere delle cose sorge secondariamente rispetto ai bisogni e alle necessità che sentiamo provenire da esse, poiché le cose non hanno di per sé l'essere, che generiamo al fine di dissolvere il senso di insicurezza che è alla base della nostra vita. L'essere delle cose sembra proiettato costantemente verso l'idea di futuro, perché ha lo scopo di anticipare le instabilità generate dalla circostanza vitale; anche secondo Savignano, per Ortega «la vita è un *faciendum* e non un *factum*; perciò, l'uomo è l'esistenza di un'inesistenza, è l'essere indigente; più che essere sostanziale e autosufficiente, deve uscire da sé per forgiare la propria identità in confronto-scontro con la circostanza»¹³³. Ortega utilizza la categoria aristotelica della privazione per descrivere la vita e l'uomo che vive, perché la vita umana è costitutivamente futuro, che è infinito nel suo orizzonte di possibilità. L'uomo necessita una riduzione istintuale di tale infinito, in quanto essere finito, e attua tale riduzione nella sua circostanza, che è una dimensione finita, limitata nello spazio e nel tempo. L'essere delle cose si manifesta con urgenza nel nostro

¹³³ *Ibidem*.

personale quadro delle necessità quando viene a mancare, ne consegue in definitiva che per Ortega l'essere non stia originariamente nelle e per le cose, ma che sia piuttosto un'invenzione dell'uomo, una credenza, generata dalle necessità di reagire alle circostanze sfavorevoli, in cui è necessario aggrapparsi a concetti fissi e stabili ottenibili per mezzo dell'esercizio della ragione, ma mitigati dalla cultura e dalla specifica tradizione in cui si generano, così ogni epoca potrebbe facilmente apparire come un'equazione tra ragione e tradizione. L'essere come costruzione umana non è compatibile con l'essere come contenuto della ragione tipico delle dottrine idealistiche, perché con le cose abbiamo sempre e primariamente un rapporto originario prelogico, vitale. L'intelletto non entra in funzione solo perché ne siamo dotati, ma come mezzo per sopravvivere nel naufragio esistenziale che è la vita. Concludiamo questa disamina dell'essere citando sempre Savignano che dice «l'essere di una cosa è uno schema intellettuale. E il suo contenuto esprime ciò che una cosa è, ovvero il compito che la cosa rappresenta nella vita, il suo significato infra-vitale»¹³⁴.

III.3. Il raciovitalismo: La Ragione Storica

La tappa metafisica giunge alla sua piena realizzazione quando la filosofia di Ortega, intesa come ontologia della vita, incontra la ragione storica di Dilthey. Secondo Ortega, la ragione storica è essenziale per mettere in evidenza l'importanza del contesto storico e l'impatto che questo ha nella generazione dell'essere degli individui e delle società. Abbiamo già assistito concretamente come per Ortega sia essenziale partire dalla storia e dall'analisi delle influenze storiche per comprendere adeguatamente il presente e la complessità degli idealtipi umani che vivono nella società, del resto è impossibile per Ortega comprendere l'uomo al di fuori della propria circostanza, in quanto il suo essere si genera dal rapporto-scontro con la circostanza stessa, ne risulta impossibile comprendere l'individuo al di fuori delle sue circostanze storiche. Molti critici sono concordi nell'affermare che l'essere dell'uomo, per Ortega, sia essenzialmente storico,

¹³⁴ Ivi., p. 78.

in quanto è costantemente modellato dal contributo delle condizioni culturali, sociali e politiche della circostanza in cui è immerso. Ortega aveva già mostrato diverse volte un esplicito interesse per la ricerca storica e per la filosofia della storia; come abbiamo già potuto assistere nel corso del secondo capitolo, in cui abbiamo analizzato *La rebelion de las masas*, abbiamo constatato che per impedire l'ascesa incessante della superficialità populista dell'uomo-massa è necessario appellarsi alla ragione storica per contrastare i pericoli della massificazione e l'erosione dell'individualità. Nella *Ribellione delle masse* Ortega ha sottolineato diverse volte l'importanza di coltivare una mentalità critica e riflessiva, e in questo processo di formazione dell'essere dell'individuo entra in funzione il concetto di ragione storica, attraverso cui Ortega pensa di mettere in luce il significato della coscienza storica e il ruolo che svolge nel plasmare la nostra identità, i nostri valori e la nostra visione del mondo. Riconoscendo le forze storiche in gioco, possiamo navigare meglio nelle complessità del nostro presente e contribuire allo sviluppo continuo della società. Varie opere di Ortega manifestano questo approccio storico da parte del filosofo di Madrid, che, per individuare le caratteristiche del problema al centro dei suoi saggi, parte sempre da una ricerca storica che possa contribuire a restituire la complessità dei processi culturali che portano alla genesi di un fenomeno o di un problema. Questo procedimento, come abbiamo visto, è stato applicato nella *Ribellione delle Masse*, alla ricerca delle origini storiche del fenomeno dell'uomo-massa che affonda le sue radici nell'innalzamento del livello storico, esito di trasformazioni socio-politiche e culturali cominciate secoli prima. E non solo, Ortega era giunto anche ad affermare che l'uomo deve partire dalla conoscenza della sua storia per comprendere il suo reale posto nel mondo e il modo corretto che ha di agire sulla circostanza. Una delle gravi caratteristiche dell'uomo-massa era proprio la sua mancanza di rispetto e di interesse nei confronti della storia. Anche la ricerca dell'autentico significato della filosofia del corso *Que es filosofia?* parte da un approccio squisitamente storico dell'argomento, perché analizza nelle varie lezioni i passaggi fondamentali della storia della filosofia in concomitanza a quelli delle scienze matematiche e fisiche e della tecnica. Per Ortega la ricerca della verità più pertinente alla circostanza presente deve necessariamente partire da un'analisi degli elementi storici che hanno contribuito a

formarla. Ma, nonostante quanto detto fino ad ora, l'opera di Ortega non ha mai raggiunto quell'agognata sistematicità che il filosofo di Madrid desiderava conseguire, quindi, la stessa teoria della ragione storica non risulta espressa in modo sistematico nelle sue opere. Il contributo che Dilthey apportò alle tesi della ragione storica di Ortega è significativo, e proprio attraverso le istanze mutate dalla ragione storica di Dilthey fu possibile per Ortega sistematizzare la sua ragione vitale. La tradizionale scuola storica, secondo il filosofo di Madrid, non può approdare ad un pensiero storico che sia effettivo e basato anche sulla ricezione individuale e soggettiva della storia, che contribuisce a generare una storia sociale e collettiva dell'uomo e che, a sua volta, contribuisce a generare l'essere attuale di uomini e circostanze.

Dilthey credeva che la comprensione storica richiedesse un metodo di interpretazione distinto da quello adoperato dalle scienze naturali. Secondo il filosofo tedesco le azioni e le esperienze umane sono fondamentalmente diverse dai fenomeni naturali e non possono essere spiegate utilizzando le stesse leggi causali delle scienze naturali. Secondo Dilthey la comprensione delle esperienze umane richiede l'uso delle categorie psicologiche della coscienza, quali l'interpretazione e l'empatia. Comprendere un oggetto è diverso dallo spiegare un oggetto, in quanto sono due azioni diverse che rappresentano due modi differenti della coscienza di porsi gli oggetti, il primo conforme al metodo delle scienze storico-sociali, il secondo conforme alle scienze empiriche. Secondo Dilthey, la comprensione storica implica la comprensione delle sensazioni soggettive e del contesto delle azioni e delle esperienze umane. Anche lui, come Ortega, sosteneva che gli individui sono inseriti in contesti storici, culturali e sociali specifici e le loro azioni e pensieri sono generate dal rapporto con questi contesti, che, per essere compresi, necessitano di essere interpretati secondo un'analisi specificatamente storica. Ogni individuo è depositario della sua personale *Weltanschauung*, cioè «visione del mondo», che nasce da elementi oggettivi che compongono individui e società e da elementi soggettivi e individuali. Dilthey ha il grande merito per Ortega di intuire l'essenziale storicità dell'esistenza umana; conoscere la storicità dell'uomo diventa esplicitamente essenziale per condurre adeguatamente il suo stesso processo conoscitivo.

Secondo Ortega però, Dilthey non riuscì a comprendere la nuova razionalità insita nel concetto di vita approdando ad una vera e propria ontologia della vita, perché troppo avvinghiato all'idea che al razionalismo intellettuale si opponesse automaticamente l'irrazionalismo vitale. Ortega ritiene che il filosofo tedesco non riuscì a superare questo dualismo perché limitato dalla «mania epistemologica, l'ontofobia kantiana e positivistica»¹³⁵, ma, nonostante ciò, per Ortega il suo apporto resta essenziale per individuare i limiti della cosiddetta scuola storica, che, secondo il filosofo di Madrid, è ancorata all'idea che la storia si fondi solo sull'osservazione, adeguandosi al canone delle scienze proposto dal positivismo. Dal punto di vista di G. Gadamer, tra i due autori esistono diverse affinità, pur tenendo conto delle essenziali differenze che intercorrono nei pensieri dei due filosofi, che concernono in particolar modo la valutazione che entrambi danno del neokantismo; infatti, il critico ci segnala come dal suo punto di vista Dilthey rimanga costantemente a metà tra l'innovativo sforzo di dare uno statuto scientifico proprio all'esperienza vitale e a quella del mondo storico e tra il *pathos* della scienza dello spirito e l'ideale dell'oggettività della scienza.

Sempre Gadamer ci segnala come Ortega intravedeva probabilmente in Dilthey una forma di positivismo inconscio tipico, dal suo punto di vista, di chi si è formato su istanze kantiane e idealiste, e, sempre secondo Gadamer, ad Ortega sembra che la realtà diltheyana della vita assuma il carattere di un semplice concetto divisorio tra la conoscibilità filosofica e quella scientifica, e che non raggiunga mai quindi la dimensione di realtà radicale da cui è necessario partire per porre le basi di un'autentica metafisica della vita¹³⁶. Come abbiamo già accennato, Ortega non è riuscito a conferire una veste organica alla sua teoria della ragione vitale, ma, a partire dalla seconda parte degli anni Venti, aumenta progressivamente la preoccupazione nei confronti del tema della storia che giunge in primo piano nell'orizzonte di interessi orteghiano. Savignano ci segnala come emerga lentamente in Ortega una teoria istoriologica, specie nei piccoli saggi o articoli che dedica a Hegel, secondo cui la storia non può limitarsi ad un'indagine

¹³⁵ *Ivi.*, p. 91.

¹³⁶ Gadamer G., *Ortega y Dilthey*, in «Revista de Occidente», n. 48-49 (1985), pp. 77-88. in part. p. 80.

evenemenziale, ma necessita di un nucleo *a priori*, esattamente come le scienze fisiche, su cui aggiungere delle dimostrazioni *a posteriori*. Il contenuto positivo di tale scienza va ricercato nella costruzione di un «sistema di manipolazioni soggettive coerenti» per mezzo di ciò che Ortega chiama 'ragione narrativa' della storia, il cui metodo consiste in:

1. un nucleo *a priori*, cioè l'analitica del genere di realtà che desideriamo indagare, nel caso della fisica coincide con la materia, nel caso della storia con la storia stessa;
2. un sistema di ipotesi che può mettere in relazione tale nucleo *a priori* con l'osservazione empirica dei fatti;
3. una zona di induzioni regolate da tali ipotesi e
4. una vasta periferia rigorosamente empirica che si occupi di raccogliere e descrivere i puri fatti o dati.

(Savignano p. 93) Ortega si convince così di mettere in atto un processo di inversione rispetto all'idea di storia generata da Hegel e dall'idealismo, perché crede che questi siano i principali sostenitori della razionalità della storia, a cui il filosofo di Madrid contrappone invece la storicità della ragione. La razionalità della storia del sistema hegeliano, secondo Ortega, è un esito che vede nella storia un nucleo invariabile ed eterno che non è affine con l'idea che il filosofo di Madrid ha della storia, che è orizzonte di mutabilità e imprevedibilità costante. La storia non è razionale dal suo punto di vista, ma la ragione, almeno quella autentica, è sempre intrinsecamente storica. Ma solo dopo l'assimilazione decisiva delle istanze mutate da Heidegger e Dilthey Ortega giunge alla coniugazione della ragione vitale con la ragione storica, in virtù della strutturale storicità dell'uomo, che risulta inintelligibile senza riferirsi a tutto quel complesso apparato categoriale che ha nella teoria delle generazioni, nella distinzione tra idee e credenze e nella dialettica minoranza-masse i suoi nuclei centrali; e tale apparato categoriale è anche lo strumento metodologico con il quale è possibile comprendere il dato radicale della vita per mezzo della ragione, che non è più quella razionalistica, ma storica. Dal punto di vista di Savignano questa concezione feconda è già riscontrabile nel saggio *Entorno a Galileo* (1933) in cui l'idea precedentemente esposta nella *Ribellione delle Masse* dell'uomo come uomo *faber*, è sostituita dall'idea dell'uomo come 'fabbricante di mondi', perché la sua natura è essenzialmente storica, poiché la vita umana è contenuta nel tempo ed è necessariamente soggetta alle variazioni temporali a cui si deve adattare generando visioni del mondo coerenti con la sua circostanza vitale.

Le generazioni risultano fondamentali nell'analisi del divenire storico e rappresentano il metodo ideale per un'accurata indagine storica. Possiamo considerare le 'generazioni' di cui parla Ortega come dei reticoli che sono essenziali per accostarci ai fatti storici nel tentativo di provare ad osservare se questi si lasciano ordinare da tali reticoli. Una generazione è costituita da individui coetanei non solo dal punto di vista biologico, ma soprattutto da quello vitale, perché condividono una comune *Weltanschauung* caratterizzata da una vocazione ad un destino comune da parte degli uomini che vi aderiscono. Secondo Ortega uno dei fattori decisivi che determina il mutamento storico è costituito dalla contemporaneità di diverse generazioni non coetanee nell'orizzonte storico-sociale in una determinata epoca. Questa contemporaneità genera ovviamente delle incomprensioni sul piano dei costumi e delle credenze sociali, perché partono da diverse *Weltanschauungen*; inoltre, tale contemporaneità genera anche un fenomeno di sovrapposizione verticale di queste generazioni, in quanto le più mature tendono facilmente a sentirsi superiori di grado a quelle a loro successive, ma allo stesso tempo tendono ad un'innata chiusura nei confronti delle istanze e delle possibili modificazioni apportate dalle generazioni successive. In questo modo è chiaro che per Ortega le trasformazioni storiche dipendano in gran parte dalle dinamiche culturali e dall'avvicendamento delle civiltà (sulla scorta di Spengler) ma anche dalla sensibilità vitale delle generazioni che vivono in una specifica circostanza. Per ogni generazione la vita può configurarsi come un'accettazione cosciente del passato o come un rifiuto radicale della propria tradizione. Una generazione, da un punto di vista squisitamente sociologico, è secondo Ortega il prodotto della costante azione dialettica tra masse e minoranze, e normalmente realizzano un cambio di tonalità con cui si guarda il mondo. Esistono sostanzialmente due tipi di epoche secondo quanto pensa Ortega, quelle in cui si vive nell'alterazione, perché il rifiuto nei confronti della tradizione è tale da generare cambiamenti epocali nel mondo, perché tutto il sistema di credenze è messo in crisi ed è necessario stabilire un nuovo impianto di credenze su cui poggiare il mondo e la società; ed esistono anche le epoche classiche, quelle in cui le generazioni decidono di appoggiarsi ad un repertorio di credenze solide in cui confidano in modo sincero, e che necessitano solo di essere consolidate nelle strutture sociali dell'uomo. Le prime epoche

di cui abbiamo parlato, quelle di alterazione, non sono fatte per durare troppo, perché l'uomo è per natura incapace di vivere nel dubbio costante o senza la possibilità di dare un senso specifico al mondo. La dinamica storica non è meccanica e progressiva, Ortega non crede che essa sfoci sempre in un ineluttabile progresso, a differenza di ogni visione ottimistico-teologizzante della storia. La teoria delle generazioni sta quindi alla base del divenire storico secondo il filosofo di Madrid, ma ciò che ne costituisce la vita interna sono le 'credenze' a cui dedica un saggio del 1934 dal titolo *Ideas y creencias*. La differenza è che le idee si hanno, si generano automaticamente nell'uomo nel suo interfacciarsi con qualsiasi cosa, mentre nelle credenze si sta, sono modi di configurazione del vivere stesso. La funzione delle idee è quella di essere pensate in vista del fare, pensiamo le idee per organizzare e razionalizzare il nostro agire; le credenze sono invece convinzioni di tipo extra-razionale o apodittiche, ma concrete e reali. Le credenze sono idee che hanno perduto il carattere di semplici idee nel corso del tempo e che si sono diffuse e consolidate in specifiche epoche e specifiche società e hanno prodotto atteggiamenti conformi al loro contenuto. Nonostante il loro carattere di indubitabilità l'uomo, per sua natura, tende comunque a metterle in discussione quando la loro presa si affievolisce nelle società o quando giungiamo ad altezze storiche in cui tali credenze risultano insufficienti a far fronte alle necessità di una specifica circostanza. Le credenze costituiscono la struttura dell'esistenza storica dell'uomo, e per un'indagine sulla realtà radicale della vita umana è insufficiente qualsiasi approccio naturalistico, in quanto per Ortega l'uomo non ha natura, ma ha storia; quindi, la vita umana non è una cosa che può essere pensata con categorie e concetti adatti ad analizzare i fenomeni della materia. La vita umana non ha niente di stabile se non il proprio passato, è in perenne divenire, e tale divenire non è accidentale, è proprio insito nella natura 'drammatica' della vita perché la sua sostanza è fondamentalmente divenire e non ha senso provare a porre dei limiti a qualcosa che di per sé non ha nulla di fisso e di immutabile, ma è dotata di potenzialità illimitate ma finite.

La ragione storica rappresenta l'unico strumento ermeneutico adatto a spiegare ciò che è accaduto all'uomo e a poter analizzare con precisione ciò che è accaduto in una specifica congiuntura vitale, senza il rischio di sconfinare in visioni teologizzanti o

radicalmente ottimiste o pessimiste. La ragione storica rappresenta un contributo essenziale lasciato da Ortega, ma ribadiamo che tale teoria risulta carente nella sistematizzazione poco organica, e che, spesso, Ortega esprime concetti che sono facilmente fraintendibili o parziali; inoltre, non sfugge il fatto che alcune affermazioni del filosofo di Madrid siano eccessivamente radicali, come l'idea che l'essere dell'uomo sia costitutivamente storia, perché possiamo anche affermare che l'uomo ha una sua dimensione storica intrinseca, fatto indubitabile, ma sostenere una tale idea significa appiattare di conseguenza molti degli aspetti complessi che costituiscono la natura dell'uomo.

III.4. La querelle europea: il ruolo e il destino della Spagna

Abbiamo analizzato fin qui tutte le tappe fondamentali del pensiero filosofico di Ortega y Gasset, e abbiamo percorso la parabola del suo pensiero circostanziale che abbraccia tematiche inerenti a qualsiasi tema legato alla cultura e alla vita umana. In questi ultimi paragrafi dell'elaborato ritorneremo al suo rapporto con il maestro Unamuno, che fu essenziale nella genesi del pensiero del filosofo di Madrid, in particolar modo sui temi relativi alla Spagna e alla circostanza politica della loro nazione, messa in relazione con quella più ampia dell'Europa.

Il progetto filosofico di Ortega è legato insieme a quello del maestro Unamuno da un filo conduttore piuttosto pressante per entrambi: la situazione socio-politica spagnola, con un particolare interesse per il ruolo che la Spagna deve ricoprire nei confronti dell'Europa. Tanto Unamuno quanto Ortega sono due intellettuali attivamente coinvolti nei progetti politici della Spagna e nella sua restaurazione socio-politica, di cui si sentì impellente bisogno all'alba della disfatta della guerra ispano-americana del '98, che sancì uno spartiacque evidente per i limiti della Spagna, palesando la propria inadeguatezza nei confronti di una modernità che avanzava, ma alla quale la Spagna e gli spagnoli non sembravano essere preparati a far fronte. Unamuno, non aderì mai in modo specifico a nessun partito, simpatizzò in modo più concreto, durante la sua

gioventù, per il socialismo, ma un socialismo con tinte evidentemente religiose, in cui il monito principale consisteva nel prendersi cura dell'altro e a vicenda, e manifestò un certo interesse anche per il liberalismo, ma, concretamente, non si riconobbe mai in nessun schieramento politico, anzi sembrò rinnegare qualsiasi idea relativa ad un'adesione di gruppo; infatti, il filosofo di Salamanca era un solitario che dedicò gran parte dei suoi studi e della sua produzione alla valorizzazione dell'idea di uomo come individuo, sul solco dell'importante influenza di Kierkegaard, ragion per cui, anche e soprattutto nelle scelte politiche, era espresso interesse di Unamuno non identificarsi con nulla, evitare questo incasellamento al quale sfuggiva anche in qualità di filosofo. Quando si aprì il dibattito rigenerazionista in Spagna, in cui vari intellettuali furono chiamati a esprimersi sull'identità della propria nazione e sul ruolo che doveva assumere nei confronti dell'Europa, Unamuno adottò due posizioni abbastanza differenti. In un primo momento, infatti, la parabola unamuniana è contrassegnata da un'apertura all'Europa, senza però rinnegare l'identità nazionale e l'anima profonda del suo popolo, in cui ricerca archetipi universali di quello che considera come un popolo tragico, caratterizzato da uno spirito "mistico", in quanto agli spagnoli, secondo Unamuno, la semplice realtà va stretta e non basta ed essi perché vivono da sempre scissi tra la realtà e l'illusione mistica, una via di mezzo tra il sogno e l'anelito al trascendente; e tale spirito emerge dall'analisi dell'intrastorico, di ciò che non emerge in superficie ma funge da sostrato sostanziale e lega insieme un popolo; a tal proposito è utile precisare come Unamuno si inserisca anche nel solco del dibattito sulla questione basca, rinnegando una diversità tra spagnoli e baschi perché la matrice spirituale che li contraddistingue, a suo dire, è la medesima. In una prima fase della sua produzione, ovvero quella che precede la sua crisi mistica del 1897, Unamuno riteneva quindi l'Europa un possibile mezzo di salvezza per la Spagna, che doveva introiettare parte dello spirito europeo che le consentisse di acquisire un vitalismo necessario al fine di un rinnovamento e, conseguente, adeguamento nei confronti della modernità, alla quale la Spagna appariva impreparata. In un secondo momento, il cui inizio possiamo fissare con più precisione con la pubblicazione del saggio *En torno el casticismo* (1895), avviene un radicale cambio di prospettiva sulla questione da parte di Unamuno, prospettiva che è possibile fissare

attraverso il motto contenuto nel saggio «spagnolizzazione e africanizzazione dell'Europa»; Unamuno appariva particolarmente polemico contro coloro i quali, all'interno del dibattito, professavano un'apertura all'Europa, e che egli definiva come dei «sempliciotti che subiscono il fascino di questi europei»¹³⁷. In questa fase assistiamo ad una netta chiusura nei confronti dell'Europa da parte di Unamuno, che era particolarmente preoccupato dalla tendenza positivista manifestata dallo spirito europeo, e, quindi, da al suo sempre più caratteristico interesse nei confronti del progresso scientifico; il nuovo ruolo della Spagna nei confronti dell'Europa emerge nel saggio *Sobre la europeización* (1906), in cui espone il motto sulla spagnolizzazione dell'Europa e in cui descrive la Spagna come ultimo baluardo spirituale all'interno del continente europeo, affidandole la precisa missione di salvare l'Europa, e non solo se stessa, attraverso una rigenerazione etica che si basasse sul recupero dei valori tradizionali legati al cristianesimo popolare delle origini¹³⁸. Il filosofo di Salamanca nel periodo conseguente alla crisi mistica del 1897, non si legava specificatamente a nessun partito, era un solitario al quale andavano stretti i collettivi, ma si richiamava ad un liberalismo e ad un socialismo che concepiva come ideali etico-religiosi, perché fortemente convinto che la Spagna necessitasse di una riforma religiosa e *castiza*(pura) per essere salvata, e tale riforma era possibile attuarla solo aderendo al liberalismo, capace di far emergere le energie sotterranee del cristianesimo popolare spagnolo. Il suo ideale di un nazional-cristianesimo, che sfociò nella sua adesione ad un protestantesimo liberale, contribuì a infondere in lui l'aura di un Lutero spagnolo, e questo suo ideale politico si collocava così persino al di là del liberalismo e di una semplice politica anti-clericale. L'intensità del sentimento religioso di Unamuno aumenterà di anno in anno, portandolo ad un'adesione radicale e totale a un credo religioso, che, si convince, non ha niente a che fare con la politica; nonostante ciò, non rinunciò mai a manifestare le sue idee riguardo specifici eventi che coinvolgevano l'apparato socio-politico spagnolo, esponendo sempre apertamente il suo dissenso nei confronti dei vari regimi che si alternavano, nonostante apparisse ormai sfiduciato nei

¹³⁷ A. Savignano, *Introduzione a Ortega y Gasset*, cit., p. 123.

¹³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 124-126.

confronti dell'entità statale, intesa più che altro come un macchinoso apparato burocratico che non ha la capacità di rispondere alle esigenze intime di un popolo. Il tema dell'Europa sancisce, quindi, una frattura netta e brusca tra Ortega e Unamuno. È proprio il delicato confronto sull'argomento in questione che alimenterà la tensione tra i due importanti filosofi, con Unamuno che tacciava Ortega di essere un adepto dello spirito positivista europeo, un sempliciotto che ne aveva subito il fascino, accecato dalla propensione, propria di questo spirito, verso una modernità basata sull'ideale scientifico; egli giudicava l'attitudine secolare di Ortega come una manovra diversiva nei confronti della continua messa in discussione della trascendenza, che andava contro a quell'ideale di politica scientifica auspicata dal filosofo di Madrid. Di contro, Ortega, accusò Unamuno di ancorarsi ad un «misticismo burbero ed energumeno»¹³⁹, che non gli permetteva di comprendere come la salvezza della Spagna risiedesse nell'Europa, perché «l'Europa è Scienza». L'idealismo etico, tipico di Ortega in questa prima fase della sua produzione, era contrassegnato, nei suoi risvolti politici, da un socialismo utopico ed etico-educativo; egli aderiva ad una concezione affine al socialismo, interpretandolo come una visione che consentiva di intendere l'uomo come un lavoratore che socializza con altri lavoratori al fine di collaborare alla formazione della magnifica impresa umana: la cultura. Intende, quindi, il termine "socialismo" come "umanizzazione", mentre la "cultura" è definita come «collettivo lavoro sociale di pace». Appare evidente come per il filosofo di Madrid la prassi politica sia, in questo modo, inscindibile dall'educazione degli uomini, per cui diventa necessario l'apporto di una ragionata pedagogia sociale. Ortega relega il ruolo della religione, e nello specifico di Dio, alla sua qualità di «cemento sociale», concordando con la visione di Natorp, secondo cui l'individuo è fondamentalmente un'astrazione che si divinizza nella collettività, scorgendo in questa il significato intimo dell'idea del Verbo che si fa carne, espressa dal cristianesimo. Questa specifica concezione è frutto del processo di secolarizzazione che investe l'età moderna, e non a caso lo stesso Ortega parla del socialismo come «teologia sociale e democratica», ovvero come una sorta di socializzazione politica di una comunità religiosa, mentre la cultura rappresenta ciò che ha sostituito la religione nella sua

¹³⁹ Ivi, p. 122.

funzione socializzatrice: la religione aveva precedentemente il compito di cementificare i rapporti sociali, adesso questo ruolo spetta alla cultura. Ortega è piuttosto distante dal socialismo così come lo intendeva Marx, tuttavia affida il compito della laicizzazione della virtù e della socializzazione della cultura alle istanze socialiste, democratiche e umanitarie; ci rendiamo conto già da questi aspetti come l'intento di Ortega fosse distante da quello di Unamuno: non aderiva al socialismo interpretandolo in chiave religiosa con lo scopo di negare il mondo secondo un sentimento mistico per poi recuperarlo nell'Assoluto, ma lo interpretava in forma laica, attraverso la volontà di possedere eroicamente il mondo in vista della conoscenza¹⁴⁰. La concezione di liberalismo di Ortega consiste nella ferrea credenza, da parte del filosofo di Madrid, che sia necessario anteporre la realizzazione dell'ideale etico e sociale ai bisogni individuali di una determinata casta o gruppo particolare di individui che detengono il potere. L'adesione al liberalismo è basata sulla convinzione che nessun regime sociale sia definitivamente giusto; la giustizia, infatti, rimanda sempre ad un qualcosa di ulteriore, e pertanto esige di trascendere in continuazione lo status quo delle cose, in sintonia con la teoria della circostanza espressa da Ortega. L'uomo è libero di riformare se stesso, le costituzioni che lo governano e la propria circostanza, in continuazione. In base a questi due motivi, possiamo inquadrare la visione politica di Ortega come un'adesione ad un liberalismo socialista, almeno nella prima fase della sua produzione, che ci interessa analizzare per meglio comprendere il dibattito sulla «querelle europea» con Unamuno. L'adesione a questo liberalismo socialista impone un compito agli intellettuali, che è quello di educare i cuori alla legge della cultura, che non esiste in natura, ma che è necessaria per porre le basi dei rapporti sociali tra gli uomini. Il problema della Spagna non può essere risolto su un piano meramente governativo (esattamente come, in fondo, pensava Unamuno esigendo una riforma religiosa dal suo popolo), ma necessita di una costante azione etico-pedagogica che educi l'uomo al valore sociale della cultura. L'unico modo per superare la decadenza della Spagna è quello di attuare una riforma liberale che si occupi di laicizzare la virtù e che "purifichi" il popolo spagnolo da quei tribalismi che gli impediscono di raggiungere una moderna concezione della

¹⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 121-126.

moralità sociale. Tutto ciò deve avvenire evitando le istanze radical-rivoluzionarie, anticipando uno dei contenuti principali della *Ribellione delle masse*, nel quale, come abbiamo osservato, Ortega manifesta la sua diffidenza nei confronti delle rivoluzioni sociali così ardentemente auspiccate dalle masse. Le rivoluzioni generano, infatti, squilibri sociali, e hanno l'infausto effetto di scindere un popolo, piuttosto che riunificarlo sotto comuni ideali¹⁴¹. In questa fase ci era già apparso evidente come Ortega simpatizzasse per una concezione "aristocratica" del potere, in quanto solo un gruppo scelto di individui capaci è in grado di guidare un popolo verso il progresso necessario a superare la decadenza, da cui è lacerata la Spagna. L'unica soluzione è, quindi, imporre la visione di una «Spagna emergente, germinale, una Spagna vitale»¹⁴², costituita dalle visioni delle nuove generazioni emergenti che, per forza di cose, non ritengono più adatti gli ideali appartenenti al passato e alle generazioni precedenti; e infatti, ricordiamo che manifesto e volontà della "Generazione del '14" era la volontà di edificare «una Spagna in buona salute, nient'altro che una Spagna vertebrata e in piedi»¹⁴³.

III.5. La querelle europea: Unamuno y Europa, Fàbula

Al fine di rendere più chiaro ciò che costituì la *querelle* europea nel percorso verso la salvezza della Spagna, sia per Unamuno che per Ortega, è utile citare un importante articolo che, proprio sul tema dell'Europa, venne pubblicato da Ortega nel giornale «*El Imparcial*», il 27 settembre del 1909, dal titolo: *Unamuno y Europa, Fabulà*. L'articolo si apre con un chiaro riferimento al fatto che il contenuto del messaggio era esplicitamente rivolto a don Miguel de Unamuno, in risposta ad un articolo che il filosofo di Madrid aveva precedentemente pubblicato su «ABC». Il tono delle parole di Ortega manifesta una forte avversione nei confronti del filosofo di Salamanca, e già dalle prime righe egli fissa la sua attenzione sul motivo principale del disappunto nei confronti del grande

¹⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 125-129.

¹⁴² *Ivi*, p. 130.

¹⁴³ *Ibidem*.

maestro: il tema dell'Europa. Ortega, che accetta la definizione di «semplicitto che ha subito il fascino degli europei» da Unamuno, dice infatti «en la palabra Europa comienzan y acaban para mí todos los dolores de España»¹⁴⁴; appare chiaro come sia proprio il tema dell'Europa a generare questa grave discordia tra i due pensatori, un termine che, secondo lo stesso Ortega, racchiude l'inizio, ma anche la fine, di tutte le sofferenze patite dalla Spagna. La critica di Ortega alla lettera di Unamuno si sposta poi ad un'affermazione del rettore di Salamanca, ovvero: «Si fuera imposible que un pueblo dé Descartes y a San Juan de la Cruz, yo me quedaría con éste»; in questa affermazione, secondo Ortega, Unamuno manifesta tutto il suo "oscurantismo", in particolar modo nell'affermare che preferirebbe a Cartesio un qualsiasi frate dal cuore incandescente che arde nella sua cella, rinnegando la funzione esistenziale delle tesi di Descartes in favore del progresso scientifico. Ortega prosegue «lo único triste del caso es que a don Miguel, el energúmeno, le consta que sin Descartes nos quedaríamos a oscuras y nada veríamos»¹⁴⁵, ribadendo la necessità dell'apporto scientifico di un pensiero laico come quello cartesiano. Ortega continua con una critica nei confronti del motto «africanizzazione e spagnolizzazione dell'Europa», affermando che questa paventata superiorità della Spagna rispetto all'Europa è inesistente, e se si è superiori in qualcosa, lo si è per cose di cui non è necessario vantarsi, quali la superiorità nell'ingiustizia e nel dispendio di fondi importanti per sostenere fenomeni, inutili agli occhi di Ortega, come l'esercito ufficiale con leva obbligatoria. Successivamente il filosofo di Madrid si lancia in una personale presa di posizione verso la chiusura nei confronti delle influenze europee manifestata da Unamuno, al quale rimprovera una palese incoerenza e contraddizione rispetto alle numerose influenze filosofiche, soprattutto di matrice tedesca, che dimostrano come egli stesso, e il suo pensiero, non si siano costituiti autonomamente, in maniera autoctona, attingendo alle sole produzioni spagnole, così come sembrava affermare Unamuno nella lettera pubblicata e contestata da Ortega. Ortega afferma energicamente che l'Europa ha il pregio di godere di un'influenza

¹⁴⁴ J. Ortega y Gasset, *Unamuno y Europa, Fabulà*, in Idem, *Obras Completas*, Madrid, Taurus Editorial / Fundación Ortega y Gasset, 2004-2010, vol. I, p.256.

¹⁴⁵ Ivi, p. 257

reciproca e di una contaminazione continua tra popoli, che crea un clima fertile e ideale al fine di una collaborazione scientifica, e con grande lungimiranza comprende quale deve essere il ruolo degli intellettuali moderni, ovvero di educare le minoranze e, nel farlo, comunicare e istruirsi a vicenda, partecipando attivamente a convegni in tutta Europa, al fine di contribuire tutti, ciascuno con la sua porzione, a quel progresso che proietta l'uomo nella condizione esistenziale che più gli appartiene, in avanti. En el naufragio de la vida nacional, naufragio en el agua turbia de las pasiones, clavamos serenamente un grito nuevo: Salvemos en las cosas! La moral, la ciencia, el arte, la religión, la política, han dejado de ser para nosotros cuestiones personales¹⁴⁶. Bisogna quindi essere orgogliosi dei trionfi ottenuti dalla cultura europea, e non sentirsi estranei ad essa, perché tutti, spagnoli compresi, partecipiamo di questo spirito.

III.6. La querelle europea: oltre la Spagna, la salvezza dell'Europa in Ortega y Gasset

Il percorso intrapreso da Ortega si distacca ulteriormente da quello di Unamuno quando il filosofo di Madrid, una volta abbracciata la convinzione che la salvezza dalla Spagna dipenda dal suo rapporto con l'Europa e la cultura europea, si rese ulteriormente conto della necessità di meditare sulla circostanza europea, circostanza che, esattamente come quella spagnola, richiede di essere salvata. Ortega in pratica pensa già, con una visione assolutamente lungimirante, ad una Europa siffatta, ancor prima che l'Europa (nel senso in cui la intendiamo oggi noi) nasca. Per comprendere appieno la parabola del pensiero orteghiano sul solco del tema della Spagna e di quella che, a pieno titolo, abbiamo definito come “*querelle*” europea è necessario, quindi, comprendere il nesso intimo che intercorre tra i tre lemmi fondamentali del lessico del filosofo di Madrid: *meditatio*, *meditaciòn*, *salvaciòn*. «Ogni meditazione è un progetto di salvazione delle circostanze e dell'io nelle circostanze»¹⁴⁷. Questo principio viene fedelmente perseguito

¹⁴⁶ Ivi, p. 258.

¹⁴⁷ G. Bentivegna, *Salvare l'Europa. La prospettiva historiologica di Ortega y Gasset*, in G. Magnano San

da Ortega nel corso di tutta la sua produzione; infatti, come abbiamo già avuto modo di dimostrare, ogni testo orteghiano è circostanziale, unico nel suo genere, si propone di riflettere e risolvere temi di assoluta attualità agli occhi del filosofo di Madrid. Nella visione geopolitica di Ortega la prima tappa della sua riflessione abbraccia la salvezza dell'io attraverso la salvezza della Spagna¹⁴⁸, invece, nelle tappe successive, che scaturiscono come ineludibile meditazione sulla deriva europea a causa dei due conflitti mondiali, Ortega si concentrerà sul tema della salvezza dell'Europa, salvezza che può avvenire solo attraverso se stessa, portandola alla pienezza del suo significato. Bisogna quindi provare a comprendere il progetto orteghiano nella sua continuità che va dal 1914, quando, appunto, pubblicò le *Meditaciones del Quijote*, al 1949, anno in cui tenne la conferenza a Berlino dal titolo *De Europa meditatio quaedam*¹⁴⁹. Già nel 1927 Ortega pubblica il saggio *Mirabeau o el politico*, in cui espone con estrema chiarezza come, dal suo punto di vista, possa realizzarsi la salvezza dell'Europa. Ortega ritiene innanzitutto necessario comprendere e riformare l'Europa a partire da una riforma civilizzatrice dei popoli che la costituiscono al fine di dissipare tutte le forme di pregiudizi, mascherati da una tolleranza artificiale, che caratterizzano le civiltà europee da secoli. L'animo degli europei è malato di un male che Ortega definisce «hipocresía radical», in quanto li spinge a rinnegare l'esistenza in funzione della vita in nome di una morale formale che appiattisce gli individui in una dimensione puramente impersonale. L'errore dell'Europa è aver rinnegato, quindi, l'essenza del fenomeno e delle categorie della vita, unica e autentica realtà radicale, ed è stato l'unico continente così cieco nei confronti delle istanze vitalistiche da essersi autonomamente condannato alle turbolente inquietudini proprie della sua storia, in particolar modo quando si realizzarono quei cambiamenti storici che imponevano di "ripensare" (nel senso di pro-gettare sul solco di un nuovo

Lio e L. Ingaliso(a cura di), *Alterità e cosmopolitismo nel pensiero moderno e contemporaneo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017, p. 9.

¹⁴⁸ In questa prima tappa della riflessione geopolitica orteghiana si colloca la polemica e la disputa con Unamuno fin qui analizzata, che coincide con il periodo della pubblicazione delle *Meditaciones del Quijote*, ovvero il 1914.

¹⁴⁹ Cfr. G. Bentivegna, *Salvare l'Europa. La prospettiva historiologica di Ortega y Gasset*, cit., p. 10.

modello teorico che sfociasse inesorabilmente nella dimensione pratica) il proprio futuro¹⁵⁰. Sul solco dell'analisi che abbiamo svolto del pensiero giovanile e della prima maturità del filosofo di Madrid, abbiamo segnalato la sua parziale adesione alle istanze socialiste (mutuate dall'apporto del maestro Cohen); in questa fase del suo pensiero Ortega risale a uno dei principali tratti della crisi Europea: la sua intima frammentarietà, che deriva inesorabilmente dal sistema economico che si è scelto di adottare, il capitalismo, quello che Ortega definisce come «el imperio de dinero e de aritmética»¹⁵¹ che appiattisce i popoli europei impedendogli di manifestare le loro originali energie individuali in nome di un'unità superiore, che, di fatto, è irrealizzabile agli occhi di Ortega in questa prima tappa del suo pensiero¹⁵². Successivamente il filosofo di Madrid ritornerà su questa posizione, individuando nel concetto di "cultura" l'unico modo per superare le forme particolari in cui si è frammentato lo spirito europeo, l'unico modo per uscire fuori dalla confusione generata dalle particolari culture nazionali in nome della cultura universale vera e autentica propria dell'Europa. Ortega è fermamente convinto dell'irriducibilità della cultura classica, quella che identifica come unica cultura autentica che trascende l'esteriorità dello sviluppo storico e che permane nella sua originalità in ogni epoca. Ed è proprio in virtù di questa profonda convinzione che l'autore de *La rebelión de las masas* non si può iscrivere sul solco delle teorie della decadenza dell'Occidente, sulle orme di Spengler, in quanto considera la visione della teoria della storia del filosofo tedesco rigidamente meccanicista, al contrario della vita che non ammette nessuna forma di meccanicismo. Dal punto di vista di Ortega, Spengler si convinse di aver individuato nella cultura il vero oggetto della storia, cultura che avrebbe poi separato dai popoli che la producono e la vivono, come se fosse un soggetto autonomo destinato a nascere, a crescere e svilupparsi e infine a decadere per poi morire. Tale visione è contraria alla prospettiva di Ortega, poiché «scinde quella realtà

¹⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 11.

¹⁵¹ J. Ortega y Gasset, *América una Europa mejor* (1911), in *Idem, Obras Completas*, cit., vol. I, pp. 469-470.

¹⁵² Per un'analisi completa di questo tema si rimanda ancora a G. Bentivegna, *Salvare l'Europa. La prospettiva historiologica di Ortega y Gasset*, cit., p. 12.

radicale dentro la quale si produce per vivere la *salvaciòn* di ogni uomo: la cultura è la zattera che salva dal naufragio, ma questa sensazione di naufragare è un grande stimolo»¹⁵³ in quanto ogni spaesamento dovuto ai momenti storici di crisi porta sì in sé un necessario “tramonto”, ma anche una nuova e altrettanto necessaria “alba”. Ortega rinnega quindi l’idea di una decadenza dell’Europa, ma accetta il concetto di crisi europea, crisi determinata dallo stato di variazione delle credenze; infatti, ogni epoca vive di determinate credenze, che ad un certo punto, in un determinato frangente storico, vengono sottoposte ad analisi e deframmentate, cessano quindi di riferirsi all’esistenza. In questi casi può verificarsi che gli uomini non si adattino rapidamente al nuovo sistema di credenze, e in queste condizioni si verifica quel fenomeno che Ortega definisce “crisi”, di cui è possibile riscontrare testimonianze in ogni passaggio chiave nel corso della storia¹⁵⁴. Abbiamo già discusso nel secondo capitolo del fatto che lo stato di crisi che coinvolge gli uomini in ogni passaggio storico epocale, sta alla base della stesura del più importante testo orteghiano, *La rebeliòn de las masas*. Tale stato di crisi, dal punto di vista di Ortega, attraversa anche gli uomini europei dei primi anni del ’900, in quanto si sta realizzando l’epocale passaggio dalla frammentarietà delle nazioni che costituiscono l’Europa a quel progetto sempre più concreto di una comunità europea, progetto che alla sua alba genera quell’inevitabile confusione negli animi dei popoli, che sfocia in uno stato di crisi, che impedisce loro di comprendere che l’Europa esiste già, e non come una società di natura contrattuale ma come una società naturale; per Ortega il presupposto storico-culturale è che l’unità dell’Europa non è una fantasia, ma è la realtà radicale. Il termine “Europa” è inscindibile da tutta la produzione orteghiana; in qualsiasi aspetto la si analizzi tale termine ricorre sempre, ma non bisogna fare l’errore di considerare, dal punto di vista di Ortega, il termine “Europa” come un contenuto astratto e concettuale, tenendolo invece presente come un’istanza concreta, come un contenuto storico-ontologico, una realtà superiore che sostiene e contiene molte altre realtà¹⁵⁵. L’Europa è una credenza proiettata verso il futuro, una realtà che ha da farsi,

¹⁵³ Ivi, p. 14.

¹⁵⁴ Cfr. ivi, pp. 14-15.

¹⁵⁵ Ibidem.

da costituirsi nella sua concretezza, ma il presupposto affinché ciò avvenga risiede nella convinzione squisitamente storicista che, in un certo qual modo, l'idea di Europa sia sempre esistita, anche prima della formazione degli Stati Nazionali, ed è esattamente questa idea che bisogna salvaguardare, affinché l'idea dell'Europa possa essere portata alla pienezza del suo significato. Ciò risiede nell'originale concezione orteghiana dell'unità sovranazionale che non si basa sull'identità tra nazioni, ma tra individui che la costituiscono, quindi l'intima unità che lega insieme i popoli europei. L'Europa deve essere costituita come una grande Nazione (Ortega conia a tal proposito il termine *supranación*), in cui è implicito il condiviso sentimento democratico, una Nazione che salvaguardi le diversità e le pluralità che la costituiscono beneficiando di quell'impulso comune che può permettere alle anime europee di sentirsi uniti in una società, basata su un sistema di convivenza sotto usi comuni e stesse leggi vigenti. L'Europa non deve essere intesa in senso "internazionale" ma, appunto, in senso "*supranacional*"¹⁵⁶. L'idea di Europa che propugna Ortega si basa quindi sull'ideale liberale, sulla valorizzazione delle libertà individuali che precedono ogni sentimento di nazionalismo, perché sicuramente l'invenzione delle Nazioni è una prerogativa che ha contraddistinto l'Europa nella storia del mondo, ma è giunto il tempo che i popoli europei si rendano conto che tali Nazioni sono nate all'interno di qualcosa di più grande, che le contiene tutte, l'Europa stessa. Un europeo è e rimane sempre un europeo prima ancora di divenire un francese, un tedesco, un italiano, uno spagnolo; l'errore è stato arroccarsi nel particolarismo nazionale, nella convinzione che una parte possa essere tutto, in un sistema che scinde la totalità in parti e non riconosce il principio di unità che le lega insieme, principio che non può e non deve essere solo di matrice economica, o politica o di difesa nei confronti degli altri continenti, ma deve basarsi sull'idea radicale della vita. Il liberalismo di cui parla Ortega non può e non deve essere quello classico ottocentesco, ma si tratta, ovviamente, di un liberalismo all'altezza dei tempi: «Alla dittatura dello Stato centralizzato non bisogna sostituire quella delle masse o, più precisamente, della massificazione»¹⁵⁷. Bisogna intendere l'Europa come uno spazio

¹⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 19.

¹⁵⁷ *Ivi*, pp. 20-21.

comune di convivenza, e la convivenza è una categoria propria dell'istanza della vita, che precede in modo assoluto ogni forma di associazione di natura contrattualistica, la realtà radicale della vita precede ogni forma artificiale di organizzazione della vita politica e sociale; in questa visione è possibile scorgere la prospettiva anti-contrattualistica della società esposta da Ortega in modo chiaro nel *Prólogo para franceses* di *La rebelión de las masas* in aperta polemica con i principi esposti da Rousseau nel suo *Contratto sociale* (1762) e con i grandi teorici della Rivoluzione Francese, come il celebre Emmanuel-Joseph Sieyès¹⁵⁸. Ortega è fermamente convinto che l'Europa non sia una fantasia, ma sia una realtà concreta basata su un equilibrio (balance of Power): l'unica fantasia è la diffusa credenza che le realtà degli Stati nazionali siano le uniche sostanziali, autentiche e indipendenti. Ortega rimarrà fedele a questo progetto fino alla morte, rimarrà fedele ad una concezione unitaria e allo stesso tempo pluralistica dell'Europa, in quanto i popoli europei, ai suoi occhi, hanno sempre storicamente convissuto reciprocamente, in quanto è inconfutabile che esistano da sempre forme di cultura e di costumi europei, sia intellettuali che morali, da cui deriva una comune opinione pubblica europea, e tale opinione pubblica comune crea sempre un potere pubblico comune, e dire potere pubblico è come dire Stato.⁹¹ Bisogna fare attenzione al fatto che questo ragionamento è valido non da un punto di vista giuridico formale, ma da un approccio squisitamente storicista come quello attuato da Ortega, che porta all'evidenza il fatto che siano storicamente esistiti sia un potere pubblico che uno Stato europeo; l'errore storicamente fatale degli europei è stato quello di pensare di poter cristallizzare la propria natura nel tempo, di non comprendere il carattere dinamico e circostanziale della propria cultura che non ammette la possibilità di saldarla una volta per tutte. L'Europa è dinamicità, l'Europa è vita, l'Europa è la realtà radicale nella quale viviamo e non è un'eroica fantasia.

¹⁵⁸ E. J. Sieyès (1748-1836) fu un importante intellettuale francese, teorico del Terzo Stato, autore di tre famosi pamphlet di cui il più celebre fu quello dal titolo *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* (Cosa è il Terzo Stato?) pubblicato nel 1789, in occasione degli Stati Generali e all'alba della Rivoluzione Francese. M. de Robespierre lo definì «la talpa silente della rivoluzione».

CONCLUSIONE

Attraverso le analisi sin qui condotte è stato possibile mettere in evidenza le caratteristiche principali del pensiero di Ortega considerate all'interno del quadro storico-sociale di sua pertinenza, ed è stato altresì possibile riferire i contenuti emersi in direzione dei temi strutturali ai fini del seguente elaborato: il ruolo e la funzione della filosofia nella società contemporanea e le riflessioni sulla natura dell'uomo e delle società, con uno specifico interesse sul tema della società europea. Attraverso la lettura delle opere di Ortega, coadiuvate dall'apporto costante della critica specifica selezionata, è stato possibile dimostrare come il pensiero del filosofo di Madrid fosse, nonostante la sua apparente a-sistematicità, tenuto insieme da un nucleo essenziale di idee, che rimane costante per l'autore nel corso della sua produzione. L'interesse principale di Ortega era discutere dell'uomo e della vita umana in ogni sua forma, e la filosofia è il mezzo attraverso cui l'uomo può ambire alla propria salvezza e quella della sua circostanza. Risulta evidente la sua posizione in relazione alla funzione della filosofia per l'uomo e per le società; infatti, per Ortega la filosofia è una scienza indispensabile, indipendentemente da quale punto di vista la si consideri o su quali presupposti la si fondi, in quanto svolge una funzione motrice nello spirito degli uomini che concilia il bisogno di certezze con il carattere dinamico dell'esistenza e della realtà. Il filosofo di Madrid nelle sue disamine individua nella staticità il male più evidente degli uomini del suo tempo, e abbiamo ampiamente discusso della natura di questa staticità, di questa forma di immobilismo teorico-spirituale che si riversa nell'azione pratica degli individui. Abbiamo avuto modo di vedere come per Ortega y Gasset la staticità è un male da combattere per mezzo della filosofia, l'uomo deve riprendere possesso delle categorie

della vita, vita in qualità di unica e vera realtà radicale nella quale ci muoviamo. Ortega ci offre un approccio squisitamente razionalista e storicista del tema, si concentra sulla nozione di *circunstancia* che porta inevitabilmente in sé i caratteri propri di un dinamismo che si oppone a ogni forma di immobilismo; l'essere dell'uomo e del mondo è in divenire e tale realtà delle cose deve portare necessariamente alla continua messa in discussione dello status quo dell'esistenza, bisogna far fronte ad ogni nuova circostanza dimostrando di essere all'altezza dei tempi, senza lasciare spazio a nessuna forma di cristallizzazione dogmatica nel corso dei tempi. La natura contemplativa e quella pratica dell'uomo devono convivere in modo sinergico, l'attività meditativa apre le porte alla nozione dinamica della verità prospettica mai fissa in se stessa propugnata dal filosofo di Madrid, nozione che fluisce in modo diretto in quella di "cultura", termine essenziale nel lessico di Ortega, in quanto proprio l'atto culturale si configura come atto creativo proprio dell'uomo, ed è la cultura a svolgere un ruolo attivo nella dimensione pratico-esistenziale. Il termine "cultura" porta in sé quella tensione teoretico-pratica esposta da Ortega, ogni agire umano è veicolato da un'azione contemplativa che sta alla base di questo stesso agire, e la cultura rappresenta il sostrato storico su cui poggia l'eredità dell'uomo nel corso dei secoli, che rappresenta in pieno l'idea della ragione al servizio della vita. Decontestualizzando questi temi e riportandoli alla nostra società odierna è possibile renderci conto della loro attualità. Anche oggi il ruolo della filosofia nella nostra società è fortemente messo in discussione, anche oggi si rischia di rimanere imbrigliati nelle catene sempre più pressanti dell'immobilismo culturale ed esistenziale, e anche oggi abbiamo bisogno di una disciplina come la filosofia, indispensabile agitatrice di animi, scienza perennemente al servizio della vita, che lungi dal fornire risposte precostituite svolge la funzione sempre attiva di generare continui interrogativi sulla realtà interna ed esterna all'uomo: la filosofia è un punto di domanda senza frase che nutre le menti di chi vi si accosta di un dinamismo teoretico di indubbia utilità. La nostra società ha ancora bisogno dell'apporto della filosofia, e ha ancora bisogno di riflettere sulla sua storia in relazione al futuro; non solo la Spagna di Ortega, ma anche noi e chi verrà dopo di noi, avremo sempre bisogno della possibilità di guardare con occhio critico la realtà che ci circonda.

Un obiettivo dell'elaborato era quello di constatare la validità delle tesi contenute all'interno del celebre saggio di Ortega *La rebelion de las masas*, in cui è esposta la sua idea di uomo-massa, per comprendere quanto ancora possa essere valida e attuale la sua proposta teorica. L'uomo-massa è un idealtipo umano che ha indubbiamente dei caratteri coerenti con gli atteggiamenti culturali dell'uomo che nasce a partire dal XX secolo; riteniamo che Ortega sia stato in grado scorgere alcuni segni evidenti della "degenerazione" dell'atteggiamento dell'uomo attraverso un'indagine che si fonda sul metodo storico, e che rintraccia la genesi di queste profonde mutazioni culturali nelle maglie della storia. Riteniamo che molti degli aspetti caratteristici dell'uomo-massa individuati da Ortega possano essere validi nell'analisi antropologica e della natura "politica" dell'uomo, è pienamente condivisibile, dal nostro punto di vista, che esprimere uno specifico atteggiamento dinanzi alla vita sia già un atto "politico" di per sé, questo perché, come Ortega, riteniamo che la politica sia una componente inscindibile dal rapporto dell'uomo con la vita. L'uomo vive e vive nelle società, in relazione ad altri e in sistemi politici che garantiscono sicurezza e benessere. La dimensione politica appartiene all'uomo tanto quanto l'uomo appartiene alla dimensione della vita. Questo è sicuramente uno degli aspetti più prolifici dell'opera di Ortega, in quanto alimenta l'idea dell'utilità individuale e sociale di ogni atto umano che esprime in sé la vita, come ad esempio la valorizzazione orteghiana dei semplici atti culturali, perché il semplice produrre idee e metterle in discussione è espressione di quel dinamismo proprio della vita. Nonostante la riflessione di Ortega sia preziosa e ricca di spunti validi e interessanti, va comunque considerata la natura dell'opera e del metodo orteghiano, che rimane circostanziale e priva di alcuni elementi che la rendono organizzata e precisa su un piano scientifico. Alcune delle idee contenute nei testi di Ortega sono manifestazioni di sue specifiche interpretazioni degli elementi che analizza, come nel caso di alcune delle caratteristiche che, dal suo punto di vista, assume l'uomo-massa.

Nel seguente elaborato desideravamo comprendere se questo idealtipo umano e alcuni degli spunti teorici contenuti nel celebre saggio di Ortega fossero ancora atualizzabili, perché il mondo è cambiato molto ed è cambiato velocemente da quando Ortega scrisse

La rebelion de las masas, ed è necessario rileggere il testo di Ortega consapevoli delle tante circostanze storiche che ci separano dalla sua genesi. Riteniamo che alcuni aspetti tipici dell'uomo di oggi siano sostanzialmente diversi da quelli che Ortega scorgeva nella figura dell'uomo-massa. Ad esempio, nell'opera cita spesso il bisogno di anonimato e omologazione tipico di questa figura figlia della società delle masse, ma un'attenta analisi del contesto odierno potrebbe farci facilmente concludere che oggi le masse rincorrono costantemente il loro bisogno di individualizzazione estremo; la nostra è una società che sembra rifiutare il concetto di omologazione, o che comunque non accetta di omologarsi in forme che non esaltino comunque la singola individualità. La nostra è una società dello spettacolo, per dirla come la direbbe Debord, necessitiamo di spettacolarizzare il nostro io e le nostre vite, e non ci sentiamo totalmente al sicuro nell'appiattimento delle nostre individualità. Siamo d'accordo con Ortega quando individua nella staticità il male principale dell'uomo e per le società umane, ma, accogliendo appieno l'istanza della teoria circostanziale, riteniamo doveroso apportare diverse modificazioni all'analisi condotta da Ortega sull'uomo e le società europee, questo perché sia gli uomini che la circostanza sono radicalmente cambiati dal 1930.

Ulteriore tema al centro dell'elaborato, che si è scelto di utilizzare come chiave di lettura di alcuni testi di Ortega, è quello della cosiddetta "querelle europea", ovvero la disputa sul ruolo e sulla funzione dell'Europa che il filosofo di Madrid ebbe con il maestro Unamuno. I due filosofi ragionavano su questo tema quando l'Europa, intesa come organismo politico compatto, era ancora da costituirsi, discutevano animatamente su questo concetto ancora prima dei tragici eventi che caratterizzarono il '900, in particolar modo le due Guerre Mondiali, dimostrando una grande lungimiranza nel trattare una questione che oggi ci coinvolge tutti. L'Europa è stata fatta, il prototipo nacque nel 1957, in seguito al Trattato di Roma, e la sua istituzione ufficiale, così come la conosciamo oggi (ovvero come Unità Europea), solo nel 2007, ma le disquisizioni dei due filosofi non riguardavano semplicemente il carattere formale di un organismo sovranazionale come la UE, i due pensatori erano intenti a riflettere sul cuore della questione, ovvero se fosse possibile creare uno spirito europeo unito, consolidato in un rapporto d'identità che, al contempo, salvaguardasse le differenze proprie dei tanti popoli europei.

Il materiale analizzato ha reso possibile comprendere la portata di questo argomento ed è emerso come, per entrambi, lo scoglio principale fosse il condiviso sentimento di diffidenza reciproca che caratterizza i popoli europei. A distanza di quasi un secolo è evidente come le considerazioni di Ortega possano essere ancora efficacemente attualizzate, perché l'Europa, in senso formale, è stata fatta, ma uno spirito europeo non è ancora sorto. Innegabile che si possegga una moneta unica e che si rispettino norme e trattati internazionali validi per tutti i paesi della UE, ma rimangono ancora evidenti gli strascichi dei sentimenti nazionali che fanno fatica ad essere rimossi in nome di un sentimento di appartenenza ad una comunità più vasta. Il fenomeno dell'immigrazione e la crisi economica che hanno investito l'Europa sono stati capaci di ledere le certezze fin qui guadagnate, i popoli europei faticano a instaurare un dialogo collaborativo tra loro, arroccandosi spesso nelle loro posizioni senza comprendere la necessità di riferirsi all'altro da sé come a se stesso. In Europa, ed è evidente, ogni cittadino si sente anzitutto appartenente alla propria nazione prima ancora che all'Europa stessa, ognuno di noi è innanzitutto un cittadino italiano prima ancora che un cittadino europeo, e questo vale in Spagna, in Francia, in Germania, l'uomo fatica ancora, nonostante il sostrato storico pesante su cui poggia, a riconoscersi nella sua umanità. Ortega ci offre uno spunto interessante su cui fondare la nostra riflessione sull'Europa, individuando nella storia e nella cultura europea i presupposti teorici per creare una coscienza europea universale tra i popoli del vecchio continente. Il suo apporto in questo senso è ricco di profondità, e di fronte al carattere problematico di tale realtà non lascia spazio a forme di rassegnazione intellettuale. Bisogna lavorare attivamente in questo senso, bisogna instillare il seme di una cultura via via sempre più universale che non consideri necessariamente il prossimo come puro altro da sé e nient'altro che altro da sé, secondo quella famosa quanto fortunata categoria del rapporto amico-nemico messa in evidenza da Carl Schmitt nel suo celebre scritto *Le categorie del politico*. L'Europa necessita di un popolo, cosciente di se stesso e capace di un dialogo interno prolifico, ma per far ciò è necessario diffondere una cultura basata sull'identità europea che salvaguardi le differenze in una tensione reciproca costante.

A conclusione del nostro lavoro, riteniamo quindi di avere raggiunto gli obiettivi che ci

eravamo posti al principio dello stesso, obiettivi che non si sono comunque esauriti in quanto il materiale a disposizione è ancora molto e in quanto lo si sta leggendo alla luce di una particolare circostanza, usando il lessico orteghiano. L'auspicio è che in futuro sia data sempre più visibilità alla figura di Ortega, fautore di un pensiero originale quanto essenziale per l'uomo e le società contemporanee.

BIBLIOGRAFIA

A – OPERE DI J. ORTEGA Y GASSET

- *Aurora Ragione Storica*, Milano, SugarCo Edizioni, 2009.
- *Che cos'è la filosofia?*, a cura di A. Savignano, Mimesis, 2013.
- *España invertebrada*, Editorial Planeta DeAgostini S.A., 1921.
- *Il tema del nostro tempo*, Milano, SugarCo Edizioni, 1985.
- *La disumanizzazione dell'arte*, Milano, SE, 2020.
- *La ribellione delle masse*, a cura di S. Battaglia, Bologna, Il Mulino, 1962.
- *L'origine sportiva dello stato*, Milano, SE, 2021.
- *L'uomo e la gente*, Roma, Armando Editore, 2002.
- *Meditazioni del Chisciotte e altri saggi*, a cura di G. Cacciatore e M. Mollo, Napoli, Guida editori, 2016.
- *Metafisica e ragione storica*, Varese, Sugarco Edizioni, 1994.
- *Obras Completas*, 10 voll., Madrid, Taurus Editorial / Fundaciòn Ortega y Gasset, 2004-2010.
- *Una interpretazione della storia universale*, Milano, SugarCo Edizioni, 1997.
- *Verdad y perspectiva*, in *El Espectador*, tomo I, 1916.

B – BIBLIOGRAFIA CRITICA

- Barrios Casares M., *Romanzo, teoria e circostanza nelle Meditazioni del Chisciotte*, in G. Cacciatore e C. Cantillo (a cura di), *Omaggio a Ortega: a cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte(1914-2014)*, Napoli, Guida editori, 2016, pp. 11-29.
- Bentivegna G., *Salvare l'Europa. La prospettiva historiologica di Ortega y Gasset*, in G. Magnano San Lio e L. Ingaliso (a cura di), *Alterità e cosmopolitismo nel pensiero moderno*

- e contemporaneo, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017, pp. 9-24.
- Cacciatore G., *Il posto della parola: lo stile filosofico di Ortega tra meditazione e saggio*, in Cacciatore G. e Cantillo C., *Omaggio a Ortega: a cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte(1914-2014)*, cit., pp. 31-47.
 - Cacciatore G. e Mascolo A., *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di Ortega y Gasset*, Bergamo, **Moretti&Vitali, 2012.**
 - Cantillo C., *La ragione e la Vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel*, Catanzaro, Rubbettino, 2012.
 - Cerezo Galán P., *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984.
 - Florez F. M., *Dos modos de pensamiento: Ortega y Heidegger*, in «Cuadernos de Pensamiento», n. 4 (1989), pp. 39-55.
 - Gadamer G., *Ortega y Dilthey*, in «Revista de Occidente», n. 48-49 (1985), pp. 77-88.
 - Gaos J., *Ortega y Heidegger*, in «La parábola y el hombre», V (1961), pp. 385-387.
 - Heidegger M., *Encuentro con Ortega Y Gasset*, in «Clavileño», n. 399 (1956), pp. 1-2.
 - Moron Arroyo C., *El sistema de Ortega*, Madrid, Ediciones Alcalá, 1968.
 - Orringer N. R., *Nuevas fuentes germanicàs de 'Que es filosofía?' de Ortega*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía "Luis Vives", 1984.
 - Orringer N. R., *Ortega y sus fuentes germanicas*, Madrid, Gredos Editorial S.A., 1980.
 - Rodríguez García María, *En torno al problema de España: La propuesta de José Ortega y Gasset en Vieja y nueva política*, *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, 2017, Núm. 19, pp. 1-11.
 - Salcedo E., *Unamuno y Ortega: diálogo entre dos españoles*, in «Cuadernos de la Catedra Unamuno», VII (1956), pp. 189-213.
 - Savignano A., *Introduzione a Ortega y Gasset*, Roma, Laterza, 1996.
 - Savignano A., *Introduzione a Unamuno*, Roma-Bari, Laterza, 2001.
 - Savignano A., *Unamuno, Ortega, Zubiri*, Napoli, Guida, 1989.
 - Silver P., *Ortega as phenomenologist. The genesis of Meditations on Quixote*, New York, Columbia University Press, 1978.

C – ALTRE OPERE

- Cervantes Saavedra M. de, *Don Chisciotte della Mancia*, traduzione, introduzione e note di V. Bodini, con un saggio di E. Auerbach, 2 voll., Torino, Einaudi, 1994.
- De Tocqueville A., *La Democrazia in America*, Milano, BUR Rizzoli, 2016.
- De Unamuno M., *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, Milano, SE, 2003.
- De Unamuno M., *Vita di Don Chisciotte e Sancio e altri scritti*, a cura di A. Savignano, Milano, Bompiani, 2017 (contiene gli scritti: *Chisciottismo; Il Cavaliere dalla Triste Figura; Il sepolcro di Don Chisciotte; Sulla lettura e l'interpretazione del Chisciotte; Vita di Don Chisciotte e Sancio*).
- De Unamuno M., *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- Sieyès E. J., *Che cosa è il Terzo Stato?*, a cura di U. Cerroni, Roma, Editori Riuniti, 2016.