



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CATANIA

**Dipartimento di Scienze della Formazione
DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE UMANE
Coordinatore Prof. Francesco Coniglione**

Dott.^{ssa} Isabella Ali

**“Ortega e la circostanza: un’analisi dell’io circostanziale
come fatto sociale nella figura dell’eroe realista”**

TUTOR:

Chiar.^{mo} Prof. Giuseppe Bentivegna

CICLO XXVI

INDICE

Introduzione	1
---------------------------	----------

Capitolo I. La vita umana: la vita individuale, la vita interpersonale e la vita sociale

1.1 La vita come realtà radicale: il mondo e l'io come componenti della vita individuale	14
1.2 L'io come progetto, vocazione e circostanza	25
1.3 La vita interpersonale dell'uomo	28
1.4 L'apparizione dell'Alter-Ego	37
1.5 La vita sociale dell'uomo	42

Capitolo II. La teoria dei valori in Ortega y Gasset

2.1 La teoria orteghiana dei valori	48
2.2 La vita come valore radicale	53
2.3 La vita e la ragione esperienziale	58
2.4 Libertà, fedeltà, autenticità	60
2.5 L'eroe realista	64

Capitolo III. L'ingresso nel mondo del sociale

3.1 Lo studio del sociale da un punto di vista scientifico e vitale	69
3.2 Gli usi come vigenze costitutive del sociale	71
3.3 Usi sociali, potere e opinione pubblica	74
3.4 Il meccanismo di costituzione degli usi	81
3.5 Idee e Credenze	86
3.6 Caratteristiche della realtà sociale	91

3.7 Classificazione degli usi: usi deboli e usi forti	102
3.8 Un esempio di uso forte: Il diritto	104

Capitolo IV. Il rapporto tra minoranza e massa sociale come fondamento della società

4.1 Masse e minoranze sociali	113
4.2 Il mutamento sociale e la dinamica massa-minoranza sociale	118
4.3 La società civile e lo Stato	123
4.4 Ortega socialista e liberale	127

CONCLUSIONI	132
--------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	137
---------------------------	-----

INTRODUZIONE

La ricerca parte dall'analisi del razio-vitalismo orteghiano all'interno del contesto della filosofia iberica del XX secolo con l'obiettivo di ricostruire il quadro di riferimento della filosofia raziovitalistica e del nuovo paradigma della ragione storica e vitale. Su queste basi, nella tesi dottorale ci si è concentrati sulla definizione del concetto di vita umana in termini di circostanza vitale come fatto storico-sociale ponendo in evidenza, mediante il confronto con Dilthey, Weber e Durkheim, come il paradigma della ragione storica orteghiana non sia solo una metodologia della ricerca storico-sociale basata su un sapere ideografico e fondata su un sapere nomologico, ma rappresenti una nuova teoria generale della vita umana. Nello specifico, la ricerca, all'interno del binomio natura-cultura e rispetto al legame tra l'io e la circostanza/mondo, ha messo in rilievo le implicazioni di carattere sociologico del pensiero di Ortega in relazione alla metafisica della vita e al problema della definizione ontologica dell'io come realtà radicale sulla base della convinzione tipicamente orteghiana della vita umana come dialogo drammatico tra l'io e la circostanza, secondo la quale l'uomo è il risultato della sintesi di vita individuale e vita collettiva sulla base della concezione della vita umana in termini di evento storico e non naturale. Per tale ragione, nella tesi dottorale si sottolinea l'approccio storico-sociologico di Ortega nella definizione della realtà radicale e, in linea con la tesi di Pellicani per cui la sociologia orteghiana è una sociologia storica, si concorda nel sostenere la necessità di uno studio empirico della circostanza attraverso un'analisi prettamente sociologica della vita umana sotto forma di sociologia applicata. La tesi dottorale, inoltre, affronta il dibattito sul problema della libertà umana e della conseguente responsabilità d'azione e del loro valore e significato nell'auto-costruzione dell'io in termini di progetto di vita e di possibilità di scelta che permetta la creazione di un rapporto autentico con se stessi, con l'altro e con il mondo/circostanza. Si parte, infatti, dall'idea che l'uomo, tra gli innumerevoli progetti di vita, guidato dalla ragione, ne sceglierà uno sulla base della sua vocazione che costruirà nel

tempo della sua vita adeguando la realtà circostanziale e vitale alle sue esigenze vocazionali; per tale ragione l'uomo orteghiano è considerato un eroe realista e quotidiano piuttosto che un ideale umano. All'interno di tale contesto, nella ricerca, si pone, inoltre, l'attenzione sul legame tra società e stato e sulle implicazioni di carattere sociologico di tale rapporto all'interno della sfera politica e in relazione al legame controverso tra *minoría* e *mayoría sociales* come fondamento delle dinamiche sociali nella costruzione di un progetto di democrazia liberale.

A proposito dell'analisi sociologica della realtà circostanziale, è necessario premettere che la sociologia orteghiana è caratterizzata da una spiccata accentuazione in senso storicistico per quanto Ortega prenda le distanze da una visione provvidenzialistica della realtà e dalla pretesa di aver individuato il *telos* dell'odissea dell'umanità. Per Ortega, l'uomo è un attore che progetta la propria vita e sceglie la strategia più idonea per concretizzare la propria e personale vocazione entro un contesto strutturato di credenze, di valori, di norme e di mezzi; la cultura è, infatti, l'elemento da cui non si può prescindere per interpretare l'agire degli uomini. Per tale ragione, l'analisi sociologica non può fare a meno della ragione storica al fine di sviluppare quella che Cassirer definisce "autognosi" ovvero la conoscenza da parte dell'uomo di se stesso. Come dice Ortega, l'uomo non ha natura ma storia, in lui tutto è immutabile e definitivo in un'incessante metamorfosi. L'insostanzialità dell'uomo, il suo essere non legato a un modo d'essere dato e immutabile gli conferisce la possibilità di essere libero all'interno della sua circostanza, il senso ultimo della vita è accettare ciascuno la propria circostanza e convertirla in vocazione. A parer di Ortega, che propone uno studio della vita umana in un'ottica storicistica, è necessario costruire una teoria generale della vita umana che dia l'idea della struttura astratta dell'esistenza individuale e che sia confrontata costantemente con la realtà concreta tenendo presente l'ambiente socio-culturale di ogni individuo inteso come unione di vita individuale e vita collettiva. Ogni forma di vita è costituita dalle forme di essere uomo vigenti nel tempo e nella società cui si realizza il processo educativo e in

cui si trascorre l'esistenza. Lo spazio sociale è una realtà storica poiché la cultura di cui esso è impregnato altro non è che il prodotto degli esperimenti di vita compiuti dalla serie di generazioni che si sono succedute nel tempo.

In *Aurora della ragione storica* (1983) Ortega, infatti, sostiene l'idea che l'uomo sia una sorta di romanziere che immagina una certa figura o modo d'essere della realtà e crei una mappa topografica che lo guidi nel suo progetto di vita. Conoscere non significa altro che fantasticare, creare "mondi interiori" ovvero ricostruzioni congetturali del mondo. A riguardo, Pellicani sottolinea come Ortega contesti con energia la concezione idealistica della filosofia come Sapere assoluto e formuli una teoria "congetturale" della conoscenza, il critico afferma infatti che, secondo la filosofia orteghiana, bisogna aver il coraggio di accostare la scienza alla poesia molto di più di quanto si pensi, occorre riconoscere che nel confrontare il mondo fantastico delle nostre teorie con i fatti rischiamo di appurare che non abbiamo colto nel segno; i nostri errori, infatti, sono dei punti di riferimento per procedere nei tentativi di decifrare la nostra vita e il nostro progetto vitale¹. La tradizione storica, per questa ragione, ha un'enorme e inestimabile importanza poiché a forza di sbagliare delimitiamo l'area dei successivi esperimenti teorici; di fatto, la razionalità dell'agire umano si basa sul metodo del tentativo e dell'errore. Ortega polemizza con la definizione leibniziana dell'uomo come *homo sapiens* e a essa contrappone quella dell'uomo come *homo insipiens*. L'ignoranza è la condizione naturale e insuperabile dell'uomo il quale non sa mai ciò di cui avrebbe bisogno per non sentirsi perduto nella sua circostanza. Per ridurre il grado di alienazione rispetto al mondo, l'uomo non ha altro rimedio che inventare un'ipotesi sulla struttura della realtà, dedurre da essa le sue conseguenze logiche e infine confrontarle con i fatti. Nel caso di una corrispondenza fra le prime e le seconde, può pensare di avere decifrato il geroglifico che ha di fronte e intervenire sulla realtà. La conoscenza scientifica, dunque, è sempre apriorismo empiricamente confermato. Essa viene costruita

¹ L. Pellicani, *La sociologia storica di Ortega y Gasset*, SugarCo, Milano, 1986, p.11.

attraverso due operazioni distinte: una puramente immaginativa e creativa e l'altra empirica. Pellicani sottolinea come per il filosofo spagnolo la verità non sia solo *aletheia*, svelamento della sostanza nascosta delle cose, ma anche coincidenza fra il concetto e l'oggetto, il modello teorico e la realtà effettiva. Ciò significa che la conoscenza scientifica non è puro empirismo né pura speculazione ma nasce dal confronto tra un elemento a priori ovvero l'ipotesi teorica e un elemento a posteriori cioè il confronto con la realtà². Per questa ragione, l'epistemologia orteghiana si distacca dal razionalismo idealistico perché quest'ultimo parte da un presupposto erroneo ovvero ritiene possibile dedurre con il puro ragionamento le leggi che governano il mondo. Ortega critica Hegel e il suo metodo dialettico secondo il quale è possibile dedurre fatti a-logici da principi logici, eliminando la corroborazione empirica che invece è il banco di prova delle teorie; in questo senso la scienza ha sempre una natura congetturale ed è un "sapere simbolico" ovvero è un sistema di ipotesi che si appoggia su prove empiriche. Ortega mette in discussione, dunque, l'osservazionismo baconiano che fraintende il *modus operandi* della scienza e che elimina l'importanza dell'elemento a priori e il razionalismo essenzialistico che crede di poter costruire una scienza superiore alle scienze empiriche sottraendosi al tribunale dei fatti in nome di una pratica scientifica regolata sulla consapevolezza che il sapere umano è parziale, provvisorio e congetturale. Ortega, inoltre, sostiene che l'uomo si dedichi alla riflessione teorica non perché abbia una naturale predisposizione a conoscere ma perché non ha altro modo per non farsi travolgere dalle circostanze, a tal fine, crea quelle mappe cognitive che sono le teorie con le quali si orienta nel suo pellegrinaggio esistenziale. Le radici della conoscenza si trovano nella problematica condizione umana, l'uomo si sente abbandonato nel mondo, in uno stato di confusione mentale a cui reagisce cercando di farsi un'idea di sé e della realtà circostante. Pellicani mette in evidenza come Ortega, criticando l'intellettualismo, ha voluto correggere la visione distorta dei rapporti tra *logos* e

² Ivi, p.12.

bios attraverso l'elaborazione della teoria della "ragione vitale". La ragione deve essere concepita come una forma e funzione della vita. Essa non è un dono spontaneo della natura ma al contrario, è uno strumento fabbricato per dare risposta ai problemi materiali e morali che scaturiscono dalla condizione dell'uomo, che essendo un essere alienato, agisce per ridurre la sua originaria impotenza davanti alle circostanze del mondo³.

A riguardo, la epistemologia orteghiana prende le distanze da quella pragmatica e da quella marxista, Ortega ricorda che non bisogna confondere il pensiero con la verità. Il pensiero è un processo vitale che è sottomesso a certe condizioni biologiche, psicologiche e socio-culturali e obbedisce a leggi storiche, la verità invece obbedisce a leggi assolute e dunque non può essere relativa alle condizioni del soggetto ed è indifferente a ogni condizione vitale. Non c'è una verità per l'uno e una verità per l'altro, chi sostiene che la verità sia soggettiva e storica distrugge l'idea stessa di verità e cade in un relativismo suicida. Ad ogni modo, per quanto convinto del carattere suicida del relativismo, Ortega era consapevole che le epistemologie assolutistiche aspiravano a qualcosa di utopico: vedere il mondo da un punto di vista privilegiato, onnicomprensivo e atemporale. Ogni vita è un punto di vista sul mondo e la realtà è tale che può essere vista solo da una determinata prospettiva. Ciò introduce nelle conoscenze umane una dimensione soggettiva, poiché le fa dipendere dalla prospettiva a partire dalla quale esse sono conseguite e sottolinea che il sapere su cui l'uomo moderno può fare affidamento è parziale. Ignorare che non esiste un punto di vista utopico e atemporale, significherebbe ignorare quell'evento storico-culturale che è il collasso della "società chiusa" caratterizzata da un tipo di vita "assorto" solidamente appoggiato su tutto un sistema di certezze intellettuali e morali e l'avanzata della "società aperta" che ha tolto all'uomo la possibilità di cibarsi di assoluti. Il processo di modernizzazione ha posto l'uomo di fronte all'obbligo di scegliere, a suo rischio e pericolo, fra molteplici modi di pensare, di fare e di essere. Il *logos* è uno strumento di scelta cui si ricorre per surrogare una fede collettiva frantumata e

³ Ivi, p.16.

non più capace di guidare l'uomo nel suo pellegrinaggio esistenziale. Di fatto, per Ortega la ragione è per natura titubanza, vacillamento, dubbio di fronte alla tastiera delle molteplici possibilità del pensiero; e poiché la secolarizzazione culturale costringe l'uomo ad appoggiarsi alla ragione più che alla tradizione ciò significa che egli è condannato a un compito sempre incompleto.

Ortega vede nella rivoluzione galileiana la nascita di una strategia cognitiva di importanza storica e sostiene che ogni atto di conoscenza sia imbevuto di teoria e contenga necessariamente un elemento a priori indipendente da qualsiasi osservazione. Per tanto l'osservazione pura, senza presupposti teorici, non esiste, né può esistere, poiché osservare significa guardare il mondo alla luce di una ipotesi e di uno schema concettuale, Ortega dichiara che non guardiamo mai la realtà a occhi nudi, bensì sempre e ineludibilmente attraverso quelle particolari lenti che sono le idee, costrutti teorici prodotti dalla fantasia umana⁴. Il mondo delle idee, che rende possibile la conoscenza pur essendo una realtà oggettiva, non preesiste alla mente umana ma è da questa creato. Esso costituisce il più prezioso patrimonio che una generazione eredita dall'altra e rende possibile il progresso cognitivo attraverso l'accumulazione continua delle teorie. Per Ortega è necessario fare della storiografia una disciplina scientifica che oltre a narrare sia in grado di spiegare i fatti e che sia una teoria della storia, per tale ragione il filosofo spagnolo parla di *istoriologia*, ovvero di un sapere nomologico applicato all'imperativo metodologico della corroborazione empirica. La conferma empirica è necessaria e costituisce un elemento fondamentale per la scienza, questo perché la teoria è autogena, è un prodotto della fantasia umana, una libera creazione dell'immaginario. L'uomo non ha rimedio, di fronte al geroglifico che è la realtà, deve ideare ipotesi euristiche, fabbricare modelli teorici e sperare che esista una

⁴ J. Ortega y Gasset, *La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la historiología* (1928), in *Obras Completas*, Fundación Ortega y Gasset Marañón/Taurus, Madrid, 2004-2010, IV, 525. (D'ora in avanti gli scritti di Ortega saranno citati da questa edizione; con il numero romano si indica il volume, con il numero arabo la pagina. Nella ricerca sono state consultate anche le edizioni più celebri delle opere dell'autore tradotte in italiano; tali edizioni sono indicate nella bibliografia. I brani di Ortega citati sono di mia traduzione).

corrispondenza fra teoria e fatti osservabili. In questo senso, a parer di Ortega, si può dire che le teorie scientifiche sono fantasie esatte, la scienza e la filosofia non sono altro che filosofie e il mondo interiore della scienza è l'immensa pianta che stiamo elaborando da tre secoli e mezzo per muoverci in mezzo alle cose⁵. Né l'empirismo né l'idealismo sono in grado di elevare la storiografia al rango di sapere scientifico: il primo perché rinuncia a ogni teoria e a ogni sforzo esplicativo; il secondo perché pretende ricavare la realtà dal pensiero puro in omaggio al principio metafisico secondo cui ciò che è reale è razionale e viceversa. Entrambi, dunque, sono incapaci di comprendere il significato e l'importanza strategica della rivoluzione galileiana che consiste nel coniugare il momento dell'ipotesi euristiche e della costruzione dei modelli analitici con il momento del confronto con i fatti. La *istoriologia* ricorre a tecniche investigative di tipo ermeneutico, la ragione vitale e storica orteghiana è legata alla vita umana e soggetta alle leggi del mutamento, l'uomo, infatti, ha una struttura ontologica antitetica alla natura, è progetto, creatività, libertà. Per questo lo studio della realtà umana non può basarsi sulla ragione matematica ma deve sottoporsi a una radicale storicizzazione. Ortega, come più volte ricordato, definisce la storiografia come un sapere idiografico basato su un sapere nomologico grazie al quale compiere un'analisi causale delle strutture sociali e culturali. Per tale ragione, come sostiene Pellicani, lo storicismo orteghiano è assai diverso da quello di Dilthey; al pari di Max Weber, Ortega accoglie la tesi diltheyana che la conoscenza storica abbia una sua irriducibile specificità rispetto alla conoscenza naturale poiché è costretta a comprendere dall'interno il suo oggetto di ricerca, ovvero la vita umana e i suoi drammi attraverso uno schema nomologico, ma prende le distanze da Dilthey quando ritiene che la psicologia sia la scienza sulla quale fondare la ricerca storica⁶. Ortega vede nella sociologia la scienza più adeguata a tal fine. La principale obiezione allo psicologismo è la convinzione che le idee, le emozioni e le norme che operano in noi siano fili sociali che ci attraversano ma non sono di

⁵ J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias* (1940), O.C., V, 391- 401.

⁶ L. Pellicani, *op.cit.*, p.64.

nostra proprietà⁷. Ci sono entità culturali che plasmano dal di dentro la personalità degli individui, e dunque non è possibile comprenderne l'agire utilizzando esclusivamente variabili biologiche e psicologiche. Ciò porta Ortega ad affermare che prima di essere soggetti psicologici, siamo soggetti sociologici plasmati da quella macchina produttrice di uomini che è la società. Questo perché la realtà umana è caratterizzata da due modi d'essere distinti e inassimilabili: la vita individuale e la vita sociale. La prima è espressione del progetto fondamentale del soggetto e, come tale, è creativa e sensata; la seconda si presenta come un gioco di forze meccaniche e comportamenti standardizzati. Queste due forme di vita, la vita come progetto e libertà e la vita come reiterazione meccanica di comportamenti standardizzati, coesistono sempre; in quanto in ogni momento l'individuo vive prigioniero nella trama immensa di usi che il suo contorno sociale gli impone meccanicamente.

Per tale ragione, Ortega definisce la società come la convivenza di uomini sottomessi a un determinato sistema di usi e il sociale come una presenza invisibile. Non vediamo le norme, i valori, le credenze che regolano la convivenza umana ma li dobbiamo dedurre per comprendere l'azione umana, la quale ha una dimensione sociale poiché l'attore sociale è avviluppato in una rete di vigenze collettive. Il sociale pertanto, pur essendo qualcosa di meccanico e di inautentico, fa parte integrante della vita, per questa ragione insieme all'analisi storica occorre utilizzare le teorie e i modelli analitici della sociologia per studiare il modo con cui un determinato sistema di usi si è formato, si è trasformato e la misura in cui ha plasmato le coscienze e le condotte degli uomini. Con il paradigma della ragione storica, Ortega, non solo ha voluto costruire una metodologia della ricerca storico-sociale, ma ha inteso soprattutto elaborare una teoria generale della vita umana capace di dare all'uomo una mappa cognitiva per orientarsi nel mondo criticamente e razionalmente; Ortega, inoltre, anticipa l'esistenzialismo sartriano quando afferma che l'uomo non ha natura, nel senso che il suo essere coincide

⁷ J. Ortega y Gasset, *La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la historiología*, cit., 525.

con la sua libertà creativa a tal punto che si può dire che egli stesso disegni un profilo di vita ideale e concentri tutte le sue energie fisiche, psichiche e morali per materializzarlo. Questo non significa che nell'uomo non ci sia un nucleo ontologico permanente ovvero un insieme di tratti che rimangono costanti nel tempo e nello spazio per quanto la natura umana sia plastica e non sia fissata a un modo d'essere unico e immutabile; il passato, e dunque la storia, crea nell'uomo una seconda natura, un sistema di esigenze, di desideri, di predisposizioni, di atteggiamenti culturali e artificiali. La tradizione culturale è, per l'appunto, il sistema degli esperimenti di vita che sono stati fatti e tesorizzati in quel grande laboratorio che è la società e che costituiscono la scena materiale e spirituale sulla quale si svolge la drammatica e frenetica ricerca della felicità da parte dell'uomo. La ragione storica è infatti una strategia cognitiva, che attraverso lo studio delle forme di vita passate, sviluppa l'autocoscienza umana. Grazie a essa, l'uomo conosce se stesso, le sue realizzazioni, i suoi limiti, le sue possibilità. Nella filosofia orteghiana la vita è concepita come un dialogo drammatico tra l'io e la circostanza. Quest'ultima ha tre dimensioni: una dimensione naturale, una dimensione sociale che riguarda il rapporto con gli altri e una dimensione culturale ovvero le vigenze collettive che costituiscono la struttura normativa entro cui l'io elabora i suoi progetti e compie le sue scelte. Dunque, se si vuole comprendere il dramma che è l'io, bisogna compiere uno studio empirico della circostanza, un'analisi prettamente sociologica. La storiografia, in quanto analisi esplicativo-comprensiva di come e perché la vita umana è cambiata non può non essere sociologia applicata. La scienza storica, per Ortega, non deve limitarsi a narrare i grandi avvenimenti, ma deve anche studiare le strutture della vita quotidiana e individuare al di sotto del disordinato succedersi degli eventi, la struttura legale che sorregge la vita collettiva. Ortega polemizza contro le filosofie idealistiche cioè contro la sregolatezza metodologica e la loro pretesa di aver svelato tutti gli enigmi della ragione umana. Esse gli apparivano profondamente inautentiche perché occultavano il fatto che il sapere fosse frammentario, provvisorio e problematico, non essendo altro che un sistema più o meno coerente

di ardite congetture. Il filosofo non scorge nella storia un piano nascosto, né una legge del progresso, l'uomo, a suo parere, è caratterizzato da una insuperabile contingenza che rende precario e incerto tutto ciò che egli crea, malgrado i suoi reiterati sforzi per cercare di dare, attraverso la cultura, stabilità e sicurezza al suo essere nel mondo. La storia è concepita come una lotta drammatica contro l'alienazione, ed è una lotta eterna e senza fine. Un'autentica maledizione sembra condannare l'uomo a lottare per qualcosa che non potrà mai conseguire ovvero la perfetta sintonia fra il suo microcosmo e il macrocosmo nel quale egli vive, in una parola, l'armonia fra il mondo dei desideri e il mondo della realtà. L'azione dell'uomo ha sempre una dimensione sociale nel senso che non solo vive all'interno della società ma la società vive in lui sotto forma di credenze, di valori, di norme, di predisposizioni e di bisogni. Questi tratti culturali hanno una vita autonoma e si impongono agli individui anche a dispetto della loro eventuale resistenza, Ortega afferma che gli uomini prima di essere soggetti psicologici, sono soggetti sociologici⁸ o secondo quanto afferma Pellicani sono degli animali culturali plasmati da quella formidabile macchina produttrice di uomini che è la società, la quale li sottopone a una continua pressione normativa e vi inietta quel complesso di valori, di predisposizioni, di bisogni, di credenze che si chiama cultura⁹. Ortega ha sempre criticato la concezione collettivistica della storia, egli riteneva che gli individui creativi erano la sorgente di ogni mutamento culturale e ha creduto in una interpretazione aristocratica della società, la quale non gli ha impedito di auspicare l'istituzione di una democrazia basata sulla socializzazione dei valori liberali. Non c'è istituzione sociale o tecnica che non sia creazione individuale e che non nasca come avventura personale, sottoposta al processo di istituzionalizzazione, e diventata *topos* culturale, essa si rende indipendente dal suo creatore e si impone a tutti gli individui di una società come oggettiva e impersonale *norma agendi*.

⁸ Ivi, p. 540.

⁹ L. Pellicani, *La sociología, conciencia crítica de la modernidad y su crisis contemporánea*, in "Revista de Occidente", 78 (1987), p.108.

Per questa ragione Ortega, prende le distanze da Weber e dalla sua definizione di azione sociale. Secondo il filosofo spagnolo quando due o più individui interagiscono, si ha il fenomeno della convivenza che è rappresentato dalle relazioni interindividuali e che Weber confonde con il mondo delle relazioni sociali, le quali presentano una serie di caratteristiche opposte a quelle delle azioni individuali e interindividuali; le relazioni sociali, infatti, sono anonime, impersonali, standardizzate e insensate. Il soggetto che agisce, spesso lo fa in maniera inconsapevole, in quanto tali azioni non hanno origine in lui e dunque il soggetto ne è un semplice esecutore. La società predispone determinate figure sociali e ci costringe a entrare in una di esse e a comportarci secondo un modello fissato. Le azioni che scaturiscono dal nostro progetto vitale e che viviamo come realizzazione della nostra vocazione sono ingabbiate in una serie di riti e di norme da cui non possiamo sfuggire senza incorrere in una sanzione negativa. Le norme che stabiliscono la forma e i contenuti dell'azione degli individui non sono fatti di semplice convivenza ma hanno uno statuto ontologico distinto dalle azioni individuali e interindividuali, sono frutto della volontà della Gente, ovvero di un soggetto anonimo e impersonale che coincide con tutti ma che, nello stesso tempo, è nessuno. Si tratta di azioni che costituiscono il regno del “si dice”, “si pensa”, “si fa” e che Ortega chiama usi. In essi individua “i fatti sociali costitutivi” e li definisce “forme di comportamento umano che l'individuo adotta ed esegue perché non ha rimedio. Gli usi sono imposti dal contorno sociale, dagli altri, dalla gente ovvero dalla società.”¹⁰ Gli usi o vigenze collettive si caratterizzano per essere delle azioni che l'uomo svolge sotto pressione sociale, come imposizioni meccaniche, sono irrazionali ed non individuali. Per tale ragione, per Ortega, non esiste un'anima collettiva e la società è un grande essere senz'anima; nell'adeguarsi agli usi, l'uomo si comporta come un automa, si fa dominare dalla volontà della gente e dissolve la propria individualità nell'anonimo “si dice, si fa”.

¹⁰ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente* (1934), O.C., VII, 77.

È vero però, che quanto vi è nella società ha origine nell'uomo, il collettivo è che qualcosa che nasce dalle vite individuali e sfocia in esse, non si può, ad ogni modo, attribuire alla società una coscienza di rango superiore alla coscienza degli individui. Al pari di Heidegger, Ortega riflette sulla vita quotidiana dominata dal mondo degli usi e afferma con convinzione che bisogna evitare di lasciarsi andare alla deriva degli usi, alla massificazione e alla rinuncia alla propria vocazione interiore. Adeguarsi al conformismo generale significa falsificare la propria vita e rinunciare all'autenticità del proprio progetto vitale perché la molteplicità delle cose che ci circonda e che costituisce la nostra circostanza ci altera, ci confonde, ci fa perdere di vista il nostro io. A differenza di Heidegger, invece, il filosofo spagnolo non condanna la totale inautenticità del mondo sociale, ma ne delinea l'utilità perché ci offre modelli di comportamento che consentono di prevedere l'agire degli altri e dunque permettono la convivenza anche con loro che sono estranei. Grazie all'eredità di credenze, valori, tecniche in una parola della cultura e alla società che capitalizza gli esperimenti di vita, l'uomo è progresso e storia; l'automatizzazione di gran parte del comportamento degli individui ci fornisce la chiave di lettura della realtà standardizzata garantendo all'individuo più spazio per la vita personale, creativa e autentica. Dunque, gli usi non sono solo imposizioni meccaniche e modelli di comportamento imperativi e muniti di sanzioni ma sono elementi che entrano a far parte della nostra personalità attraverso il processo di socializzazione e ci permettono di sopravvivere nella giungla delle cose circostanziali. A riguardo, Ortega utilizza la metafora della sfera vuota per spiegare la convivenza nell'uomo della vita individuale e di quella sociale secondo la quale l'uomo è come una sfera vuota in cui nella parte esterna, più o meno spessa, si colloca lo spirito sociale della persona, più avanza lo sviluppo della cultura personale, più la parte esterna cresce verso l'interno creando strati più intimi della personalità individuale. Ortega rifugge dal realismo totalitario e dal sociologismo in cui esso è degenerato, non spiega l'agire umano utilizzando esclusivamente variabili culturali come se l'uomo fosse una sorta di tabula rasa privo di un corredo di motivazioni biologiche e psicologiche e critica i sostenitori

dell'individualismo metodologico ovvero di coloro che identificano il compito della teoria sociale con la costruzione e l'analisi di modelli sociologici in termini descrittivi o nominalistici. Il filosofo spagnolo crede nell'esistenza di una realtà trascendente la vita individuale che scopre una realtà radicalmente nuova rispetto a tutto ciò che è psichico, si tratta della vita anonima che non è né individuale né inter-individuale ma collettiva ed esercita pressioni di ogni genere sugli individui. Tale realtà è "il terzo personaggio" che media i rapporti fra due individui e li regola con la sua invisibile presenza, prima di essere soggetti psichici siamo soggetti sociologici, animali culturali plasmati dalla società la quale ci sottopone a una pressione continua e onnipervasiva e ci inietta, senza esserne consapevoli, credenze, valori, norme e aspettative. Questa è la ragione per cui la vita umana ha una duplice struttura rappresentata dalla vita individuale e vita collettiva; quest'ultima non va intesa come semplice convivenza ovvero come continuo commercio tra gli uomini, ma come cultura interiorizzata poichè essere uomo significa vivere in una tradizione, vivere *in* e *di* una particolare cultura, portare dentro di sé un patrimonio di tecniche, idee, modelli di comportamento accumulato dalle precedenti generazioni e trasmesso a quelle successive attraverso il processo di socializzazione. Esiste dunque una doppia legge dell'ereditarietà: una biologica e l'altra culturale, l'uomo dal momento che è plasmato e orientato dalla sua cultura, è un essere storico, pertanto, la sociologia come scienza del sociale non può non essere sociologica storica.

CAPITOLO I - LA VITA UMANA: LA VITA INDIVIDUALE, LA VITA INTERPERSONALE E LA VITA SOCIALE

1.1 La vita come realtà radicale: il mondo e l'io come componenti della vita individuale

Il corso di Ortega *¿Qué es filosofía?* (1929) ha un'importanza fondamentale poiché contiene una esposizione sistematica del suo pensiero filosofico rispetto al tema della vita come realtà radicale. In queste lezioni Ortega promuove una riforma radicale della filosofia intesa come conoscenza dell'universo. Al filosofo interessa la totalità dell'universo e scopre al suo interno un dato radicale rappresentato dall'esistenza di un Io e del suo mondo: “scopro che esiste un fatto primario e fondamentale che assicura se stesso. Questo fatto è l'esistenza di un io o di una soggettività e del suo mondo. Non esiste l'uno senza l'altro”¹¹. In altre parole, l'Io in quanto soggettività e pensiero fa parte di una realtà duale nella quale l'altra metà è il mondo. È ben conosciuta la disputa di Ortega contro l'idealismo e la critica che fa dell'idea che il mondo sia un prodotto della mente, il filosofo afferma “il mondo non è una mia rappresentazione, al contrario, io mi presento al mondo [...] l'Io deve uscire da se stesso e trovare un mondo al suo esterno”¹². Il dato radicale è la coesistenza di un Io e del suo mondo circostanziale come termini inseparabili. La posizione di Ortega passa per l'assunzione di una verità che si presenta come una evidenza, come una verità dalla quale possono derivare le altre, si tratta di una filosofia che affronta un fatto radicale che è la vita, la mia vita, la nostra vita. José Luis Molinuevo sostiene che la filosofia che presenta Ortega consista nel porre come dato radicale la vita, si tratta di una nuova filosofia e di una nuova concezione della vita come culminazione di una nuova sensibilità¹³. Il compito del filosofo è definire ciò che è la mia vita. La pietra

¹¹ J.Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* (1929), *O.C.*, VII, 277-290-291.

¹² *Ivi*, p. 332-342.

¹³ J.L. Molinuevo, *Para leer a Ortega*, Alianza, Madrid, 2002, p.167.

angolare delle indagini sulla realtà sociale e sulla esperienza di essa che ha il soggetto è la realtà radicale, o vita umana, o nostra vita. Ortega afferma che la vita ci appare come la nostra realtà radicale perché:

Questa generosità inesorabile, evidente, indubitabile, indiscutibile della nostra vita, quella di ciascuno, è la prima ragione che mi fa chiamarla realtà radicale. Ma c'è dell'altro. Chiamandola realtà radicale non intendo dire che sia l'unica, né che sia la più elevata, rispettabile o sublime o suprema ma semplicemente che è la radice - da qui il termine radicale - di tutte le altre nel senso che queste, devono, per essere realtà, rendersi presenti, o, per lo meno, manifestarsi negli ambiti della nostra vita. È, dunque, questa realtà radicale - la mia vita- poco egoista, poco "solipsista" , in quanto è per essenza l'area e lo scenario offerto e aperto affinché le altre realtà in essa si manifestino e celebrino la loro Pentecoste.¹⁴

Ortega con l'idea di realtà radicale pianifica la profonda correlazione tra soggettività e mondo, tra l'Io e la circostanza e intende la vita non come fatto biologico ma biografico. La biologia è una parte dalla biografia umana: "il senso primo e radicale della parola vita appare quando la si utilizza in senso di biografia e non biologia. Per la ragione per cui tutta la biologia è un capitolo di certe biografie, è ciò che nella loro vita fanno i biologi"¹⁵. La vita umana come realtà radicale va oltre l'aspetto esclusivamente biologico, l'uomo è capace di inventare la propria vita, di costruirla andando oltre i parametri biologici. Dunque, la vita umana - quella biografica - si intende come l'insieme di ciò che l'uomo fa e di ciò che è di fatto. La vita consiste nello sperimentare la realtà: "vivere è trattare con il mondo, dirigersi a lui, agire in esso, occuparsi di lui"¹⁶. Il mondo è strutturato su questa "nostra vita", nella teoria orteghiana della vita come realtà radicale, la vita umana ha caratteristiche ben precise: è sempre personale, è la mia

¹⁴ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 63-64.

¹⁵ J.Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* (1930), *O.C.*, IV,422.

¹⁶ J.Ortega y Gasset, *Ensismismamiento y alteración* (1939), *O.C.*, V, 567.

vita come realtà radicale; è circostanziale, lo dice bene Ortega quando afferma “io sono io e la mia circostanza”¹⁷ dichiarando che l’uomo si trova, senza sapere come né perché nella situazione di dovere agire sempre in una determinata circostanza che è parte costitutiva del suo essere individuale. L’uomo orteghiano è libero di scegliere il suo progetto di vita all’interno della sua personale circostanza, ciò gli conferisce un forte senso di responsabilità in quanto è il diretto responsabile della costruzione del proprio progetto vitale, Ortega sostiene l’uomo “è libero all’interno di una fatalità che consiste in un repertorio di vie di fuga ed esse poiché sono molteplici acquisiscono il carattere di possibilità”¹⁸; l’individuo dunque deve incessantemente prendere delle decisioni, deve scegliere, è condannato a una scelta continua all’interno del suo orizzonte circostanziale. La condanna alla scelta è definitiva poiché la vita umana è intrasferibile: la vita si presenta come un insieme di occupazioni a cui l’uomo deve dedicarsi costantemente, ogni individuo lo farà a suo modo, poiché ogni singola vita è un *faciendum* non un *factum*, è un “*quehacer*”, un compito da realizzare che ci è dato e spetta al singolo individuo scegliere il percorso da seguire. La radicalità della propria vita implica una evidenza sia sensitiva che di giudizio non attribuibile ad altri. La realtà che sta alla radice di tutte le esperienze, apodittica, certa e sicura, è quella dell’io, il quale è il referente ultimo di tutti gli altri strati di evidenze. La circostanza, nello specifico, è connessa alla radicalità in modo indistricabile, intenzionale. L’io interagisce con la circostanza delle cose del mondo in maniera intenzionale e immediata. È nel vivere dei propri atti che vengono esperiti gli elementi della circostanza, un mondo immediatamente a nostra portata attuale che può essere definito come un contesto vitale di oggetti preriflessivi, su cui avviene la riflessione. A parere di Armando Savignano, quest’ultima operazione è necessaria perché si possa parlare di senso: “la circostanza, non meno dell’io, deve essere salvata conferendole senso mediante la riflessione che si attua nella creazione culturale”¹⁹. Come sottolineato in precedenza, per Ortega la libertà di

¹⁷ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* (1914), *O.C.*, I, 322.

¹⁸ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., 165.

¹⁹ A. Savignano, *Introduzione a Ortega y Gasset*, Editori Laterza, Bari, 1996, p. 30.

scelta del proprio progetto di vita, rende l'uomo responsabile, responsabilità e circostanza sono strettamente connessi nella scelta continua fra diverse possibilità mondane. La circostanzialità del mondo è un concetto spazio-temporale configurato come orizzonte culturale che si sviluppa prospetticamente in tutta una serie di elementi latenti e presenti che operano costrittivamente sul soggetto. Savignano mette in evidenza come "Ortega sottolinei l'indole pratico-operativa della vita circostanziale"²⁰ concezione che introduce il tema della continua e forzata scelta del soggetto esperimente. La realtà radicale è calata in un contesto di circostanze mondane che si impongono sull'io e lo costringono a operare una serie di scelte tra progetti di azione che attualizzano possibilità problematiche. La realtà radicale dell'io è un crocevia di possibilità di azioni che via via si aprono e si chiudono nella continua scelta operativa. Ortega organizza gli ambiti circostanziali, in altri termini l'ambiente, in campi pragmatici associati a regioni spaziali e rapportati dinamicamente alla realtà radicale. Questa suddivisione dà luogo ai mondi dei vegetali, degli animali, degli uomini, un insieme di sfere che influenzano pragmaticamente la vita di ognuno e di cui l'individuo deve tener conto. In quest'ottica le interazioni tra soggetti sociali sono casi particolari di circostanze, cioè di relazioni col mondo. Il destino dell'uomo, dice Ortega, sta nell'azione.

Come sostiene Pablo Hermida-Lazcano "Ortega pone la relazione dialettica tra l'azione e l'essere in sé, o in altre parole, tra un'azione che rende attivo l'essere di un sé che, a sua volta, rende possibile l'immersione nel terreno della prassi"²¹. Egli trasforma la sostanzialità delle cose in elementi strumentali per l'uomo concependo un mondo organizzato in architetture di fruibilità connesse efficacemente, e questo è ciò che chiama campo pragmatico.

²⁰ Ivi, p. 29.

²¹ P. Hermida-Lazcano, *The taken-for granted World: A Study of the Relationship between A. Schütz and J. Ortega y Gasset*, in "Human Studies", 19 (1996), p.43.

Una delle caratteristiche della realtà radicale è la sua intrasferibilità, essa implica l'attribuzione di senso da parte del soggetto creatore che raggiunge la verità e l'autenticità nella solitudine dell'io. Ortega parla di "pensare umano significativo" come processo di riflessione che sottintende l'attribuzione di senso che non può essere che relativa a un io. L'intrasferibilità del momento riflessivo, la solitudine dell'io che pensa, implica quindi l'impossibilità del soggetto di uscire dalle proprie esperienze. Ortega non nega le realtà diverse da quella dell'io, non è un idealista, ritiene semplicemente che siano diverse in senso emanativo. L'interpretazione della realtà parte dall'io e man mano che ci si allontana da esso diminuiscono i gradi di autenticità. Per tale ragione afferma che la realtà radicale è il luogo di autenticità che l'uomo raggiunge attraverso la riflessione su se stesso, ossia su elementi che ha esperito direttamente, immediatamente all'interno di un mondo regolato da leggi strutturali, da circostanze. Il criterio che stabilisce l'autenticità, la differenza tra realtà e circostanza, tra io e mondo è quello di presente e compresente che Ortega sviluppa a partire dalla nozione di orizzonte.

Per spiegare la nozione di presente e compresente Ortega pone l'esempio di un "mondo" costituito da un salone: al soggetto che si trova in esso sono presenti, sono cioè attualizzati, gli oggetti che stanno in esso, mentre è compresente il mondo al di fuori del salone stesso, e in esso i suoi oggetti che considera abitualmente come esistenti ma non raggiungibili al momento. La distinzione tra presente e compresente ordina la realtà in circostanze strutturali. Ortega parla di una prima legge strutturale del nostro mondo secondo la quale il mondo vitale si compone di alcune cose presenti in un dato momento e di innumerevoli altre in quel momento latenti, occulte e che non sono visibili. Alla prima legge ne aggiunge una seconda per la quale una cosa non ci è mai presente da sola, ma al contrario la vediamo sempre emergere dalle altre, cui non prestiamo attenzione e che formano lo sfondo dal quale ciò che vediamo si distacca. Accanto al binomio di presente e compresente Ortega ne formula un altro distinguendo tra ciò che è attualmente espresso e ciò che lo è abitualmente, il presente sta nell'attualità, il compresente nell'abitualità. La combinazione tra presenza e abitualità con

l'ordinamento in sfere di realtà differenti secondo la loro radicalità o autenticità porta Ortega alla classificazione tra realtà prima e realtà derivate. La realtà del mio Io vivente, la "vita di ognuno", il "mio mondo", è la sola realtà indiscutibile; tutte le altre sfere sono presunte, sono realtà di secondo grado. Collega, dunque, il presente dell'autoriflessione alla realtà vera, mentre pone ciò che è abitualmente accettato come vero, ma non elaborato riflessivamente nell'inautenticità.

Di fatto, il lavoro di ricerca della realtà radicale porta Ortega verso due correnti di pensiero. L'una, il realismo, che definisce l'uomo come una "cosa tra le cose, un pezzo di mondo" autosufficiente e che basta a se stesso. L'altra, l'idealismo, che vede l'uomo privo di sostanza in sé ed esistente solo come essere pensato. Ortega prende le distanze da entrambe le teorie poiché definiscono l'uomo come un essere sufficiente e indipendente e concepisce l'essere umano come un essere incompleto e misterioso; Ortega, inoltre, a differenza di Cartesio e di Husserl, sostiene che il pensiero non si dà alla realtà in maniera immediata. L'atto del "*darse cuenta*", ovvero la presa d'atto della realtà è "una retrospezione, è successivo alla realtà medesima"²². Ciò che è anteriore alle cose e alle idee, ciò che è realtà radicale è la nostra vita. Soggetto e mondo si danno in qualcosa di precedente al pensiero, questo qualcosa è la vita umana. Al pari di Dilthey, Ortega afferma che l'uomo è profondamente immerso nella sua vita per questo bisogna vedere le cose dalla prospettiva della vita stessa, "l'uomo è un ingrediente della vita: il resto è la circostanza o il mondo"²³. La vita è interdipendenza dell'io e delle cose, Ortega dice "essere significa aver bisogno l'uno dell'altro"²⁴, la vita umana "non è materia né anima, ma prospettiva spazio - temporale, il contrario dell'utopismo e dell'ucronismo"²⁵. L'uomo si trova sempre in un qui e in un adesso e non può avere altro destino se non appropriarsi della propria circostanza. Ciò spiega la critica di Ortega all'idealismo, che concependo lo spazio e il tempo come prodotti mentali, colloca l'uomo fuori dalla dimensione spaziale e

²² J.Ortega y Gasset, *Larazón histórica* (1940), O.C., XII, 179.

²³ J.Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica* (1933), O.C., XII, 63.

²⁴ J.Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* (1929), O.C., VII, 410.

²⁵ J.Ortega y Gasset, *Prológo para alemanes* (1934), O.C., VII, 44.

temporale. Il senso della vita dunque è “accettare la propria circostanza e nell’accettarla farla propria”²⁶, già nel 1914 con *Meditaciones del Quijote*, Ortega sosteneva lo stretto legame tra l’Io e la circostanza, con la celebre frase “*Yo soy mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo*”²⁷, affermava che l’uomo, calato nella sua circostanza, deve avere a che fare con il mondo, viverci, muoversi in esso, trasformarlo da un lato e accettarlo dall’altro. Ortega dichiara “la mia vita consiste nell’avere a che fare con il mondo e l’essere delle cose lo è in funzione dell’essere per me, del modo in cui interagisco con esse. Le cose del mondo dunque hanno una loro funzione nell’essermi di aiuto o di impedimento, non sono propriamente cose, perché le cose hanno un essere fisso, ma sono realtà soggettive”²⁸. Di fatto, la vita è l’organizzazione reale della realtà a differenza di qualsiasi altra organizzazione interpretativa o teorica. Ortega però sostiene che malgrado “il mondo sia per l’uomo estraneità che comprime e limita la sua volontà, è per lui, allo stesso tempo, rifugio e calore: tutto ciò che appartiene al mio mondo mi è accogliente, perfino ciò che di esso è doloroso”²⁹, per questa ragione la filosofia orteghiana prende le distanze dall’esistenzialismo. Lo stesso Dilthey affermava che nel momento in cui il mondo si presenta all’uomo come resistenza, esso ci permette di scoprire che esiste qualcosa oltre e al di fuori di noi e in questo qualcosa si trova del buono, del positivo. Per Ortega, infatti, il mondo è, allo stesso tempo, un luogo di intemperie e di protezione, è quel luogo all’interno del quale si concretizza la vita umana, seppur l’uomo non l’ha scelto. L’uomo nella fatalità della sua circostanza ha la libertà di scelta di un numero elevato di possibilità alternative dalle quali dipenderà il suo progetto di vita.

²⁶ Ivi, p.44. Ortega in questo si avvicina a Goethe e alla sua idea di rassegnazione intesa come rinuncia ad affrontare il mondo nella sua totale complessità ea comprendere tutta la realtà esistente. Qui il filosofo definisce la rinuncia come l’accettazione della circostanza con le sue avversità e come capacità di trasformarla in vocazione.

²⁷ J.Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit.,22.

²⁸ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit.,110-111.

²⁹ J.Ortega y Gasset, *Un interpretación de la historia universal (1948)*, O.C., XII, 175.

Come già affermato, la libertà di scelta è per l'individuo un dilemma a cui è costantemente condannato dalla sua natura mobile, dalla mancanza di una identità costitutiva, Ortega dichiara "l'unica cosa che è fissa e stabile nell'essere libero è la costitutiva instabilità"³⁰ e sostiene l'idea per cui "*el hombre es un diós de ocasión*"³¹, di fatto, la vita umana oltre a essere un progetto di vita è missione, innovazione e opera di immaginazione. Non esiste vita senza un progetto e un piano vitale, anche nel momento in cui l'uomo decide di abbandonarsi alla disperazione compie un'azione consapevole all'interno del suo progetto di vita. La libertà di scelta, di fatto, non rende l'uomo libero, ma lo obbliga alla scelta continua, una scelta nell'incertezza di un progetto di vita che si realizza nel momento della scelta stessa. A parer di Ortega, nulla è definitivo, ogni scelta può essere ridiscussa, ogni azione rimodulata, ma la possibilità di molteplici scelte fa dell'uomo un essere perplesso e incerto poiché scegliere significa rinunciare e la rinuncia rende l'uomo consapevole della sua piccolezza rispetto alla grandezza del mondo. L'uomo, inoltre, è profondamente solo nella scelta perché è l'unico a conoscere la propria vita e l'unico a poter scegliere per se stesso, Ortega dice infatti "ognuno deve vivere la vita per sé, assaggiarla con le sue labbra, come fosse un bicchiere di una bevanda dolce e amara"³². Gli altri esistono, ci circondano, fanno parte della nostra circostanza ma non la condividono, la loro presenza è segno della nostra radicale solitudine "la solitudine non si può avvertire nell'unicità"³³.

Per Ortega la massima espressione della vita umana è la vita nobile, l'uomo "nobile" si distingue per una straordinaria capacità di sforzo nel realizzare il suo progetto di vita, è colui che è obbligato alla coerenza con se stesso. La vita nobile

³⁰ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit.,186-187.

³¹ J.Ortega y Gasset, *Historia como sistema* (1924), *O.C.*, VI, 433. Secondo Ortega, l'uomo è un Dio della occasione, della circostanza. Come più volte affermato, è l'uomo con la sua capacità creativa e immaginativa, nel rispetto della vocazione personale, a cercare di modificare la sua circostanza vitale tornando alle cose della vita per renderle parte del proprio progetto vitale.

³² J.Ortega y Gasset, *La socialización del hombre en Espectador VIII* (1930), *O.C.*, II,745.

³³ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit.,75.

consiste nello “sforzo continuo che non ci viene imposto da fuori ma al contrario emerge dal soggetto”³⁴. Il concetto di nobiltà è concepito nel pensiero orteghiano come sforzo e illusione nel raggiungimento del proprio ideale sebbene esso non arrivi a concretizzarsi. Inoltre, è condizione dell’ideale la sua irrealizzabilità, dunque “tutto ciò che l’uomo si propone di fare o cerca di realizzare è in essenza impossibile”³⁵. Ortega sottolinea che la vita nobile si presenta come un “*esfuerzo lujoso y deportivo*” con cui si affronta l’avventura che è la vita. L’uomo nobile affronta le avversità della vita con allegria e coraggio accettando la sventura, l’infelicità e il rischio e li trasforma in impresa. Per questa ragione, il filosofo spagnolo, afferma che la vita umana è una sintesi delle due grandi verità che la riguardano: “la verità cristiana per la quale vivere è trovarsi in una valle di lacrime, e quella pagana che trasforma questa valle di lacrime in uno *stadion* per l’esercizio sportivo”³⁶. L’illusione e lo sforzo che caratterizzano la vita nobile sono guidati dal desiderio di raggiungere un determinato ideale umano, ognuno ha il suo repertorio ideale di azioni e gesti. Per Ortega l’io non è un “voler essere” ma un “dover essere”, il destino umano non si può mettere in discussione poiché non è arbitrario ma necessario, per questa ragione l’Io “non è una cosa materiale né una cosa spirituale: non è una cosa, ma un compito, un progetto di esistenza” è, in ultima istanza, la vocazione umana. Ortega afferma “senza l’uomo non c’è missione”³⁷, poter dedicare la vita a qualcosa di determinato è privilegio della condizione umana, ogni individuo, infatti, deve assolvere la missione di esistenza legata alla sua determinata circostanza; di fatto, l’uomo può accettare o rifiutare di realizzare il suo essere autentico, a tal proposito, dice “potremmo essere infedeli al nostro progetto di vita e incapaci di essere ciò che dobbiamo essere”³⁸. L’ideale interiore che accompagna ognuno di noi non sempre ci appare chiaramente; per questa ragione, Ortega sostiene che da un lato potremmo dar ascolto alle nostre

³⁴ J.Ortega y Gasset, *Misión del Bibliotecario* (1935), *O.C.*, V, 210.

³⁵ J.Ortega y Gasset, *Goethe desde dentro* (1932), *O.C.*, IV, 405.

³⁶ J.Ortega y Gasset, *Larazón histórica*, cit., 218-219.

³⁷ J.Ortega y Gasset, *Vives-Goethe* (1940), *O.C.*, IX, 514.

³⁸ Ivi, p. 557.

richieste interiori, dall'altro ci avverte che l'imperativo di autenticità è "un imperativo di invenzione"³⁹, per questo la facoltà primordiale dell'uomo è la fantasia. In questo modo valuteremo l'autenticità della nostra esistenza dopo la realizzazione di ogni nostro atto, "il mal umore insistente è un sintomo chiaro del fatto che l'uomo vive contro la sua vocazione"⁴⁰. Quando riusciamo a vivere in linea con il nostro autentico essere sentiamo un benessere che è superiore a tutti i piaceri, una delizia tanto completa che non è rappresentabile e che corrisponde a ciò che chiamiamo felicità. A riguardo, Juan Padilla Moreno afferma che la vocazione si caratterizza per la sua radicalità, l'etica orteghiana è un'etica metafisica e la sua metafisica è quella della vita, la vocazione è una categoria della vita stessa e dunque un fenomeno transitorio legato al significato della circostanza è "qualcosa di mobile e in cambiamento"⁴¹.

Ortega infatti afferma che l'uomo agisce per se stesso e in vista dei suoi fini, ciò da origine all'atto personale. L'atto personale è frutto della creazione individuale del soggetto, nasce dalla volontà del suo creatore e da una forte motivazione personale. Dietro ogni atto personale vi è una ragione o un ideale da raggiungere, ciò induce a pensare che l'atto personale è frutto di contemplazione e prodotto della coscienza, è qualcosa che vive ed esiste per me e ha senso solo ed esclusivamente per me. L'uomo per orientarsi deve basare la sua esistenza su idee di cui è fermamente convinto. Ortega distingue l'atto personale da quello convenzionale a partire dal grado di coscienza che accompagna ogni atto umano, da qui nasce la distinzione che esiste tra idee e credenze intesi come atti umani distinti. Inoltre, l'atto personale oltre a essere conseguenza di una riflessione è un atto razionale e un atto libero prodotto dall'esercizio della volontà individuale. Non c'è nessuno che ce lo impone ma è un atto scelto, deciso e realizzato dall'individuo in maniera libera e senza costrizioni. Da questa libertà d'azione, che è un privilegio umano, emerge il senso di responsabilità a cui è sottoposto

³⁹ J.Ortega y Gasset, *Prologo para alemanes* (1934), *O.C.*, IV, 29.

⁴⁰ J.Ortega y Gasset, *Goethe desde dentro* (1932), *O.C.*, IV, 409.

⁴¹ J. Padilla Moreno, *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Centro de Estudios Ortegaianos, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2005, p.207.

l'uomo. L'uomo è per essenza responsabile, ciò significa che è per eccellenza un essere morale ed è responsabile tanto delle azioni meccaniche quanto delle azioni compiute sotto la influenza o pressione di un altro; l'individuo dunque è sempre responsabile anche della sua irresponsabilità. Per Ortega l'atto individuale per eccellenza è l'*ensimismamiento*⁴² ovvero "la capacità dell'uomo di sospendere l'attività con il mondo e sottomettere l'attenzione, mediante una torsione radicale, verso il suo essere"⁴³. Ortega afferma che il problema fondamentale dell'uomo è realizzare il proprio Io autentico, per questa ragione è necessario che sappia cosa vuole e perché lo vuole. Josè Luis Molinuevo sottolinea come per Ortega l'autenticità sia sinonimo di realtà e non abbia un significato morale nel senso della norma o delle norme che regolano ciò che deve essere, ma si realizzi nel momento in cui l'io si "ritira" in se stesso e nella solitudine della sua esistenza giudicherà la sua vita⁴⁴. L'*ensimismamiento* dunque suppone quella fase di contemplazione necessaria alla pianificazione di un progetto di vita. Per Ortega sono tre i momenti che ciclicamente caratterizzano la storia umana: la fase dell'alterazione in cui l'uomo si sente confuso e naufrago tra le cose; il momento dell'*ensimismamiento* in cui, con un energico sforzo, si ritira nella sua intimità per farsi un'idea sulle cose e sulla loro possibile gestione e infine il momento del ritorno al mondo con un progetto di vita preciso e frutto di una riflessione consapevole. La fase dell'*ensimismamiento* è un'operazione complessa per l'uomo abituato ad avere a che fare con le cose del mondo. Ortega afferma "è necessario sospendere la fase dell'alterazione a cui l'azione ci ha condotto per raccoglierci in noi stessi e analizzare la nostra circostanza con lo scopo di formulare un piano strategico e realizzare una vita autentica e reale"⁴⁵.

⁴² *En sí* in spagnolo significa in se stesso, da qui *ensimismarse* ovvero mettersi in se stesso. Ortega si rifà alla capacità dell'uomo di ritirarsi in sé per entrare in contatto con la sua identità.

⁴³ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 84.

⁴⁴ J. Luis Molinuevo, *El idealismo en Ortega*, Narcea, Madrid, 1984, p.158.

⁴⁵ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit, 87.

1.2 L'Io come progetto, vocazione e circostanza

Ortega definisce l'Io come “un termine centrale di riferimento”⁴⁶ eliminando l'implicazione metafisica di tipo sostanzialista. Rifiuta il corpo e la psiche come elementi costitutivi dell'io e afferma che l'io è semplicemente “colui che vive una certa vita”⁴⁷, questo colui non implica nessun soggetto sostanziale, si risolve in un “progetto di vita”. La definizione di io come “progetto di vita” è ciò che chiamiamo “nostra personalità, nostro Io”⁴⁸, l'Io, in qualità di programma o progetto, non è un essere realizzato, ma è un essere che aspira a essere “la sua realtà consiste nel non essere ancora”⁴⁹. Ortega non specifica cos'è questo ente prima di iniziare a realizzarsi e a entrare nella vita e si limita ad affermare che l'io individuale ovvero la personalità si realizza nel momento in cui si accetta un progetto di vita piuttosto che un altro e vi si dà concretezza con il proprio esercizio vitale che dipende dalle circostanze e dall'io che lo mette in atto. L'io, dunque, è sostanzialmente cambiamento e mutazione in quanto programma che si mette in atto e, in un certo modo, che può distruggersi. Considerare l'io come progetto equivale a riconoscere che ogni uomo viene al mondo per portare a termine una missione. È questo, uno dei temi centrali della filosofia orteghiana: il tema della vocazione.

Ortega intende per vocazione un vero e proprio programma di esistenza, in questo senso la vocazione e l'io si identificano. Il termine vocazione dal latino *vocare* implica la chiamata a un determinato progetto e suppone la capacità dell'io di ascoltare quella voce interna che determina una missione di vita. Ortega, che non ha una visione determinista della realtà, come già detto, crede nella libera scelta dell'uomo di un programma di vita e nel senso di responsabilità che ne deriva, salvando la determinazione vocazionale e l'iniziativa personale nella costruzione dell'essere umano. Nel corso della vita, l'uomo traccia diversi piani

⁴⁶ J.Ortega y Gasset, *Vitalidad, alma, espíritu* (1924), *O.C.*, II, 465.

⁴⁷ J.Ortega y Gasset, *No ser hombre de partido* (1930), *O.C.*, IV, 76.

⁴⁸ J.Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica* (1933), *O.C.*, V, 338.

⁴⁹ J.Ortega y Gasset, *En torno a Galileo* (1933), *O.C.*, V, 32.

possibili, tra di essi uno lo attrae maggiormente e si presenta come una sorta di chiamata che emerge dalla parte più profonda dell'essere. In questi termini, il filosofo spagnolo, pensa alla vocazione umana, ovvero non come imposizione ma come proposta, dipenderà dall'individuo se accoglierla o meno, l'accettazione o il rifiuto, infatti, implicano comportamenti e condotte di vita diverse. Accettare la propria vocazione è un atto di autenticità, si può essere una o un'altra cosa ma solamente seguendo la propria vocazione si è ciò che si deve essere. Per Ortega all'interno dell'individuo esiste un imperativo oggettivo di autenticità che include tutti gli aspetti umani della realtà vocazionale. L'autenticità consiste nell'essere di fatto ciò che siamo in progetto e che il nostro fare coincida con il nostro *quehacer*, Ortega, a tal proposito, pone il problema della capacità dell'uomo di riconoscere la propria vocazione e afferma che "l'imperativo di autenticità è un imperativo di invenzione, per questo la facoltà primaria dell'uomo è la fantasia"⁵⁰ la risposta più esauritiva che da a questo quesito è parafrasata da Goethe quando afferma che "essere è essere felici e viceversa. La più alta felicità dei mortali è solo la personalità"⁵¹. Le occupazioni che rendono felice l'uomo sono rivelatrici della sua vocazione, di fatto, si è felici quando si segue la propria vocazione interiore. Ortega, rifiuta come criterio indicativo dell'autenticità umana il possesso di certe doti determinate, la vocazione non è legata alla dote personale anzi può andarle contro. È vero, allo stesso modo, che nell'esercizio di ogni vocazione vanno inclusi momenti di contrasto e di dolore, momenti di azione forzata. Ad ogni modo, agire in virtù della propria vocazione rende accettabile e perfino piacevole lo sforzo e la fatica. Julián Marías, in linea con Ortega, dichiara che riconoscere la vocazione è un compito arduo per varie ragioni: "per il suo carattere irreal e immaginativo, per la difficoltà nel formulare chiaramente cosa s'intenda per vocazione, per la complessità degli aspetti che include, per la vaghezza da un punto di vista logico e razionale, per il pudore e per la frequente insincerità, soprattutto in alcune epoche storiche, per cui gli uomini mascherano le loro

⁵⁰ J.Ortega y Gasset, *Prologo para alemanes*, cit., 29.

⁵¹ J.Ortega y Gasset, *Vives-Goethe*, cit., 558.

autentiche inclinazioni, speranze, gusti”⁵². Ortega considera come criterio fondamentale nella scelta della vocazione le inclinazioni dell’individuo regolate dalla ragione che pondera possibilità e circostanze e afferma che solo l’Autore dell’essere umano può dare all’uomo un destino che riguardi così radicalmente la persona umana. È Dio colui che chiama ed è a Dio a cui si accetta o si rifiuta la chiamata vocazionale. Senza la presenza divina, la questione della vocazione rimane irrisolta.

L’io-progetto e l’io-vocazione si trovano a far i conti con la circostanza che li opprime e che può opporsi o sostenere la loro progettualità. A partire dal 1914, con *Meditaciones del Quijote*, Ortega comincia a porre l’attenzione sull’idea della vita come destino concreto dell’uomo fatto dall’altalenante e mutua compenetrazione tra circostanza ed io. L’obiettivo è quello di raggiungere un equilibrio tra l’Io e la circostanza poiché dall’unione dei due elementi appare l’Io che è la nostra persona, l’armonia interiore si distrugge sia per l’inautenticità del programma, sia per la non accettazione della circostanza concreta. Questo obbliga l’uomo, da un lato, a considerare la circostanza in tutta la sua concreta integrità e, dall’altro, a proiettare su di essa la propria vocazione personale facendo attenzione a non tradirla e a non rinunciare a realizzarla nella circostanza reale.

Come sostiene Paulino Garagorri, l’uomo deve raggiungere *l’óptimo circunstancial*⁵³ ovvero coordinare la propria vocazione con l’ideale circostante, solo in questo modo, compie pienamente la sua vita. Si tratta, infatti, di un impegno serio che mette in gioco l’esercizio delle capacità umane e richiede un continuo sforzo di modulazione e adattamento alla circostanza con l’obiettivo di mantenersi fedeli alla propria vocazione. Nessuno può indurre l’uomo a portare avanti questa missione, è una questione estremamente personale, di fatto, la vita consiste nella vita individuale e nella responsabile e intrasferibile individualità vocazionale. L’uomo vive la propria vita senza possibilità di sostituzione, i miei

⁵² J.Mariás, *La estructura social. Teoría y método*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1955, p.190.

⁵³ P. Garagorri, *Ortega, una reforma de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1958, p.117.

pensieri, le mie decisioni, i miei sentimenti sono solo miei, la vita è solitudine, radicale solitudine⁵⁴. Ciò non perché nel mondo esiste solo l'uomo, ma perché solo lui può decidere della sua vita. Ortega afferma "solo nella nostra solitudine siamo verità"⁵⁵.

1.3 La vita interpersonale dell'uomo

Per Ortega l'unica realtà che l'uomo conosce, che vive e dunque si presenta in modo intellegibile è la propria vita, per questa ragione la vita umana è la realtà radicale, quella realtà da cui derivano tutte le altre. Come già sottolineato, tali ulteriori realtà, sono realtà di secondo ordine, realtà presunte di cui si ha una conoscenza indiretta. Ortega sottolinea che la differenza tra la vita individuale e quella degli altri risiede nel "negar loro la qualità di essere realtà radicali o indiscutibili"⁵⁶. Tra le altre realtà ci appaiono in primo luogo gli altri la cui presenza è segnata dalla materialità del loro corpo definito come "un luogo di espressività, un semaforo di segnali praticamente infinito"⁵⁷ che presentano caratteristiche simili a quelle della nostra vita e ci permettono di desumere che l'altro è una vita umana al pari della nostra. Ortega dichiara "ogni vita è un centro vitale come lo sono io, dunque l'altro è indipendente da me ma interagisce con me. Non c'è inclusione ma convivenza"⁵⁸, l'altro che sta fuori la realtà radicale che è la mia vita, ci pone davanti a qualcosa che non siamo noi e ci conduce a una prospettiva diversa rispetto a quella della nostra vita, il filosofo afferma:

Considerando la vita come convivenza, adotto un punto di vista che trascende la prospettiva della vita individuale, la convivenza implica trascendenza. La vita dell'altro non comunica con la nostra, ma la nostra solitudine la rivedo in quella altrui, l'altro ha il suo mondo, un mondo estraneo al mio, un altro mondo [...]

⁵⁴ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 69.

⁵⁵ Ivi, p. 73.

⁵⁶ Ivi, p.142.

⁵⁷ Ivi, p. 158.

⁵⁸ J.Ortega y Gasset, *Goethe desde dentro*, cit., 539.

come succede per il corpo che in una certa misura è simile al nostro, ci rendiamo conto che l'altro vede molte cose che vediamo noi e che sono sufficienti per presumere di vivere nello stesso mondo.⁵⁹

Per Ortega, questo mondo, in cui ci troviamo a convivere, che non è il mio, né il tuo, né di nessuno di fatto, è un mondo oggettivo, composto da cose che pretendono di esistere indipendentemente da noi. Il filosofo vede una genesi temporale sistematica dell'io fondato su quattro fasi che si succedono analiticamente: altruismo, *nostridad*, tu, io.

L'altruismo è una generica apertura verso un altro indistinto. Questa apertura strutturale si fonda sul fatto che la prima cosa che compare nella vita di ognuno sono le altre persone: "sin dall'inizio" siamo abituati agli altri socializzati. Ortega formula così il primo teorema sociale: "l'uomo è *a nativitate* aperto agli altri, è *a nativitate* altruista [...] disposto nella sua vita a contare sull'altro sebbene estraneo e diverso da lui"⁶⁰. In altri termini l'altruismo è una struttura presente prima della semplice conoscenza dell'altro, precedente al suo relazionarsi effettivo. La convivenza nel mondo sociale ha quindi come matrice l'altruismo, una condizione di generica apertura all'altro che da sola però non è sufficiente. La caratteristica dell'essere aperto è la passività che non implica, per Ortega, quella connotazione di base del sociale che è la reciprocità. Di fatto, l'altruismo orteghiano risulta essere semplicemente uno stato costitutivo di apertura dell'uomo verso gli altri, uno stato precedente a qualunque atto verso l'altro, un'apertura che può significare agire a favore o a discapito dell'altro. In Ortega dunque non si può parlare di relazione né sociale né interindividuale ma dello stato in cui l'uomo si trova nella semplice coesistenza, intesa come mera compresenza dell'altro e come presupposto della relazione sociale e interindividuale e delle azioni che ne conseguono. Ortega, inoltre, afferma che per parlare di relazione interindividuale e sociale, è necessario un secondo requisito

⁵⁹ Ivi, p. 176-151.

⁶⁰ Ivi, p. 150.

che consiste nella capacità dei soggetti di “corrispondersi”, dice infatti che “la realtà che chiamiamo compagnia o società può esistere tra due persone che scambiano mutualmente il loro essere, quando agisco sull’altro, l’altro è capace di rispondere alle mie azioni”⁶¹. Dunque per parlare di relazione è necessario non solo avere una disposizione di apertura verso l’altro ma anche essere capaci di interagire con gli altri. Di fatto sarà “l’altro uomo l’unico capace di corrispondermi come io faccio con lui e di agire con me come io con lui e non solo lui esiste per me ma io esisto per lui, questo esserci l’uno per l’altro si chiamerà *nostridad*”⁶². È nella relazione del noi che l’io “commercia” con l’altro, “si reciproca”, lo conosce e si approssima all’altro in un processo che ha una scala graduata di minor o maggior intimità che va dall’anonimità del qualcuno all’intimità del tu. La relazione “noi” è la forma primaria di relazione o socialità, non importa il suo contenuto, l’importante è il *noi ci*. In questo aspetto Ortega si avvicina a Max Weber quando quest’ultimo afferma che la correlazione non è necessariamente benevola “è necessaria una reciproca bilateralità nell’azione ma il contenuto di essa può essere di diverso tipo: amicizia, conflitto, pietà”⁶³, inoltre, non è certo che l’altro ci corrisponda come noi vorremmo, un sentimento di amicizia o di amore può essere non corrisposto o ricambiato con un sentimento diverso rispetto a ciò che ci aspettiamo. Di fatto, in Ortega, la reciprocità rappresenta un requisito necessario alla relazione interindividuale e sociale ma non sufficiente affinché si parli di relazione sociale, in quanto la relazione sociale è molto più che un semplice scambio di interazioni. Per tale ragione la tesi orteghiana prende le distanze da quella di Weber che invece vede nella reciprocità la determinante del fenomeno sociale e definisce l’azione sociale come “un’azione in cui il significato pensato dal soggetto o dai soggetti è riferito alla condotta degli altri, e si orienta su di essa nel suo sviluppo”⁶⁴, Weber, a parere di Ortega, riduce la relazione sociale a relazione interindividuale quando definisce il fenomeno

⁶¹ J.Ortega y Gasset , *El hombre y la gente*, cit., 150.

⁶² Ivi, p. 175.

⁶³ M.Weber, *Economía y Sociedad*, Fondo de cultura económica, México, 1964, p. 22.

⁶⁴ Ivi, p. 5.

sociale come il comportamento di un individuo rispetto a quello dell'altro o degli altri uomini. A riguardo, Pellicani sottolinea come su questo punto esista una netta differenza tra Weber e Ortega, il sociologo tedesco infatti non reputa il sociale una realtà *sui generis* e, a suo parere, esistono solo gli individui e i significati soggettivi che essi attribuiscono alle loro azioni⁶⁵. Per Ortega invece l'altro è uno sconosciuto, la sua azione è imprevedibile, per questo rappresenta un pericolo per *noi*. Il filosofo madrileño sostiene che ogni relazione umana inizia con un sentimento di sfiducia e che il pericolo che si prova nell'incontro con l'altro diminuisce quando l'altro ci appare e si manifesta, per questo la relazione con l'altro è sempre, più o meno, lotta e scontro persino quando si stringe un rapporto di intimità il pericolo del giudizio altrui non svanisce⁶⁶. Ortega, a tal proposito, afferma che persino all'interno del nucleo familiare si verifica la dinamica sociale del pericolo dell'altro "l'armonia di una famiglia esemplare, i cui membri sono uniti da un legame di affetto, nasce da un adattamento mutuo, da un equilibrio raggiunto dopo conflitti e scontri, dopo un'effettiva lotta"⁶⁷. Il filosofo madrileño afferma:

Il rischio e lo scontro che caratterizzano ogni relazione umana sono congeniti all'uomo che è mistero, arcano, pericolo, questo dramma si è trasformato in qualcosa che da alla nostra vita sapore al punto tale che se, all'improvviso, interpretassimo l'altro saremmo delusi e non sapremmo che fare di una vita in cui non c'è uno scontro costante con il prossimo.⁶⁸

L'interazione con l'altro contribuisce al lavoro di autoconoscenza dell'uomo, l'io non è qualcosa di già posseduto ma qualcosa che si manifesta e si configura lungo l'arco della vita, l'io concreto e unico che ciascuno di noi è non

⁶⁵ L.Pellicani, *Ortega y el misterio de la sociología*, in "Revista de Occidente", 205 (1998), p. 7.

⁶⁶ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit.,196.

⁶⁷ Ivi, p. 190.

⁶⁸ Ivi, p. 231.

lo conosciamo, si manifesta, come qualunque altra cosa, grazie a una serie di esperienze e per merito della conoscenza degli altri tu. Nella relazione con l'altro il generico qualcuno diventa un lui, un lui o lei unici e intimi, un tu. Quando con l'altro si ha uno scambio intenso, egli è per me un individuo inconfondibile fra tutti gli altri, insostituibile. Nella convivenza reciprocante si assiste a un processo di avvicinamento all'altro che porta a un aumento del bagaglio di informazioni sulla condotta che può avere, lo scambio reciproco di informazioni porta gli attori sociali a una maggiore conoscenza, una situazione di vicinanza data dal riempimento delle possibilità d'azione che l'altro può avere nei confronti dell'io e viceversa. Il processo è graduato e può determinare una apprensione elevata di segmenti del vissuto altrui, della sua intimità. In questo processo di acquisizione di un bagaglio di conoscenze reciproche si determina, in una differenziazione dal generale al particolare, l'unicità dell'Altro che non è più un noi confuso ma un tu. L'uomo nello incontro/scontro con gli altri "tu" scopre i suoi limiti e la sua identità di individuo. L'incontro con l'altro risulterà doloroso perché induce allo scontro con la realtà, una realtà di limitazioni, in cui si conosce l'altro "tu" ovvero quell'altro che credevamo uguale a noi ma che invece rappresenta un mondo diverso dal nostro, un individuo che ha l'audacia di non essere l'io e si impegna a essere "lui". Il tu è diventato così quel sistema di possibilità e impossibilità ben preciso in un sistema spazio-temporale determinato. L'apparizione dell'io è una sorpresa inaspettata, Ortega dice:

L'io concreto e unico che ognuno di noi sente di essere non è qualcosa che subito possediamo e conosciamo, ma ci appare [...] come qualunque altra cosa, a poco a poco, grazie a una serie di esperienze che hanno il loro ordine stabilito. Voglio dire – e in questo consiste ciò che è strano e inaspettato – che accettiamo di essere *Io* dopo e grazie al fatto di aver conosciuto prima i *Tu*, i nostri tu, nell'urto con essi, nella lotta che abbiamo chiamato relazione sociale.⁶⁹

⁶⁹ Ivi, p. 194. Nella traduzione il corsivo è mio.

L'io nasce intersoggettivamente nella dinamica noi-tu, si deve cioè svincolare, in un processo riflessivo che dischiude se stesso, al contrario di quello che si potrebbe pensare la prima persona ovvero l'io è l'ultima ad apparire. Come sostiene Pablo Hermida-Lazcano “la semplice apertura all'altro in generale (altruismo), in Ortega, per diventare una relazione sociale deve trasformare se stessa in *nostridad* [...] questo passaggio comporta stabilire una interazione fondata sull'idea della reciprocità. È dalla *nostridad* che emerge il tu come sistema di possibilità ben definite e a sua volta è dalla relazione con il Tu che l'io prende forma”⁷⁰. Ortega afferma:

É nel mondo dei tu e grazie a essi che si va modellando quella cosa che io sono, il mio io. Mi scopro quindi come uno dei tanti tu [...] con un carattere e una condotta esclusivi che disegnano l'autentico e concreto profilo di me stesso, come un altro e ben preciso tu, come un alter tu⁷¹.

L'io dunque ci appare come un “alter-tu” e non come un “alter-ego” a differenza di quanto sosteneva Husserl. Ad ogni modo, per Ortega, la conoscenza dell'io non dipende esclusivamente dal confronto con gli altri, ma dobbiamo ascoltare la voce interiore e trovare concordanza tra essa e il mondo esterno, il filosofo madrileno afferma infatti “non desideriamo una cosa perché l'abbiamo vista ma al contrario essa era già presente nel nostro mondo interiore, di tutto ciò che ci arriva dall'esterno ascoltiamo solo ciò che effettivamente ci interessa”⁷². Per questa ragione sono due le vie che portano alla conoscenza e alla formazione dell'io: la necessità interna e l'esperienza esterna. Per Ortega le relazioni

⁷⁰ P. Hermida-Lazcano, *The taken-for granted World: A Study of the Relationship between A. Schütz and J. Ortega y Gasset*, cit., p. 60.

⁷¹ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 196. Si è scelto di mantenere nella traduzione in italiano il gerundio della espressione “*se va modelando*” presente nella versione del frammento in lingua originale poiché rende con più fedeltà l'idea orteghiana della vita come qualcosa in continuo mutamento, come, per usare le parole di Ortega, un tempo gerundio e non un participio.

⁷² J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, cit., 433.

interindividuali sono relazioni personali, in cui si incontrano due intimità, il legame di unione è il sentimento che l'uno prova verso l'altro, si tratta di relazioni che conservano tutte le caratteristiche dell'atto umano ovvero sono frutto di un progetto che ha origine nella persona, ragion per cui sono intellegibili e la loro esecuzione dipende dalla libera volontà individuale. Le relazioni interindividuali si presentano come un fatto nato dalla volontà del soggetto e dunque legato alla sua esclusiva responsabilità: "la relazione inter-individuale è una realtà tipica della vita umana, è l'umana convivenza"⁷³. Ortega sostiene che vivere è convivere con gli altri uomini, più la convivenza sarà intima più l'altro mi apparirà nella sua realtà completa, l'uomo dunque passerà "dall'essere un uomo qualunque, l'uomo astratto, l'individuo umano indeterminato, a essere conosciuto, prossimo"⁷⁴ e "quando questa prossimità diventa significativa la chiamiamo intimità"⁷⁵. La vicinanza o lontananza non sono elementi sufficienti a determinare una relazione, è necessario aggiungere un altro componente fondamentale: la scelta. Ortega parla del problema della scelta a proposito delle relazioni d'amore ed estende il concetto anche alle relazioni interpersonali affermando che non può esserci amore autentico se esso non nasce da una scelta. Scegliere non significa preferire un individuo tra tanti ma essere capaci di amare solo quel determinato individuo. In ciò si esprime nella sua massima espressione l'erotismo. L'amore non si misura per le manifestazioni estreme a cui conduce o per la forza meccanica della passione ma per questa capacità di irrimediabile scelta. A riguardo Ortega afferma che il piccolo borghese è incapace di amare in maniera autentica, per lui la vita è "insistere su cose conosciute e abituali, un'inalterabile soddisfazione dentro il repertorio consuetudinario"⁷⁶. La scelta è fatta sulla base della nostra vocazione e non su un mero capriccio, dunque le relazioni interpersonali, come la vocazione e il progetto di vita, sono predeterminate in quanto ogni individuo ha un'idea precostituita di amicizia, di amore, ecc. Non è, però, nostra scelta l'incontro con

⁷³ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 202.

⁷⁴ Ivi, p. 179.

⁷⁵ Ivi, p. 152.

⁷⁶ J. Ortega y Gasset, *Goethe desde dentro*, cit., 477-78.

gli altri ma è una questione di caso e di circostanza; la scelta di una amicizia, di un amore, non dipende dalla condivisione dei medesimi gusti o dello stesso stile di vita, bensì dalla somiglianza profonda che esiste tra l'“io” e il “tu”. Ortega, inoltre, crede che ogni relazione sociale sia unica e irripetibile, per il fatto che l'altro con cui stringiamo un rapporto è insostituibile dice infatti “quando stringo una relazione intima con l'altro, mi è inconfondibile, l'individuo innamorato si innamora di una donna che non è la donna in generale, né una donna qualunque, ma esattamente quella donna”⁷⁷ e questa insostituibilità è “la cosa più drammatica che nella vita ci accade”⁷⁸ perché dal momento in cui l'altro diventa tu diventa una parte di noi innescando quei meccanismi che portano al coinvolgimento e al senso di responsabilità verso il nuovo tu. Ogni individuo nella relazione interindividuale è un soggetto-parte del rapporto, per cui la mia azione è rivolta a lui perché è quel determinato tu. Le relazioni interindividuali si caratterizzano per un ulteriore aspetto ovvero la “specificità” del rapporto, il modo in cui interagisco con l'altro è tipico della natura di quel rapporto, le mie azioni verso lui hanno senso solo all'interno della specificità di quella relazione. In ambito sociale, i ruoli sociali impongono dei modelli di comportamento legati alla convenzione sociale, il rapporto che avrò con i “personaggi della vita sociale” sarà legato al ruolo che essi svolgono nella società. Si verifica una “sospensione” della vita personale e una trasformazione dell'individuo in automa che esegue atti ordinati dal regolamento sociale. Per questa ragione Ortega afferma “solo il piccolo gesto originale e il senso più profondo del comportamento saranno indice della relazione personale”⁷⁹. L'atto interpersonale per eccellenza è l'atto della trasmigrazione. Per il filosofo esiste nell'uomo una sorta di istinto di trasmigrazione, un desiderio di esplorare oltre i propri limiti di individuo, uscire dalla propria solitudine e unirsi all'altro. Non si tratta di un semplice capriccio ma di una radicale necessità dell'uomo “l'autentico amore non è altro che il tentativo

⁷⁷ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 179, 189, 202, 203.

⁷⁸ Ivi, p. 181.

⁷⁹ J. Ortega y Gasset, *Goethe desde dentro*, cit., 471.

di incastrare due solitudini, l'intento di una unire la mia solitudine e dunque l'autenticità della mia vita alla solitudine dell'altro"⁸⁰. L'atto della trasmigrazione, implica la capacità dell'io di allontanarsi da se stesso e guardare la vita da un punto di vista diverso da quello personale, il punto di vista appunto dell'altro. Ortega dice infatti "trasmigrare significa vedere un'altra vita dalla prospettiva di quella vita, dal soggetto che la vive e non dal nostro punto di vista"⁸¹. Per questa ragione interessarsi all'altro significa dargli importanza, personalità, smettere di usarlo, non servirsene ma essere una pupilla imparziale affinché si riconosca, Ortega afferma "la contemplazione è, nel suo profondo, un atto d'amore, posto che nel momento in cui amiamo, a differenza del desiderare, viviamo nell'altro e ci snaturiamo per lui"⁸². La trasmigrazione richiede, in primo luogo, la consegna all'altro, la momentanea negazione di se stessi, del proprio carattere, della propria prospettiva. L'atto della trasmigrazione suppone una certa elasticità di immaginazione, una certa intuizione costitutiva della psiche umana che renda possibile la capacità di crearci un'idea dell'altra anima via via che la conosciamo. Rispetto a ciò, Domingo Moratalla sottolinea come in Ortega "l'immaginazione è quel grande strumento che rende possibile e mantiene aperto l'orizzonte delle possibilità di esperienza, amplia la nostra visione, ci allontana da noi stessi, permette che l'io sia un altro sé, ma passando attraverso l'altro, ponendoci nella pelle dell'altro, ci allontana da noi stessi, ci apre alla chiamata dell'altro"⁸³. Per tutte queste ragioni non è facile che si produca questa realtà sublime, forse la più alta a cui possono aspirare gli uomini, che è capirsi. La comprensione dell'altro è qualcosa di molto personale, la vita è, in principio, qualcosa che non favorisce la comunicazione, solo gli uomini con un grado di vitalità considerevole saranno coloro che hanno energia sufficiente per intraprendere questa avventura e rischio intimo che "è uscire da se stessi e immergersi in un altro essere, persona, opera o

⁸⁰ J.Ortega y Gasset., *En torno a Galileo* (1933), cit.,74.

⁸¹ Ivi, p. 31.

⁸² J.Ortega y Gasset., *¿Qué es filosofía?*, cit., 429.

⁸³ T.D. Moratalla, *La fenomenologia ermeneutica di Paul Ricoeur*, in "Investigaciones fenomenológicas", 3 (2001), pp.300-301.

cosa”.⁸⁴ Ortega sostiene che sia necessario superare i propri limiti e difficoltà affinché si verifichi quella magica trasmutazione che è l’amore.⁸⁵

1.4 L’apparizione dell’Alter- Ego

Ortega afferma che l’uomo sente la necessità di uscire dalla sua condizione di solitudine radicale, ciò implica superare i propri limiti e difficoltà per giungere alla comunione con l’altro, il filosofo afferma infatti che l’atto di trasmutazione più elevato è l’amore⁸⁶. A questa concezione del rapporto con l’altro, si lega la tematica dell’intersoggettività e dell’apparizione dell’ alter-ego. L’autentica solitudine della realtà radicale è mitigata dalla strutturale apertura alla contingenza. In questa visione l’io coesiste e si alterna ad alter dovendo tenere sempre presente l’altro con cui convive. L’operatività dell’io implica un continuo confronto con le circostanze del mondo di cui l’altro è un dato imprescindibile. L’altro per Ortega è di fatto un “sistema di possibilità” con diversi gradi di intimità e anonimità, è un corpo che veicola compresenza che sta invisibilmente all’orizzonte, un non-io presente nella sfera radicale che nonostante non appartenga originariamente a quella sfera viene esperito come tale e in fine è un concetto “reciprocante”. L’Altro deve essere considerato in un processo di continua anticipazione delle sue reazioni, ossia di aspettative tipizzate che ne permettano la collocazione in un sistema di comportamento specifico. In questo modo l’altro diventa un repertorio di possibilità e impossibilità, cioè in altri termini:

Un costruito di un modo tipico di comportamento, un modello tipico di motivi sottostanti, di atteggiamenti tipici di un tipo di personalità, di cui l’Altro e il suo

⁸⁴ J. Ortega y Gasset , *El espectador II* (1915), *O.C.*,II, 256.

⁸⁵ J. Ortega y Gasset., *Estudios sobre el amor* (1941),*O.C.*,V, 556.

⁸⁶ J. Ortega y Gasset., *Estudios sobre el amor* (1941),*O.C.*,V, 556.

comportamento sotto esame, entrambi al di fuori delle mie possibilità di osservazione, sono solo casi o esempi.⁸⁷

L'Altro viene conosciuto e classificato in funzione dell'esperienza passata del soggetto; è possibile, secondo Ortega, costruire una griglia metodologica di ruoli e funzioni tipiche delle diverse modalità di comportamento dei vari alter-ego incontrati. Gli altri possono essere identificati tipicamente in amici, nemici, passeggeri, ecc. In quest'ottica la conoscenza passa attraverso un progressivo grado di allontanamento dall'anonimità dell'altro verso gradi sempre più crescenti di intimità. Ortega suddivide gli altri in "individuo vago" e "individuo unico", inizialmente alter è un non-io, sconosciuto e indistinto, con cui successivamente si entra in un rapporto di reciprocità. Come già sottolineato, noi siamo aperti all'altro, Ortega parla di "altruismo fondamentale" e ci "reciprochiamo" nella *nostridad* avvicinandoci a un io sconosciuto. Lo sconosciuto è colui con cui ci troviamo a un grado zero di intimità, il che accade per vari motivi: non siamo in grado di conoscere a priori i comportamenti che avrà nei nostri confronti, è un'astratta possibilità, un essere virtuale ed è nel processo di interazione che lo sconosciuto acquista lentamente le proprie individualità venendo "classificato" sulla base di comportamenti socialmente riconosciuti come tipici e per questo diventa un tu.

Il processo di conoscenza dell'Altro parte quindi dalla "realtà radicale dell'io" come centro di un sistema socialmente stratificato. L'unica e vera realtà che conosco è la mia, le altre sono un'approssimazione che metaforicamente può essere descritta come un'area di possibilità di passaggio dall'intercambiabilità anonima del livello zero di intimità a quella unica dell'individuo *tuizzato*. In altri termini il mondo sociale ha diversi livelli di intimità che vanno dal grado zero, la totale anonimità dell'altro astratto, a quello dell'unicità dell'alter-tu. Nel tipizzare l'altro, bisogna passare da se stessi, bisogna tipizzare le proprie possibilità di

⁸⁷ A. Schütz, *L'interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza*, in A. Izzo (a cura di), *Saggi sociologici*, UTET, Torino, 1979, p.17.

azione che sono interrelate a quelle altrui: il processo di conoscenza che attribuisce all'interlocutore date possibilità di azione è un processo di autotipizzazione. Ad ogni modo, l'altro, per Ortega, è un pericolo comunque: nel processo di tipizzazione la riduzione progressiva dell'anonimità fornisce un profilo più preciso ma il punto di partenza rimane sempre la totale sfiducia nell'Altro, la presunzione della sua minaccia e pericolosità. A tal proposito, Savignano sostiene che Ortega sviluppi la concezione dell'altro come minaccia a partire dalla visione di Sartre dello "sguardo dell'altro" che toglie la libertà al soggetto⁸⁸. L'altro è costitutivamente pericoloso, ciò non significa che sia per natura malvagio, ma potrebbe esserlo, nel rapporto con lo sconosciuto l'io deve continuamente stare all'erta, deve anticipare, sulla base del proprio fondo di conoscenza, le azioni dell'altro. L'altro è un'aspettativa gravata dalla angoscia della destabilizzazione della realtà radicale che è ognuno di noi. Non si sa cosa potrà fare l'altro e fino a quando non lo si avrà controllato e tipizzato nel proprio sistema di possibilità e impossibilità è uno sconosciuto che può creare danno. La pericolosità dell'Altro è rimarcata dalla lotta per l'affermazione dell'io. Il progressivo passaggio al tu non connota una relazione armonica tra l'io e l'altro, bensì uno scontro, un urto continuo, che presagisce una lotta reciproca che avviene nell'interazione. Di conseguenza Ortega sottolinea l'impossibilità di una convergenza, la sostanziale incomunicabilità tra l'io e l'altro. Essendo entrambe due realtà radicali sono due entità astrattamente rinchiusi in se stesse; nell'impostazione di Ortega ciò che sta fuori dalla realtà radicale è l'altro. Lo scontro, l'urto con l'altro è la modalità di relazione che si pone nella realtà radicale come un limite, come un non-io, che costringe all'autodecifrazione. I rapporti con gli altri soggetti sono delle lotte per il "commercio", delle continue battaglie per la preservazione di un Io monadico la cui purezza è messa continuamente in pericolo dalle pretese dell'altro, l'incomunicabilità è il risultato inevitabile di tale impostazione. Poiché l'alter è una realtà radicale come la mia,

⁸⁸ A. Savignano, *op.cit.*, p.114.

egli è nella sua pericolosa autenticità inaccessibile così come io sono a lui inaccessibile: il suo *ensimismarse* mi è irraggiungibile così come lo è il mio per lui. Siamo due solitudini comunicanti e tendenzialmente avverse. Ci sono tre componenti nella tematica dell'altro come compresenza: l'altro appare in un *hic et nunc* nell'attualità del nostro ambiente sociale, un mondo quotidiano di cose da interpretare sotto forma di presenza sensibile; l'altro cioè possiede un corpo come Io, ma i suoi movimenti corporei sono solo un veicolo, un segno per qualcos'altro. L'intimità dell'altro è una compresenza che sta all'orizzonte della mia circostanza, l'altro, infatti, è nella sua irraggiungibilità, causa di nuova solitudine. L'ambiente sociale si compone di oggetti, di presenze che sono dei corpi percepibili da altri io dotati di un corpo. Ortega parte dal qui e ora dell'esperienza del corpo come punto zero, riprendendo la nozione husserliana del fluire coscienziale del tempo. In altre parole il mio qui del corpo implica sempre la spazialità e la prospettiva e il mio mondo che Ortega identifica con il mondo di ognuno deve venire a patti con questa struttura. È in funzione di questa circostanza che l'Altro si trova in un qui diverso dal mio, che l'altro ha sempre una prospettiva diversa che è incommensurabile rispetto all'Io. L'Altro appare nella realtà radicale dell'Io sotto le spoglie di un corpo che viene percepito in un *hic et nunc*. Se Io è la propria intimità, opposta all'esteriorità della circostanza, anche l'altro ha questa caratteristica. L'Altro, racchiuso nella sua realtà radicale, ha una sua interiorità che lo connota nella sua unicità, ma tale interiorità, il suo vissuto non viene appreso come fenomeno, supponendolo secondo diversi gradi di approssimazione. Questo processo di assunzione approssimante, di apertura dell'Altro, avviene sempre a partire dal "mio mondo" dalla realtà dell'Io. I movimenti corporei, i gesti dell'altro esprimono il vissuto altrui, dicono cose circa l'intimità dell'alter-ego. Come presenza sensibile ho di lui solo un corpo, un corpo che ostenta la sua forma particolare che si muove, che maneggia le cose davanti a me. Ha cioè un comportamento esterno e visibile, la realtà della vita altrui è una compresenza legata alla percezione diretta di un corpo che il soggetto fa proprio direttamente. È evidente solo il corpo dell'altro, cioè un segno che è realtà radicale e indiscutibile.

Ma che in quel corpo abiti un quasi-io, una quasi vita umana è una nostra interpretazione. L'orizzonte corporeo, dice Ortega, è dato dalla suddivisione in regioni spaziali, a partire dal corpo come centro, il mondo è fatto di oggetti che l'individuo può manipolare in modo diverso a secondo della distanza dal mio qui e ora. L'orizzonte meditativo implica il rapporto tra un nucleo di oggetti presenti e rilevanti e uno sfondo di oggetti che emergono dal nucleo e lo spingono dallo sfondo. L'intimità del corpo altrui non è presente all'io ma gli è "compresente". La compresenza viene descritta da Ortega con la metafora dello sguardo:

Vedo come l'altro guarda. Gli occhi, ci mostrano più di ogni altra cosa, perché sono sguardi, atti che vengono da dentro. Vediamo che cosa guarda e come lo guarda. Non solo il suo sguardo viene da dentro ma notiamo da quale profondità egli guarda⁸⁹.

Sia l'io che l'altro sono due enti immersi in un ambiente sociale, sono calati in un orizzonte costituito da un nucleo tematico, le corporeità o i gesti altrui rappresentano una periferia che include tutto ciò che l'uomo può abbracciare con lo sguardo. Sostenere che nel corpo altrui c'è un'intimità che non è la propria ma che si presenta in modo originario come un non-io percepito è, nel pensiero di Ortega, una contraddizione che fa parte della stessa natura dell'altro. L'al di là latente della compresenza dell'altro è una realtà presente nella sfera radicale dell'io ma nettamente distinta da quest'ultima. La determinazione di questa realtà altra, il riempimento dato del sistema di possibilità, avviene tramite una serie di tipizzazioni presenti nella circostanza ambientale facenti capo al corpo come sistema di segni e simboli che rimandano a una intimità nascosta che si presenta come non-io. L'altro quindi è, nella visione di Ortega, una compresenza che rimanda all'inattualità, se rapportata all'attualità della presenza sensibile. Ma per questa sua connotazione è un *quid* che seppure presente nella realtà radicale in

⁸⁹ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 195.

quanto oggetto pensato da un io ma a esso alieno, sfugge sempre. È un'abitudine conosciuta e categorizzata in un sistema di possibilità. L'altro dunque è una compresenza che sta latentemente all'orizzonte, l'altro sfugge all'io che non riesce a farlo proprio nella sua pienezza. Ciò determina che l'io si trovi sempre in una condizione di solitudine. L'altro è una compresenza che sta originariamente nel mio orizzonte come un non-io non solo inaccessibile ed essenzialmente latente ma anche incommunicante. Ortega, riprendendo le analisi di Husserl, descrive l'appartenenza a questa società, intesa come insieme di comportamenti socialmente interpretabili in cui l'Altro emerge dal mondo sociale nell'incontro con l'altro-da-sé, come una comunità di soggetti che comunicano mutualmente. L'Altro è colui che "ci reciproca" perché fa parte di una società di soggetti che non possono esistere se non interagendo scambievolmente all'interno di rapporti interindividuali attivi. Il fatto che effettivamente gli attori sociali interagiscono, e la presunzione di ciò, è l'elemento di base. Ortega infatti afferma con chiarezza che non si può parlare dell'uomo fuori o staccato dalla società.

1.5 La vita sociale dell'uomo

Il nucleo centrale della teoria orteghiana dell'azione sociale che si trova nell'opera *El hombre y la gente* (1934) ha una matrice esistenzialista, Ortega, come già detto, concepisce la vita umana individuale come realtà radicale. La realtà radicale non è l'unica realtà ma quella in cui tutte le altre devono manifestarsi. Fra queste altre realtà esistenti, si trova in maniera onnipresente anche se non immediatamente percepibile, il terzo personaggio, ovvero il sociale, che si interpone in tutte le relazioni interindividuali. Per Ortega l'azione umana ha origine nella persona, è comprensibile e la sua esecuzione dipende dalla libera volontà del soggetto. L'azione sociale invece ha caratteristiche opposte: è anonima, coercitiva e irrazionale; l'uomo, di fatto, è costituito dal legame inscindibile tra la realtà personale e quella sociale; la realtà concreta e umana è rappresentata dall'individuo socializzato, ovvero l'individuo che si trova in

comunità con gli altri, l'individuo isolato e solitario, invece, è un atomo sociale⁹⁰. Zubiri, appoggiando la tesi orteghiana, afferma che l'uomo fa la sua vita "con" le cose, con gli uomini, e con se stesso, e questo fare la propria vita con le cose non è un'appendice relazionale ed estrinseca alla vita ma un momento strutturale della vita umana. Lo stesso Javier San Martín, in linea con Ortega, sostiene che "l'uomo è costituito da un certo tipo di realtà che non si acquisiscono in modo biologico ma attraverso la convivenza all'interno di un gruppo"⁹¹. Per questa ragione l'uomo non è un soggetto psichico ma sociologico, Hegel, quando parla di spirito oggettivo si riferisce a quello spirito che "è presente in noi ma che appartiene alla comunità e dunque non è di nessuno in particolare"⁹², ma le idee, le raccomandazioni, i pensieri degli altri ci appartengono, viviamo in essi e diventano nostri. Durkheim, nella sua teoria sociologica, affermava che "l'uomo vede il mondo come attraverso le sbarre di una prigione, attraverso il mondo degli uomini in cui nasce e nel quale vive"⁹³, si vive dunque imprigionati all'interno di quelle raccomandazioni, avvertenze e idee che gli altri iniettano in noi. Non c'è, come sostiene Moratalla, "un essere umano naturale, siamo una strana unione di natura e tecnica, la tecnica non è un elemento aggiuntivo o un ornamento a una certa natura umana. È costitutiva"⁹⁴. L'unione dell'uomo con la società è un fatto naturale, l'uomo si trova sommerso in essa senza aver avuto la possibilità di intervenire nella configurazione del sociale.

A riguardo Ortega fa una significativa distinzione tra il concetto di "*socialidad*" e quello di "*sociabilidad*", il filosofo definisce la *socialidad* ovvero la socialità come "la funzione sociale per cui l'individuo si sente parte di una società"⁹⁵ cosa che ha poco a che vedere con la *sociabilidad* ovvero la socievolezza che è "l'inclinazione o la conformità con la società"⁹⁶; Ortega

⁹⁰ J.Ortega y Gasset, *Personas, obras, cosas* (1916), O.C., I, 516.

⁹¹ J.San Martín, *Teoría de la Cultura*, Editorial Síntesis S.A., Madrid, 1999, p.45.

⁹² J.Ortega y Gasset, *Goethe desde dentro*, cit., 401.

⁹³ E.Durkheim, *Le regole del metodo sociologico: sociologia e filosofia*, Edizioni di comunità, Milano, 1979, p.149.

⁹⁴ T.D.Moratalla, *Diálogos filosóficos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, pp. 42-49.

⁹⁵ J.Ortega y Gasset, *Meditación de Europa* (1949), O.C., IX, 287.

⁹⁶ Ivi, p. 288.

afferma che “la socialità o l'appartenenza a una società non dipende dalla socievolezza dell'individuo”⁹⁷. La società è allo stesso tempo società e dis-società, è “una convivenza di amici e di nemici”⁹⁸, insistendo su questa distinzione, che è il punto centrale della sua teoria sociologica, prende le distanze da tutte quelle teorie contrattualistiche che dominarono la filosofia del XVIII e che vedevano nella convenzione o patto l'origine della società civile. A parer di Ignacio Sánchez Cámara è evidente la critica di Ortega alla concezione contrattualistica della società e a tutte quelle teorie che pretendono fondare la società sul contratto sociale⁹⁹. Per Ortega l'uomo ha una natura sociale ma non socievole e il sociale include tendenze che portano all'incontro/ scontro con l'altro. Non sembra, alla luce delle parole di Ortega, che si possa parlare di distinzione netta tra individuale e sociale, le due realtà coesistono, entrambe hanno egual importanza e sono determinanti della realtà radicale della vita umana. È un errore credere che l'uomo formi in maniera volontaria e spontanea un gruppo sociale, al contrario, vi si trova irrimediabilmente coinvolto senza possibilità di autentica evasione. La società, nel pensiero di Ortega, è “il contrario della associazione”¹⁰⁰. Se la società fosse una semplice associazione di individui, non avrebbe una propria e autentica realtà. Prende, infatti, le distanze dalla distinzione semplicistica che fa Tönnies tra comunità e società, ritenendoli due modi diversi di appartenenza sociale. Per Ortega, il fatto sociale di base è l'appartenenza forzata dell'uomo alla società a prescindere dalla volontà individuale, non si appartiene a un gruppo sociale per scelta ma perché le forme collettive della società (lingua, costumi, ecc) costituiscono lo stadio di base del nostro essere. Qualora, infatti, ci allontanassimo dalla società a cui apparteniamo, porteremmo sempre dentro di noi quegli elementi culturali che ci connotano culturalmente, come la lingua. Ortega, sottolinea, come fin dall'infanzia, la lingua materna si imponga con naturalità

⁹⁷ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 289.

⁹⁸ Ivi, p.183.

⁹⁹ I.Sánchez Cámara, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986, p.80.

¹⁰⁰ Ivi, p. 74.

all'individuo "socializzando la parte più intima del nostro essere"¹⁰¹, dunque, ogni lingua è già "un pensiero estraneo, una filosofia collettiva, una elementare interpretazione della vita"¹⁰². Pellicani, di fatto, sottolinea che per Ortega la "socializzazione linguistica è anche una socializzazione ideologica"¹⁰³. Il sociale esiste a prescindere dalla persona, e si impone all'individuo in maniera naturale e involontaria. Per questo, Ortega afferma che "tutto ciò che è veramente sociale esercita sugli individui pressione, costrizione, dominio e per tutte queste ragioni, è una realtà differente da quella individuale"¹⁰⁴, non a caso afferma che il carattere di imposizione del sociale è "il primo principio della sociologia"¹⁰⁵. L'interpersonale, dunque, non può essere incluso nel sociale, nelle relazioni interpersonali i soggetti-parte conservano le caratteristiche più tipicamente umane: intelligenza e volontà, sono loro che creano e mantengono volontariamente tale relazione, invece, sul piano sociale è la convivenza stessa che si impone ai soggetti. Ortega sottolinea come la vita familiare e quella sociale siano in contrapposizione, la famiglia è un circolo chiuso in se stesso, è esclusiva; la società invece è inclusiva. La nostra area interindividuale è selettiva, non leghiamo con tutti, ma solo con coloro che, incontrando nel nostro cammino, riconosciamo come simili a noi. La società, invece, facilita l'inclusione e la socializzazione perché richiede all'uomo di mettersi in gioco molto meno che nei rapporti interindividuali; richiede all'uomo di "impegnare" solo una minima parte di se stesso adeguandosi a modelli di comportamento standardizzati.

Inoltre, l'appartenenza dell'uomo alla società, la sua socialità, non solo significa che l'uomo sta nella società, ma che la società si trova in lui. Dire che l'uomo sia un essere sociale significa affermare, sostiene Ortega, che lo è nel profondo: "Tutti gli individui appartengono, nel senso più forte del termine, a una società. Si potrà scappare dalla società in cui si è nati ed educati, ma la società

¹⁰¹ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 254.

¹⁰² J.Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, cit., 124.

¹⁰³ L.Pellicani, *Ortega y el misterio de la sociología*, cit., p.18.

¹⁰⁴ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 265.

¹⁰⁵ J.Ortega y Gasset, *Del imperio romano* (1941), *O.C.*, VI, 88.

accompagnerà irrimediabilmente l'uomo perché la porta dentro"¹⁰⁶. La società configura e costituisce ontologicamente l'uomo, ciascun uomo è formato "per una buona parte, dalla collettività in cui è nato e in cui vive"¹⁰⁷ al punto tale che "non si può dire cosa appartiene a lui e cosa invece è frutto della società"¹⁰⁸, per questa ragione l'uomo normalmente non si sente compresso nonostante ciò che gli sta intorno è pressione; "*el entorno*" dell'uomo ovvero ciò che lo circonda, sta dentro di lui, è suo, lo costituisce, è Lui. Pellicani, al pari di Ortega, reinterpretando la definizione aristotelica dell'essere umano, sostiene che l'uomo è un essere sociale non solo perché vive in continuo commercio materiale e spirituale con gli altri uomini ma perché la società vive in lui sotto forma di cultura interiorizzata e di tradizione culturale. Il percorso tracciato da Ortega a partire da *Meditaciones del Quijote* (1914) assume una nuova connotazione, la vita è la "realtà radicale" costituita da una realtà individuale e una collettiva che serve da supporto, che ci accompagna sempre a prescindere dal luogo del mondo in cui ci troviamo. Ortega afferma "si vive sempre all'interno di forme, tutto ciò che facciamo nella nostra vita, sebbene si origini spontaneamente dentro di noi stimolati dalle occasioni della vita stessa, si realizza all'interno di modelli preesistenti che abbiamo appreso dal nostro ambiente. È raro che un'azione vitale si sviluppi e si compia secondo direzioni che siano frutto di una invenzione originaria. Ciò si verifica per tutti gli ordini del reale. Gli atti politici del cittadino o del suddito e del governante si manifestano in maniera conforme a norme più o meno stabilite, lo stesso succede con i nostri sentimenti e le nostre passioni. Per ciò che riguarda il pensiero, è chiaro che non solo si produce in linea con la struttura mentale della nostra lingua, ma seguendo le preferenze stilistiche dell'epoca"¹⁰⁹. San Martín sottolinea come Ortega abbia imposto di parlare non di fenomenologia della percezione ma di fenomenologia della cultura, sostenendo che l'uomo vive di modelli di condotta, canoni o pregiudizi che entrano a far parte dell'io autentico. Ortega non accetta

¹⁰⁶ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 254.

¹⁰⁷ J.Ortega y Gasset, *Pasado y porvenir para el hombre actual* (1951), *O.C.*, IX, 650.

¹⁰⁸ J.Ortega y Gasset, *Goethe desde dentro*, cit., 401.

¹⁰⁹ J.Ortega y Gasset, *Vélasquez* (1947), *O.C.*, VIII, 589.

l'idea che la vita dell'uomo sia angustia, l'Altro non rappresenta solo il luogo dell'inautentico, della falsificazione, ma anche un punto di appoggio necessario per realizzare la personalità individuale in maniera autentica. Pellicani, infatti, sostiene che per Ortega "il progetto di ciascuna vita umana si manifesta e realizza sempre e necessariamente all'interno di un sistema di usi"¹¹⁰ e concepisce la relazione tra il sociale e l'individuale allo stesso modo in cui Saussure concepisce la dialettica langue-parole, l'uomo suppone la tradizione culturale come la parole suppone la langue. Saussure infatti dichiara che "il linguaggio abbia un lato individuale e uno sociale e che non si possa concepire l'uno senza l'altro. Il linguaggio implica un sistema stabilito e uno in evoluzione, in ogni momento è al contempo un'istituzione attuale e un prodotto del passato. Sembra facile distinguere il sistema dalla storia, tra ciò che è e ciò che è stato, in realtà la relazione che esiste tra queste due realtà è così stretta che è difficile separarli. Il linguaggio è multiforme e appartiene a vari ambiti, fisici, fisiologici e psichici"¹¹¹. Come conseguenza naturale dunque ogni individuo porta dentro di sé la dimensione sociale e manifesta la sua vita a partire da una base socioculturale lasciata in eredità. Il punto di partenza è il passato, per questa ragione individua nell'uomo un altro aspetto che lo caratterizza: la sua storicità. Le cose umane sono fatte nel loro presente, di passato e di futuro¹¹². L'uomo è un essere storico, Ortega lo afferma quando dice che "la storia è un modo di essere di un ente che è radicalmente, mobilità e cambiamento"¹¹³, lo stesso Pellicani definisce l'uomo come un ente i cui elementi costitutivi non sono biologici e psichici ma anche sociali¹¹⁴.

¹¹⁰ L. Pellicani, *Ortega y el misterio de la sociología*, cit., p. 21.

¹¹¹ F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma, 2009, pp. 50-51.

¹¹² J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal*, cit., 81.

¹¹³ J. Ortega y Gasset, *La razón histórica*, cit., 237.

¹¹⁴ L. Pellicani, *Ortega y el misterio de la sociología*, cit., p. 23.

Capitolo II - La teoria dei valori in Ortega y Gasset

2.1 La teoria orteghiana dei valori

Ortega sviluppa la sua teoria dei valori già in *Meditaciones del Quijote* (1914) che contiene *in nuce* le tesi fondamentali della sua filosofia e alcuni riferimenti alla teoria dei valori e alle conseguenze sull'azione morale. Per alcuni studiosi dell'opera di Ortega tra cui Sánchez Cámara “l'incontro con i valori fu precoce e lasciò segni duraturi”¹¹⁵. Nonostante ciò, è necessario aspettare l'epoca della maturità filosofica per una descrizione sistematica della teoria dei valori che apparve in scritti come *El tema de nuestro tiempo* (1923) e il *Discurso para la Real Academia de Ciencia Morales y Políticas* presentato nel 1918 (Opera postuma). Ortega scrisse un'opera intera sull'argomento *Estudios de estimativa* che però non fu mai consegnata alle stampe.

Il tema in questione ha una notevole importanza nella filosofia orteghiana della realtà radicale e nella definizione del concetto di vita come rapporto tra l'Io e la circostanza/mondo. A tal proposito, Wilfredo Linares Delfin sottolinea come Ortega nella sua teoria dei valori sia sostenitore dell'oggettività degli stessi e ne riconosca l'esistenza e la dignità anche qualora non siano apprezzabili e non siano oggetto di compiacimento o di disprezzo da parte del soggetto¹¹⁶. Ortega afferma: “i valori hanno validità prima e indipendentemente dal fatto che funzionino come oggetto del nostro sentimento o interesse”¹¹⁷. Il valore è dunque una qualità positiva che si riconosce nell'oggetto come qualcosa che fa parte dello stesso. Dar valore a qualcosa, in definitiva, è riconoscere il carattere oggettivo di tale valore: “ogni oggetto ha insieme alla forma e al contenuto un valore che gli è proprio [...]”

¹¹⁵ I. Sánchez Cámara, *Ortega y Gasset y la filosofía de los valores*, in “Revista de Estudios Orteguianos”, 1(2000), 168.

¹¹⁶ W. J. Linares Delfin, *Objetividad y Teoría de los valores en Ortega y Gasset*, IF Press, Morolo, 2009, p.80.

¹¹⁷ J.Ortega y Gasset, *Introducción a una estimativa* (1926), O.C., III,541.

non riconoscerlo significa privare l'oggetto di qualcosa che gli appartiene"¹¹⁸. Dunque non è il soggetto che attraverso i suoi atti dà valore alle cose ma sono le cose stesse che hanno un valore che prescinde dai sentimenti e dagli interessi umani. L'imperativo orteghiano di "*ir a las cosas*" ovvero la necessità di ritornare alle cose della vita è un modo di valorizzare la circostanza vitale che è parte significativa della vita dell'uomo ed è una maniera per salvare la vita stessa; ad ogni modo, il ritorno alle cose deve essere fatto con amore, un amore che lega alle cose e le trasforma in cose amate; la filosofia orteghiana vede nell'atto della trasmigrazione, possibile solo grazie a un sentimento d'amore, un ampliamento dell'individualità che assorbe le cose al loro interno e le fonde in un noi. L'odio, invece, è l'annichilimento delle cose e della propria individualità¹¹⁹. Le cose di cui parla Ortega sono parte costitutiva della circostanza/mondo in cui si trova immerso l'uomo, "le cose in relazione con il resto costituiscono il mondo o la circostanza [...] l'uomo non le cerca ma il suo vivere è trovarsi circondato da esse in maniera irrimediabile"¹²⁰. Le cose hanno dunque un valore positivo o negativo che gli viene riconosciuto ma non attribuito dal soggetto, il mondo non è costituito solo di cose ma anche di entità che semplicemente sono oggetto di valore positivo o negativo. Tali entità che mancano di una loro realtà in sé, sono i valori¹²¹. Cose e valori sono uniti in una intima e indissolubile relazione che fa che le cose siano valori, ogni cosa ha un valore proprio che la rende oggetto di stima. Il mondo è costituito da cose che portano valore e ciascuna di esse ha una doppia esistenza, una costituita da caratteristiche reali che si colgono attraverso l'esperienza sensibile e l'altra che riguarda la dimensione valoriale. La vita come realtà radicale è possibile nel mondo e consiste nell'avere a che fare con il mondo, con gli oggetti e con le persone con cui si entra in contatto. Vita è convivere con tutto ciò che ci circonda, che ci tocca e ci riguarda, è trovarsi *con* e *dentro* il mondo, un

¹¹⁸ J.Ortega y Gasset, *Temas de Viajes (1922)*, O.C., II, 498.

¹¹⁹ J.Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., 747-748.

¹²⁰ Ivi, p. 754.

¹²¹ J.Ortega y Gasset, *Cabeza y Corazón. Una cuestión de preferencia. II* (1918), O.C., IV, 81.

mondo che non ci è indifferente e che diventa parte di noi e della nostra personalissima circostanza. Per tale ragione, se la vita significa occuparsi del mondo e ritornare alle cose, come più volte sostenuto da Ortega, bisogna occuparsi dei valori e degli oggetti che ne sono portatori. Ciò implica la accettazione di un mondo di valori che essendo presenti come oggetti e persone della mia circostanza mondana richiedono una particolare occupazione: stabilire una relazione positiva o negativa con essi. Per Ortega vivere, dunque, significa convivere con una circostanza, una circostanza che non abbiamo scelto ma che ci è stata data, la vita di cui disponiamo non è già fatta, ma è in divenire, in costante cambiamento, spetta all'uomo il compito di costruirla.

In questo senso per Ortega l'individuo non è spettatore della propria vita ma autore di essa: per vivere l'uomo deve sempre far qualcosa, anche lo sforzo di far nulla è una condanna a far qualcosa. Persino l'esistenza dell'ozioso ha qualcosa di positivo: non fare nulla che non corrisponda alla sua indole, alla sua volontà, dunque non falsifica la sua vita ma la annulla:

La vita è *quehacer*. Non si tratta del fatto che la vita sia piena di occupazioni. La vita è avere a che fare con qualcosa. Chi cerca di eludere questa condizione sostanziale della vita riceve da essa il castigo peggiore, non volendo fare nulla ci sia annoia e dunque si è condannati al peggiore dei lavori: "fare tempo" [...] l'ozioso non rende inautentica la sua vita, semplicemente non farà ciò che deve fare. Questo non significa falsificare la vita ma annullarla; praticare suicidio bianco¹²².

La vita è data all'uomo come compito, come problema da risolvere. In linea con l'interpretazione della vita di Linares Delfín intesa come occupazione e interazione con il proprio ambiente circostanziale, nella filosofia orteghiana,

¹²² Ortega y Gasset, *Goethe el libertador* (1932), O.C., V, 143.

l'uomo contribuisce a risolvere il problema della sua vita quando si impegna nello scoprire i valori del suo ambiente sociale e li assume come senso della vita. Non esiste un percorso più semplice per risolvere le difficoltà della vita se non impegnarsi nel trovare i valori che la rendono nobile e una volta incontrati viverli nella quotidianità¹²³. L'uomo cerca di definire la sua vita - che sarà paradossalmente un problema mai risolto - scegliendo tra varie possibilità¹²⁴. L'impresa più impegnativa è verificare quale siano le proprie occupazioni perché in ogni momento, ciascuno di noi si trova davanti a più possibilità di vita e non c'è alcuna soluzione se non sceglierne una: vivere è decidere¹²⁵. Ogni decisione implica una giustificazione con se stessi del motivo per il quale tale decisione è quella che conviene e dà maggiore realtà alla vita stessa. Davanti il tribunale degli uomini ogni individuo giustificherà le proprie azioni, e se non sceglierà, si ingannerà, falsificherà la sua vita, e perderà tempo regalato¹²⁶. Inoltre ogni scelta dovrà essere corroborata costantemente ed esige una costante conferma che permette all'uomo di riconfermare la decisione presa o rimodulare le proprie scelte. La vita umana è decisione perché la sua essenza è la scelta e non esiste alternativa possibile se non la possibilità di scelta, una scelta che deve avvenire in un qui e ora.

Il mondo concreto nel suo *hic et nunc* serve da possibilità e limite alle decisioni della vita, l'uomo non sceglie di vivere in questo mondo: "viviamo qui e adesso, ma non siamo liberi di scegliere se stare e quando in questo mondo"¹²⁷. Per Ortega, come sottolinea Linares Delfín, la corroborazione delle scelte fatte dall'uomo nel corso della sua vita deve avvenire necessariamente sulla base di un cambiamento di prospettiva di valori. La vita è decidere cosa essere sulla base della circostanza presente e in vista di un progetto di vita futuro.¹²⁸ Vita è, per Ortega, fatalità e libertà, è essere libero all'interno di una fatalità determinata.

¹²³ W. J. Linares Delfín, *op. cit.*, p.114.

¹²⁴ J.Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, cit., 357.

¹²⁵ J.Ortega y Gasset, *Lo que más falta hace hoy* (1922), *O.C.*, V, 395.

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ J.Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, cit., 355-356.

¹²⁸ W. J. Linares Delfín, *op.cit.*, p.117.

Questa fatalità ci offre un repertorio di possibilità determinate e inesorabili che determinano una serie di destini possibili. Accettiamo la fatalità e in essa scegliamo un destino, perché viverre, scegliendo tra le varie possibilità offerteci, significa determinare il nostro destino¹²⁹. Se da un lato il futuro è una forma di pressione nella circostanza in cui ci troviamo, è solo a partire dalla situazione circostanziale presente che si scelgono le possibili vie che portano al futuro. Il futuro si presenta come un repertorio di vie possibili e meno possibili e a partire da esse che si prende una decisione libera nel presente. Per tale ragione decidere è “quella porzione di vita che ha il carattere di libertà”¹³⁰. Nel suo profondo la vita è un occuparsi precedente alle occupazioni mondane, è, per meglio dire, un preoccuparsi del futuro sulla base di un progetto, l’io non pensa al progetto ma al contrario “il progetto che Io sono, via via lo divento prima ancora di pensarlo”¹³¹. La scelta dell’uomo diventa autentica nel momento in cui avviene sulla base della propria vocazione, la vocazione è l’autentico essere tra le ipotesi di identità possibili, la maggior parte degli uomini si dedica a non ascoltare questa voce e a seguire una falsa traiettoria vitale “vive di verità solo chi vive secondo la propria vocazione che coincide con il vero essere se stessi”¹³². Il valore di libertà acquisisce una importanza imprescindibile dalla realizzazione del proprio progetto di vita autentico: la vita di ciascuno è possibilità di autodeterminazione. Non c’è altro modo che inventare se stessi di continuo, si decide in ogni momento la propria personale identità e nel farlo si scopre un altro valore, quello della fedeltà come disposizione a osservare con lealtà la vocazione che si segue nell’essere noi stessi. La fedeltà rende possibile una vita autentica, lontana da qualsiasi falsità.

L’uomo, dunque, ha una identità mutevole che cambia sulla base della rimodulazione del suo progetto vitale, la costante incertezza della vita umana rispetto alla costruzione di una identità stabile rende la vita dell’uomo qualcosa di

¹²⁹ J.Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, cit., 368.

¹³⁰ Ivi, p. 371.

¹³¹ J.Ortega y Gasset, *¿Qué es vida?(1916) O.C.*, VIII, 436.

¹³² J.Ortega y Gasset, *En torno a Galileo (1933)*, cit., 483.

drammatico. Nella ricerca della propria e personale identità seguendo la vocazione interiore, la vita si rivela come incertezza radicale e desiderio di stabilità:

La nostra vita è desiderio di essere perché, alla sua origine, è radicale incertezza. Per questa ragione facciamo sempre qualcosa per assicurarci la vita e interpretiamo la circostanza in cui ci troviamo e quella in cui pretendiamo d'essere, definiamo così l'orizzonte dentro il quale dobbiamo vivere¹³³.

L'incertezza della vita si riduce mediante una esistenza responsabile e attenta che fa di ogni momento un vivere autentico e pieno. Inoltre, l'uomo deve dimostrare di poter rimanere solo con se stesso per cogliere nella solitudine radicale il progetto di vitale che è chiamato a realizzare. Questo guardare in se stessi, atto che Ortega chiama *ensimismamiento*, è una delle azioni più difficili poiché le distrazioni che provengono dalla circostanza esterna e dagli interessi personali nascondono la voce interiore del programma di vita che siamo chiamati a essere.¹³⁴ Il potere che l'uomo possiede di ritirarsi in sé¹³⁵ gli permette di trovare la sicurezza di cui ha bisogno e contrastare l'incertezza radicale della vita grazie all'azione responsabile e autentica. Inoltre, l'insicurezza del progetto di vita si riduce nel momento in cui si assume l'atto dell'*ensimismamiento* come valore e si apprezza il potere dell'uomo di allontanarsi dal mondo e di rifugiarsi nella propria individualità valutando le scelte individuali.

2.2 La vita come valore radicale

Nella sua filosofia Ortega è riuscito a raggiungere un perfetto equilibrio tra quelli che vengono considerati i due ingredienti inseparabili e costitutivi della vita umana: l'io e la circostanza. Appurato che la realtà radicale, la mia vita, consiste

¹³³ J.Ortega y Gasset, *En torno a Galileo* (1933), cit., 388.

¹³⁴ Ivi, p. 484.

¹³⁵ J.Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*(1939), *O.C.*, V, 536-537.

fondamentalmente nella coesistenza del mio io con il mondo che mi circonda, è necessario analizzare il concetto di intimità legato alla vita e alle cose circostanziali che ne sono parte costitutiva. L'io individuale può contrapporsi alle cose, nel senso che può usarle ma non può trasformarsi in una di esse perché è intimità, è la perfetta compenetrazione tra io e le cose. Per Ortega l'io è rappresentato dalla profonda intimità con se stessi; il tema in questione viene affrontato più volte e in maniera sistematica dal filosofo, a tal proposito, è opportuno ricordare che nella filosofia orteghiana sono contemplati tre livelli di intimità: la vitalità da cui deriva l'aspetto somatico e psichico, quello fisico e spirituale; il livello dello spirito in cui hanno sede gli atti del pensare e del volere e l'anima in cui si trova la sfera delle emozioni e dei desideri¹³⁶. L'io può essere paragonato, per questa sua dimensione di luogo segreto ed estremamente personale, a un orto che ciascuno coltiva con cura o a un castello nel quale l'uomo lotta contro le verità scomode che lo circondano. Bucolica o bellica l'intimità è l'unico spazio a cui è dato libero accesso all'io, l'io come intimità è accompagnato da un altro concetto: la solitudine. Ciò non significa che l'io sia l'unica realtà esistente ma che soltanto nella sua solitudine radicale l'io soggetto coglie l'essenza delle cose, la solitudine dell'io conferisce una condizione di radicale solitudine alla vita stessa: "siccome ciò accade alle mie decisioni, alle mie richieste, ai miei sentimenti, la vita umana è *sensu estrictu* intrasferibile e dunque è solitudine, radicale solitudine"¹³⁷.

Di fatto, la vita come realtà radicale è unione inscindibile tra l'io e la circostanza/mondo per tale ragione bisogna salvare la circostanza; in tal senso Ortega prende le distanze dalla convinzione tipica del XIX secolo per la quale ciò che è immediato e circostanziale è casuale e falso, il cammino verso la salvezza della circostanza è "trovare il senso di ciò che ci circonda"¹³⁸. Trovare senso alla circostanza è per Ortega trovare senso nelle cose che ci circondano assumendole

¹³⁶ J.Ortega y Gasset, *Vitalidad, alma, espíritu*, cit., 566-592.

¹³⁷ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 115.

¹³⁸ J.Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., 754-755.

all'interno del nostro progetto di vita, significa incorporare la circostanza all'interno del destino di ciascuno¹³⁹. Le cose esistono a prescindere dall'uomo ma inserendole nella nostra particolare circostanza vitale gli conferiamo valore, questo trasforma la convivenza tra l'io e la circostanza in co-appartenenza. L'uomo così si appropria della circostanza e la personalizza: la rende effettivamente sua inserendola nel suo progetto di vita. La appropriazione della circostanza si verifica quando l'uomo, che si trova lì tra le cose e con esse costruisce la sua vita come con qualcosa di estraneo, esegue una appropriazione di esse, personalizzandole, rendendole cose del mondo¹⁴⁰.

Non basta sapere come salvare la circostanza, è necessario conoscere la motivazione profonda che serve da fondamento all'azione salvatrice dell'io. Il motivo principale di questa azione salvifica è salvare se stessi, io sono mutua appartenenza alle cose del mio contorno sociale. La vita che ci è stata data ha valore in sé e non necessita di nessuna cosa per acquisire valore, Ortega scrive: “la vita non necessita di nessun contenuto determinato per avere un valore. Non meno che la giustizia, che la bellezza o la beatitudine, la vita vale per se stessa”¹⁴¹. Dal momento in cui la vita è considerata come un valore indiscutibile e fondamentale, tutti gli altri valori acquistano senso in questa prospettiva. Dare senso alla vita dunque significa scoprire le connessioni tra le cose circostanti e tra queste e il proprio progetto vitale, in altre parole, la circostanza personale contribuisce alla ricerca della vocazione umana: essere ciò per cui si è chiamati. Il valore intrinseco della vita si manifesta in un fatto fondamentale di semplice constatazione: la vita è lotta per la sopravvivenza, tutto il resto ne è conseguenza. L'uomo non vuole morire, al contrario, il suo desiderio è vivere ed è sentito come necessità originaria, il suo impegno per la vita non è semplicemente sopravvivere ma farlo in maniera dignitosa, la tecnica è il risultato di questo sforzo, uno sforzo per rendere la vita migliore. Ogni individuo deve comunque affrontare l'esperienza

¹³⁹ Ivi, p. 756.

¹⁴⁰ J. Marías Aguilera, *Ortega, Circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, 401.

¹⁴¹ J.Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo* (1923), *O.C.*, III, 603.

del dolore e della morte, nello sforzo di integrare la circostanza nel progetto vitale l'uomo cerca di dare senso alle avversità dolorose della vita. Il dolore si trasforma in qualcosa di positivo quando lo si interpreta come esperienza della vita dalla quale trarre beneficio in termini di esperienza vissuta e superata e come porta di accesso per la scoperta di altri valori come la solidarietà. Per Ortega la vita dell'uomo è strettamente legata alla morte, alla nascita l'uomo ne porta dietro il fardello, come cosa da cui non può sfuggire, come processo inesorabile che inizia a partire dalla sua venuta al mondo. In una prima fase del suo pensiero, il filosofo spagnolo vede nel cristianesimo un tentativo di giustificare la morte umana considerando la vita come un mistero che rimanda a misteri ulteriori, in una seconda fase, quella della filosofia del "*ir a las cosas*" ovvero del ritorno alle cose mondane, circostanziali, Ortega attacca il cristianesimo per aver negato la realtà mondana e vitale "per essere con Dio bisogna annichilire virtualmente tutto ciò che è cosmico e terreno, darlo per inesistente, considerato che di fronte a Dio è niente"¹⁴². Ortega critica il cristianesimo per aver negato la realtà terrena con la giustificazione di facilitare il contatto con un Dio trascendente. L'attacco più forte al valore cristiano della vita si trova in *El tema de nuestro tiempo*, in quest'opera il filosofo spagnolo critica il cristianesimo per la sua visione del piacere mondano come forma di peccato "se diamo valore alla vita per quella che è, se la trattiamo per quella che è, ci allontaniamo da Dio, unico valore vero. In tal caso la vita è puro peccato, poiché l'essenza del peccato consiste per il cristiano nel conferire valore alla vita mondana"¹⁴³. A partire da questa prospettiva, è logico pensare che la vita umana sia considerata come un periodo di prova per conquistare l'altra vita, quella vera, l'unica che abbia valore vero "questa vita presente ha valore come transito. L'uomo la vive come allenamento per l'eternità [...] è ovvio che la vita umana ha valore ma solo come palestra per la conquista dell'eternità: il valore dell'esistenza è, per il cristiano, estrinseco alla vita stessa, non è in sé ma

¹⁴² J.Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, cit., 327.

¹⁴³ J.Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, cit, 598.

nell'aldilà"¹⁴⁴. A parere di Linares Delfin questa interpretazione orteghiana del senso cristiano della vita è inaccettabile, la morale cristiana dà alla vita mondana un valore assoluto e relativo, da una parte il cristiano vede la vita terrena come un percorso di passaggio per l'accesso alla vita vera quella ultraterrena ma dall'altra parte rispetta la vita mondana, la vive in toto e la protegge, dà valore alla vita terrena dall'inizio alla fine della sua esistenza¹⁴⁵.

A prescindere dal suo legame con la religione, la vita è per Ortega un valore fondamentale e oggettivo, nella sua concezione di oggettività il fondamento dell'oggettività medesima risiede nelle caratteristiche reali della cosa che è portatrice di quel valore, il valore vita, dunque, trova fondamento nelle qualità effettive di ciascuno degli ingredienti della vita medesima¹⁴⁶. Sia l'io che la circostanza, come ingredienti costitutivi della vita umana, offrono alla vita qualità reali che servono a contribuire alla sua oggettività. La condizione di perfezione che l'uomo trova nella sua vita sono dimostrazione della oggettività assoluta del valore/vita. Se fosse l'uomo a dar valore alla vita umana, si tratterebbe di una stima soggettiva e arbitraria. La morte che è un ingrediente della vita umana dimostra come la vita dell'uomo abbia un valore oggettivo, nessuno, con certezza, porrebbe in dubbio la realtà oggettiva della morte e il suo effetto di annullamento sulla vita umana. Inoltre, l'universalità e la generalità del valore della vita umana sono due ulteriori elementi che ne garantiscono l'oggettività. Riassumendo sono tre le motivazioni per cui la vita è un valore assoluto e oggettivo: la prima motivazione è il suo trovare ragione di esistere nelle qualità reali dei suoi due elementi costitutivi, la seconda è l'essere una realtà che prescinde dal soggetto e la terza la capacità di essere generalizzata garantendo benefici e non danni¹⁴⁷.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ W. J. Linares Delfin, *op. cit.*, p.143.

¹⁴⁶ *Ivi*, p.146.

¹⁴⁷ W. J. Linares Delfin, *op. cit.*, p.149.

2.3 La vita e la ragione esperienziale

Il pensiero orteghiano si fonda su una filosofia vicina alla vita passando dall'idea di ragione pura a quella di ragione vitale e storica che Conill chiamata ragione esperienziale in quanto mette in evidenza lo stretto rapporto tra ragione e vita¹⁴⁸. Ortega giunge a una concezione della vita come realtà radicale, in cui la ragione è funzione della vita stessa, così concetti come pensiero, cultura e ragione diventano sinonimi di funzioni vitali al pari della digestione o della circolazione sanguigna¹⁴⁹, in altre parole, diventano organi e strumenti per la vita. Ortega dunque sottomette la ragione e la cultura alla vita, questo non significa che l'uomo abbia perso la fede nella ragione, al contrario continua a crederci ma senza il protagonismo che gli aveva dato il razionalismo. La ragione, le idee, i pensieri sono pensieri *nostri*: "tutta la nostra vita intellettuale è secondaria alla nostra vita reale o autentica e rappresenta in essa solo una dimensione virtuale o immaginaria"¹⁵⁰. La ragione può intendersi come realtà medesima e come metodo che serve all'uomo per orientarsi, in ogni caso si tratta di un metodo che fa della ragione vitale una esperienza "perché la ragione prima ancora di essere metodo è esperienza, ovvero, il metodo è il cammino verso l'esperienza"¹⁵¹. Appurato che vivere significa avere a che fare con il mondo, e non di un mondo intellettuale o astratto ma concreto e reale, la vita risulta essere una occupazione che segue una logica, la logica razionale. Il pensiero aiuta l'uomo, che è un naufrago fra le cose, a dare un senso all'esistenza umana. Aranguren sostiene che in questo Ortega dimostri il suo vitalismo¹⁵², Lasaga invece ritiene un fraintendimento considerare Ortega vitalista¹⁵³, in realtà Ortega supera la antitesi tra razionalismo e vitalismo attraverso la nozione della ragione vitale intesa come sforzo di integrazione tra

¹⁴⁸ J. Conill, *Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset*, in "Revista de Estudios Orteguianos" 7 (2003) p. 97

¹⁴⁹ J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, cit., 579.

¹⁵⁰ J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, cit., 665.

¹⁵¹ J. Conill, *op.cit.*, p.98.

¹⁵² J.L. Aranguren, *La ética de Ortega*, Taurus, Madrid, 1958, p.31-36.

¹⁵³ J. Lasaga Medina, *José Ortega y Gasset. Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva- Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003, p. 69.

vita e ragione¹⁵⁴. Il pensiero, afferma Ortega “è uno strumento per la vita, un organo vitale, che regola e governa”¹⁵⁵. Il pensiero è una forma di espressione di questa facoltà umana chiamata ragione che cerca di spiegare e dare senso alle cose della nostra vita. Il razio-vitalismo orteghiano, che mette in relazione ragione e vita, vede uno stretto legame anche tra cultura e vita, per cultura, in una prima fase, si intende la cultura dell’uomo, come prodotto delle cose umane, Ortega afferma “cultura è lavoro, produzione delle cose umane, è fare scienza, fare morale, fare arte. Le cose, i prodotti culturali, sono la misura e il sintomo della cultura”¹⁵⁶ e continua sostenendo “la cultura è il modo di afferrare la realtà concreta mediante il pensiero”¹⁵⁷ è una funzione vitale al pari delle altre.

Per alcuni studiosi, gli scritti dell’opera di Ortega degli anni venti conservano una marcata impronta vitalistica-biologistica della cultura¹⁵⁸, conviene soprattutto sottolineare l’intima relazione tra cultura e vita, intendendo la cultura come una realtà posta al servizio della vita radicale all’interno della quale trovarvi senso. Ed è in questa occasione che la mente reagisce davanti la sensazione di naufragio: lavora per trovare percorsi e cammini sicuri in mezzo all’incertezza del vivere. La cultura libera la vita dell’uomo dal caos e dal naufragio “la cultura è ciò che salva dal naufragio vitale, ciò che permette all’uomo di vivere senza che la sua vita sia una tragedia senza senso o una forma di radicale svilimento”¹⁵⁹. La cultura è dunque una dimensione costitutiva della esistenza umana, non esiste cultura senza vita e viceversa, questa stretta corrispondenza tra cultura e vita ha la sua origine profonda nella doppia faccia del fenomeno vitale umano: quella biologica e quella spirituale. La vita umana è sottoposta a questi due poteri che funzionano come due poli di attrazione in contrapposizione tra loro e ciascuno dei due cerca di imporsi sull’altro, da questo ne deriva che la vita umana è governata

¹⁵⁴ Cfr I. Sánchez Cámara, *Ortega y Gasset y la filosofía de los valores*, in “Revista de Estudios Orteguianos”, 1 (2000), p. 169.

¹⁵⁵ J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, cit, 449.

¹⁵⁶ J. Ortega y Gasset, *La pedagogía social como programa político* (1910), *O.C.*, II, 98.

¹⁵⁷ J. Ortega y Gasset, *Vieja y Nueva política* (1914), *O.C.*, I, 724.

¹⁵⁸ Cfr. L. de la Corte Ibañez, *Apuntes para una Filosofía de la Cultura en Ortega y Gasset*, in “Revista de Estudios Orteguianos”, 4 (2002), p. 114.

¹⁵⁹ J. Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad* (1930), *O.C.*, IV, 538.

da due imperativi ugualmente contrapposti: l'imperativo culturale e quello vitale. Il dramma storico inizia con il Rinascimento e con l'accentuazione della tendenza culturalista che fa della cultura una sovrastruttura. Oggi, si ha un fallimento della cultura e della lealtà dell'uomo verso se stesso, verso la sua vitalità¹⁶⁰. La mancanza di lealtà alla vita è la grande scoperta dei nostri giorni e la causa dell'inautenticità, la cultura contrapposta al soggettivismo vitale è destinata alla morte ieratica: vive solo se riceve un costante flusso vitale da parte dei soggetti, quando questa trasmissione si interrompe la cultura si allontana dalla vita e perde vitalità e il suo senso profondo.¹⁶¹

2.4 Libertà, Fedeltà, Autenticità

Ortega chiarisce che il fenomeno vitale umano ha due facce e nessuna delle due deve prevalere sull'altra, a differenza del culturalismo rivendica il valore della vita ma insiste sul fatto che un doppio imperativo deve guidare la vita umana: quello spirituale e quello biologico¹⁶². Il filosofo spagnolo una volta stabilito che la vita è un valore fondamentale oggettivo e fondante, si augura per l'uomo il perseguimento di una vita nobile che si ispiri a valori superiori. Nel contesto dell'imperativo della realtà storico-vitale, la critica più autorevole concorda nel ritenere valori esemplari per il perseguimento di una vita nobile il valore della libertà, della fedeltà e della autenticità¹⁶³.

Ortega considera la vita come libertà, vivere significa essere liberi dovendo però decidere per il proprio futuro all'interno di un *hic et nunc* che non è suscettibile al cambiamento, che non può essere scelto e nel quale è evidente la esperienza del passato. La vita è trovarsi in un mondo determinato che si costituisce in una fatalità vitale che obbliga a scegliere tra le possibili traiettorie: "vivere significa sentirsi fatalmente forzati a esercitare la libertà, a decidere ciò

¹⁶⁰ J.Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, cit, 584.

¹⁶¹ W. J. Linares Delfín, *op.cit.*, p.160.

¹⁶² Ivi, p.160-161.

¹⁶³ Ivi, p.165.

che saremo in questo mondo”¹⁶⁴. Nell’esercizio della libertà l’uomo scopre il progetto che deve realizzare, l’uomo è condannato a creare il proprio destino e non ha nessun altro rimedio che esercitare la libertà di cui dispone, è obbligato a essere libero. Il valore di libertà in Ortega assume tre significati: è la consapevolezza di essere liberi senza possibilità alternativa. È possibilità di fare ovvero possibilità di decisione in una vita che è essenzialmente occupazione. Infine, è una limitazione, si tratta di una libertà che però è sempre limitata a una fatalità data e alla coesistenza con altri valori ed elementi fondamentali della vita. In sintesi, il valore libertà consiste nella consapevolezza dell’uomo di decidere il suo futuro con le limitazioni che le impone la sua personale circostanza. Si tratta di valori oggettivi che esistono a prescindere dal soggetto, è evidente che il valore libertà esiste sebbene non sia un ingrediente della circostanza vitale di un individuo. Una persona non libera, di fatto, ha una percezione chiara e distinta del valore di libertà e della sua assenza nella sua particolare circostanza. Inoltre, è un valore universale. Ortega, sin dai suoi primi scritti, considera la libertà come uno dei valori che rendono nobile la vita insieme al valore della fedeltà.¹⁶⁵ Il valore della fedeltà fa parte della vita come massima espressione della disposizione dell’uomo di osservare lealmente la vocazione a essere se stessi una volta scoperto il proprio progetto vitale. La vocazione porta l’uomo a essere fedele verso se stesso e a rinunciare ad altre forme di esistenza che falsificano la vita personale. Nella fedeltà alla vocazione, l’uomo sperimenta un profondo senso di realizzazione personale, ma c’è qualcosa in più: la fedeltà include la lealtà alla vita stessa e alla sua prospettiva vitale. Se l’uomo è fedele al suo punto di vista personale, la sua visione del mondo sarà congrua alla realtà. Fedeltà alla vocazione significa lealtà verso se stessi, verso la propria realtà vitale, per tale ragione la fedeltà riassume l’imperativo della realtà storico-vitale¹⁶⁶. La fedeltà deve manifestarsi anche nel rispetto del piacere, un piacere estremamente

¹⁶⁴ J.Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit.,401.

¹⁶⁵ Ivi, p. 170.

¹⁶⁶ J.Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, cit, 587.

personale e dunque egoista perché rimane legato alla realtà vitale e circostanziale di ogni individuo:

Non mi fido di chi non è leale con i suoi piaceri, di chi non sa chiaramente se si annoia o si diverte o non corre il rischio di godere della vita o non soddisfa le sue aspirazioni. Ogni organismo sano presenta il desiderio di godere del piacere, desiderio che bisogna soddisfare pena il rischio di uno squilibrio. L'animale malato perde il suo desiderio di godere¹⁶⁷.

Il valore di fedeltà si inserisce nella realtà vitale come compromesso che assume l'uomo in modo libero nel momento in cui compie la propria vocazione a essere se stesso e rinuncia alla falsificazione della sua vita. Questa lealtà dovrebbe includere l'osservanza del piacere oltre l'egoismo personale. Si tratta di un valore universale che rende nobile la vita umana e aiuta a creare una società perfetta perché la fedeltà verso se stessi è il cammino verso una vita che aspira alla perfezione in quanto aiuta a consolidare la vocazione e permette l'esperienza di un profondo senso di realizzazione personale. La fedeltà, dunque, conferisce alla vita una marcata vitalità. È questa la autentica preoccupazione orteghiana: fedeltà alla vocazione, fedeltà alla prospettiva vitale.

Il valore di autenticità si trova in stretta relazione con la libertà e la fedeltà. L'uomo sceglie la realizzazione del suo destino. Se è fedele a se stesso, alla sua vocazione, la sua vita è autentica diversamente la sua esistenza mancherà di autenticità:

Appare così il più sorprendente dei suoi drammi vitali: l'uomo possiede un ampio margine di libertà in relazione al suo io o al suo destino. Può non realizzarlo, può essere infedele verso se stesso e la sua vita mancherà di autenticità. Se per vocazione non si intende esclusivamente una forma generica di occupazione

¹⁶⁷ J.Ortega y Gasset, *Elogio del murcielago* (1921), *O.C.*, II, 443.

professionale ma significa avere un progetto di vita, è chiaro che il nostro io è la nostra vocazione. Possiamo essere fedeli più o meno alla nostra vocazione e la nostra vita sarà più o meno autentica¹⁶⁸.

L'autenticità è sentire, pensare e fare solo ciò che in maniera personale l'uomo deve sentire, pensare e fare. Tutto ciò acquisisce valore perché la vita ha una scadenza, è un periodo di tempo limitato: non seguire se stessi e la propria personalissima vocazione significa perdere ore preziose di esistenza. Da qui deriva che *l'ensimismamiento* dell'uomo equivale a essere in sé, ad assumere nella propria solitudine il controllo della propria vita, per Ortega l'autenticità della vita si misura sulla base della quantità di solitudine, più è profondo è il processo di *ensimismamiento*, maggiore sarà l'autenticità della vita¹⁶⁹. Una vita autentica è dunque una vita in cui l'uomo si orienta all'interno del naufragio tra le cose della sua circostanza. La scelta di fare della propria vita, una vita autentica o di renderla falsa è una scelta di responsabilità, l'essere fuori di sé, l'*alterarsi* equivale a vivere una vita priva di autenticità, Ortega scrive "l'uomo alterato e fuori di sé ha perso la sua autenticità e vive una vita falsa"¹⁷⁰. La scelta di falsificare la propria vita però non è del tutto individuale, l'uomo per natura è immerso in una cultura di cui ne è erede e da cui riceve tutto un sistema di forme di pensiero, modelli di comportamento che sono esterni alla sua persona. È una condizione che rende la vita sempre meno individuale e sempre più collettiva. A volte si rischia di falsificare la vita per paura della solitudine, trasformando il nostro essere in un essere sociale. Oltre ad aver bisogno di una vita autentica, abbiamo bisogno di una cultura che restituisca alla vita un alto grado di autenticità e ciò è possibile solo quando l'uomo realizza un sincero sforzo di riflessione su se stesso:

¹⁶⁸ J.Ortega y Gasset, *Goethe desde dentro*, cit., 126.

¹⁶⁹ J.Ortega y Gasset, *Prólogo a una edición de sus Obras* (1932), *O.C.*, VI, 89.

¹⁷⁰ J.Ortega y Gasset, *En torno a Galileo* (1933), cit., 425.

L'uomo che vive nella confusione reagisce ai problemi creando una nuova cultura. Per quello si ritira in se stesso. Non c'è creazione senza la capacità di ritirarsi in sé. L'uomo estremamente "acculturato" e "socializzato" vive di una cultura falsa e ha bisogno di un'altra forma di cultura, ovvero, di una cultura autentica. Essa non può che nascere dal proprio io personale. L'uomo deve, quindi, prendere contatto con se stesso¹⁷¹.

Il valore di autenticità, al pari della fedeltà e libertà è un valore oggettivo, esiste a prescindere dalla vita individuale e si fonda su proprietà reali delle cose e dunque si fonda sugli attributi di una vita che sia libera e fedele alla vocazione individuale. Per Ortega il valore dell'autenticità è privilegio solo di un gruppo di individui: "solo certe individualità di condizione privilegiata possiedono il talento di distinguere dentro di loro ciò che è autentico e ciò che non lo è ed eliminare ciò che deriva dal contorno sociale"¹⁷². Una vita nobile dunque lo è perché è libera, fedele e autentica, la sfida della società è, dunque, incarnare i valori che conducono alla vita nobile.

2.5 L'eroe realista come modello morale e l'etica della vocazione

L'etica della vocazione è stata più volte oggetto di dibattito da parte di pensatori illustri rispetto, soprattutto, alla relazione con l'universalismo morale. Considerato che per vita si intende la realizzazione di un progetto di esistenza che non ci è dato, ma che si rivela a noi nel rapporto con la circostanza vitale¹⁷³ come qualcosa di enigmatico che acquisisce una forma più definita a posteriori nel corso della nostra vita, l'uomo dotato di una libertà circostanziale legata alla sua personalissima circostanza vitale, deve decidere il percorso di vita da seguire sulla base della sua vocazione:

¹⁷¹ Ivi, p. 430.

¹⁷² J.Ortega y Gasset, *Apatía artística* (1921), *O.C.*, II,456.

¹⁷³ Cfr. R. Huescar, *La innovación metafísica de Ortega*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p.171.

L'uomo non riconosce il suo io, la sua vocazione personale, se non per il piacere o per il dispiace che sente [...] Qual è questo se stesso che scopre a posteriori, nel rapporto con ciò che vive? È la nostra vita-progetto che nel caso di sofferenza non coincide con la nostra vera vita: l'uomo si scinde in due, in ciò che doveva essere e in ciò che risulta essere, l'incoerenza si manifesta sotto forma di dolore, la coerenza produce felicità¹⁷⁴.

L'etica di Ortega è dunque un'etica della felicità vocazionale, è un'etica che aspira alla felicità¹⁷⁵. Secondo Picarzo, l'autentico imperativo morale è l'essere coerenti verso se stessi rispettando la propria naturale vocazione. Sulla base di ciò, l'azione-decisione dell'uomo deve corrispondere il più possibile al *quehacer* perché si viva una vita autenticamente felice¹⁷⁶. Picarzo, rifacendosi alla definizione di Díaz di eroe realista, definisce l'uomo della quotidianità come colui che ha il coraggio di guardare la propria circostanza e i limiti a essa connaturati con gli occhi della verità lottando quotidianamente per modellare il proprio progetto vitale alla sua circostanza storico-sociale¹⁷⁷. Picarzo sottolinea come Ortega superi le sue fonti etico-morali e abbandoni il rigore kantiano e la figura del superuomo nietzschiano riabilitando la figura dell'uomo quotidiano di rigore morale in contrapposizione alla mediocrità sociale. Lo studioso mette in evidenza come l'eroe realista di Ortega sia lontano dalla figura del superuomo nietzschiano, poiché quest'ultimo, per quanto sia l'uomo del cambiamento e dalla innovazione, è una figura astratta fuori dalla realtà concreta della vita, è in definitiva un eroe ideale. Ortega, invece, nel suo razio-vitalismo parla di un individuo che è circostanza, che ritorna alle cose della sua vita e si perde in esse come un naufrago. La morale dell'eroe realista è la morale della vita vissuta che si

¹⁷⁴ J. Ortega y Gasset, *Goethe desde dentro*, cit., 130-131.

¹⁷⁵ Cfr. J.M. Díaz Álvarez, *Cuestión de libertad. Ética y filosofía política* in J. Zamora Bonilla (a cura di), *Guia Comares de Ortega y Gasset*, Editorial Comares, Madrid, 2013, p.264.

¹⁷⁶ D.A. Picarzo Jiménez, *Ortega y la moral del héroe cotidiano*, in J.Lasaga, M. Márquez, J.M. Navarro, J.San Martín (a cura di), *Ortega en pasado y en futuro*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p.2.

¹⁷⁷ Ivi, p. 1.

manifesta in una condizione di continuo e perenne adattamento alle cose della vita. Per tale ragione è non una morale dogmatica come quella kantiana ma mutevole e legata alle circostanze vitali¹⁷⁸. La questione dunque da un punto di vista etico-morale diventa problematica, se la vocazione è un fatto individuale e personale e si rivela nel confronto con la circostanza vitale, ci si chiede quale sia il legame con la razionalità e la moralità dell'uomo. Cerezo, riferendosi al testo *Goethe desde dentro* (1933), nel quale Ortega parla della vocazione del ladro, ritiene che il filosofo madrileño stesse parlando di un caso impossibile: la vocazione di chi ruba è un controsenso, non risponde a nessuna vera aspirazione umana. Non esistono vocazioni perverse ma esiste una sola vocazione generale comune che serve, sebbene in maniera imperfetta, a rendere unitaria la sfera morale¹⁷⁹. A tal proposito, Aranguren invece considera l'etica orteghiana un'etica della autenticità e della vocazione meramente formale e incline al relativismo¹⁸⁰, con questo intende dire che Ortega non dà nessuna indicazione rispetto alla capacità di discriminare tra la "buona" e la "cattiva" autenticità, non è sufficiente, affinché l'azione sia eticamente corretta, che sia liberamente e autenticamente fedele alla vocazione personale. Si assimila in tal modo l'etica orteghiana all'etica esistenziale in cui ciò che determina la moralità delle azioni è l'atto formale della decisione secondo le proprie e intime convinzioni. Come segnala Lasaga, la vocazione umana al pari del mondo è qualcosa di enigmatico e non si può escludere con certezza che non esista una vocazione perversa finalizzata all'azione malevola. Díaz all'interno del dibattito sulla teoria dei valori orteghiana, concorda con Lasaga nel sostenere che l'etica della vocazione non sia universalmente morale perché è un'etica della circostanza, e che le critiche di relativismo e di decisionismo mosse all'etica orteghiana siano infondate. Ortega insiste nel sostenere che la autenticità e la vocazione non consistono nel puro esercizio di una nostra convinzione intima, tali convinzioni, di fatto, sono

¹⁷⁸ Ivi, p. 3.

¹⁷⁹ P.Cerezo Galán, *La ética de la alegría creadora*, in P.Cerezo Galán (a cura di), *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, pp. 222-243.

¹⁸⁰ J.L.Aranguren, *op.cit*, p.37.

modulate su un sistema di valori, di ideali, di doveri che hanno origine nella società di cui si è membri¹⁸¹. L'eroe orteghiano non rinuncia agli ideali nobili frutto culturale di una società, ma a differenza di un razionalista puro è un individuo cosciente dei suoi limiti, del suo legame con la storia e della forza impositiva della realtà¹⁸². Ortega prende le distanze dall'utilitarismo e dal kantismo poiché, per differenti ragioni, riducono i principi etico-morali a un semplice mezzo che rende l'esistenza umana più semplice e vivibile. Si tratta di due morali chiuse che hanno perso il contatto diretto e vivo con l'ideale morale. In contrapposizione a questi due modelli il filosofo madrileño crede nell'idea di una morale creativa e sempre aperta in cui il valore etico è vincolato alla sua storicità, alla sua concretezza empirica. Bisogna essere disposti a riformare e a correggere e a leggere la realtà alla luce dei tempi nei quali si vive¹⁸³. Per tale ragione, la figura dell'eroe emerge con forza nel pensiero orteghiano in contrapposizione oltre che all'idea di superuomo, alla figura del borghese intesa come quell'archetipo che ha perso la sua capacità legislativa per adeguarsi agli usi sociali pur essendo rigidi e limitanti della sua libertà. L'eroe realista, è fedele a se stesso ed in autonomia esercita la libertà di esprimere un giudizio morale sulla base degli ideali in cui crede cercando di riformare la realtà in cui vive e resistere alle convenzioni etico morali della società¹⁸⁴. A parere di Ortega, nella volontà dell'eroe si manifesta la strana natura di questa figura: da una parte la sua volontà è reale e concreta, dall'altra l'oggetto del suo volere è fuori la realtà degli usi vigenti poiché l'esigenza profonda è quella di svolgere un'azione di riforma della società sia da un punto di vista etico-morale che politico. L'eroe orteghiano è un progressista, un rinnovatore che si contrappone alla figura del borghese che è barricato nelle sue convenzioni e a quella del rivoluzionario, poiché a differenza di quest'ultimo

¹⁸¹ J.M. Díaz Álvarez, *El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset*, in J.San Martín y J.Lasaga (a cura di), *Ortega en circunstancia: una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*, Biblioteca nueva, Madrid, 2005, p. 163.

¹⁸² Ivi, p. 145.

¹⁸³ Ivi, p. 147.

¹⁸⁴ Ivi, p. 159.

parte dalla realtà circostanziale per modificarla e riformarla. La realtà vigente, la sua resistenza agli imperativi dell'eroe, ha la funzione di smascherare i falsi eroi, perché come afferma più volte Ortega, esiste una labile differenza tra l'eroe vero e il pazzo o fanatico. Questa funzione demistificante della realtà vigente introduce un aspetto interessante nella concettualizzazione della figura dell'eroe orteghiano: la capacità di rinnovamento dell'ordine etico e politico e il supporto e il sostegno dei propri valori e ideali tenendo sempre ben presente la circostanza di partenza¹⁸⁵. I grandi riformatori morali, religiosi e politici hanno avuto la forza di resistere alla realtà vigente e limitante, Ortega crede che l'uomo, in qualità di essere storico, riconfigura la realtà in maniera progressiva e il cambiamento deve essere sociale e poi politico, la politica è espressione della società, ecco perché il filosofo madrileño propone una riforma che parta dalla circostanza sociale. Con il testo *Larebelión de las masas* (1930) Ortega individua nei valori liberali e nella democrazia liberale la formula con quale riformare la società e ritiene necessaria una apertura della realtà ai diritti individuali. Il filosofo spagnolo cerca di evitare la caduta in un puro decisionismo mediante il concetto di progressività storica e dei valori, una progressività aperta.

¹⁸⁵ Ivi, p. 114.

CAPITOLO III - L'INGRESSO NEL MONDO DEL SOCIALE

3.1 Lo studio del sociale da un punto di vista scientifico e vitale

Ortega lamentava già nel 1939 il fatto che alle scienze sociali fosse dedicata meno attenzione che alle scienze naturali e attribuiva buona parte della crisi economica che attanagliava la Spagna e l'Europa di quegli anni alla mancanza di un solido fondamento sociologico. Il pensatore spagnolo arriva a considerare come causa decisiva degli atroci fatti accaduti in quell'epoca storica, la confusione regnante intorno al concetto di società e alla carenza di una forte tradizione di studi sociologici. Di fatto, come già sottolineato in precedenza, per Ortega:

La società che ci circonda penetra in noi e costituisce una buona parte della nostra realtà vitale è un errore supporre che la persona si formi partendo da un nucleo di intimità sviluppatosi nel tempo fino a raggiungere un contatto con gli altri. La realtà è l'opposto. L'uomo scopre il suo individualismo grazie al contatto con la realtà sociale¹⁸⁶.

Ortega afferma con convinzione “non è l'uomo che sta nella società, ma la società che sta nell'uomo”¹⁸⁷. Alla base vi è il problema dell'apparizione dell'altro, ovvero di un altro essere vivente che è simile a noi; l'altro, però, si presenta come *periculum*, ovvero come “prova”, la prova del giudizio, l'altro ha sempre un'opinione nei nostri confronti che nasce dall'interazione e dalla reciprocità che caratterizza il rapporto tra due individui. In una prima fase della sua riflessione sull'apparizione e sulla conoscenza dell'altro, Ortega, rifiuta la teoria del ragionamento analogico ovvero la teoria per la quale si deduce

¹⁸⁶ J. Ortega y Gasset, *El ocaso de las revoluciones* (1923), *O.C.*, III, 213.

¹⁸⁷ J. Ortega y Gasset, *Un rasgo de la vida alemana* (1935), *O.C.*, V, 201.

l'esistenza del nuovo io dalla presenza nel suo corpo di gesti e movimenti simili ai nostri. Il filosofo sostiene, infatti, che l'uomo non conosce tutti i suoi gesti al punto tale da riconoscerli nell'altro e, a ogni modo, l'analogia non spiegherebbe gli innumerevoli aspetti di opposizione al nostro io che presenta l'altro io. Il nostro io non ci è più vicino dell'io estraneo, poiché la conoscenza del nostro essere presuppone una conoscenza mediata ovvero "la sensibilità intra-corporale"¹⁸⁸ cioè la conoscenza delle sensazioni e dei cambiamenti che accadono al nostro corpo. In un secondo momento, Ortega rivede le sue posizioni rispetto al rapporto io/corpo introducendo il concetto di "compresenza" e sostiene con convinzione che il corpo sia un vero irradiatore di interiorità, essa si manifesta non come presente ma come "compresente". Parla di realtà interpretata, il corpo altrui è un "campo fertilissimo di espressività"¹⁸⁹ che ci fa intravedere e sospettare la vita che c'è nell'altro io. Ad ogni modo, il filosofo prende le distanze da Husserl e dall'idea di trasposizione analogica, perché la conoscenza dell'altro non si fonda sull'analogia ma sull'esperienza immediata dell'altro, e quando afferma che "gli altri si presentano come impresentabili, mi sono accessibili come inaccessibili"¹⁹⁰ intende dire che gli altri si manifestano a noi come qualcosa di immediatamente compresente al nostro io. La conoscenza dell'altro si basa su un duplice processo: l'intuizione e il ragionamento teorico, in una prima fase si intuisce l'altro e in un secondo momento lo si interpreta applicando le conoscenze sugli uomini che si sono acquisite con l'esperienza. Per Ortega le forme più alte di convivenza sono l'amore e l'amicizia, proprio perché rappresentano le due come forme più alte compresenza con l'altro.

¹⁸⁸ J. Ortega y Gasset, *La percepción del prójimo* (1929), O.C., VI, 156-161.

¹⁸⁹ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 117-119.

¹⁹⁰ Ivi, p. 154-155.

3.2 Gli usi come vigenze costitutive del sociale

Nella conferenza, che successivamente diede vita all'opera postuma *El hombre y la gente* (1934)¹⁹¹, Ortega parla per la prima volta di società in termini di sistema di usi. Il filosofo spagnolo definisce la società come “la convivenza di individui sotto il sistema degli usi”¹⁹², gli usi che rendono possibile la convivenza sono indissolubilmente legati alla vita dell'uomo, di fatto, l'individuo nasce dentro uno spazio sociale che è un insieme di usi (modi di pensare, di sentire, di comportarsi, ecc) dotati di validità collettiva e di valore coercitivo. Gli usi o fatti sociali fanno parte della circostanza dell'uomo fin dalla nascita e seppur frutto della collettività diventano parte costitutiva dell'essere individuale, il filosofo spagnolo afferma:

Gli usi sono il nostro contorno o mondo sociale, sono la società in cui viviamo. Attraverso questo mondo sociale o di usi vediamo il mondo degli uomini e delle cose, vediamo l'Universo. Dal momento della nostra nascita ci circondano e ci sorreggono, ci opprimono e comprimono, si iniettano in noi e ci colmano; ci penetrano e ci riempiono quasi fino ai bordi; siamo loro prigionieri e schiavi¹⁹³.

L'uso è una forma di comportamento meccanico che rende convenzionali le nostre azioni e le nostre condotte comportamentali. Di fatto, gli usi configurano il mondo in cui viviamo ovvero il nostro contorno sociale. Essi rappresentano la realtà con la quale ci confrontiamo ogni giorno e vivificano la società in cui viviamo: il diritto, l'opinione pubblica o il potere pubblico non sono altro che usi.

¹⁹¹ Nel suo studio *Historia como sistema* e in altre occasioni successive Ortega annunciò l'apparizione di un suo libro sulla dottrina sociologica dal titolo *El hombre y la gente*. Ad eccezione di alcuni corsi universitari, in particolare un seminario dal titolo *Estructura de la vida histórica y social*, fu in una conferenza tenuta a Valladolid nel 1934 con tale nome, quando venne esposta per la prima volta la teoria degli usi, tesi fondamentale per l'analisi sociologica del pensiero orteghiano. L'opera venne poi pubblicata postuma nel 1957.

¹⁹² J. Ortega y Gasset, *Meditación de Europa*, cit., 293.

¹⁹³ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 227- 231.

Ortega sottolinea come la società sia la convivenza di uomini sotto la pressione di un sistema generale di usi che appaiono o istituzionalizzati socialmente o accettati dall'intera società. Gli usi hanno origine all'interno della società come idee elaborate dalla minoranza sociale, con il trascorrere del tempo tali idee si socializzano e si trasformano in *topoi*. Sono considerati usi anche quelli intellettuali, ovvero, quei modi convenzionali di pensare o quelle opinioni vigenti nel corpo sociale "che funzionano all'interno dell'individuo meccanicamente, o che, in altre parole, rappresentano dei luoghi comuni"¹⁹⁴.

Gli usi, secondo Ortega e a differenza di grandi pensatori come Max Weber e Bergson, non sono costumi o azioni sociali abitudinarie originate dalla ripetizione di un determinato comportamento, di fatto, esistono usi poco abitudinari, annuali o secolari ed esistono azioni umane che si ripetono frequentemente e che non per questo si qualificano come usi. A riguardo, Sánchez Cámara sottolinea come in Ortega l'uso è da intendersi in termini di uso-vigenza e non uso-consuetudine,¹⁹⁵ l'elemento distintivo che fa dell'azione abituale un uso è il suo carattere di vigenza, di validità che appare nel pensiero orteghiano come il "fenomeno sociologico fondamentale"¹⁹⁶, tutto il sociale ha carattere vigente e tutta la *vigencia* è uso. Ortega, come sostiene Marías, ha esteso il concetto di vigenza degli usi dall'ambito strettamente giuridico a quello sociale¹⁹⁷ il termine uso, nella filosofia orteghiana, si identifica con il termine di istituzione nel senso più ampio, su questo Ortega si avvicina a Durkheim e alla sua idea di istituzione intesa come "l'insieme delle credenze e i modi di comportamento istituiti dalla società"¹⁹⁸ ma prende le distanze dal sociologismo dello studioso tedesco che pretende spiegare la società attraverso la dimensione sociale riconoscendo alla società un'anima creatrice capace di produrre quanto è necessario. Ortega

¹⁹⁴ J. Ortega y Gasset, *Meditación de Europa*, cit., 264.

¹⁹⁵ I. Sánchez Cámara, *Sentido y función de la distinción entre minoría y masa en la filosofía social de Ortega y Gasset*, in "Revista de Filosofía", 5 (1986), p. 83.

¹⁹⁶ Ivi, p. 265.

¹⁹⁷ J. Marías, *La estructura social. Teoría y método*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1955, p. 191.

¹⁹⁸ E. Durkheim, *op.cit.*, p. 50.

respinge l'idea che esista una coscienza o spirito sociale, quell'anima collettiva che i romantici tedeschi chiamavano spirito nazionale, di fatto, il filosofo parte dall'idea che la società non è mai "originale né creatrice"¹⁹⁹, solo l'individuo è capace di creare, solo il singolo è capace di sentire determinate mancanze e di conseguenza operare per soddisfarle, tutto il sociale nasce in origine come atto personale. È il riconoscimento e la consapevolezza del bisogno a far emergere nell'individuo la necessità di rispondere a tali necessità attraverso il suo potere creativo. A riguardo, Pellicani in linea con Ortega, critica le teorie di Hegel e Marx rispetto al sociale quando "esprimono l'idea che la società emani uno spirito collettivo dentro al quale gli uomini vivono, pensano e agiscono"²⁰⁰. Pellicani sostiene che Ortega elimina il vizio fondamentale della sociologia durkheimiana che non solo attribuiva ai fatti sociali una vita propria ma li percepiva come manifestazioni della coscienza collettiva e spiegava l'azione sociale con la società stessa. Rispetto al problema della dialettica individuo-società, in opposizione alle sociologie collettiviste, Ortega ritiene che l'origine dell'uso risieda nella singola azione umana e che il soggetto sociale, ovvero la gente, è qualcosa di impossibile da comprendere. Non esiste un'anima collettiva, la società è priva di anima e quindi incapace di creare. Il soggetto creatore dell'uso non è l'individuo ma la società, essa agisce sugli individui imponendo i suoi usi come costrizione, di fatto, chi non si sottomette all'uso sperimenta il suo potere di sanzione.

L'uso orteghiano è dunque qualsiasi prodotto culturale istituito o no in senso convenzionale, tutta la cultura è uso. La stessa parola istituzione, come sostiene Ricoeur, risponde a un duplice criterio "esiste come qualcosa di istituito e come ciò che istituisce"²⁰¹. Gli usi o le istituzioni che insieme alla convivenza di individui compongono la società formano un sistema, da qui deriva la considerazione che il sociale consista in una realtà ordinata in cui tutti gli elementi sono in relazione tra loro, ogni uso si appoggia sull'altro, lo regola e lo completa.

¹⁹⁹ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 225.

²⁰⁰ L. Pellicani, *L'individualismo metodologico in sociologia: Una critica*, in "Revista Sistema. Revista de Ciencia Sociales", 91 (1989), p. 37.

²⁰¹ P. Ricoeur, *Amor y Justicia*, Siglo XXI Editores, México, 2009, p.76.

3.3 Usi sociali, potere e opinione pubblica

Il filosofo sostiene l'idea che gli usi si articolano e basano gli uni su gli altri formando un'ingente architettura. Questa ingente architettura è la società, la società è un'unità strutturata e “tutta la civiltà ha una struttura organica, le sue funzioni, le sue parti, i suoi principi, si appoggiano gli uni sugli altri e formano una gerarchia”²⁰². Ortega trova una stretta relazione tra usi sociali e potere pubblico:

Il fenomeno è sorprendente ma indiscutibile e costituisce il fatto fondamentale della società. Le vigenze sono l'autentico potere sociale, anonimo, impersonale, indipendente da qualsiasi gruppo o individuo determinato”²⁰³.

Il potere sociale svolge un duplice effetto, esso è imposizione esterna ma al contempo un'istanza alla quale ricorrere è “imposizione e rifugio, la società è per essenza potere, un potere incontrastabile di fronte all'individuo”²⁰⁴. A parer di Ortega il potere sociale a sua volta si fonda sull'opinione pubblica “è l'opinione pubblica ciò che richiama automaticamente nella società il fenomeno del potere pubblico”²⁰⁵. A riguardo, García Gomez sostiene che nella teoria orteghiana, l'opinione pubblica ha una durabilità e una fermezza tale che svolge il compito di origine dei fatti sociali²⁰⁶ ed è concepita come una forma di vigenza che esiste e funziona indipendentemente dalla volontà del singolo, per questa ragione si costituisce come unico potere sociale e conserva la sua vigenza a prescindere dal numero di sostenitori. Rispetto a questo punto, il filosofo spagnolo ritiene che solo una cerchia ristretta di persone, una “*minoría selecta*” è capace di vivere in maniera autentica, costoro sono per Ortega degli eroi “essere eroe consiste

²⁰² J. Ortega y Gasset, *Pasado y porvenir del hombre actual*, cit., 661.

²⁰³ J. Ortega y Gasset, *Epilogo para ingleses* (1937), *O.C.*, IV, 299.

²⁰⁴ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 226-227.

²⁰⁵ J. Ortega y Gasset, *Meditación de Europa* (1949), *O.C.*, IX, 294.

²⁰⁶ J. García - Gómez, *La acción y los usos intelectuales. En torno a la problemática de las ideas y creencias en la filosofía de Ortega*, in “Revista Torre de los Lujanes”, 34 (1997), p. 128.

nell'essere se stessi, nel resistere all'abituale e al consueto"²⁰⁷. L'eroicità sta nella capacità di rinnovare che nasce dal coraggio di andare contro corrente, di distruggere le convenzioni e le abitudini e uscire dalla comoda abitudine per ricostruire, per rinnovarsi. Ortega afferma "non si tratta di un semplice distruggere ma di rifare, e questo solo in pochi sono capaci di farlo"²⁰⁸. Il processo di creazione e di ricostruzione si sviluppa secondo due direzioni: da un lato l'allontanamento da ciò che è stabilito nella ricerca del nuovo e dall'altro un ritorno alla realtà con ciò che di nuovo si è acquisito con lo scopo di adattarlo alla realtà vigente. L'uomo crea a partire da ciò che è già stabilito, ciò che è vigente, la realtà si trasforma via via che le nuove creazioni si inglobano a essa. Trasgredire gli usi, intesi appunto come vigenze, implica una sanzione. La sanzione esplicita o implicita che implica la trasgressione degli usi ha un influsso sulla coscienza. Ortega afferma "l'uso si manifesta come la minaccia presente nel mio spirito di un'eventuale violenza, costrizione o sanzione che gli altri esercitano su di me"²⁰⁹ e li definisce come "un'azione umana convertita in imposizione meccanica della collettività sull'individuo"²¹⁰ ed enuncia altre caratteristiche comuni ai fenomeni sociali, come quelle relative al saluto, gli usi "si caratterizzano non solo per la mancanza di significato ma per qualcosa di più malinconico: perché hanno avuto significato e l'hanno perso"²¹¹. Questa perdita di senso è spiegabile se si riflette sul modo in cui si originano gli usi. Essi non sono frutto dell'accordo tra gli uomini, nascono nell'individuo e prendono corpo grazie alla convivenza tra essi fino a costituirsi fatto sociale o "vigenza collettiva". Tale processo richiede una certa lentezza che rende l'uso vecchio e antico al punto tale da perdere il significato che ebbe inizialmente per il suo creatore"²¹². Gli usi e tutti i fenomeni sociali una volta costituiti si caratterizzano per essere impersonali, per la mancanza di significato in quanto arcaici e antiquati e per esercitare una certa

²⁰⁷ J.Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., 390.

²⁰⁸ J.Ortega y Gasset, *España invertebrata*, cit., 85.

²⁰⁹ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 235.

²¹⁰ Ivi, p. 241.

²¹¹ Ivi, p. 236.

²¹² Ivi, pp. 249-250.

coercizione o violenza sugli individui. Il numero di usi è indefinito e varia da società a società. Ortega fa una distinzione tra usi deboli e usi forti. I primi, ai quali appartengono i modi di vestire, di mangiare, di pensare, sono i più diffusi ed esercitano un minore influsso coercitivo. I secondi, come il diritto e lo stato, esercitano una considerevole azione coercitiva. L'individuo può acquisire o opporsi a essi per i motivi più svariati o può allo stesso modo abusarne. Gli usi forti se trasgrediti faranno sentire il loro peso in forma più violenta, essi sono usi vigenti ovvero vigenze collettive. Di fatto, il filosofo utilizza il termine vigenza proprio per indicare il "potere" vigoroso del sociale. Come già affermato, tutto ciò che è sociale non ha origine nell'individuo, lo troviamo già costituito, come un dato del quale si ignora il senso particolare. Ci serviamo di esso ma non comprendiamo il significato esatto di alcune nostre "azioni sociali" come l'azione del saluto, poiché si agisce sotto l'influsso di una forza anonima, impersonale. Il modo di coercizione varia da uso a uso "la coercizione massima è quella fisica e il contorno sociale la pratica quando si contravviene a un tipo di uso caratteristico che si chiama "diritto"²¹³. Si tratta, nel caso del diritto, del modo di coercizione per eccellenza che è riservato agli usi forti, in genere, la cosa più frequente è che gli usi producano solo una coercizione morale. Ortega definisce la coercizione come "una conseguenza penosa, prodotta dal fatto di non agire come il mio contorno sociale"²¹⁴. Chi decide di vivere controcorrente avverte in prima persona le conseguenze di tale scelta, il carattere generale dell'uso consiste nell'essere una norma di comportamento, intellettuale, sentimentale o fisica che si impone agli individui a prescindere dalla loro volontà. L'individuo potrà, a suo rischio, resistere all'uso, ma tale sforzo di resistenza dimostra l'essenza coercitiva dell'uso stesso ovvero la sua vigenza. Ortega dice infatti "il sociale rappresenta, in verità, una corrente impetuosa che trascina facilmente colui che vi naviga ma offre resistenza a chi pretende opporvisi"²¹⁵. Il paradosso di questo fenomeno è che, pur

²¹³ Ivi, p. 264.

²¹⁴ Ivi, p. 265.

²¹⁵ J.Ortega y Gasset, *En cuanto al pacifismo* (1937), O.C., VI, 297.

essendo il sociale in origine una creazione dell'individuo, si impone su di esso in modo da dominarlo, una volta elaborata la materia sociale essa prescinde dall'individuo perfino da colui che ne è stato artefice. Vogliamo o meno la realtà sociale si impone alla nostra realtà individuale limitando il nostro libero arbitrio. Questo aspetto coercitivo del sociale è quello che più si evince dalla teoria orteghiana sulla contrapposizione tra realtà sociale e realtà individuale. Ortega giunge a definire la società qualcosa di terribile, un vero inferno “non so se c'è un inferno nell'aldilà, ma è fuor di dubbio che c'è un inferno terreno: la società”²¹⁶. L'uomo sommerso dalla corrente sociale, senza offrire resistenza, si uniforma alla vita, si trasforma in un vero automa. Riceve dalle forze sociali l'impulso all'azione, perde la sua iniziativa personale e si trasforma in un vero robot umano “via via che penso e parlo, non per iniziativa individuale ma ripetendo ciò che si dice e ciò che si pensa, la mia vita smette di essere mia, smetto di essere il personaggio che sono e agisco per conto della società: sono un automa sociale, sono socializzato”²¹⁷. Ortega pone come esempio di questa “meccanizzazione sociale” il ruolo svolto dal gendarme, nell'atto umano di impedire di attraversare la strada, egli realizza un'azione che non nasce in lui, nella sua condizione di persona umana.

A parer di Ortega l'artefice della proibizione è lo Stato e afferma “lo stato è la società, la collettività, una cosa sociale, una realtà occulta dietro gli individui senza che si riduca a nessuno di essi”²¹⁸. Un altro esempio di fenomeno sociale è la moda, si indossa un abito piuttosto che un altro perché va di moda, perché è costume, non si tratta di una creazione personale, ma di una imposizione ricevuta, lo facciamo perché si fa, lo fa la gente, lo fanno tutti e nessuno nello specifico. Sono atti umani che realizza l'individuo, senza esserne il soggetto creatore né responsabile e perfino senza comprenderne il perché, si tratta, in un certo senso, di “atti inumani”²¹⁹. Meritano il nostro rispetto perché nella loro apparente

²¹⁶ J.Ortega y Gasset, *Del Imperio romano. Libertad* (1940), *O.C.*, VI, 72.

²¹⁷ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 207-208.

²¹⁸ Ivi, p. 216.

²¹⁹ Ivi, p. 219.

superficialità, racchiudono una caratteristica della vita umana: essere essenzialmente “cambiamento”. Ortega sostiene che esistono diversi tipi di mode, mode intellettuali, estetiche, sportive e ciascuna di esse racchiude una dimensione sociale: “sono fenomeni propri dell’umanità in progresso, in evoluzione attraverso i meccanismi della storia”²²⁰.

Come già affermato, il filosofo spagnolo considera il saluto un altro esempio di uso; di fatto, si tratta di un’azione umana non volontaria né spontanea, priva di senso e irrazionale, non siamo noi di fatto il soggetto creatore dell’atto né lo è il nostro interlocutore, nasce da un’esigenza sociale, essendo un uso comune; inoltre ci è incomprendibile tutta la ritualità del saluto: l’atto del darsi la mano, di scambiare qualche parola, di gesticolare.

Di particolare interesse nella filosofia orteghiana è l’idea di linguaggio come fatto sociale per eccellenza, come forma d’uso. Ortega afferma “è la lingua il fatto in cui più chiaramente si esprimono le caratteristiche della realtà e per questo nel linguaggio si manifesta con incalcolabile precisione l’essere di una società”²²¹. Quando esprimiamo i nostri pensieri utilizziamo un linguaggio elaborato, un insieme di vocaboli che esistono nel nostro ambiente sociale, le parole sono per noi un’interpretazione della vita che riceviamo dagli altri, il filosofo spagnolo sostiene “lo stesso linguaggio nel quale necessariamente dobbiamo elaborare i nostri pensieri è un pensiero estraneo, una filosofia collettiva, una elementare interpretazione della vita che ci imprigiona”²²². Spesso si usano parole di cui non conosciamo l’esatto significato o il motivo per cui è necessario utilizzarle per esprimere un determinato concetto o sentimento, Ortega sottolinea come l’uso linguistico a partire dalla nostra nascita, ci circonda, ci penetra e si impone in noi, per questa ragione “la lingua materna è il fenomeno sociale più tipico e chiaro”²²³. Il filosofo spagnolo inoltre sottolinea come la capacità espressiva del linguaggio non proviene solo dal vocabolo usato, ma

²²⁰ J. Ortega y Gasset, *Para la historia del amor* (1926), O.C., III, 439.

²²¹ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 267.

²²² Ivi, p. 25.

²²³ Ivi, p. 289.

anche dal contorno, dal tono o modulazione della voce, dal gesto, dal soggetto che lo pronuncia e da quello a cui è destinata la parola. Per questa ragione Ortega riduce “l’azione della parola a una forma di gesticolare già iniziata negli organi di articolazione”²²⁴. Nulla di tutto ciò toglie al linguaggio il suo carattere anonimo e impersonale, anche i gesti sono usi comuni. L’uomo conserva l’esigenza di agire in maniera personale, spontanea, naturale, il linguaggio invece ci obbliga a esercitare un uso che non è nato in noi di cui non comprendiamo il suo impiego concreto ma che dobbiamo accettare se pretendiamo di comunicare con gli altri. Le parole non sono prive di significato, vengono caricate di un contenuto immaginario e ideale, di fatto, solo con l’esperienza assimiliamo un insieme di nozioni che regnano nel nostro ambiente sociale. Molte delle nostre opinioni sono il ripetersi di cose udite senza che ci sia stata una rielaborazione personale, si avvicinano più a realtà meccaniche che a realtà strettamente umane, coscienti, intellegibili e responsabili. Tali opinioni anonime collocate oltre la sfera individuale costituiscono l’opinione pubblica in vari campi, non sempre in tutti i settori della vita sociale vige un’opinione pubblica, ma dove esiste costituisce la più forte forza sociale. Per Ortega ricorriamo a essa come appoggio o sostegno quando formuliamo giudizi e il suo influsso mantiene l’armonia all’interno del gruppo sociale nonostante non abbia origine negli individui ma vi si imponga come una forma di vigenza sociale. Ortega dichiara che solo quando l’opinione pubblica si divide, emergono i partiti e le opposizioni, rendendo necessario l’intervento di un altro genere di forza sociale: il diritto o lo stato. Di fatto, il potere sociale racchiude un duplice aspetto: è imposizione ma al contempo è un’istanza alla quale ricorrere e su cui far leva per la vita. Il potere sociale è l’autentico potere che crea e ricrea tutti gli altri, per Ortega senza opinione pubblica non esisterebbe il potere pubblico e senza potere pubblico non sarebbe possibile l’esistenza di usi nella società, le istituzioni hanno valore solo quando esistono delle forze sociali che le sostengono; per tale ragione affinché uno stato entri in crisi è sufficiente che la massa sociale cessi di supportarle.

²²⁴ Ivi, p. 291.

Per comprendere la teoria orteghiana è necessario capire come, a parer di Ortega, il potere pubblico non consista in una concentrazione di forze ma in una concentrazione di autorità. In questo Ortega riprende l'idea di Hume quando dichiara che l'opinione pubblica è l'unico fondamento del governo sia dei governi più dispotici e militari sia di quelli popolari e liberi. Lo stesso Recaséns Siches, sulle orme di Ortega, afferma che “il potere sociale è qualcosa di molto diverso dalla forza fisica e che si fonda su fattori di coscienza e sul riconoscimento da parte di coloro che a esso si sottomettono, in somma, sull'opinione pubblica predominante”²²⁵. Per Ortega l'opinione pubblica è l'insieme degli usi intellettuali o delle credenze di una società, Ortega afferma: “tra gli innumerevoli usi c'è una classe di essi che rappresentano gli usi intellettuali ovvero le opinioni regnanti”²²⁶. La caratteristica principale dell'opinione pubblica è il suo valore vigente, ciò suppone che esiste e funziona in maniera indipendente dal singolo individuo, per questa ragione si trasforma in una forza pubblica che non solo agisce ed è sentita come indipendente ma è autoritaria e impositiva. Ortega sottolinea che, essendo l'opinione pubblica indipendente dal supporto quantitativo di una o più persone, può succedere il caso limite in cui “conservi il suo valore vigente malgrado quasi tutti i soggetti sociali la pensino in maniera diversa”²²⁷. Ciò significa che affinché si parli di opinione pubblica non è necessario che essa sia dichiarata da molti o pochi, in alcuni casi, nessuno tra i vivi l'ha formulata in maniera chiara, Ortega afferma che “gli usi sono qualcosa che è dato per certo, che sappiamo e che fanno sapere agli altri, è un sapere condiviso”²²⁸. Bisogna aggiungere, inoltre, che ciò che è pubblico appartiene alla maggioranza e minoranza sociale, dunque, l'opinione pubblica non è né l'opinione della maggioranza ma della maggioranza e minoranza sociale insieme, ed è l'insieme di usi intellettuali che forma il suolo comune di cui è costituita la società e dalla quale hanno origine le opinioni

²²⁵ L.Recaséns Siches, *Introducción al estudio del derecho*, Editorial Porrúa, México, 1981, p. 268.

²²⁶ J.Ortega y Gasset, *La razón histórica*, cit., 162.

²²⁷ J.Ortega y Gasset, *Velázquez*, cit., 594.

²²⁸ J.Ortega y Gasset, *Ideas políticas* (1922), *O.C.*, XI, 22.

private. La opinione pubblica è qualcosa, dunque, che precede la azione individuale, in questo Ortega riprende Henkel e la sua idea di opinione pubblica intesa come fondamento degli usi e sottolinea che la forza normativa degli usi ha la sua origine nel contributo spirituale del gruppo e nell'insieme di immagini simboliche che definiscono i comportamenti socialmente corretti²²⁹.

3.4 Il Meccanismo di costituzione degli usi

Nel pensiero di Ortega a svolgere un ruolo fondamentale all'interno della società è l'uomo eroico e nobile in quanto creatore di idee portatrici di nuovi valori, tali valori si impongono alla società e solo nel tempo le idee che ne sono fondamento si trasformano in credenze, in luoghi comuni, in opinione pubblica. In origine, Ortega sosteneva che l'influenza dei soggetti creatori fosse frutto spontaneo della loro esemplarità, secondo il filosofo spagnolo "l'uomo veramente esemplare non si propone di esserlo ma obbedisce a una profonda esigenza del suo organismo nel dedicarsi all'esercizio di un'attività piuttosto che a un'altra"²³⁰. L'uomo nobile, come già detto, agisce in maniera indipendente dalle convenzioni sociali, una delle caratteristiche del suo agire è la spontaneità. Ortega, infatti, concepisce la spontaneità come fonte del processo di interazione sociale, l'esemplarità dell'uomo nobile è un fatto di indole, di modo d'essere, di fatto Javier San Martín afferma che la teoria morale di Ortega "*no es una moral de actos sino del modo de ser*"²³¹, la nobiltà dell'uomo è legata al modo di agire a sua volta strettamente determinato dall'indole personale. L'uomo nobile esercita con la sua esemplarità una influenza sugli altri che deriva dall'eroicità nell'opporsi alle convenzioni sociali e dalla innata capacità di persuasione. Ferreiro Lavedán, ad esempio, sostiene che nella teoria orteghiana della *minoría*

²²⁹ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 205.

²³⁰ J.Ortega y Gasset, *El Espectador*, cit., 356-357.

²³¹ J.San Martín, *La ética de Ortega: nuevas perspectivas*, in "Revista de Estudios Orteguianos", 1 (2000), p. 34.

selecta, l'arte di seduzione e attrazione verso ciò che è nobile svolga un ruolo di grande importanza; ciò è evidente quando Ortega dichiara che:

Per quanto la missione dell'uomo nobile sia opporsi alle gigantesche forze incoercibili, il modo di farlo non può essere lottare contro esse, ma al contrario attrarle, incantarle, sedurle²³². [...] L'uomo nobile, non può lottare contro il destino usando l'istinto, ma a poco a poco, si deve insinuare in esso, addomesticandolo, conquistandolo, incantandolo non come Ercole, mediante la forza, che peraltro non possiede, ma come Orfeo che con una musica irreale sedusse le fiere²³³.

La capacità persuasiva della minoranza nobile è accompagnata da un senso di democraticità, la forza di persuasione è rivolta a tutti in maniera indiscriminata. Ferreiro Lavedán ritrova in questo aspetto del pensiero orteghiano una similitudine con la pedagogia platonica intesa come pedagogia sociale che forma l'individuo a partire dall'educazione della società²³⁴. Ortega afferma "se l'educazione è la trasformazione di una realtà attraverso nuove idee, l'educazione non può essere che sociale, la pedagogia sarà la scienza che trasforma le società. In principio chiamavamo ciò politica: da questo momento la politica è diventata per noi pedagogia sociale"²³⁵.

A riguardo Ferreiro Lavedán ritiene che, in Ortega, la costituzione dell'uso non solo dipenda dall'interazione massa-minoranza secondo la logica della esemplarità-docilità ma è legata a un processo che va oltre la volontà e la forza dell'uomo nobile che ne è creatore. È necessario che l'idea innovativa sia sostenuta e appoggiata dalla società per istituzionalizzarsi²³⁶. Da questa prospettiva, l'intervento dell'uomo nobile risulta essere secondario. Per tale ragione Ortega afferma "poco importa che in una nazione esistano molti uomini

²³² J.Ortega y Gasset, *La razón histórica*, cit., 271.

²³³ J.Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, cit., 346.

²³⁴ I.F. Lavedán, *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Biblioteca Nueva-Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2005, p.138.

²³⁵ J.Ortega y Gasset, *Personas, obras, cosas*, cit., 515.

²³⁶ I.F. Lavedán, *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, cit., p. 141.

d'ingegno, per quanto siano valenti, ciò non è sufficiente per produrre grandi effetti nazionali”²³⁷. Gli uomini migliori qualunque sia la loro grandezza d'animo non agiranno storicamente se non nella misura in cui siano d'esempio ed esercitino un influsso sull'uomo medio. Ortega continua sostenendo che “un uomo non è mai di valore per le sue qualità individuali ma per l'energia sociale che la massa riconosce in lui”²³⁸. Questa energia o capacità di persuasione che solo alcuni individui possiedono e che va oltre ciò che ha origine nell'azione individuale è il potere sociale, senza di esso nessun uso potrebbe tenersi in piedi. Il meccanismo che garantisce l'equilibrio sociale emerge in maniera spontanea all'interno della società in quanto è strettamente legato al suo stesso funzionamento, non si tratta dunque di una forma di pressione che si esercita dall'esterno. Come sostiene Ferreiro Lavedán la spontaneità del fenomeno non implica irrazionalità, i meccanismi sociali si fondano su un'interazione spontanea frutto dell'istinto razionale degli uomini, è la ragione, una ragione legata alla vita, una ragione vitale, che guida l'uomo nelle sue scelte²³⁹. Ortega dichiara “la società consiste in una minoranza che attrae la massa e di una massa che sa accettare l'influsso della minoranza sociale”²⁴⁰. Per il filosofo nella vita umana la ragione è parte inscindibile della propria realtà radicale e questo si esplica nel fatto che il ruolo della minoranza sociale è di guida consapevole e la missione della massa non è un fatto di cieca obbedienza ma è legata all'assunzione di responsabilità nel seguire le scelte della minoranza. Per questa ragione, la docilità nei confronti della minoranza deve essere intesa come comportamento razionale e di accettazione volontaria e consapevole. Sánchez Cámara rispetto alla relazione esemplarità - docilità sottolinea come per Ortega è necessario parlare di un influsso esemplare accettato dalla massa e non dell'esercizio del controllo da parte della minoranza esemplare.²⁴¹ Ortega afferma “obbedire non è sopportare,

²³⁷ J.Ortega y Gasset, *El poder social* (1927), O.C., III, 489.

²³⁸ J.Ortega y Gasset, *España invertebrata*, cit., 91.

²³⁹ I.F. Lavedán, *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, cit., p.145.

²⁴⁰ J.Ortega y Gasset, *España invertebrata*, cit., 104.

²⁴¹ I. Sánchez Cámara, *Sobre la interpretación política de Ortega*, in “Revista de occidente”, 60 (1986), p.142.

sopportare è umiliarsi, obbedire significa stimare chi comanda e seguirlo, supportando e seguendo la sua bandiera”²⁴². Ad ogni modo, per il filosofo non è importante chi segua e chi guidi, la cosa importante è imboccare la strada migliore, l’amore verso *l’optimum* è ciò che conduce alla comunione tra massa e minoranza. Per Ortega, di fatto, non si può fingere che esista una uguaglianza sociale, ciò porterebbe a una degenerazione umana, non riconoscere la differenza e la superiorità del prossimo significa “impedire il perfezionamento umano che nasce dall’affinamento della casta”²⁴³.

Sulla natura di questo rapporto e della società, la critica ha opinioni discordanti, Sanchez Cámara è in linea con Ortega nell’affermare che la società è per natura aristocratica e nel credere che l’impulso verso una norma superiore sia l’istinto socializzatore per eccellenza poiché la aristocrazia non è un gruppo politico o una classe sociale ma una forma di vita esemplare, un tipo ideale di umanità²⁴⁴. Di fatto, Ortega tiene presente che la connaturale essenza aristocratica della società proviene da due fatti: l’esistenza di un numero ristretto di uomini che vanno oltre le convenzioni sociali e la convinzione che ciò che è necessario all’uomo per orientarsi nella vita è la ragione. Ortega sottolinea come l’esemplarità non sia legata agli aspetti più alti della vita ma alle cose della quotidianità perché sono queste che fanno parte in maniera radicale della vita umana.

È Mermall a dare una interpretazione più vicina a Ortega nella sua concezione di minoranza sociale quando ne parla in termini di minoranza esemplare e non di élite detentrici del potere²⁴⁵. Il filosofo ritiene che esista un meccanismo naturale di attribuzione di potere a un gruppo di individui che per doti naturali e per indole hanno il dono della esemplarità “non è esistita nessuna aristocrazia se non quella fondata sul potere di attrazione psichica, quella specie di

²⁴² J.Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., 245.

²⁴³ J.Ortega y Gasset, *Goethe desde dentro*, cit., 466.

²⁴⁴ I. Sánchez Cámara, *op. cit.*, p.72.

²⁴⁵ T.Mermall, *Edición crítica de José Ortega y Gasset, La rebelión de las masas*, Austral, Madrid, 1998, p. 27.

legge di gravitazione spirituale che attira i docili”²⁴⁶. Di fatto la degenerazione sociale non è un problema politico, ma un problema di ordine prettamente sociale. La nobiltà dell’individuo è connessa alla sforzo nella realizzazione di un progetto di vita grazie al talento o all’indole personale che si manifesta in una vita guidata dall’entusiasmo verso un certo fine e obiettivo andando oltre le convenzioni del sistema sociale. In ogni ambito sociale dunque esisteranno queste due categorie sociologiche: la massa e la minoranza sociale perché esisteranno sempre individui che per indole sono più propensi allo sforzo. Ad ogni modo, l’indole sarà accompagnata dalla razionalità e della consapevolezza dell’azione.

Ortega quando parla di massa fa una valutazione qualitativa rispetto alla figura sociale dell’uomo-massa, e oltre a parlare di minoranze e massa, individua due tipologie di uomo all’interno della categoria sociale della maggioranza sociale: *el hombre vulgar* e *el hombre masa*²⁴⁷. Il primo, l’uomo della massa, è colui che seppur con scarse doti intellettive riconosce l’esemplarità altrui, il secondo, l’uomo-massa, è invece incapace di contemplazione e di ammirazione.

Per Ortega l’uomo-massa si caratterizza per la chiusura in se stesso e per il rifiuto del confronto con gli altri, confrontarsi significherebbe uscire da se stessi ed entrare in contatto con l’altro; Ortega afferma “l’anima mediocre è incapace di trasmigrare”²⁴⁸ e la trasmigrazione è l’atto d’amore per eccellenza, di fatto l’uomo-massa è immorale ovvero è carente di una morale che nella logica orteghiana è sempre, per essenza, sentimento di sottomissione a qualcosa. L’uomo-massa predilige l’azione diretta, impone la sua opinione senza riflessioni di alcun tipo, il suo modo di essere è una forma di particolarismo sociale e per Ortega il particolarismo porta all’azione diretta, ed è quello stato dello spirito in cui crediamo di non dover contare sugli altri o per eccessiva stima di noi stessi o per mancanza di stima nel prossimo, perdiamo così la concezione dei nostri limiti e cominciamo a sentirci indipendenti da tutto²⁴⁹.

²⁴⁶ J.Ortega y Gasset, *España invertebrata*, cit., 93,94,98,105.

²⁴⁷ I.F. Lavedán, *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, cit., p.152.

²⁴⁸ J.Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., 187.

²⁴⁹ J.Ortega y Gasset, *España invertebrata*, cit., 78-79.

A parere del filosofo spagnolo, la cosa peggiore non è l'ignoranza dell'uomo-massa ma la sua presunzione di sapere, credere di sapere chiude la possibilità dell'accesso alla verità. L'atteggiamento di chiusura dell'uomo-massa mette in serio rischio quei meccanismi sociali tra minoranza e massa che portano alla costituzione stessa della società, la cosa peggiore che può succedere è che una società non sia una società, ciò si verifica nel momento in cui la razionalità si allontana dalla realtà, in termini zubiriani, è necessario che l'intelletto si mantenga fedele alla realtà per tale ragione Ortega parla di "ragione vitale" o di "ragione razionale".

Di fatto, la critica di elitismo che viene mossa a Ortega è infondata; come sostiene Mermall la teoria sociale di Ortega ha come fine ultimo l'educazione della massa²⁵⁰, il filosofo spagnolo si è posto l'obiettivo di rinnovare la società a partire dall'educazione della massa che è definita tale poiché rappresenta in maggioranza numerica la società medesima e non per ragioni di carattere qualitativo. Il ruolo della massa docile è fondamentale nel meccanismo sociale di esemplarità/docilità, senza una massa sociale che, per docilità di indole, segua un gruppo di individui esemplari, non è possibile il progresso sociale.

3.5 Idee e Credenze

Ortega scrive due saggi dedicati alle credenze *Ideas y Creencias* (1934) e *Apuntes sobre el pensamiento* nei quali il filosofo descrive la vita umana come una *realidad extraña*²⁵¹ ovvero come una realtà estranea; con ciò Ortega sottolinea la condizione di naufrago dell'essere umano che gettato nell'universo della sua esistenza fa di tutto per potersi appropriare della sua circostanza rendendola familiare o per lo meno conosciuta. L'appropriazione però può essere

²⁵⁰ T.Mermall, *Edición crítica de José Ortega y Gasset, La rebelión de las masas*, cit, p. 29.

²⁵¹ Il termine *extraño* in spagnolo significa tanto strano come estraneo, esteriore. Non esiste una traduzione unanime del termine seppure nella maggior parte dei casi viene tradotto con strano. Ho scelto di tradurre *extraño* con estraneo perché, a mio parere, rende con più forza la concezione tipicamente orteghiana della vita vista come realtà al contempo intima ed esteriore, privata e pubblica.

fatta solo a patto di fare proprie e di possedere intimamente alcune convinzioni su quanto riguarda l'esistenza umana. Solo sapendo ciò, possiamo orientare la nostra azione, sceglierne una al posto di un'altra e vivere coerentemente con la nostra reale vocazione. In *Ideas y Creencias*, il filosofo madrileño precisa che esiste una netta distinzione tra credenze e idee e dichiara "le idee o pensieri [...] sono invenzioni spontanee. Esse sono un prodotto nostro e sorgono da un retroterra preesistente"²⁵². A tal proposito, Scalamonti sottolinea come in Ortega anche le credenze siano un patrimonio ideativo, una rappresentazione ma con una differenza fondamentale rispetto all'idea-pensiero, esse non sorgono dall'interno della vita dell'uomo in un certo momento, al contrario, ne costituiscono il fondamento con un carattere di atemporalità e di fermezza che l'idea non possiede. Le credenze non sono idee che abbiamo, bensì che siamo. E proprio in quanto credenze e quindi preesistenti alla formazione delle idee-pensieri, l'uomo finisce per confonderle con la realtà stessa²⁵³. Di fatto, a parer di Scalamonti, le credenze rappresentano quei modelli culturali senza i quali l'uomo sarebbe funzionalmente incompleto²⁵⁴ e a volte, dice Ortega, in quest'area fondamentale appunto quella delle credenze si apre la possibilità di un dubbio che è presente nella credenza stessa e cioè nella stessa architettura della vita. Ciò vuol dire che spesso nell'aspetto monolito della credenze si aprono delle incrinature, degli spacchi, data la variabilità della contingenza storica, che possono generare una crisi. L'uomo lacerato dal dubbio compie quello sforzo necessario a costruire mondi ideativi che cerca di adattare alla realtà. Le credenze, infatti, sono pensieri forniti dalla tradizione e interiorizzati in un insieme stratificato, per questo fanno parte della nostra storia personale e collettiva e diventano gli occhiali con cui viene percepito il mondo, dei veri e propri modelli paradigmatici con cui viene interpretata la realtà nel senso di attribuzione di significato. Quando Ortega parla di vuoti nelle credenze, Scalamonti ritiene che il filosofo avesse in mente un

²⁵² J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, cit., 3-4.

²⁵³ A. Cavicchia Scalamonti, *La teoria orteghiana delle credenze*, in L. Infantino e L. Pellicani (a cura di), *Attualità di Ortega y Gasset*, Le Monnier, Firenze, 1984 p.171.

²⁵⁴ Ivi, p. 176.

modello di comportamento che prende le mosse dalla concezione dell'uomo come animale fratto, la frattura rende necessario l'ancoramento alla credenza e il pensiero viene considerato un modo per produrre nuove idee che riempiano la distanza creata di volta in volta dall'evolversi della credenza stessa, qui risiede il problema della loro interiorizzazione a cui si lega il problema dell'investimento affettivo socialmente determinato che rende l'importanza delle credenze variabile a secondo dei significati simbolici che essa possiede e del loro adeguamento alle circostanze storiche determinate²⁵⁵. La teoria orteghiana della funzione del pensiero rimanda inequivocabilmente ad analoghe teorie che vedono la produzione del pensiero come uno strumento di difesa²⁵⁶, l'uomo vivendo si forma una infinità di idee sulla realtà in cui si trova. Interpreta i fatti, risolve i problemi, dà opinioni, sentenzia e arriva a convinzioni personali solidamente fondate su ragioni coscienti. Oltre alle idee che abbiamo ci sono anche "le idee che siamo" ovvero le credenze "esse operano automaticamente dietro la coscienza espressa, agiscono nascoste in maniera implicita e non esplicita, l'uomo vive sempre all'interno di un contesto di credenze su cosa è l'universo e su di lui medesimo; sulle credenze si muovono le nostre idee e opinioni"²⁵⁷. Le credenze si impongono così spontaneamente e profondamente nella nostra vita che le confondiamo con la realtà stessa, in esse viviamo e su di esse basiamo la nostra esistenza senza esserne consapevoli. Agiscono su di noi in maniera latente influenzando le nostre azioni e pensieri e prendiamo atto della loro presenza quando si verifica un cambio nel sistema delle credenze della società poiché ciò implica una trasformazione sociale. Scalamonti sostiene che nel modello orteghiano delle credenze esistano due momenti che si intersecano l'uno con l'altro, una specie di costante antropologica e contemporaneamente una giusta relativizzazione culturale basata sul dato evidente della variazione storica della credenza. In questo modo Ortega non cade né in una sorta di riduzionismo

²⁵⁵ Ivi, p. 178.

²⁵⁶ Ivi, p. 177.

²⁵⁷ J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, cit., 34.

psicologico né nell'eccessiva relativizzazione culturale che spesso, proprio perché dimentica la necessaria base antropologica, costruisce su variabili esclusivamente esterne schemi di comportamento difficilmente comparabili e spesso arbitrari. Non tutte le credenze che formano il sottosuolo sociale possiedono lo stesso valore: esistono credenze superficiali o sostanziali, vive o morte a secondo di quanto agiscono sulla nostra vita, esse sono organizzate gerarchicamente, la credenza nell'onestà si fonda su quella familiare, e questa, a sua volta, nella credenza religiosa. La credenza nel potere politico suppone una certa credenza sulla realtà sociale che si fonda sulle credenze sul senso della vita e queste sul senso dell'universo. Nel saggio *Un capitolo sulla questione di come muore una credenza* Ortega scrive:

Senza idee l'uomo non potrebbe vivere. Quando Goethe disse il principio è l'azione, diceva una frase poco meditata, perché evidentemente un'azione non è possibile senza che ne esista il progetto, che è l'abbozzo di quest'azione. E questo progetto di azione è proprio l'idea previa. Le idee, le invenzioni, i pensieri degli uomini sono quindi ciò che le generazioni successive inseriscono nello strato delle credenze; essi si trasformano in credenze e svaniscono come idee. Ma in un primo momento, le idee sono forze distruttrici perché sradicano gli uomini da questa o quella credenza e finalmente, dopo un lasso di tempo, arrivano a scardinare tutte le credenze di un popolo²⁵⁸.

Non esiste l'uomo senza idee e nel campo delle idee Ortega insiste nel tracciare la distinzione tra le credenze e le idee-invenzioni. Le idee-invenzioni suppongono uno sforzo personale, le credenze, invece, le troviamo già esistenti, di certo nascono come idee o creazioni individuali che nel tempo diventano credenze ovvero realtà date e socializzate. Le credenze dunque presentano una serie di caratteristiche analoghe a certi fenomeni sociali: ci vengono date in eredità, sono

²⁵⁸ J. Ortega y Gasset, *Un capitolo sulla questione di come muore una credenza*, in L. Infantino (a cura di), *Storia e sociologia*, Liguori, Napoli, 1983, p.298.

imposte, ovvero non sono frutto di una nostra scelta, e generalmente sono inconscie. Le idee possono essere messe in discussione, le credenze invece sono indiscutibili:

La convinzione, la persuasione che proviamo nell'acquisire una credenza, danno a intendere che sono stati ai quali siamo giunti per nostro conto, in virtù di ragioni e di motivi. Ma una credenza autentica non si fonda né su ragioni né su motivi. Nel momento in cui questo si verifica non si tratta di una pura credenza. Avevano ragione i teologi quando parlavano del fatto che la fede è ceca²⁵⁹.

Antiseri, per esempio, sostiene che Ortega faccia una chiara critica all'intellettualismo che tende a considerare ciò che è conscio come l'aspetto più significativo della vita umana, al contrario, continua il critico, secondo la filosofia orteghiana la massima efficacia sul comportamento viene raggiunta dalle implicazioni latenti della attività intellettuale, esattamente da tutte quelle cose su cui si fa assegnamento, ma che non si pensano²⁶⁰. Ortega sostiene che con le idee l'uomo si costruisce il suo piano d'azione, scegliendone uno tra molti possibili, di fatto, con le credenze l'uomo non sceglie il suo modo di pensare ma si trova sommerso in essa. Tutto il nostro comportamento, compreso quello intellettuale, dipende dal particolare sistema delle nostre autentiche credenze. La realtà è data dalle nostre credenze, per tale ragione, sottolinea Antiseri è fondamentale per Ortega riuscire a distinguere la vita intellettuale dalla vita che si vive che è per l'appunto la vita vera²⁶¹.

²⁵⁹ J. Ortega y Gasset, *Artículos*. Vives(1940), O.C., V, 501.

²⁶⁰ D. Antiseri, *La teoria del Mondo 3 in Karl R. Popper e in José Ortega y Gasset*, in L. Infantino L. Pellicani (a cura di), *Attualità di Ortega y Gasset*, Le Monnier, Roma, 1983, p.56.

²⁶¹ Ivi, p. 61.

3.6 Caratteristiche della realtà sociale

Come già affermato in precedenza, la realtà sociale è un sistema di usi, la caratteristica fondamentale degli usi è il loro valore di vigenza, ma ogni forma d'uso ha altre note costitutive ognuna delle quali si manifesta in maniera più o meno intensa a secondo del tipo di uso.

Ortega sottolinea come la lentezza del processo di formazione dell'uso conduce al primo carattere costituzionale degli usi: la sopravvivenza. Gli usi per essere tali sono sopravvissuti al loro creatore, ai loro primi seguaci e alle idee che li originarono; il sociale è legato al passato, qualsiasi uso anche il più recente, a parer di Ortega, è “per essenza vecchio”²⁶², questa verità non è empirica ma a priori, e rappresenta quella che Ortega definisce la “legge del carattere tardigrado” costitutivo della realtà storica. Seppure ogni uso possa essere più o meno arcaico e possieda la propria storia, sia l'uso più recente sia quello che ha impiegato più tempo a istituirsi risulta essere vecchio rispetto all'origine. Ortega pone come esempio esplicativo il caso delle leggi che vengono incorporate all'ordinamento vigente, il percorso che porta alla loro promulgazione è lento: una prima fase in cui ne si avverte la necessità, una seconda in cui si assolvono tutte le formalità procedurali e una terza in cui viene promulgata. L'uso dunque quando si istituzionalizza è qualcosa di già vecchio, per tale ragione l'uomo lo avverte come un meccanismo che limita la sua vita in quanto fondato su un modo di pensare e sentire arcaico, è questa la ragione, a parer di Ortega, che induce l'individuo a rompere con il passato e a inventare nuove forme che meglio si adeguino al suo modo di sentire e pensare attuale. La distanza temporale tra l'uso e la sua ragione d'essere fa in modo che l'uso divenga qualcosa di diverso rispetto a ciò che è stato in origine, per tale ragione il filosofo spagnolo parla di mineralizzazione dell'uso, intendendo dire appunto che certi usi, frutto di una invenzione personale, nel corso del tempo perdono vita. A parer di Ortega, non c'è modo di mantenere qualcosa ancora in vita se non lasciandola almeno in parte smettere di vivere, “tutta

²⁶² J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 226.

la vita umana e personale per salvarla bisogna meccanizzarla, disumanizzarla, spersonalizzarla”²⁶³. La società si presenta come un apparato mummificatore di vita umana, “tutto il sociale è una macchina che conserva e fossilizza la vita umana personale”²⁶⁴. La società è costituita da resti di creazioni vitali, per questa ragione gli usi sociali possono essere contemplati come forme di vita o come resti di vita, a differenza di quanto sostiene Durkheim non sono cose, Ortega li definisce “condensazioni di spirito”²⁶⁵, “una realtà peculiare intermedia tra l’uomo e la natura”²⁶⁶, si può parlare di una quasi vita, di una società intesa come una quasi-natura.

Come sottolineato in precedenza, il carattere impositivo dell’uso appare in un momento posteriore a quello della creazione e dell’origine dell’uso stesso, per tale ragione l’uso appare come qualcosa di irrazionale. Ortega li definisce “qualcosa di meccanico e di irrazionale”²⁶⁷, il lasso di tempo che trascorre dall’origine dell’uso fino alla sua effettiva costituzione è tale da rendere l’uso privo del suo significato iniziale, quando l’idea di origine diventa usuale si trasforma in qualcosa di antiquato e inintelligibile. L’irrazionalità è, precisa Ortega, una caratteristica costituzionale non costitutiva, ovvero è un aspetto dell’uso che si manifesta con gradi diversi o addirittura può del tutto mancare, l’irrazionalità non è necessariamente assoluta, in caso contrario la società non sarebbe potuta essere il sistema coerente che di fatto è. San Martín sottolinea come certi gesti sociali risultano essere privi di significato, o aver assunto nel tempo, un senso diverso. L’irrazionalità dell’uso, allontana definitivamente la posizione di Ortega da quella di Durkheim, quest’ultimo afferma che “la società suppone una organizzazione autocosciente e che la coscienza collettiva è la forma più elevata di vita psichica, dunque è una coscienza della coscienza”²⁶⁸. Inoltre, per Durkheim, che riconosce il carattere coercitivo della società, la coercizione

²⁶³ J.Ortega y Gasset, *Vieja y Nueva política*, cit., 272.

²⁶⁴ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 226.

²⁶⁵ J.Ortega y Gasset, *Personas, obras, cosas*, cit., 462.

²⁶⁶ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 77.

²⁶⁷ Ivi, p. 200.

²⁶⁸ E. Durkheim, *op. cit.*, pp. 690, 691.

sociale è dovuta semplicemente al fatto che l'individuo si trova davanti una forza che lo domina e davanti la quale si inchina, si tratta di una forza naturale che non deriva da nessuna disposizione convenzionale ma è il prodotto necessario di cause già date. L'uomo deve solo prendere coscienza della sua inferiorità naturale e della sua dipendenza dalla società, o attraverso rappresentazioni sensibili e simboliche per mezzo della religione, o per mezzo di una consapevolezza che giunge da un sapere scientifico. La superiorità della società, a parer di Durkheim, non è solo fisica ma anche intellettuale e morale.

Il "cosismo" durkheimiano è criticato da Ortega, che parla della società in termini di semi-cosa, di quasi-cosa, in quanto il sociale nasce sempre da un fatto individuale e ha un origine personale che garantisce una soglia minima di razionalità. Nonostante ciò, Ortega finisce per essere ancora più assolutista di Durkheim quando parla del valore coercitivo che la società esercita sull'individuo, potere a cui il singolo soggetto non può né sottrarsi né opporsi.

Un'altra caratteristica degli usi, strettamente connessa alla loro irrazionalità, è la meccanicità. Gli usi sociali, come sottolineato in precedenza, hanno perso il loro senso originario, il singolo individuo esercita un uso senza saperne l'origine né il senso. Ortega lo spiega prendendo come esempio l'uso del saluto, è un gesto che si fa ma non abbiamo coscienza della sua origine e del senso profondo. Da qui deriva una importante conseguenza: gli usi sono strettamente legati alle credenze. Il termine credenza infatti ha due significati: funge da uso intellettuale e dunque costituisce l'opinione pubblica e rappresenta un sapere condiviso su cui fondare la propria conoscenza. La irrazionalità induce alla meccanicità, nessun uomo comprende il significato profondo dell'uso ma tutti lo mettono in pratica. Per tale ragione Ortega definisce gli usi: "un movimento meccanico, per il quale la mente si mette in opera in maniera inerte e senza intuizione"²⁶⁹. L'individuo lo adotta non per intelligenza ma per suggestione sociale, senza pianificare il suo contenuto, "la cosa più abituale per l'individuo è vivere di prestiti"²⁷⁰. Ortega è

²⁶⁹ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 210.

²⁷⁰ J.Ortega y Gasset, *El Espectador*, cit., 335.

concorde con Berger e Luckmann quando afferma che la ricetta per la riaffermazione delle istituzioni consiste nel concederle uno status ontologico indipendente dalle attività umane. La irrazionalità dell'uso infatti non dipende dal fatto che l'uso sia privo di significato ma che funzioni indipendentemente da esso. Non è necessario comprendere le forme giuridiche, le seguiamo in maniera meccanica senza alcun riferimento al senso d'origine. Ci è sufficiente contare su di esse per sopravvivere nella giungla sociale. Per Ortega tutta quella parte della vita umana che consiste nella attuazione di strutture fisse e specializzate rappresenta una "vitalità meccanizzata e secondaria"²⁷¹, e come più volte sottolineato, vivere significa vivere autenticamente e ciò è possibile solo se viviamo sulla base di ciò che pensiamo noi, di ciò che è frutto della nostra mente. Gli usi e le credenze ci servono per sopravvivere, Ortega a tal proposito pone l'esempio delle credenze scientifiche senza le quali sarebbe impossibile vivere e afferma che la dimostrazione di quanto siano importanti per noi le credenze sociali è evidente nello sconcerto che si prova quando le nostre convinzioni vengono negate o contraddette.

Bisogna, ad ogni modo, ricordare come per Ortega, vita autentica e vita inautentica siano due facce della stessa medaglia per tale ragione sostiene che non bisogna disprezzare la vita meccanica perché è parte fondamentale del nostro vivere.

Gli usi si caratterizzano per un altro aspetto tipico ovvero la coercizione, Ortega afferma che l'uso "non agisce sull'individuo per la sua abitudine né per l'imitazione ma per la pressione che esercita, perché la decisione di non metterlo in atto trae con sé rappresaglie"²⁷². Come afferma Pellicani, Ortega fa una chiara e netta distinzione tra uso e consuetudine, definendo la consuetudine "un'azione che certamente realizziamo in maniera quasi meccanica ma che dipende dalla nostra volontà. Per esempio fare ogni domenica una passeggiata al parco. Il giorno in cui decidiamo di non farlo non ci accadrà nulla di spiacevole. Al contrario, il saluto è

²⁷¹ Ivi, p. 227

²⁷² J.Ortega y Gasset, *Individuo y Organización*, cit, 682-683.

un'azione dal cui compimento non possiamo esimerci senza subire una punizione"²⁷³. La coercizione, dice Ortega, può essere di ordine e grado diverso e dunque la sanzione può essere di intensità diversa, dal castigo fisico a uno sguardo ironico.

Data la nota di irrazionalità dell'uso, la sua coercizione è necessariamente esterna all'individuo, ovvero è una forma di pressione che si esercita sull'individuo a prescindere dal suo pensare, dal suo sentire o dal suo volere. Ciò significa che "la nostra opinione personale può essere contraria all'opinione sociale, ad ogni modo questo non gli sottrae quantità alcuna di realtà"²⁷⁴, perché come è stato più volte detto, l'uso essendo una istituzione, ha una vigenza che è estranea al singolo individuo, perfino alla maggioranza dei membri della società. Ortega afferma che "una legge è valore vigente quando i suoi effetti non dipendono dal fatto che l'io la riconosca, ma attua e opera prescindendo dalla adesione ad essa, l'uso esiste e gravita sull'individuo anche se non necessariamente credo in esso"²⁷⁵. L'uso è vigente di per sé contro la nostra accettazione ecco perché la coercizione è la prima caratteristica con cui si presenta nella nostra vita il sociale ed è la ragion per cui l'uso è percepito prima dalla nostra volontà che dalla nostra ragione"²⁷⁶. L'uomo nasce all'interno di queste norme e all'interno dell'ordine giuridico, bisogna sottolineare che Ortega utilizza il termine "uso" riferendosi a tutte le istituzioni sociali e a tutta la realtà sociale costituita appunto da usi, a differenza della tradizione filosofico-giuridica che distingue le diverse istituzioni sociali attribuendogli natura differente. Ortega include all'interno del concetto di uso-vigenza, gli usi intesi nel senso tradizionale di norme del decoro o convenzionali, a suo parere infatti, si possono estendere a tutto il sociale le caratteristiche tipiche degli usi sociali.

²⁷³ L.Pellicani, *Ortega y el misterio de la sociología*, cit., p.96.

²⁷⁴ J.Ortega y Gasset, *Historia como Sistema*, cit., 19.

²⁷⁵ Ivi, p.19.

²⁷⁶ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 215.

Gli usi, per la loro impersonalità, sono realtà fisiche con cui, vogliamo o no, facciamo i conti senza che la loro esistenza dipenda dalla volontà di nessun individuo nello specifico. Ancora prima di entrare in contatto con il mondo animale e vegetale facciamo i conti con quel sistema prestabilito di comportamenti tipici che costituiscono la società, il mondo sociale al pari del mondo naturale rappresenta una realtà fatta di resistenze e di pressioni anonime che si esercitano sull'individuo, l'uomo nasce all'interno di una società costituita da usi che rappresentano una moltitudine di dati, formule e atti con i quali bisogna far i conti, Ortega afferma "ciascuna vita è immersa in una determinata circostanza di vita collettiva e quest'ultima, anonima, con la quale ha a che fare ognuno di noi e indipendentemente da ogni nostra credenza, ha un suo mondo, il suo repertorio di convinzioni con le quali, si voglia o no, l'individuo deve far i conti"²⁷⁷. Tutto ciò è di per sé coercizione in quanto "è coercizione il semplice fatto che, vogliamo o no, dobbiamo far i conti con la realtà sociale"²⁷⁸. Dunque il primo effetto della coercizione è che i fatti sociali esistono, che sono presenti. Ortega fa l'esempio della lingua, il linguaggio è il mezzo d'espressione all'interno della collettività, è chiaro che se qualcuno vuol essere compreso deve far riferimento a esso allo stesso modo in cui chi si muove in città si vede obbligato a far ricorso alle strade"²⁷⁹. Gli usi stanno lì e il nostro modo di vivere è legato allo stare con essi dalla nascita fino alla fine della vita, Ortega riconosce a Durkheim il fatto di considerare i fatti sociali come realtà fisiche indipendenti dai soggetti, come cose che hanno un'esistenza propria che l'individuo trova formata e che deve accettare per come è, Ortega, di fatto, riconosce in Durkheim colui che è stato più vicino ad avere un'intuizione sul fatto sociale. Pellicani infatti dichiara che "il cosismo di Durkheim non è altro che la percezione del fatto che le norme sociali non appaiano che come attori sociali esterni, obbiettivi e dotati di vita propria"²⁸⁰.

²⁷⁷ J.Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, cit., 35.

²⁷⁸ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 266.

²⁷⁹ J.Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, cit., 268.

²⁸⁰ L.Pellicani, *Ortega y el misterio de la sociología*, cit., pp.15-16.

Una volta stabilito che gli usi sono una permanente pressione che l'individuo sente sopra di sé e che si tratti di una forza che proviene dall'esterno, Ortega sottolinea che l'origine degli usi è da ricercare nel contorno sociale, nella società medesima. Pellicani dichiara "la società equivale alla sanzione, le società possono essere deboli o forti, specifiche o diffuse ma ad ogni modo sono rivelatrici del fatto che ci troviamo davanti una norma sociale, davanti a un comportamento imperante che è qualcosa di diverso dal costume di cui parlano gli individualisti metodologici per spiegare il conformismo sociale"²⁸¹. Gli usi appaiono come una minaccia di una eventuale violenza che gli altri possono esercitare su di me. Una volta determinato chi sono gli altri, la società o collettività all'interno della quale l'uomo vive, si ci rende conto che si tratta di un soggetto anonimo, una entità impersonale, il soggetto degli usi non è nessuno o per dirla meglio è la Gente, il potere sociale è di tutti e di nessuno in concreto, si tratta di un se impersonale. Ci troviamo tutti soggetti a norme stabilite in modo impersonale, tutti sotto la pressione del sociale. Per Ortega l'individuo ha una doppia relazione con la società a cui appartiene: da un lato, essendone membro, contribuisce a esercitare pressione sociale e dall'altro è vittima di questa stessa pressione. Ortega sostiene che "la forza dell'uso non vive né esiste se non negli individui e grazie agli individui e si stabilisce su di loro come una meccanica potenza impersonale, come una realtà fisica che li manipola, li accompagna e li guida come se fossero corpi inerti"²⁸². Tutti i membri della società sono dunque "coloro che controllano e coloro che sono controllati", "sono gestori e destinatari"²⁸³, è evidente il paradosso per cui "essendo la società un insieme di individui ciò che da essa proviene non dipende dal singolo individuo ma, al contrario, è essa che li tirannizza"²⁸⁴.

²⁸¹ L.Pellicani, *L'individualismo metodologico in sociologia: Una critica*, cit.,p. 36.

²⁸² J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 224.

²⁸³ L.Pellicani, *L'individualismo metodologico in sociologia: Una critica*, cit., p. 100.

²⁸⁴ J.Ortega y Gasset, *El poder social* (1927), cit.,488.

Gli usi impongono tutta una organizzazione della vita umana precedente alle azioni di ogni singolo individuo, sono anteriori perfino alla sua stessa nascita. Il sociale, dunque, essendo costituito da vigenze rappresenta il patrimonio dell'uomo, la sua tradizione e il suo suolo; è anche vero che non tutto ciò che è istituito socialmente è utile nel senso di benevolo, Ortega afferma che “qualunque cosa sia uso non necessariamente deve essere utile, la società è piena di usi non solo inutili ma anche dannosi che sono emersi sia per l'influenza che hanno avuto sia per la docilità con cui sono stati accettati”²⁸⁵. Sulla base della teoria orteghiana, l'uso può essere inutile o maligno sin dal principio della sua costituzione o come conseguenza della evoluzione o delle circostanze.

Più volte Ortega afferma che la semplice convivenza non rappresenta da sé la società, la società non è semplice convivenza ma convivenza stabile, ciò richiede controllo o prevedibilità nei comportamenti, quella stabilità che solo un sistema di usi vigenti può garantire per quanto stabilisce delle regole definite e imposte a tutti. Gli usi dunque, per quanto ne siamo sottomessi, permettono che la convivenza si trasformi in società. Gli usi sono “condizioni di possibilità”²⁸⁶ della società. Questa relazione di dipendenza che esiste tra la società e i suoi usi è assoluta in un duplice modo. Da un lato, perché non esiste società senza la vigenza effettiva di una certa concezione del mondo e dall'altro perché il carattere degli usi di una società è determinato da i membri stessi della società, dunque la bontà o la inutilità degli usi si deve al funzionamento del meccanismo di interazione tra massa e minoranza.

Di fatto, gli usi hanno una notevole importanza per la vita sociale del singolo individuo. Ortega parla di tre principali categorie di effetti che gli usi producono sull'individuo: gli usi ci permettono la quasi-convivenza sia con ciò che ci è estraneo sia con ciò che ci è conosciuto, grazie agli usi e dunque alle convenzioni condivise, il singolo individuo sa come comportarsi con l'altro e soprattutto cosa aspettarsi da lui. Gli usi, afferma Ortega, sono “regole di

²⁸⁵ J.Ortega y Gasset, *Individuo y Organización*, cit., 689.

²⁸⁶ J.Ortega y Gasset, *Una interpretación de la Historia Universal* (1948), O.C., IX, 52.

comportamento che ci permettono di prevedere la condotta degli individui che non conosciamo”²⁸⁷. La necessità di convivenza che si manifesta nella vita dell’uomo richiede in primo luogo la prevedibilità dei comportamenti dei suoi membri. Ortega afferma “in altri tempi quando ancora non si era esteso nessun repertorio di usi all’interno di un’area territoriale ampia, la prevedibilità del comportamento degli altri – per esempio il comportamento dell’individuo che nel deserto incontrava un tuareg – includeva una possibilità illimitata, perfino la privazione e l’omicidio, l’uomo è stato una fiera e, in potenza, più o meno, continua a esserlo, per questa ragione il rapporto uomo a uomo è da sempre una possibile tragedia”²⁸⁸. Ciò ha determinato nel corso del tempo lo sviluppo nell’uomo di quella tecnica che gli permette di accettare le regole di condotta e il sistema di comportamento degli altri secondo gli usi che in quel luogo del pianeta esistono o sono vigenti”²⁸⁹. È necessario, a parer di Ortega, che l’uomo faccia riferimento a “un atto che preceda tutti gli altri, la cui unica finalità risieda nel mostrare l’intenzione benevola di entrambi e che costituisca l’ambito nel quale si muoveranno gli atti seguenti”²⁹⁰. L’uso incaricato a svolgere questa funzione è il saluto che è “la dimostrazione che siamo sottomessi agli usi comuni, e rappresenta l’atto inaugurale della nostra relazione con la gente grazie al quale ci dichiariamo disposti ad accettare tutti gli altri usi vigenti in quel gruppo sociale”²⁹¹. Gli usi hanno una funzione importante anche quando l’individuo si rapporta a qualcosa di conosciuto, è chiaro dunque che tutta la nostra vita anche ciò che è più spontaneo, perfino i nostri sentimenti e passioni, si manifesta all’interno di forme, Ortega dichiara “la vita consiste nel giocare con esse, questo strano carattere della vita la fa assomigliare a un gioco sportivo”²⁹². Vivere autenticamente significa salvare e far propria la circostanza di vita, gli usi fanno parte di essa, di fatto Ortega afferma che “chi rompe le regole artificiali della buona educazione rimane senza

²⁸⁷ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 78.

²⁸⁸ Ivi, pp. 222-223.

²⁸⁹ Ivi, p. 222.

²⁹⁰ J.Ortega y Gasset, *Ideas y Creencias*, cit., 486.

²⁹¹ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 223.

²⁹² J.Ortega y Gasset, *Velázquez* (1947), *O.C.*, VII, 589-590.

godere della capacità delicatissima di esercitare integralmente le sue energie all'interno della circostanza"²⁹³. L'uomo realizza il suo io all'interno del sistema di usi vigenti nella società. Per questa ragione, a differenza di quanto sostiene Zubiri, l'uomo non è libero di fatto, ma libero nella fatalità della circostanza e fatalità nel piano del sociale consiste concretamente nell'insieme di usi imperanti. Si tratta dunque di giocare con gli usi considerato che sono gli usi le carte che abbiamo a disposizione per giocare la partita della vita. Come dichiara García Gómez "la teoria della vita umana dipende in generale dal fatto che esiste un ordine reale ed effettivo nella vita, quindi se il repertorio delle nostre credenze si riduce a una pura o caotica molteplicità, la mia vita, mancando di fondamento di unità, sarebbe inintelligibile"²⁹⁴.

Un'altra importantissima funzione degli usi è il fatto di "obbligare l'individuo a vivere all'altezza dei suoi tempi e di iniettare in lui, voglia o no, l'eredità accumulata nel passato".²⁹⁵ L'uomo è prima di tutto un erede, sviluppa la sua personalità a partire dall'immenso sapere accumulato dalla società nel corso dei secoli. In questo modo "i nostri comportamenti, perfino il modo di pensare, derivano dal nostro sistema di usi"²⁹⁶, per tale ragione Ortega afferma che buona parte di ciò che è presente in un uomo è frutto in qualche modo della convenzione. Il passato accumulato dalla società è "il tesoro dell'uomo, il suo patrimonio, ciò su cui fa leva, ciò che lo protegge e al quale far ricorso come una forma di potere su cui trovare sostegno"²⁹⁷. Padilla, seguendo l'idea di Rodríguez Huéscar, sottolinea come le credenze "sono vere in quanto in loro, e solo in loro, può fondarsi la verità delle idee [...] sono condizioni di verità"²⁹⁸. È necessario che il tesoro del passato sia conservato in vigenze che sono capaci di valere in ogni caso, Ortega riafferma l'importanza dell'impersonalità del sociale, sostenendo che

²⁹³ J.Ortega y Gasset, *Unamuno y Europa. Fábula* (1909), *O.C.*, I,129.

²⁹⁴ J. García-Gómez, *La acción y los usos intelectuales. En torno a la problemática de las ideas y creencias en la filosofía de Ortega* in "Revista Torre de los Lujames" 34 (1997), p. 128.

²⁹⁵ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 78.

²⁹⁶ J.Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, cit., 387-388.

²⁹⁷ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., p. 200.

²⁹⁸ Juan Padilla Moreno, *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, cit., p.161.

la società è da concepire come una quasi-natura, in questi termini bisogna pensarla come qualcosa di cieco, meccanico, sonnambulo, irrazionale, brutale, privo di anima e per questa ragione utile e necessario all'uomo.

La funzione principale degli usi è la capacità di automatizzare una parte dei comportamenti degli individui e stabilire una sorta di programma delle cose da fare dando libertà all'uomo di concentrarsi su quella parte della vita che è personale, creatrice e veramente umana, cosa che diversamente sarebbe impossibile per l'individuo. L'uomo non deve pensare a un gran numero di azioni che si realizzano in maniera convenzionale grazie alla società, ciò significa che la società situa l'uomo a un livello tale di conoscenza che gli rende più semplice vivere, per tale ragione "le forme e gli usi della abitudine sono, per eccellenza, le espressioni del quotidiano"²⁹⁹. La società ci offre un repertorio di costumi, usi e leggi nelle quali lasciamo fluire la maggior parte della nostra esistenza, questo significa che il nostro comportamento da un lato non è proprio il nostro ma è parte della collettività, è frutto della collettività. Non è dunque la nostra persona a essere l'agente attivo di quella parte della nostra vita, e grazie a ciò riserviamo quel che resta delle nostre energie per poter essere individui che vivono secondo la propria ispirazione. L'uomo dunque come erede, non fa altro che dare seguito a ciò "che esiste o affermandolo o cambiandolo o negandolo"³⁰⁰. L'uomo, a parer di Ortega, ha una duplice vita: una "vita meccanica" e una "vita personale", la sua umanità si realizza nella vita personale, in quella meccanica invece è un automa, in ogni caso non potrebbe avere una vita personale senza una vita meccanica, se tutte le nostre azioni o le cose di cui abbiamo necessità dovremmo idearle noi stessi non avremmo il tempo necessario per dedicarci a quella che è la nostra vita autentica; grazie alla società in cui nasciamo, che è portatrice di tutto un sistema di modi di comportamento, ci rimane il tempo per dedicarci alla nostra identità autentica.

²⁹⁹ J.Ortega y Gasset, *El espectador*, cit., 427.

³⁰⁰ J.Ortega y Gasset, *La razón histórica*, cit., 319.

L'aspetto meccanico e irrazionale del sociale non ci permette di assimilare Ortega agli esistenzialisti per quanto conduce alla affermazione della complementarità tra il personale e il sociale e alla loro misteriosa indissolubilità. Gli usi, dunque svolgono un ruolo fondamentale per la vita dell'uomo e di fatto la rendono possibile, sono portatori di tutti i progressi della civilizzazione, se svanissero buona parte delle convenzioni sociali ci sarebbe un ritorno alle origini della civiltà, un regresso sociale che condurrebbe all'involuzione dell'essere umano.

3.7 Classificazione degli usi: usi deboli e usi forti

Nella teoria sociale orteghiana tutti gli usi condividono il carattere di irrazionalità che genera imposizione e rende possibile la convivenza facilitando la vita all'uomo. Esistono diversi tipi di usi ognuno dei quali si caratterizza per la vigenza che si manifesta con maggior o minore forza a secondo dell'uso in questione. Ortega classifica gli usi in deboli e forti in base al loro potere coercitivo, il grado di vigenza viene determinato dalla urgenza con cui è sentito l'uso nella società in cui è vigente, Ortega dichiara "la violenza con cui il potere pubblico agisce dipende dalla maggiore o minore importanza che l'opinione pubblica attribuisce agli abusi o alle deviazioni dell'uso"³⁰¹. Ogni uso sulla base del ruolo che gioca nel funzionamento della società ha più o meno potere sociale, da ciò dipende la sanzione che deriva dal tipo di trasgressione o violenza messa in atto. La società reagisce più energicamente contro la deviazione sociale che nasce dalla violazione di usi primari perché essi costituiscono la condizione che rende possibile il libero funzionamento di tutti gli usi che costituiscono la base del sociale. Questo ordine di base è mantenuto dall'interazione sociale tra masse e minoranza senza necessità di apparati né organi di potere. Per avere una corretta comprensione della teoria orteghiana è necessario notare che uno dei "principi fondamentali della sociologia orteghiana consiste nel difendere la priorità degli

³⁰¹ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 268.

usi diffusi su quelli rigidi”³⁰². Bisogna dunque sottolineare come ciò che è prioritario e imprescindibile continua a essere ciò che non è fondamentale, in questo caso è necessario tener in considerazione che gli usi forti non sono che garanzia e strumento al servizio dei deboli che, a loro volta, sono la radice e la ragione d’essere dei forti. Questo stato di cose ha una notevole importanza perché la struttura politica e giuridica sono sovrastrutture della struttura sociale. Ortega dimostra la differenza tra usi forti e usi deboli facendo ricorso all’esempio del saluto, il saluto pacifico e il saluto bellico: il saluto bellico non è effettivamente un saluto ma un ordine, un comando, una legge. Il primo è lento nell’istaurarsi e sarà lento nel momento della omissione, il saluto bellico scompare velocemente e si impone altrettanto velocemente non appena un partito conquista il Governo”³⁰³. La seconda differenza tra usi forti e usi deboli consiste nel fatto che gli usi deboli hanno valore perché è la società che in maniera informale glielo attribuisce, la persistenza e la protezione degli usi forti invece è mantenuta da organi che gestiscono il potere sociale e che hanno un potere coercitivo esplicito. Pellicani afferma: “la minaccia della violenza, implicita in qualunque uso, può essere gestita direttamente dalla gente, in questo caso si parla di usi deboli o può essere gestita da agenzie specializzate nella repressione (lo Stato e i suoi apparati coercitivi) e in questo caso si parla di usi forti e rigidi”³⁰⁴. Un’altra differenza consiste nel fatto che “la violazione del saluto pacifico non riguarda l’atto ma le persone che lo hanno commesso, e la punizione si manifesta sotto forma di un giudizio sfavorevole che solo alla lunga avranno conseguenze negative. Inoltre, questo tipo di coercizione non ha come obiettivo eliminare l’atto in cui l’abuso consiste: colui che non dà la mano oggi, di fatto, può continuare a non salutare anche successivamente. Nel saluto bellico invece il grado di coercizione è più forte: chi non saluta con il pugno è immediatamente vessato: si avverte dunque che questa forma di coercizione è diretta all’atto, ed è finalizzata al fatto che la

³⁰² J. Bayón, *Razón vital y dialéctica en Ortega*, Revista de Occidente, 1972, pp. 168-169.

³⁰³ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 227-228.

³⁰⁴ L. Pellicani, *La teoría orteguiana de la acción social*, cit., p. 99.

violazione dell'atto non si ripeta"³⁰⁵. Si può dunque affermare che la trasgressione di un uso debole è in maniera diretta un problema specifico e solo in forma indiretta un danno per la società³⁰⁶. Al contrario, la violazione di un uso forte fa riferimento fin dall'inizio alla società, ciò che importa è evitare che la violazione stessa si ripeta attraverso la sanzione dell'atto e poi correggendo l'individuo. Esistono due differenze complementari: una che la sanzione dell'uso debole è incerta nel tempo, ciò significa che il trasgressore di un uso debole non sa con certezza in che momento dovrà sopportare le conseguenze della sua azione, la violazione potrebbe essere anche dimenticata o non punita, invece la sanzione dell'uso forte è immediata e il suo trasgressore sa che l'abuso sarà punito e ne patirà le conseguenze. Il castigo che comporta la violazione di un uso debole è di contenuto variabile, invece chi viola un uso forte subirà una sanzione stabilita. Ortega dunque parla "dell'esistenza di due tipologie di usi: gli usi deboli e diffusi e gli usi forti e rigidi. Un esempio dei primi sono quelli che comunemente vengono chiamati usi e costumi e che si riferiscono agli usi sociali correnti, al modo di pensare, alla lingua e in generale all'opinione pubblica. Sono, invece, esempio degli usi forti il diritto e lo stato all'interno delle cui strutture appare quella cosa terribile, ma inesorabile e inescusabile che è la politica"³⁰⁷. Bisogna però sottolineare che questa classificazione non è rigida, può succedere che certi usi forti in alcune circostanze siano considerati usi deboli e viceversa. Tale classificazione è determinata dal grado di intensità della coercizione che implica l'uso senza nulla togliere a quella che è la loro nota costitutiva ovvero l'essere vigenza collettiva.

3.8 Un esempio di uso forte: Il diritto

Nella sua teoria sugli usi Ortega giunge alla conclusione che uno degli esempi più significativi di uso forte è il diritto. Bisogna sottolineare due questioni: la prima è che Ortega affronta l'argomento da una prospettiva filosofica e non

³⁰⁵ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 227-228.

³⁰⁶ Ivi, p. 228.

sociologica, per tale ragione gode di una libertà e di una ampiezza di veduta che trascende i limiti e i pregiudizi degli studiosi specializzati sull'argomento. La seconda è che il filosofo spagnolo nel suo esame sociologico del sociale parla di concetti che non sono puri ma di realtà che possiedono un diverso valore coercitivo. L'uomo, afferma Ortega, non ha natura ma storia, tutto ciò che è umano è costitutivamente mutevole, oscillante e incompleto. Il diritto stesso come forma di uso e dunque come prodotto sociale è una realtà stabile ma al contempo soggetta a riforma, Ortega lo dichiara quando definisce il diritto come un supporto fondamentale per l'individuo, una base d'appoggio stabile e certa. È altrettanto vero, continua Ortega che "a volte è necessario introdurre delle riforme. Qualcuno affermerà che ciò è una contraddizione e io risponderò dicendo: ha ragione, è una atroce contraddizione, ma non è mia, non sono io che mi contraddico, è la realtà stessa a farlo e io non ne ho colpa perché non sono creatore del diritto né dell'universo"³⁰⁸. Di fatto, la filosofia del diritto orteghiana porta a due conseguenze importanti: la priorità del sociale rispetto al fatto giuridico e degli organismi statali che ad esso sono connessi e l'estensione del concetto di coercizione che ammette in ogni uso, sia giuridico che non, vari gradi di coercizione dal semplice gesto molesto alla violenza fisica. Entrambi i presupposti ovvero la priorità del sociale e la estensione del concetto di coercizione permettono a Ortega di superare i limiti segnati da tutti coloro che, a partire da Kant, hanno visto nella coercizione la nota essenziale del Diritto fino a separarlo dalle restanti realtà normative e sociali e di prendere le distanze da tutti coloro che, a partire da Weber, hanno fatto dipendere l'esistenza del diritto da un apparato coercitivo o da una organizzazione statale. Per Ortega il diritto è un uso al pari degli altri ma con un diverso grado coercitivo. Appare dunque evidente che la differenza tra un uso e l'altro è di tipo quantitativo e non qualitativo, l'uso-diritto si distinguerà dagli altri usi perché la sua violazione produce una reazione di intensità superiore al comune. Pellicani afferma che "non esiste una differenza di natura tra le norme sociali e quelle giuridiche"³⁰⁹, di fatto Ortega con il termine uso si riferisce alla realtà radicale di tutto l'ambito sociale sottolineando lo stretto

³⁰⁸ J.Ortega y Gasset, *Una interpretación de la Historia Universal*, cit., 225-226.

³⁰⁹ L.Pellicani, *La teoría orteguiana de la acción social*, cit., p.99.

rapporto che esiste tra diritto, società e l'uomo. Il diritto è, al pari degli altri usi, uno strumento utile che conferisce e garantisce sicurezza a una parte della vita sociale dell'uomo: quella superficiale e urgente, ciò conduce a un'altra caratteristica del diritto ovvero la sua inesorabilità e invariabilità; l'uomo deve poter contare su qualcosa di certo e stabile come riferimento e sostegno in caso di bisogno.

Insieme alla necessità di sicurezza giuridica sentita dalla società e dall'uomo, Ortega dimostra l'imprescindibilità dello Stato separandolo dal Diritto: è provata nella storia l'esistenza del Diritto senza Stato ma non di uno Stato senza Diritto, il diritto dunque non può derivare dallo Stato poiché quest'ultimo ne è una sua manifestazione, gli è posteriore. Tutto ciò rappresenta una novità all'interno delle teorie tradizionali giuridiche che fanno dipendere la realtà giuridica da quella statale, poiché considerano il diritto come una forma di protezione dello Stato mediante il suo potere coercitivo che esercita sulla realtà sociale. A tal proposito è necessario ricordare la tesi di Kelsen il quale dichiara che "ciò che distingue la norma giuridica dalle regole convenzionali è [...] che la norma giuridica può essere non solo rispettata ma anche applicata, ciò significa che ha una possibilità di validità, o per meglio dire, di azione maggiore delle regole convenzionali essendole essenziale una organizzazione esterna: i tribunali di giustizia e in senso ampio lo Stato"³¹⁰. Tale teoria si lega a quella di Weber il quale anche ammettendo che possa esistere un organismo diverso da quello statale dichiara che "ciò che è decisivo nel concetto di Diritto [...] è l'esistenza di un gruppo coercitivo" ovvero "un insieme di persone il cui fine è imporne l'applicazione, di fatto ciò che manca agli altri usi è questo corpo di persone specializzate a tale fine (giudici, funzionari, ecc)"³¹¹.

La novità di Ortega, che è sostenitore dell'indipendenza del Diritto dallo Stato e crede fermamente nella superiorità del primo sul secondo è porre al di sopra di entrambe le realtà la società. Il Diritto e lo Stato sono il risultato della interazione tra minoranza e maggioranza sociale, per tale ragione Ortega afferma che la fonte principale del Diritto è la società medesima, il diritto è "secrezione

³¹⁰ H.Kelsen, *Problemas capitales de la teoría jurídica del Estado*, Porrúa, México, p.33

³¹¹ M.Weber, *Economía y Sociedad*, cit., pp. 27-28.

spontanea della società”³¹², afferma “il Diritto non si basa su qualcosa che è a sua volta giuridico, come la scienza non si basa su nulla di scientifico, ma entrambi si fondano su certe situazioni di vita umana collettiva rappresentate dal sistema di usi che costituiscono l’opinione pubblica. Il Diritto è il fondamento della vita di un popolo e a partire da essa bisogna comprenderlo sia nel suo insieme sia in ciascuna delle sue istituzioni”³¹³. Ortega, di fatto, spiega la sua idea di diritto prendendo come esempio la civiltà greca e ricorda “la città in Grecia è un artefatto giuridico e null’altro. Tutto ciò che c’è in essa dalla religione fino al commercio preesiste nel popolo, gli dei stessi si trovavano nell’anima del popolo prima che la città fosse fondata”³¹⁴. In altre parole per il filosofo spagnolo “le leggi, il Diritto, sono una nuova organizzazione a cui si sottomettono gli individui e che si sovrappone a quella che già agisce su loro sotto forma di usi, il Diritto è una organizzazione che si sovrappone a un’altra già esistente, per tale ragione è una sovra-organizzazione”³¹⁵ e “l’autentico potere della società è il potere sociale, è quel potere che crea e ricrea tutti gli altri, è l’ultimo pilastro della società poiché a sua volta è l’unico potere sostenuto da essa attraverso l’opinione pubblica”³¹⁶.

La filosofia del diritto di Ortega prende le distanze dalle tradizionali teorie filosofiche sul diritto per l’estensione del concetto di coercizione che il filosofo spagnolo applica a tutti gli usi senza farne una prerogativa esclusiva del Diritto per quanto nell’uso giuridico il valore coercitivo sia più forte. Ortega afferma “è un errore pensare che solo la legge, che solo il Diritto possiede potere coercitivo. Tutti gli usi lo esercitano automaticamente e in questa coercizione anonima di cui nessuno è responsabile consiste effettivamente il diritto”³¹⁷. Ortega, al pari di Weber, crede nel potere coercitivo degli usi e del diritto e si allinea al sociologo tedesco quando dichiara “una mancanza contro la convenzione si sanziona con molta più forza di quella che potrebbe raggiungere qualunque forma di coercizione giuridica, a causa delle conseguenze del boicottaggio dichiarato dalla

³¹² J.Ortega y Gasset, *Meditación de Europa*, cit., 256.

³¹³ Ivi, p. 283.

³¹⁴ Ivi, p. 284.

³¹⁵ J.Ortega y Gasset, *Individuo y Organización*, cit., 286.

³¹⁶ J. Ortega y Gasset, *Meditación de Europa*, cit., 294.

³¹⁷ J. Ortega y Gasset, *Una vista sobre la situación del gerente en la sociedad actual* (1954), O.C., IX, 736.

maggioranza dei membri della propria classe sociale”³¹⁸. La convenzione, a parere di Weber e sulla linea di Ortega, può determinare molto di più la condotta di un individuo che l’esistenza di un apparato coercitivo giuridico, perché l’individuo è legato, in numerose relazioni della vita, alla approvazione spontanea del suo ambiente senza che ci sia una garanzia da parte di alcuna autorità. Ortega concorda con Weber su questo punto ma Weber, a differenza di Ortega, sottomette il Diritto alla dipendenza di alcuni organi coercitivi.

La concezione orteghiana del diritto, invece, si basa sulla idea che gli usi e il diritto condividono la medesima natura, come già sottolineato, sono un prodotto sociale con valore di vigenza e potere coercitivo. La differenza risiede nella forza e nell’intensità di tale potere coercitivo. La coercizione è presente in ogni uso sia giuridico che non, ed è presente con intensità diversa tanto che, in casi estremi, potrebbe venire a mancare e non è, ad ogni modo, una nota esclusiva e definitiva del Diritto. La forza dell’uso e il suo appartenere a una categoria piuttosto che a un’altra è un fatto che emerge a posteriori nell’applicazione di ogni caso concreto, Ortega afferma “quando vogliamo allontanarci dagli usi e lì che percepiamo il loro carattere impositivo in tutta la loro crudezza”³¹⁹. È chiaro che non tutti gli usi si impongono agli individui nello stesso momento con la stessa intensità e a posteriori. Ciò non significa che non esista coercizione ma semplicemente che essa è latente, se l’uso non si trasgredisce risulta inesistente o non si avverte la sua presenza. Le norme che impediscono il furto non saranno percepite da una persona che non ha l’attitudine al furto, il codice della strada sarà privo di senso per chi non ha la patente di guida, questi e molti altri esempi dimostrano quanto l’uso e l’uso-diritto siano legati a determinate circostanze sociali e che la coercizione è un fatto sociale e non una prerogativa esclusiva dell’ambito giuridico. Da qui l’impossibilità di separare il Diritto dagli altri usi, essendo caratteristica comune il valore di vigenza, per quanto, come già affermato in precedenza, esista una differenza tra usi forti e usi deboli e il Diritto in qualità di uso forte ha più vigore rispetto al resto degli usi vigenti grazie all’intervento dello Stato.

³¹⁸ M.Weber, *Economía y Sociedad*, cit, p. 259.

³¹⁹ J.Ortega y Gasset, *Individuo y Organización*, cit., 683.

Ortega dunque, a differenza di altri studiosi del diritto, attribuisce l'origine delle istituzioni all'interazione tra massa e minoranza sociale, dal rapporto tra queste due realtà sociali emerge lo Stato come concentrazione di potere sociale fondato sull'opinione pubblica. Ogni forma di vigenza sociale a prescindere da quale organo o istituzione o persona venga emanata ha sempre origine nella società. La funzione di comando che è concentrata nelle mani di quel gruppo di individui che è chiamato governo proviene dalla società medesima ed è precedente all'organo di potere, si trova all'interno della società "come uno degli usi che la società contiene e sostiene. Nella società, infatti, si va formando l'uso del comando che implica il funzionamento degli apparati che lo rendono possibile"³²⁰. Nel pensiero orteghiano la volontà collettiva, riflesso dell'interazione tra massa e minoranza sociale, è l'autentica sovranità, il potere dei poteri, il fondamento di tutti gli altri poteri che si concentra in qualunque istituzione sociale, Ortega lo definisce "qualcosa di prestatale e pregiuridico, la radice sotterranea, l'energia storica di cui vive lo Stato e la legge che lo conduce, lo alimenta e dirige costantemente"³²¹.

Il filosofo spagnolo, inoltre, fa una distinzione tra usi deboli e usi forti sulla base del loro processo di formazione, anche se afferma che tale distinzione non è stabile e definitiva: gli usi giuridici si caratterizzano per una prontezza formale che manca agli usi deboli anche se da un punto di vista materiale tale immediatezza non è sempre vera. Inoltre il processo di formazione degli usi deboli dipende da una moltitudine di fattori come il carattere dell'uso, il potere sociale di chi ne è artefice o dei primi seguaci, la facilità nell'acquisizione dell'uso, ecc. Tutto ciò rende difficile stabilire con esattezza i tempi del processo di formazione e determinare una differenza netta tra usi deboli e usi forti. Un altro aspetto importante che Ortega sottolinea come nota di differenziazione tra usi deboli e usi forti è l'impersonalità dell'uso. Tanto in ambito giuridico come nel resto degli ambiti sociali l'artefice dell'uso non è un soggetto specifico ma la

³²⁰ Ivi, p. 685-686.

³²¹ J.Ortega y Gasset, *El estatuto Catalán. Discurso de rectificación* (1932), O.C., XI, 481.

società stessa. È vero come afferma Ortega che “la legge è stata ideata e formulata da individui e la pressione che esercita su di me non proviene direttamente dal corpo sociale ma da soggetti determinati, come i governanti, la polizia, che si occupano espressamente di applicarla e castigare nel caso di insolvenza”³²² ma è altrettanto vero che l’individuo che applica la legge non lo fa in nome proprio o per ragioni individuali ma mette in atto una legge che è frutto di una scelta sociale condivisa. In ambito sociale non esiste nessun tipo di identificazione personale, ciò che può succedere in ambito giuridico è che, seppur mantenendo il carattere di impersonalità, la legge si imponga con prontezza grazie al potere sociale degli organi da cui discende evitando così che l’origine della legge si perda nel tempo come succede per la maggior parte degli usi. Esistono ad esempio leggi conosciute con il nome del ministro che le creò.

Un’ultima differenza che Ortega stabilisce tra usi deboli e usi forti riguarda l’oggetto della sanzione nel caso in cui si trasgredisca l’uso. L’infrazione di un uso si risolve all’interno di sfere sociali diverse a secondo dell’uso in questione. Nel caso degli usi forti si punisce l’atto dell’abuso e non si castiga l’autore. Ad esempio, il Diritto, a parer di Ortega, si occupa di risolvere quelle questioni legate alla trasgressioni gravi e urgenti, il resto della società invece si incarica di vigilare a livello personale la corretta applicazione degli altri usi. Bisogna, ad ogni modo, precisare che anche questa distinzione subisce delle eccezioni, per esempio il diritto penale punisce l’atto ma anche la persona, di fatto, esistono i delitti privati come il delitto di ingiuria e calunnia che si perseguono solo sotto insistenza di chi ha subito il torto.

Nella teoria orteghiana è difficile stabilire con precisione quali usi siano esclusivi dell’ambito giuridico e quali prettamente sociali. Recaséns Siches sulla base del pensiero di Ortega afferma “il contenuto delle norme giuridiche e di quelle del tratto sociale sono sottomesse a una grande confusione”³²³, Ortega di fatto sostiene che il Diritto, in qualità di uso forte, è una forma di organizzazione

³²² J.Ortega y Gasset, *Individuo y Organización*, cit., 684-685.

³²³ L.Recaséns Siches, *Introducción al estudio del derecho*, cit., p. 105.

superiore che si fonda sulla realtà già esistente e non consiste esclusivamente in precetti debitamente codificati, il filosofo spagnolo dichiara “la realtà-Diritto non termina in ciò che le leggi enunciano, ma si appoggia su una parte di vigenze sociali che la legge dà per presunte e che sono la base, ultimo fondamento e fonte prima del Diritto, ovvero il Diritto ideale”³²⁴.

Ortega definisce il Diritto ideale come “il centro di energia etica nella storia”,³²⁵ è quel Diritto umano non ancora riconosciuto che trascende la costituzione scritta e su cui si fonda il Diritto positivo. Il Diritto ideale di cui parla Ortega si dà nella realtà, le leggi che lo costituiscono regolano la realtà sociale e fanno parte dell’opinione pubblica e dell’insieme di usi intellettuali. Come dichiara Zamora Bonilla per Ortega il Diritto, di fatto, è costituito da due tipi di usi di cui una parte già inserita nell’ordinamento positivo e una parte che costituisce il Diritto ideale che rappresenta l’opinione pubblica e richiede la riforma dell’ordine vigente. Zamora Bonilla infatti sostiene che per Ortega “l’ideale non può consistere nel superamento del reale ma nella ricerca della sua perfezione”³²⁶. È decisivo dunque per la comprensione della teoria orteghiana tener presente che, a parer di Ortega, il diritto, sovrapponendosi all’uso o sotto forma di legge scritta o di legge non codificata, crea all’interno della società una sorta di accordo implicito che diventa parte della opinione pubblica. Per Ortega esisteranno sempre norme che sono autenticamente giuridiche e che non sono state istituite, basta pensare al Diritto consuetudinario e dichiara “il Diritto è la cristallizzazione di una giurisprudenza imprecisa e confusa: la Consuetudine che è una forma di consenso della società rispetto a comportamenti generici e non alla semplice condotta momentanea di un uomo”³²⁷. Per il filosofo spagnolo, di fatto, ciò che è cambiato nell’evoluzione sociale è che il potere sociale – frutto dell’interazione tra minoranza e massa sociale – si è inserito all’interno di quegli organi capaci di far valere leggi e afferma “solo chi ha già potere sociale sarà

³²⁴ J. Ortega y Gasset, *Meditación de Europa*, cit., 297.

³²⁵ J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la Historia Universal*, cit., 21.

³²⁶ J. Zamora Bonilla, *Ortega y Gasset*, Plaza y Janés, Barcelona, 2002, p.211.

³²⁷ J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la Historia Universal*, cit., 222.

capace a sua volta di dotare altre realtà di potere sociale”³²⁸ e sarà, in qualunque caso, il sociale a essere fonte della realtà giuridica.

La filosofia di Ortega dimostra l’esigenza di percorrere un nuovo cammino, quello della integrazione dei diversi aspetti di cui è costituita la realtà. Ortega trascende i limiti segnati da coloro che hanno cercato di separare il Diritto dagli Usi, sottolinea l’importanza della società rispetto allo Stato e determina l’essenza del Diritto attraverso il macro concetto di uso dichiarando che la nota costitutiva di tutta la realtà sociale è *la vigenza*. Ciò ha condotto a un concetto più ampio di coercizione legata alla realtà giuridica nel suo complesso poiché il pensiero orteghiano parte dallo studio della realtà radicale dell’ambito sociale e include in essa, come sua manifestazione la stessa realtà giuridica.

³²⁸ Ivi, p. 223.

CAPITOLO IV - IL RAPPORTO TRA MINORANZA E MASSA SOCIALE COME FONDAMENTO DELLA SOCIETÀ

4.1 Masse e minoranze sociali

La dottrina di Ortega sulla realtà sociale, che si fonda sulla difesa della autonomia della persona e del suo rapporto con la società, a dispetto delle teorie sociali individualiste garantisce la diversità degli individui cercando di preservare l'unità sociale in termini di cooperazione all'impresa comune. Goyenechea mette in luce come Ortega rifiuti il contrattualismo sociale e l'idea di una società intesa come unione contrattuale poiché il diritto non è un presupposto sociale ma il prodotto della società medesima³²⁹. Esiste, a parer di Ortega, un istinto originario che presuppone una prima forma di convivenza, di fatto, la sua teoria sul sociale si basa sul ruolo significativo svolto dalla dinamica massa/minoranza sociale e si ispira ai principi del pluralismo e dell'unità. Il filosofo concepisce la società come un repertorio di usi intellettuali, morali, politici, tecnici, di gioco e piacere³³⁰, la sua organizzazione interna in categorie o classi sociali consiste in un sistema di funzioni collettive strutturate gerarchicamente³³¹. Nello specifico, nella filosofia orteghiana il termine convivenza si applica alla comunicazione mutua di due individui che fondono le loro solitudini in una comune relazione personale, in senso più ampio Ortega lo utilizza come sinonimo di vita di relazione stabile e continuativa al punto tale da formare una unità collettiva. Una unità che non significa semplice giustapposizione di individui in gruppi ma che richiede una differenziazione gerarchica tra loro. Il filosofo madrileno afferma che “contro l'ingenuità egualitaria bisogna fare notare che la gerarchizzazione è l'impulso

³²⁹ F. Goyenechea, *Lo individual y lo social en la filosofía de Ortega y Gasset*, Zurich: Pas, Madrid, 1964, p.169.

³³⁰ J.Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, cit., 38.

³³¹ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 267.

essenziale della socializzazione”³³². La gerarchizzazione in una società è frutto del meccanismo dinamico tra gruppi esemplari e gruppi docili, tra massa e minoranza sociale. Al punto tale che si definisce la società come “una unità dinamica spirituale che formano un essere esemplare e i suoi seguaci docili”³³³. Come afferma Lasaga, nella filosofia orteghiana il binomio massa-minoranza sociale fa riferimento a termini che trascendono l’aspetto numerico, quando Ortega parla di minoranza non intende una élite di potere ma una forma di esemplarità legata allo sforzo creatore personale che pone l’individuo nella posizione di minoranza esemplare a prescindere dal gruppo sociale di appartenenza³³⁴. Inoltre, in Ortega, la dinamica tra i gruppi sociali di minoranza e di maggioranza è alla base della convivenza sociale per la sua stretta connessione al processo di creazione dell’opinione pubblica in cui è necessario un artefice e un sostenitore; per lo stesso principio, i gruppi sociali minoritari per essere tali hanno bisogno dell’appoggio della maggioranza sociale e viceversa. L’insubordinazione delle masse è stata preceduta storicamente dalla diserzione dal loro ruolo politico dei gruppi di minoranza³³⁵.

A riguardo, Goyenechea, ancor prima di Lasaga, mette in luce come Ortega non faccia della distinzione di massa e minoranza un fatto di classe sociale ma di genere umano³³⁶, sebbene, come più volte affermato, la minoranza sociale sia rappresentata meglio in certe classi sociali piuttosto che in altre, all’interno di ogni classe sociale sono presenti tanto l’uomo tipo della massa come l’uomo tipo della minoranza “nella classe operaia esistono anime egregie e intellettuali inqualificabili”³³⁷.

³³² J.Ortega y Gasset, *Dinámica del tiempo* (1927), O.C., III, p. 461.

³³³ J.Ortega y Gasset, *España Invertebrata*, cit., 106.

³³⁴ J.Lasaga Medina, *La doctrina de las minorías en Ortega y sus críticos*, in “Endoxa” 7 (1996), p. 252.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ F.Goyenechea, *Lo individual y lo social en la filosofía de Ortega y Gasset*, cit., p.165.

³³⁷ *Ivi*, p. 145-147.

Díaz, per esempio, ritiene che esistano almeno due modi di intendere la categoria di massa e minoranza sociale, il primo è legato all'idea di competenza ed è una critica alla società di massa fatta di uomini che vivono in maniera egoista e autoreferenziale che dimostrano arroganza e la convinzione di una conoscenza assoluta. Il secondo invece riguarda l'idea di coscienza politica come prerogativa di un gruppo sociale specifico³³⁸. Secondo il primo uso, la figura dell'uomo-massa è presente in forma latente in ogni individuo sulla base della logica per cui chi è meno competente in un ambito sociale e culturale può agire in modo presuntuoso e saccente assumendo le caratteristiche dell'uomo mediocre. Il secondo uso, invece, è legato all'idea tipicamente platonica, per la quale solo un gruppo sociale minoritario ha consapevolezza e capacità di giudizio politico. Díaz, in questa seconda interpretazione del concetto di minoranza, vede in Ortega un atteggiamento che va in controtendenza rispetto ai principi della realtà plurale delle democrazie liberali che considerano i cittadini capaci e liberi di partecipare deliberatamente alle decisioni pubbliche mediante l'uso della ragione³³⁹.

Le minoranze sociali sono rappresentate da quegli uomini che, a differenza del tipo generico, aspirano alla perfezione, questo desiderio verso la perfezione li separa spiritualmente dalla moltitudine. La autentica minoranza sociale è lontana dalla vuotezza dell'uomo petulante che si crede superiore agli altri. Secondo Ortega:

L'uomo-massa di fatto manca di un'anima [...] ha esclusivamente desideri e pensa solo ai diritti e non crede che esistano obblighi, si nutre di luoghi comuni e di pregiudizi, di volgarità, che cerca di imporre agli altri con ogni mezzo sentendosi in diritto di farlo utilizzando l'azione diretta”³⁴⁰.

³³⁸ J.Díaz, *Virtualidades y Opacidades de la teoría orteghiana de las masas y las minorías*, in J.Lasaga, M.Márquez, J.M. Navarro, J.San Martín (a cura di), *Ortega en pasado y en futuro*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 8.

³³⁹ Ivi, p. 9.

³⁴⁰ J.Ortega y Gasset, *Prologo para franceses* (1973), *O.C.*, IV, 121.

In questo desiderio di dominio e di affermazione egoista insieme a una radicale ingratitudine verso ciò che ha reso possibile l'esistenza umana, Ortega vede le caratteristiche del bambino viziato³⁴¹ e ritiene che la figura dell'uomo-massa attraversi trasversalmente la sfera sociale. Di fatto, il filosofo madrileño, analizzando la realtà sociale dei suoi tempi, sottolinea come sia importante che l'uomo, a prescindere dalla sua appartenenza alla maggioranza sociale, abbia consapevolezza dei propri limiti e che agisca in maniera responsabile alla sua condizione, solo in questo modo è possibile agire socialmente. Non è sufficiente l'unione di uomini-massa per costituire una società se questa unione si fonda su principi egoisti, gli individui si troveranno a convivere senza che esista un reale scambio, una reale condivisione, ciò che favorisce la coscienza della dignità personale favorirà la genuinità della società, viceversa, con l'aumentare di quegli uomini senza coscienza sociale che hanno perso di vista i valori della dignità, della libertà e della responsabilità sociale crescerà inesorabilmente la figura dell'uomo massa. Goyenechea, e inseguito Lasaga, aggiungono un elemento importante che funge da unione sociale nel processo di costituzione della società ovvero la progettualità comune, la comunanza di fini e di scopi definita come l'elemento formale dinamico della società³⁴². Per Ortega, per quanto la società umana sia aristocratica e le aristocrazie rappresentino le minoranze sociali dotate di capacità di dirigere³⁴³, la grandezza di un popolo non si misura in base al livello di esemplarità della minoranza sociale ma sul livello di civiltà raggiunto dall'uomo medio seppur il raggiungimento della perfezione può avvenire solo grazie all'influsso esemplare della minoranza³⁴⁴. Ortega parla di "esemplarità estetica, magica o semplicemente vitale di alcuni di attrae i docili"³⁴⁵, l'istinto sociale consiste concretamente nell'impulso alla docilità che alcuni uomini

³⁴¹ J.Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., 178.

³⁴² F. Goyenechea, *Lo individual y lo social en la filosofía de Ortega y Gasset*, cit., p. 168.

³⁴³ J.Ortega y Gasset, *España Invertebrata*, cit., 93-98.

³⁴⁴ F. Goyenechea, *Lo individual y lo social en la filosofía de Ortega y Gasset*, cit., p. 167.

³⁴⁵ J.Ortega y Gasset, *España Invertebrata*, cit., 104-105.

sentono verso gli altri considerati esemplari, a tal proposito il filosofo definisce la chiesa come la realtà costituita da Cristo e i suoi docili”³⁴⁶ e fa di essa il più chiaro esempio di società: è la società cristiana in cui si esplica il legame di esemplarità esercitato dall’uomo nobile sui suoi seguaci³⁴⁷. Di fatto, le associazioni primarie non nacquero per ragioni politiche o economiche ma per motivazioni di carattere religioso, ludico o sportivo, dunque l’influsso esemplare svolto dalla minoranza sociale è legato a questioni di ordine diverso rispetto a quelle politico-economiche.

Il binomio minoranza-massa e l’accentuazione dell’aristocraticità sociale rappresentano nella dottrina orteghiana una valorizzazione della persona, una difesa della morale autentica e una accentuazione della dimensione personale, Ortega sostiene che se la massa è indocile allora il processo di perfezionamento non sarà realizzabile³⁴⁸, la esemplarità non è sufficiente a spiegare il seguito sociale da essa esercitato sulla massa, è necessario, infatti, che le élite esercitino una certa autorità seppur esistono società non organiche in cui sono gli usi vigenti a svolgere un ruolo di controllo sociale in assenza di un organo formale autorevole. È necessario, per Ortega, uno sviluppo della società da inorganica a organica in cui esista un organo predisposto all’esercizio della autorità con il fine ultimo della garanzia dell’ordine sociale anche se non riduce la funzione dell’autorità alla semplice missione repressiva. Basta ricordare il fine positivo che assegna al governo dello Stato come promotore di nuove imprese per quanto riconosca l’importanza della autorità che, seppur non sia legittimata dall’opinione pubblica, svolge un importantissimo ruolo di controllo sociale. A tal proposito in la *Rebelión de las masas* (1930), il filosofo parla di iperdemocrazia che definisce come un atteggiamento di indocilità e di insubordinazione della massa che non rispetta la minoranza sociale e si costituisce essa stessa come dirigente³⁴⁹. Di fatto,

³⁴⁶ J.Ortega y Gasset, *No ser hombre ejemplar*, cit., 355-356.

³⁴⁷ F. Goyenechea, *Lo individual y lo social en la filosofía de Ortega y Gasset*, cit., p. 167.

³⁴⁸ J.Ortega y Gasset, *La elección en amor* (1926), *O.C.*, V, 621.

³⁴⁹ J.Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., 148- 171.

nelle epoche di crisi, il meccanismo di esemplarità-docilità viene meno o per la mancanza di uomini esemplari o per l'immoralità della massa, per la sua ostinazione a non piegarsi alla morale della logica dell'esemplare nobile.

4.2 Il mutamento sociale e la dinamica massa-minoranza sociale

Il razio-vitalismo orteghiano vede, in ultima istanza, l'individuo come soggetto creatore all'interno della società di cui è membro ma l'uomo, legato alla sua personalissima circostanza nella quale cerca di sviluppare e concretizzare il suo progetto di vita, deve fare i conti con le cose del mondo che non sempre si presentano favorevoli. Goyenechea sottolinea come sia naturale che una stessa circostanza offra agli uomini di una medesima generazione possibilità di vita analoghe, e come dia una configurazione simile alla persona umana. È vero, come sostiene Ortega, che le norme vigenti hanno un potere coercitivo sul soggetto ma rimane sempre in gioco l'iniziativa del singolo che è causa delle differenze nello spirito comune di una generazione³⁵⁰.

Il cambiamento è, a parere di Ortega, connaturato alla vita umana sia a livello soggettivo, sia a livello collettivo, ogni mutamento si basa su un fatto elementare ovvero la compresenza in ciascuna unità spazio-temporale di almeno tre generazioni vitali, le quali sebbene costrette a coesistere e a essere connesse le une alle altre, sono necessariamente ostili tra loro essendo portatrici di differenti esigenze vitali. Ogni generazione in quanto inserita in una particolare circostanza storico-sociale introduce dei mutamenti dovuti al confronto/scontro con le generazioni con cui convive e in ogni generazione sono le minoranze creative a introdurre le innovazioni tendenti a modificare la circostanza generazionale. A questo livello, l'interpretazione orteghiana del mutamento sociale può essere considerata come una teoria dei mutamenti "fisiologici" della struttura della vita, cioè dei mutamenti già impliciti nell'idea stessa di società e di storia. Vi sono

³⁵⁰ F. Goyenechea, *Lo individual y lo social en la filosofía de Ortega y Gasset*, cit., p. 174.

tuttavia, secondo Ortega, epoche storiche nelle quali il rinnovamento attraverso le generazioni, vale a dire il rinnovamento graduale nell'ambito di un sistema formale di credenze collettive, tra le quali spicca quella relativa all'allocazione dei ruoli autoritativi, è come inceppato, inadatto a regolare la convivenza sociale. Sono le epoche di crisi, nelle quali si verifica un disorientamento più o meno generale circa i valori fondamentali che devono ispirare l'organizzazione sociale³⁵¹. Se la cultura è un sistema organico di risposte alla circostanza primordiale, essa, con il susseguirsi delle generazioni, comincia a complicarsi e a perdere la sua autenticità. Nelle epoche di crisi, afferma Ortega, il dualismo intrinseco in ogni momento della storia collettiva, ovvero il dualismo derivante dalla copresenza del passato e del futuro, diventa un conflitto capitale, questo scontro dà vita alle più varie combinazioni, tutte però instabili, non definitive, incompiute. Complementare alle crisi storiche è la spiegazione che Ortega dà al susseguirsi di fasi ascendenti e di fasi discendenti nella storia di ogni società. La successione di fasi incorporative e costruttive e di fasi disgregative e degenerative è spiegata da Ortega in base alla dinamica del rapporto minoranza-massa. Le epoche di decadenza sarebbero quelle in cui le minoranze, avendo perduto quella esemplarità che le faceva dirigenti non sono più in grado di guidare e strutturare le masse, le quali diventano, in conseguenza di questo declino, indocili e pongono in discussione non solo l'eccellenza delle élites, ma addirittura il loro diritto di esistere e la necessità della loro funzione. Trapanese sostiene che nel pensiero orteghiano la mobilitazione intorno a un progetto suggestivo di vita in comune sia un elemento propulsore di forze innovative, ogni processo innovativo ha bisogno però di forze centrifughe e centripete che si bilancino. Ciò, è appunto, quanto accade agli inizi delle epoche di crisi, allorché il conflitto tra passato e futuro si esprime in una varietà di esperimenti. Ortega distingue l'elemento che crea le nazioni, vale a dire la loro forza propulsiva, dalle attività artistiche, scientifiche e

³⁵¹ Cfr. E.V. Trapanese, *Creatività e mutamento sociale in Ortega y Gasset*, in L. Infantino e L. Pellicani (a cura di), *Attualità di Ortega y Gasset*, Le Monnier, Firenze, 1984 p.165.

religiose che possono manifestarsi in maniera indipendente dalle condizioni di decadenza nazionale. Ne discende che creatività e integrazione socio-culturale, ricchezza innovativa e forza vitale collettiva non sono necessariamente collegate tra loro, come appunto dimostra l'effervescenza inventiva di epoche in crisi³⁵².

La spiegazione del mutamento sociale avanzata da Ortega, basata sulla dinamica circolare individuo-società e sviluppata lungo l'asse costrittività-libertà, può essere considerata, più di altre interpretazioni famose, come un serio tentativo di superare la tradizionale opposizione tra determinismo e volontarismo, e di individuare nel continuum delle dimensioni culturali, sociali e psicologiche i punti di saldatura ovvero i processi innovativi nei quali la storia della vita personale e quella della vita collettiva acquistano piena intellegibilità. Alienazione e creatività, da un lato, e integrazione mutamento, dall'altro, spiegano il dramma dell'esistenza individuale e rendono comprensibili le dinamiche sociali. Il collegamento tra l'elemento cosciente e i condizionamenti inconsapevoli si realizza sul piano dei processi innovativi e soprattutto su quello dei mutamenti ideologici. L'elemento fondamentale che differenzia l'uomo dall'animale è individuato da Ortega nel fatto che l'individuo pur essendo collocato nella natura, non ha con essa un rapporto positivo come l'animale, ciò è dimostrato dai continui tentativi di modificare la sua circostanza naturale. Questo tentativo può essere prodotto solo mediante una "estraneazione" ovvero mediante il ricorso alla fantasia, ciò non significa che l'uomo possieda un universo simbolico opposto al mondo in cui vive né che le fantasie siano distinguibili dalle idee, ogni individuo sottoposto all'imprescindibile necessità di occuparsi e preoccuparsi della sua vita, in quanto privo di un corredo istintuale rigido come quello dell'animale, dispone della capacità di opporre alla alienazione e al disorientamento originari un suo mondo virtuale interiore dal quale scaturiscono progetti che mirano a realizzare la propria vocazione. Il fantastico, l'immaginario e la dimensione creativa sono dunque gli elementi costitutivi dell'attività con la quale l'uomo cerca incessantemente di farsi e di fare il mondo. L'immaginazione non solo determina

³⁵² Ivi, p.167.

quel progetto che ciascun uomo rappresenta ma ridefinisce per effetto della sua influenza sulla circostanza in termini del rapporto soggetto-ambiente. Ortega non ha attribuito, in genere, molta importanza alle spiegazioni psicologiche, poiché le considera incapaci di cogliere gli elementi specifici e basilari della vita umana. La creatività è intesa dal filosofo madrileño in un duplice senso: creatività come autorealizzazione e creatività come produzione del nuovo. La vita fantastica non è concepita come semplice evasione dalla realtà, al contrario, l'immaginazione è intesa come l'organo principale dell'apparato intellettuale dell'uomo mediante il quale, come un narratore, inventa il mondo o una sua parte. Come dichiara Trapanese, nella filosofia orteghiana, la creatività non è un'attitudine marginale rispetto ai problemi dell'esistenza ma rappresenta la piena realizzazione delle potenzialità positive dell'uomo, se l'idea di vita autentica e di progetto vitale possono essere tradotte in quella di autorealizzazione creativa, in Ortega è presente una concezione produttiva della creatività come una strategia per ridurre la distanza tra la vita proiettata e la vita reale³⁵³. Come è noto, per il filosofo madrileño, l'ambiente socio-culturale influisce significativamente sullo sviluppo del potenziale creativo personale, per cui l'individuo acquisisce quanto è già presente nella cultura mediante i rapporti interpersonali, il processo è circolare e si tratta di un rapporto analizzabile in termini di un sistema aperto, cioè nei termini dei reciproci rapporti reattivi di feedback tra individuo e cultura. Una persona con particolari attitudini sarà stimolata da particolari condizioni socio-culturali, mentre il prodotto creativo tornerà alla cultura modificandola e attivando un nuovo flusso di risposte culturali. Bisogna però sottolineare che per Ortega la società non è creativogenetica seppur fornisce un sistema simbolico cognitivo e tecnico che costituisce la base dei mutamenti introdotti dai soggetti. Il rapporto individuo-società si configura come un rapporto di causa-effetto bilaterale.³⁵⁴ Il ruolo svolto dalle minoranze sociali creative e la loro omogeneità tendenziale con le masse va collocato nell'ambito della sua riflessione sulla convivenza sociale e

³⁵³ Ivi, p.156.

³⁵⁴ Ivi, p.160.

sulla spiegazione elitista alla nascita della società: minoranze e masse sono ambedue essenziali al processo storico, la vita degli uomini esemplari consiste anche in una continua azione sulle masse, tendente a dar loro una precisa configurazione sociale. Le élites sociali non possono costituire un corpo separato rispetto alla società, ma debbono essere organicamente collegate a essa attraverso un insieme di valori ultimi collettivamente condivisi e un progetto che sia una risposta esauriente ai problemi reali della massa. L'esemplarità delle minoranze sociali, e la capacità di assimilazione delle masse, come già detto, rappresentano i due fattori in grado di dare impulso alla dinamica storica. La riflessione orteghiana può essere definita come una concezione dell'innovazione "nelle regole del gioco" cioè come una concezione limitata a quei prodotti e a quei processi innovativi che, non toccando il paradigma fondamentale della società, permettono l'indispensabile mutamento del sociale senza minare l'integrazione³⁵⁵. La conflittualità tra passato e futuro dà infatti vita a una pluralità di interpretazioni del mondo antitetiche, che non possono ancora mirare a diventare patrimonio collettivo e che restano quindi limitate ai gruppi sociali che ne sono portatori. Secondo Ortega i mutamenti sociali avvengono sul piano dell'ideologia, le credenze collettive che nascono come idee-invenzioni di un individuo, che consolidatesi diventano idee collettive, insieme alle idee vere e proprie rappresentano i due elementi di un processo circolare nel quale l'elemento soggettivo che è un fattore di consapevolezza e quello collettivo che è un fattore di determinismo si muovono influenzandosi a vicenda. La produzione delle idee non può prescindere dal sistema delle credenze collettive poiché se la frattura tra queste e le prime risulta poco profonda, i prodotti innovativi non otterranno nel presente alcun riconoscimento sociale. Le idee-invenzioni esisteranno come elementi costitutivi della realtà sociale solo quando i fattori unificanti prevarranno su quelli disgreganti; ciò spiega il processo di validazione sociale dei prodotti creativi e chiarisce il ruolo svolto dal canone culturale prevalente nella produzione stessa delle innovazioni. Se invece i prodotti innovativi minano alla base il

³⁵⁵ Ivi, p.162.

sistema delle credenze collettive, l'acclamazione sociale non potrà realizzarsi se non a posteriori solo all'interno di particolari gruppi del corpo sociale, cioè attraverso una validazione parziale da parte di un segmento della struttura sociale³⁵⁶.

4.3 La società civile e lo Stato

La società di cui parla Ortega è la società civile rappresentata dall'unione di diversi gruppi sociali. Il filosofo madrileño esclude la famiglia dalla definizione di società propriamente tale poiché le relazioni che stringono i suoi membri sono al limite con la convivenza interindividuale, seppure, come sostiene Goyenechea nel nucleo familiare sia presente l'idea di esemplarità e presenti tutti i tratti tipici della società ad eccezione della dinamica esemplarità/docilità³⁵⁷. A tal proposito, è importante sottolineare, come, a parer di Goyenechea, in Ortega esista una distinzione chiara tra società e Stato, lo Stato è lo Stato nazionale equivalente alla Nazione nella sua moderna accezione. Lo Stato è un organo della vita nazionale che garantisce l'ordine sociale attraverso le sue istituzioni, la Nazione invece è la realtà sociale fondamentale a cui lo Stato si mette a servizio, la Nazione è per Ortega "l'unione del potere pubblico e la collettività da cui deriva"³⁵⁸.

Il filosofo madrileño, che sostiene l'idea dell'origine ludica dello Stato, dichiara "l'attività sportiva è la più importante nella vita umana. Il lavoro forzato rende meccanica l'azione umana; ciò che è sportivo, invece, è progresso e creazione, creare è la proprietà peculiare della vita autentica"³⁵⁹. Di fatto, Goyenechea mette in luce come nel pensiero orteghiano lo stato nasca sotto forma di creazione sportiva e solo inseguito diventa un fatto sociale meccanico³⁶⁰,

³⁵⁶ Ivi, p.169.

³⁵⁷ F. Goyenechea, *Lo individual y lo social en la filosofía de Ortega y Gasset*, cit., p. 176.

³⁵⁸ J.Ortega y Gasset, *La política por excelencia* (1914), *O.C.*, II, 276-277.

³⁵⁹ J.Ortega y Gasset, *El origen deportivo del Estado* (1927), *O.C.*, I, 610.

³⁶⁰ F. Goyenechea, *Lo individual y lo social en la filosofía de Ortega y Gasset*, cit., p. 178

Ortega dichiara “le cose serie e utili sono state nella storia misere decantazioni, precipitati di un puro esercizio sportivo”³⁶¹, alla base della formazione di gruppi sociali vi è l’istinto di socialità animato da uno spirito combattivo, ne è esempio storico la *polis* greca che nacque da una associazione di giovani organizzata con fine festivo e guerriero. L’origine della società politica non risiede nel gruppo familiare, lo Stato non nasce dall’ampliamento progressivo da un nucleo iniziale, seppur le prime associazioni sono vincolate dal legame della consanguineità ma appare con il superamento di questa primitiva mescolanza di sangue e lingua mediante una progettualità comune e condivisa. L’unità di impresa suppone una unità di volontà, “la convivenza statale, l’unità civile statale, si radica nella volontà storica e non nella fatalità biologica del convivere. L’origine dello Stato consiste nella unione politica di gruppi umani etnicamente slegati tra loro”³⁶². Lo stato nasce sempre prima della famiglia *sensu stricto* e se per famiglia si intende soltanto il gruppo zoologico di padre e figli, è corretto dire che lo Stato è nato in opposizione alla dispersione dell’unità familiare e sanguinea obbligandole a una unità superiore che trascende la dissociazione etnica di tribù, popoli e razze. Ortega afferma che affinché vi sia un minimo di socialità e la società perduri è necessario che intervenga il potere pubblico fino a creare, quando la società si sviluppa e smette di essere primitiva, un corpo speciale incaricato di far funzionare quel potere incontrastabile. È questo ciò che chiamiamo Stato”³⁶³. In una prima fase la società primitiva non ha uno Stato, una organizzazione stabile che comandi. Il comando si costituirà a intermittenza in occasioni di pericolo o di lotta di fronte a un altro popolo o tribù. È in una simile congiuntura, a parer di Ortega, che emerge la figura del modello esemplare che si mette in luce o per il coraggio personale o per le sue doti di audacia che esercitano un influsso di attrazione sulla massa. In una seconda fase con lo sviluppo delle tribù e dei progressi tecnici emergono quei conflitti tra gli uomini che impongono la

³⁶¹ Ortega y Gasset, *Carta a un joven argentino que estudia filosofía* (1924), *O.C.*, II, 351.

³⁶² F. Goyenechea, *Lo individual y lo social en la filosofía de Ortega y Gasset*, cit., p. 180.

³⁶³ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., p 312.

necessità di accordi o di compromessi che col tempo costituiranno il diritto privato. È inoltre importante stabilire come Ortega faccia una distinzione tra Stato come forma di autorità in termini di organo ufficiale del Potere pubblico e Stato come società ovvero come forma di collettività umana organizzata sotto l'autorità legittima costituita. L'individuo concentra la sua essenza nell'essere un progetto, un programma di azione, di fatto, lo Stato non è consanguineità, né unità linguistica, né unità territoriale e nemmeno contiguità di abitazione. Non è nulla di materiale, inerte, dato e limitato ma è puro dinamismo, la volontà di azione comune e condivisa. Goyenechea, come già sottolineato, individua nella progettualità comune l'unico elemento che giustifica razionalmente l'unità statale; tutti gli altri fattori come la lingua, la razza, i confini sono degli ostacoli per l'unità statale, solo tramite una impresa comune che richiede la collaborazione di tutti nella sua realizzazione si realizza l'idea di Stato, solamente l'adesione di tutta la collettività all'impresa comune rende lo Stato veramente coeso. Lo Stato nazionale è una struttura storica di carattere plebiscitario, nel momento in cui fallisce o invecchia l'impresa comune, lo Stato si perde in gruppi indipendenti tra loro³⁶⁴. A tal proposito in *España Invertebrata* (1921) il filosofo madrileño attribuisce la disintegrazione dello Stato alla mancanza di iniziativa da parte del Potere pubblico e alla assenza di ideali vitali nazionali proposti al popolo, la proiezione verso il futuro, il progetto comune è la dimensione fondamentale tanto della vita individuale come della vita sociale, i nuovi ideali, per quanto non si raggiungano, sono uno stimolo sufficiente per mantenere il dinamismo e la coesione sociale³⁶⁵.

Esiste infatti una stretta correlazione tra Stato e società, lo stato è una emanazione della realtà sociale, Ortega lo definisce come la massima espressione del sociale³⁶⁶, con le sue leggi, le sue imposizioni e i suoi limiti lo Stato è potere,

³⁶⁴ F.Goyenechea, *Lo individual y lo social en la filosofía de Ortega y Gasset*, cit., p. 183.

³⁶⁵ F.Goyenechea, *Lo individual y lo social en la filosofía de Ortega y Gasset*, cit., p. 184.

³⁶⁶ J.Ortega y Gasset, *Misión del bibliotecario*, cit., 219.

pressione e perfino violenza che si esercita sul gruppo sociale. Il fine di simili pressioni è mantenere l'ordine contro le forze opposte che portano alla disgregazione e ciò avviene attraverso le istituzioni che rappresentano il modo concreto di esercitare potere coercitivo sugli individui. Di fatto, Ortega sostiene che esistono epoche storiche in cui lo Stato con le sue istituzioni funge da pelle ed epoche in cui funge da apparato ortopedico come sostegno della società in cui esercita anche una funzione di comando:

Il comando è l'esercizio normale della autorità, il quale si fonda sempre sulla opinione pubblica [...] essa è la forza radicale che nelle società umane produce il fenomeno del comando, è qualcosa di antico e perenne come l'uomo³⁶⁷.

A tal proposito, il filosofo madrileño nel corso degli anni rimodula la sua idea di opinione pubblica, se ne *La Rebelión de las masas* ne parla come potere spirituale³⁶⁸ in *El hombre y la gente* la definisce come una emanazione attiva ed energica nella quale si trovano tutti gli altri usi vigenti di cui si nutre³⁶⁹. Senza opinione pubblica non c'è potere sociale e dunque non esiste lo Stato, in tali situazioni il potere si divide in forze di gruppi isolati innescando problemi di ordine pubblico e di civiltà condivisa. Il potere pubblico di una società civile è più radicale che le eventuali forme di governo o di comando in cui si può manifestare. Gli organi dell'autorità, le istituzioni e lo Stato cambiano in base alla circostanza, ma non si verifica un cambiamento di quella che è la base del potere che si fonda sull'opinione pubblica di una collettività riunita attorno a un fine e vincolata da fenomeni sociali e dagli usi. Goyenechea sostiene infatti che nel pensiero orteghiano l'opinione pubblica è la maggiore forza sociale nelle circostanze normali di una società civile³⁷⁰.

³⁶⁷ J.Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., 232.

³⁶⁸ Ivi., p.233.

³⁶⁹ J.Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., 311.

³⁷⁰ F. Goyenechea, *Lo individual y lo social en la filosofía de Ortega y Gasset*, cit., p. 187.

Per Ortega, gli Stati nazionali sono unità storiche insufficienti per affrontare i problemi storico-sociali, la soluzione è la formazione di società ampie di società sovranazionali ponendosi da anticipatore dell'idea di una società europea e di una comunità di stati. Per tale ragione postula la necessità di un diritto sovranazionale che regoli le relazioni tra i soggetti nazionali. Il filosofo ha un atteggiamento di tipo liberale nell'interpretazione del rapporto società-Stato, Ortega riconosce il principio della difesa della libertà individuale e la limitazione del potere statale, e, allo stesso tempo, l'esigenza di una partecipazione del popolo al governo e alla impresa nazionale. L'intervento statale è giustificato dal bene comune regolato dal principio di sussidiarietà che garantisce la tutela della libertà e l'iniziativa responsabile dell'individuo di fronte alla società e delle società più deboli sulle forti oltre che il loro intervento in vista di un bene comune.

4.4 Ortega socialista e liberale

La critica più autorevole individua in Ortega diverse forme di liberalismo senza però trovarsi unanime rispetto alla purezza del pensiero liberale e alla sua periodizzazione storica. Díaz, per esempio, individua tre forme di liberalismo legate a tre opere politiche particolarmente significative ai fini dell'analisi del pensiero politico del filosofo. La prima forma corrispondente alla fase giovanile liberalsocialista è rappresentata dal testo *La pedagogía social como programa político* (1910), la seconda prettamente liberale è legata alla celebre opera *La Rebelion de las masas* (1929-30) e la terza conservatrice, successiva ai fatti della Repubblica e all'inizio della Guerra civile in cui emerge una visione hobbesiana della natura umana, fa riferimento al testo *Del Imperio Romano* (1940)³⁷¹. La fase liberalsocialista è quella su cui gli studiosi di Ortega hanno ad ogni più perplessità. Cotroneo, per esempio, in linea con Pellicani, definisce Ortega come un liberale socialista e non un sostenitore del socialismo liberale e ritiene che, quando le due istanze vengono a conflitto, sono sempre i principi liberali a essere

³⁷¹ J.M. Díaz Álvarez, *Cuestión de libertad. Ética y filosofía política* in J. Zamora Bonilla (a cura di), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Editorial Comares, Madrid, 2013, p.268

privilegiati sia per il rifiuto della componente collettivistica e della struttura economica proposta dal socialismo classico sia per la critica al marxismo³⁷². La apertura al liberalismo è evidente nello scritto del 1919 quando rispetto ai concetti di retrogrado e progressivo dichiara:

Ogni dottrina che intende aumentare il volume della giustizia sociale è progressiva, ogni dottrina che vuole diminuirla è retrograda. Colui che vuole stabilire la giustizia economica, cioè una equa distribuzione delle ricchezze, annichila il resto della giustizia pubblica, schiaccia la libertà individuale, sradica il potere pubblico della comunità, lo infeuda o a un gruppo o a una classe, è, gli piaccio o no, un retrogrado³⁷³.

Bisogna precisare che il liberalismo di Ortega, è, a parer di Cotroneo, un liberalismo tradizionale estraneo a qualsiasi approccio alle scienze sociali e ai problemi economici e istituzionali, si tratta di una forma di metapolitica per quanto nel pensiero orteghiano abbia influito lo storicismo tedesco antihegeliano³⁷⁴. Esso si fonda sulla distinzione tra società civile e Stato ma a partire dagli anni Venti Ortega si libera dall'influenza socialista che aveva maturato in Germania e che appare nei suoi primi scritti. Egli dichiara:

Lo Stato è un apparato, una macchina che la società costruisce e adopera per ottenere certi risultati. E così come la macchina non potrà mai sostituire l'uomo che la crea, bensì semplicemente aiutarlo, allo stesso modo, lo Stato non può sostituire la Società. Ciò che questa non fa non lo farà quello. Quello che la società fa male lo farà peggio lo Stato³⁷⁵.

³⁷² G.Cotroneo, *Ortega fra liberalismo e socialismo*, in L. Infantino e L. Pellicani (a cura di), *Attualità di Ortega y Gasset*, Le Monnier, Firenze, 1984, p.290.

³⁷³ J.Ortega y Gasset, *Di fronte al movimento sociale*, in L.Pellicani e A,Cavicchia Scalamenti (a cura di), *Scritti politici*, UTET, Torino, 1979, p.417.

³⁷⁴ G.Cotroneo, *Ortega fra liberalismo e socialismo*, cit., p.290

³⁷⁵ J.Ortega y Gasset, *Idee politiche*, in L.Pellicani e A,Cavicchia Scalamenti, (a cura di), *Scritti politici*, Torino, 1979,p.258.

È altrettanto vero che, come afferma Pellicani, Ortega non fu mai un socialista in senso stretto ma capì che non si poteva essere contro il socialismo e ostili al movimento di emancipazione delle classi lavoratrici; in molti scritti anteriori a *La Rebelión de las masas*, il socialismo sembra essere una scelta definitiva per il filosofo³⁷⁶, e nello stesso anno della pubblicazione della prima edizione dell'opera riconosce l'importanza della classe operaia distinguendola dalla categoria sociale di uomo-massa. D'altra parte il socialismo orteghiano nella sua prima formulazione, come lo stesso Ortega dichiara, è più che una necessità economica, una virtù, un dovere, una morale³⁷⁷. Si tratta di una morale fondata sulla difesa dell'ideale di giustizia in cui lo Stato svolge il ruolo di garante delle libertà individuali e dell'ideale morale di giustizia sociale sulla base del diritto al lavoro, rispetto a quest'ultimo punto il filosofo afferma infatti che la vera comunità è la comunità del lavoro. Il dovere primario dell'uomo è quello di essere un lavoratore, lavoratore è il nome dell'uomo moderno³⁷⁸. In questa fase del suo pensiero, il concetto di lavoro diventa un momento essenziale che trascende la dimensione pratico-economica. Naturalmente il progetto di Ortega non è operaista, egli parla di lavoro sia intellettuale che meccanico ed è convinto che il vero problema consista nel tenere presente che “colui che non si occupa di qualcosa perde la sua intima energia e svaniscono le sue doti. Questa è la tragedia delle aristocrazie che una volta aver conquistato i loro privilegi si crogiolano nell'ozio”³⁷⁹. Inoltre, nel cosiddetto secondo liberalismo, le riserve verso il socialismo si accompagnano a quelle nei confronti delle teorie democratiche, fin dai suoi primi discorsi Ortega riteneva che “l'unica cosa che resta immutabile e imprescindibile sono gli ideali generali, eterni, della democrazia”³⁸⁰ ma al tempo

³⁷⁶ L.Pellicani, *Introduzione a Ortega y Gasset*, Sugarco, Napoli, 1979, p.148.

³⁷⁷ J.Ortega y Gasset, *La scienza e la religione come problemi politici*, in L.Pellicani e A.Cavicchia Scalamenti, (a cura di), *Scritti politici*, UTET, Torino, 1979, p.356.

³⁷⁸ Ivi, p.362.

³⁷⁹ J.Ortega y Gasset, *Discorso di Leon*, in L.Pellicani e A.Cavicchia Scalamenti (a cura di), *Scritti politici*, UTET, Torino, 1979, p.287.

³⁸⁰ J.Ortega y Gasset, *Vecchia e nuova politica* in L.Pellicani e A.Cavicchia Scalamenti (a cura di), *Scritti politici*, UTET, Torino, 1979, p.194.

stesso diffidava di essa per le sue potenzialità degenerative, per la sua possibilità di trasformarsi in plebeismo. Nel testo del 1925 *Ideas de los castillos: liberalismo y democracia* precisa come democrazia e liberalismo siano due politiche che rispondono a esigenze diverse, la prima stabilisce l'autorità che esercita il potere, la seconda i limiti del suo esercizio. A parer di Ortega, a prescindere che sia il popolo o una autorità individuale a esercitare il potere pubblico esso non può essere assoluto, gli individui hanno dei diritti che devono essere preservati dall'ingerenza dello Stato indipendentemente dall'autorità che esercita il potere. A questo si lega un concetto base della filosofia orteghiana e cioè il rifiuto all'egualitarismo, il filosofo ritiene ingenuo credere che la democrazia sia la forma politica adatta a evitare l'assolutismo e afferma che non v'è aristocrazia più feroce di quella diffusa e irresponsabile del *demos*³⁸¹. Di fatto, il liberalismo prima che una questione politica è un'idea radicale della vita “è credere che ogni essere umano debba essere libero di realizzare la propria individualità e il proprio intrasferibile destino”³⁸². La forma politica più adeguata al mantenimento della libertà individuale del singolo cittadino è la democrazia liberale, per Ortega è importante limitare l'ingerenza dello stato nella cosa pubblica, di fatto ne *La Rebelión de las masas*, in cui manifesta in maniera più decisa il suo liberalismo, definisce lo Stato come il maggiore pericolo sociale, l'apparizione dell'uomo-massa nasce dall'ingerenza massiccia dello Stato nella società trasformandola in una comunità dominata da individui che hanno perso la loro capacità di critica e di ammirazione verso i modelli esemplari. Nel saggio *Del Imperio Romano*, in cui il filosofo interpreta i problemi della sua realtà storica alla luce della crisi della Repubblica romana e alla successiva nascita dell'Impero, il liberalismo orteghiano diventa più conservatore, il concetto di libertà politica, non è più relegata esclusivamente all'idea di libertà negativa ma si rifà alla *libertas* ciceroniana. In questa terza fase del pensiero liberale, Ortega evidenzia la natura non sociale

³⁸¹ Ortega y Gasset, *Idee sui castelli*, in L. Pellicani e A. Cavicchia Scalamonti, (a cura di), *Scritti politici*, UTET, Torino, 1979, p.194.

³⁸² Ortega y Gasset, *Vecchia e nuova politica*, cit., p.197.

dell'uomo e la tendenza al conflitto sociale, il filosofo teorizza la necessità dell'intervento dello Stato e critica il liberalismo classico per aver focalizzato l'attenzione sui limiti dello Stato trascurando la necessità della convivenza sociale e la questione del soggetto a cui spetta l'esercizio del potere. Il nuovo liberalismo si fonda sul compromesso tra le libertà politiche e la forza coattiva dello Stato necessaria al mantenimento della convivenza sociale.

Secondo San Martín, Ortega nella sua filosofia politica pone particolare attenzione alla figura dell'intellettuale e al suo ruolo politico. Il filosofo, infatti, sostiene che il politico deve essere un intellettuale che elabori il proprio progetto politico nella solitudine della sua personalissima circostanza, in maniera individuale, solo così potrà sviluppare quelle idee che siano coerenti con le necessità della società civile. San Martín sottolinea l'importanza in Ortega di una figura di intellettuale politico che abbia una morale civica e il senso del giudizio critico, l'intellettuale deve mantenere sempre l'esercizio del pensiero critico per poter esercitare il ruolo di guida politica, la ragione è un elemento essenziale per la buona condotta politica, ed è, a parere di Ortega, un dono di cui solo alcuni uomini vengono onorati, per tale ragione, solo una minoranza può ardire a svolgere il ruolo di guida politica, seppure è necessario essere liberi da condizionamenti ideologici ed essere ispirati dalla morale etica e civica diretta al bene della comunità grazie alla riscoperta del "buon giudizio"³⁸³.

³⁸³ J.San Martín, *Los intelectuales y la idea de política*, in J.Lasaga, M.Márquez, J.M. Navarro, J.San Martín (a cura di), *Ortega en pasado y en futuro*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 11.

CONCLUSIONI

Nella tesi dottorale si è scelto di delineare l'itinerario speculativo di Ortega y Gasset secondo un ordinamento tematico privilegiando le riflessioni sul sociale e i suoi risvolti etico-morali all'interno del paradigma della ragione storica; sono state messe in luce, infatti, le implicazioni speculative e teoriche del razio-vitalismo orteghiano in relazione alla filosofia contemporanea e ai suoi sviluppi successivi. Il lavoro di ricerca, che ha preso in esame il pensiero degli studiosi più illustri, mette in evidenza la netta differenza tra il pensiero di Ortega e tutte quelle teorie contrattualistiche che pretendono di fondare la società sul contratto sociale. Ciò sulla base della distinzione che il filosofo opera tra il concetto di "*socialidad*" e quello di "*sociabilidad*"³⁸⁴, secondo la quale l'uomo ha una natura sociale e non socievole. Con ciò Ortega intende sottolineare come il fatto sociale di base è l'appartenenza forzata dell'uomo alla società a prescindere dalla volontà individuale; per cui l'appartenere a un gruppo sociale non è un atto di scelta ma è conseguenza delle forme collettive della società (lingua, costumi, ecc) che costituiscono lo stadio di base del nostro essere, questo perché l'uomo, a parer di Ortega, è altruista per natura, ovvero è aperto all'incontro con l'altro, una apertura però che non implica necessariamente l'accoglienza dell'altro nella propria circostanza radicale. A riguardo, nella tesi dottorale, si concorda con l'idea di Linares Delfin per cui Ortega racchiuda il senso ultimo della vita umana nella teoria dei valori che, per quanto presenti una trattazione frammentaria, rappresenta un filone del pensiero orteghiano particolarmente significativo per la comprensione della realtà radicale in termini di relazione io/circostanza. Linares sottolinea come Ortega, nella sua teoria dei valori, sia sostenitore dell'oggettività degli stessi e ne riconosca l'esistenza e la dignità anche qualora non siano oggetto di compiacimento o di disprezzo da parte del soggetto. Nell'oggettività dei valori e nell'atto della trasmigrazione cioè della filosofia del ritorno alle cose "*ir a las cosas*" risiede il senso della vita umana come tentativo di salvare la circostanza

³⁸⁴ J.Ortega y Gasset, *Meditación de Europa*(1949), cit., 287.

personale mediante l'attribuzione di senso alle realtà concrete che ci circondano assumendole all'interno del nostro progetto di vita. In tal senso Ortega prende le distanze dalla convinzione tipica del XIX secolo per la quale ciò che è immediato e circostanziale è casuale e falso, il cammino verso la salvezza della circostanza è "trovare il senso di ciò che ci circonda"³⁸⁵. Le cose esistono a prescindere dall'uomo ma inserendole nella nostra particolare circostanza vitale l'uomo vi conferisce valore, se ne appropria, le personalizza e le rende effettivamente sue, ciò trasforma la convivenza tra l'io e la circostanza in compresenza e indefinitiva in co-appartenenza.

A tal proposito, la ricerca, in linea con gli studi più recenti sulla metafisica della vita orteghiana, ha posto l'attenzione sull'aspetto etico-morale del legame tra vocazione e vita come libertà di scelta di una serie di possibilità vitali all'interno di una circostanza/ mondo che è stata data già fatta all'uomo. La vita è libertà circostanziale, è una libertà circoscritta alla circostanza personale a quell'*hic et nunc* che non è suscettibile al cambiamento, che non può essere scelto e nel quale è evidente la esperienza del passato. Il lavoro di ricerca mette in luce come il dibattito sia ancora aperto, in quanto il margine di libertà che rimane all'uomo e la conseguente responsabilità d'azione hanno un'importanza decisiva nell'auto-costruzione dell'io come progetto di vita che sia coerente con la vocazione interiore.

La ricerca sottolinea come l'etica di Ortega sia un'etica della felicità vocazionale, è un'etica che aspira alla felicità³⁸⁶, di fatto, per il filosofo madrileño, la felicità è legata al compimento della vocazione e non al puro esercizio di una nostra convinzione intima e tale compimento è modulato su un sistema di valori, di ideali, di doveri che hanno origine nella società di cui si è membri. La questione dunque da un punto di vista etico morale diventa problematica, se la vocazione è un fatto individuale e personale e si rivela nel confronto con la circostanza vitale, ci si chiede quale sia il legame con la razionalità e la moralità universale. A riguardo, nella tesi dottorale, si concorda con la teoria di Linares Delfin e della sua idea di ragione esperienziale che superando l'antitesi tra

³⁸⁵ J.Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* (1914), cit., 754-755.

³⁸⁶ Cfr. J.M. Díaz Álvarez, *Cuestión de libertad. Ética y filosofía política* in J. Zamora Bonilla (a cura di), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, cit., p.264.

razionalismo e vitalismo definisce la ragione come metodo che serve all'uomo per orientarsi, un metodo che fa della ragione vitale una esperienza "perché la ragione prima ancora di essere metodo è esperienza"³⁸⁷, una esperienza che è legata alla realtà valoriale circostanziale.

Rispetto al dibattito sulle implicazioni etico-morali nel processo di autocostruzione dell'io come realtà radicale, tra gli studiosi più illustri, le tesi di Lasaga Medina e Díaz Álvarez sembrano essere le più vicine all'interpretazione orteghiana della vita come autenticità vocazionale quando rifiutano l'idea di un'etica universale che aspiri necessariamente alla buona azione e sostengono l'idea di un'etica strettamente legata alla vocazione umana e dunque enigmatica e circostanziale. Picarzo sottolinea come Ortega superi le sue fonti etico-morali e abbandoni il rigore kantiano e la figura del superuomo nietzschiano riabilitando la figura dell'uomo quotidiano di rigore morale in contrapposizione alla mediocrità sociale. Lo studioso, rifacendosi alla definizione di Díaz di eroe realista, definisce l'uomo che ha il coraggio di guardare la propria circostanza e i limiti a essa connaturati con gli occhi della verità lottando quotidianamente per modellare il proprio progetto vitale alla sua circostanza storico-sociale, come l'uomo della quotidianità³⁸⁸. L'eroe realista di Ortega è lontano dalla figura del superuomo nietzschiano, poiché quest'ultimo, per quanto sia l'uomo del cambiamento e della innovazione, è una figura astratta fuori dalla realtà concreta della vita, è in definitiva un eroe ideale.

Il filosofo madrileno, di fatto, prende le distanze sia dall'utilitarismo che dal kantismo, perché si tratta di due morali chiuse, che hanno perso il contatto diretto e vivo con l'ideale morale. Al contrario, Ortega crede nell'idea di una morale creativa e sempre aperta in cui il valore etico è vincolato alla sua storicità, alla sua concretezza empirica. L'uomo che agisce moralmente è un eroe realista, come lo definisce Díaz, i suoi ideali e modelli di comportamento sono strettamente dipendenti dalla circostanza storico-sociale in cui vive. L'eroe orteghiano non rinuncia agli ideali nobili frutto culturale di una società, ma a differenza di un

³⁸⁷ Cfr. J. Conill, *Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset*, cit., p.98.

³⁸⁸ Ivi, p. 1.

razionalista puro è un individuo cosciente dei suoi limiti, del suo legame con la storia e della forza impositiva della realtà³⁸⁹.

La ricerca dunque porta alla conclusione che l'azione umana non è giudicabile moralmente se si prescinde dal suo legame con la vocazione, la teoria morale di Ortega "*no es una moral de actos sino del modo de ser*"³⁹⁰, la morale non è legata alle azioni umane ma è un fatto di indole personale che a sua volta affonda le sue radici nella personalissima circostanza individuale.

Inoltre, nel lavoro di ricerca, dallo studio del pensiero sul sociale di Ortega, emerge uno stretto legame tra le dinamiche sociali e la costituzione dello stato. Nella tesi dottorale si concorda con Sánchez Cámara che difende Ortega dalle accuse di elitismo, il filosofo madrileño, seppur riconosce la natura aristocratica della società e individua nell'impulso al perseguimento del modello esemplare l'istinto socializzatore per eccellenza secondo la logica esemplarità/docilità, definisce la aristocrazia non un gruppo politico o una classe sociale ma un tipo ideale di umanità, una forma di vita esemplare. È altrettanto vero che Ortega concepisce la società come un sistema di usi, a riguardo, si concorda con la tesi di Ferreiro Lavedán quando, nella sua teoria di costituzione dell'uso, afferma che il processo di formazione dell'uso sociale non è esclusivamente il risultato dell'interazione massa-minoranza secondo la logica della esemplarità-docilità ma è necessario il riconoscimento sociale dell'uso che va oltre la volontà e la forza dell'uomo nobile che ne è creatore. L'idea innovativa deve essere sostenuta e appoggiata dalla società per istituzionalizzarsi³⁹¹. Da questa prospettiva, l'intervento dell'uomo nobile risulta essere secondario, la tesi di Goyenechea e di Lasaga sembra essere la più appropriata quando dichiara che Ortega concepisca lo Stato come il superamento di una primitiva mescolanza sociale di sangue e lingua mediante una progettualità comune e condivisa. L'unione sociale è garantita dalla

³⁸⁹ J.M. Díaz Álvarez, *El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset*, in J.San Martín y J.Lasaga (a cura di), *Ortega en circunstancia: una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*, cit., p. 163.

³⁹⁰ J. San Martín, *La ética de Ortega: nuevas perspectivas*, cit., p. 34. La morale di Ortega non è una morale dell'azione ma di vocazione. La moralità dell'uomo non è da porre in relazione all'azione umana ma è intimamente legata all'indole personale e vocazionale proprio per l'idea tipicamente orteghiana della vita umana come relazione inscindibile tra l'io inteso come vocazione interiore e la circostanza-mondo.

³⁹¹ I.F. Lavedán, *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, cit., p. 141.

progettualità comune, dalla comunanza di fini e di scopi. L'individuo concentra la sua essenza nell'essere un progetto, un programma di azione, di fatto, lo Stato non è consanguineità, né unità linguistica, né unità territoriale e nemmeno contiguità di abitazione. Non è nulla di materiale, inerte, dato e limitato ma è puro dinamismo, la volontà di azione comune e condivisa. È errato pensare che l'origine della società politica risieda nel gruppo familiare, questa falsa concezione ha portato a credere che lo Stato sia nato per ampliamento progressivo da un nucleo iniziale seppur le prime associazioni siano vincolate dal legame della consanguineità.

In definitiva, la spiegazione del mutamento sociale avanzata da Ortega, basata sulla dinamica circolare individuo-società e sviluppata lungo l'asse costringibilità-libertà, può essere considerata, più di altre interpretazioni famose, come un serio tentativo di superare la tradizionale opposizione tra determinismo e volontarismo, e di individuare nel continuum delle dimensioni culturali, sociali e psicologiche i punti di saldatura ovvero i processi innovativi nei quali la storia della vita personale e quella della vita collettiva acquistano piena intelligibilità. Alienazione e creatività, da un lato, e integrazione mutamento, dall'altro, spiegano il dramma dell'esistenza individuale e rendono comprensibili le dinamiche sociali. Il collegamento tra l'elemento cosciente e i condizionamenti inconsapevoli si realizza sul piano dei processi innovativi e soprattutto su quello dei mutamenti ideologici. Come sostengono Cutroneo e Pellicani, Ortega è un liberale socialista, poiché sono sempre i principi liberali a essere privilegiati sia per il rifiuto della componente collettivistica e della struttura economica proposta dal socialismo classico sia per la critica al marxismo. Di fatto, dopo varie fasi liberali il suo liberalismo si consolida nell'idea del compromesso tra le libertà politiche e la forza coattiva dello Stato necessaria al mantenimento della convivenza sociale.

BIBLIOGRAFIA

Ortega y Gasset J., *Obras Completas*, Fundación Ortega y Gasset Marañón/Taurus, Madrid, 2004-2010, tomi 10.

Traduzioni italiane

- La Spagna e l'Europa*, tr. it. di Lorenzo Giusso, Ricciardi, Napoli 1936.
- *Azorin*, tr. it. di Carlo Bo, Cedam, Padova 1944.
 - *Schema della crisi e altri saggi*, tr.it. di Franco Meregalli, Bompiani, Milano 1946.
 - *Il tema del nostro tempo*, tr. it di Sergio Solmi, Rosa e Ballo, Milano 1947, Sugarco, Milano 1994.
 - *Lo spettatore*, scelta e tr. it. di Carlo Bo, 2 voll., Bompiani, Milano 1949; Guanda, Parma 1984; come *L'origine sportiva dello Stato e altri saggi da "Lo spettatore"*, SE, Milano 2007.
 - *La ribellione delle masse*, tr. it. di Salvatore Battaglia, Il Mulino, Bologna 1962; TEA, Milano 1988; SE, Milano 2001.
 - *La disumanizzazione dell'arte*, tr. it. di Salvatore Battaglia, Ed. di Ethica, Forlì 1964; Lerici, Cosenza 1980; Sossella, Roma 2005.
 - *L'uomo e la gente*, tr. it. di Lorenzo Infantino, Giuffrè, Milano 1967; Armando Roma 1996 e 2005.
 - *La missione dell'università*, tr. it. di Marcello Gammardella, Guida, Napoli 1972.
 - *Masse e aristocrazia*, tr. it. di Gabriele Fergola, Volpe, Roma 1972.
 - *Cos'è la filosofia?*, tr. it. di Maria De Nicolò, Marietti, Genova 1973 e 1994.
 - *Saggi di filosofia e di vita*, tr. it. di Niso Ciusa, San Giorgio, Roma 1975.
 - *Una interpretazione della storia universale*, tr. it. di Sugarco, Milano 1978 e 1994.
 - *Paradossi pedagogici*, tr. it. di Niso Ciusa, San Giorgio, Roma 1979.
 - *Scritti politici*, tr. it. di Luciano Pellicanie Antonio Cavicchia Scalamonti, UTET, Torino 1979.
 - *Saggi sull'amore*, tr. it. di Leonardo Rossi, SugarCo, Milano 1982.
 - *Aurora della ragione storica*, tr. it., SugarCo, Milano 1983; tr. it. di Leonardo Rossi, SugarCo, Milano 1994.
 - *Sul romanzo*, tr. it. di Otello Lottini, SugarCo, Milano 1983 e 1994.

- *Idee per una storia della filosofia*, tr.it. di Armando Savignano, Sansoni, Firenze 1983.
- *Scienza e filosofia*, tr. it. di Luciano Pellicani, Armando, Roma 1983.
- *Storia e sociologia*, tr. it. di Lorenzo Infantino, Liguori, Napoli 1983.
- *La missione del bibliotecario e Miseria e splendore della traduzione*, tr. it. di Amparo Lozano Maneiro e Claudio Rocco, SugarCo, Milano 1984 e 1994.
- *Carte su Velazquez e Goya*, tr. it. di Cesco Vian, Electa, Milano 1984.
- *Meditazioni sulla felicità*, tr. it. Di Claudio Rocco e Amparo Lozano Maneiro, SugarCo, Milano 1986.
- *Meditazioni del Chisciotte*, tr. it. di Bruno Arpaia, Guida, Napoli 1986 e 2000.
- *Metafisica e ragione storica*, tr. it. di Armando Savignano, SugarCo, Milano 1989.
- *Filosofia della caccia*, tr. it. di Aladino Vitali, Ed. Il paese reale, Grosseto 1975; come *Discorso sulla caccia*, Vallecchi, Firenze 1990; Editoriale Olimpia, Sesto fiorentino 2007.
- *La scelta in amore*, tr. it. di Elena CarpiSchirone, ES, Milano 1993; SE, Milano 1997 e 2006.
- *Il politico*, tr. it. di Erminia Macola, Biblioteca dell'immagine, Pordenone 1995.
- *Pensare e credere*, tr. it. di Elisabetta Pavani, Alinea, Firenze 1995.
- *Vives o l'intellettuale*, tr. it. di Erminia Macolae Adone Brandalise, Esedra, Padova 1997.
- *Goya*, tr. it. di Roberto Rossi Testa, SE, Milano 2000; Abscondita, Milano 2007.
- *Meditazione sull'Europa*, tr. it. di Dante Argeri, Seam, Roma 2000.
- *Miseria e splendore della traduzione*, tr. it. di Claudia Razza, Il melangolo, Genova 2001.
- *Origine ed epilogo della filosofia e altri scritti*, tr. it. di Armando Savignano, Bompiani, Milano 2002.
- *Goethe: un ritratto dall'interno*, tr. it. di Anna Benvenuti, prefazione di Stefano Zecchi, Medusa, Milano 2003.
- *Il mito dell'uomo nell'epoca della tecnica*, tr. it. di Nino Matteucci, Ed. Ogni uomo e tutti gli uomini, Bologna 2005.
- *L'idea del principio in Leibniz e l'evoluzione della teoria deduttiva*, tr. it. di Sandro Borzoni, Saletta dell'Uva, Caserta 2006.
- *Idea del teatro*, tr. it. di Andrea Fantini, Medusa, Milano 2006.
- *Meditazioni su Don Giovanni*, tr. it. di Lia Ogno, Le Lettere, Firenze 2009.

Letteratura critica

Abellán J.L., *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Tecnos, Madrid, 1966.

Abellán J.L., *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

Abellán J. L., *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Espasa-Calpe, Madrid, 2000.

Aguilar E., *Nación y estado en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1998.

Alonso S., *Unamuno y Ortega y Gasset ante el hombre y la sociedad*, Madrid, Graficas Arabi, 1964.

Aranguren J. L., *La ética de Ortega*, Taurus, Madrid, 1966.

ID., *Aportación de Ortega al pensamiento liberal*, in AA.VV., *Homaneje a Ortega y Gasset*, Federaciones de Clubes Liberales, Madrid, 1984.

Blanco Alfonso I., *El periodismo de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

Bayón J., *Razón vital y dialéctica en Ortega*, Revista de Occidente, Madrid, 1972.

Cambi F., Bugliani A., Mariani A., *Ortega y Gasset e la Bildung: studi critici*, Unicopli, Milano, 2007.

Cangiotti G., *L'uomo contemporaneo di Ortega y Gasset*, Argalia, Urbino, 1972.

Carpintero H., *Ortega y la psicología*, Eudema, Madrid, 1994.

Cascalès C., *L'humanisme de Ortega y Gasset*, PUF, Paris 1957.

Cepeda P., *Ideas políticas de Ortega*, CSIC, Madrid, 1968.

Cerezo Galán P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011.

Chamizo P.J., *Ortega y la cultura española*, Cincel, Madrid, 1985.

Cigüela J. M., *Ortega y Gasset, filósofo de la problematicidad*, Escuela de Humanidades, Resistencia, 1959.

- Ciusa N., *José Ortega y Gasset sociólogo*, Stilgraf, Roma, 1973.
- Cuenca A.F., *El derecho en Ortega y Gasset*, Real Academia de Sevilla, Sevilla, 1994.
- Dahl, R.A., *Ortega y Gasset and the Question of Modernity*, Prisma Institute, Minneapolis, 1989.
- ID., *La democracia y sus crítico*, Paidós, Barcelona, 1992.
- De Saussure F., *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Milano, 2009.
- Díaz de Cerio F., *José Ortega y Gasset y la conquista de la conciencia histórica. Mocedada: 1902-1915*, Juan Flors, Barcelona, 1961.
- Dobson A., *An Introduction to the Politics and Philosophy of José Ortega y Gasset*, Dobson, Cambridge 1989.
- Durkheim E., *Le regole del metodo sociologico: sociologia e filosofia*, Edizioni di comunità, Milano, 1979.
- Elorza A., *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona, 1984.
- Fernández Agis, D., *Ciencia, técnica y poder político en el pensamiento de José Ortega y Gasset*, Ediciones Ideas, Santa Cruz de Tenerife, 2008.
- ID., *El desarrollo del pensamiento político de Ortega y Gasset*, Ediciones Ideas, Santa Cruz de Tenerife, 2007.
- Ferrater Mora J., *Ortega y Gasset: Etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona, 1967.
- Ferreiro Lavedán M. I., *La teoría social de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva-Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2005.
- Garagorri P., *Ortega, una reforma de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1958.
- García Casanova, J.F., *Ontología y sociología en Ortega y Gasset, Granada*, Universidad de Granada, Granada, 1993.
- García-Gómez J., *Caminos de la reflexión: la teoría orteguiana de las ideas y la creencias en el contexto de la Escuela de Madrid*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.
- García Queipo de Llano G., *Los intelectuales y la dictadura de Primo de Rivera*, Alianza, Madrid, 1988.

Ghia W., *Nazioni ed Europa nell'età delle masse: sul pensiero politico di Ortega y Gasset*, Istituti professionali e poligrafici internazionali, Pisa, 1996.

Goyenechea F., *Lo individual y lo social en la filosofía de Ortega y Gasset*, Zürich:Pas, 1964.

Graham J.T., *Theory of History in Ortega y Gasset*, University of Missouri Press, Columbia, 1997.

Granell M., *Ortega y su filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1960.

Gray R., *The Imperative of Modernity. An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset*, University of California Press, Berkeley, 1989.

Gutiérrez Pozo A., *La aurora de la razón vital: fenomenología y vitalismo en el origen de la filosofía de Ortega y Gasset*, Miletto ediciones, Madrid, 2003.

Guy A., *Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique*, Seghers, Paris, 1969.

Hernández-Rubio Cisneros J. M., *Sociología y política en Ortega y Gasset*, Bosch, Barcelona, 1956.

Hierro J. *El derecho en Ortega*, Revista de Occidente, Madrid, 1965.

Huescar R., *La innovación metafísica de Ortega*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

ID., *Perspectiva y verdad: El problema de la verdad en Ortega*, Revista de occidente, Madrid, 1996.

Infantino L. e Pellicani L., *Attualità di Ortega y Gasset*, Le Monnier, Firenze, 1984.

Kelsen H., *Problemas capitales de la teoría jurídica del Estado*, Porrúa, México, 1987.

Lacolma J.F., *El idealismo político de Ortega y Gasset*, Edicusa, Madrid, 1974.

Lasaga Medina J., *José Ortega y Gasset (1883-1955): vida y filosofía*, Biblioteca Nueva - Fundación Ortega y Gasset, Madrid, Madrid, 2003.

Lasaga, M.Márquez, J.M. Navarro, J.San Martín, *Ortega en pasado y en futuro*, Biblioteca Nueva - Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2007.

Lavedán F., *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Biblioteca Nueva- Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2005

- Linares Delfin W. J., *Objetividad y teoría de los valores en Ortega y Gasset*, If Press, Morolo, 2009.
- Lissarague Novoa S., *El poder político y la sociedad*, Instituto de Ciencias políticas, Madrid, 1944.
- Llano F.H., Castro A., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tebar, Madrid, 2005.
- Lo Bosco U., *Filosofia e diritto in Ortega y Gasset*, Milone, Roma, 1961.
- López Frías F., *Ética y política. En torno al pensamiento de Ortega y Gasset*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1985.
- López M., *Ortega y Gasset en el pensamiento jurídico*, Dykinson, Madrid, 2003.
- Marías Aguilera J., *Ortega, Circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960.
- Marías J., *Ortega y la idea de la razón vital*, Antonio Zuñiga, Santander, 1948.
- ID., *La estructura social. Teoría y método*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1955.
- ID., *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1970.
- ID., *Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- Meregalli F., *Introduzione a Ortega y Gasset*, Laterza, Roma, 1995.
- Mermall T., *Edición crítica de José Ortega y Gasset, La rebelión de las masas*, Austral, Madrid, 1998.
- Moiso F., Cipollini M., J. C. Léveque, *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa*, Cisalpino, Milano, 2001.
- Molinuevo J.L., *Para leer a Ortega*, Alianza, Madrid, 2002
- ID., *El idealismo en Ortega*, Narcea, Madrid, 1984.
- Morán, G., *Historia política de José Ortega y Gasset*, Oasis, México, 1960
- Moratalla T.D., *Diálogos filosóficos*, Biblioteca Nueva-Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2001.
- Muñoz A., *Ortega, La crisis y la sociedad de masas*, Revista de occidente, Madrid, 1983.

Padilla Moreno J., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Centro de Estudios Orteguianos - Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2005.

Pellicani L., *Antropologia ed etica in Ortega y Gasset*, Guida, Napoli, 1971.

ID., *Introduzione a Ortega y Gasset*, Liguori, Napoli, 1978.

ID., *La sociologia storica di Ortega y Gasset*, Sugarco, Milano, 1986.

Raley H.C., *J. Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, Revista de occidente, Madrid, 1977.

Redondo G., *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset*, Rialp, Madrid, 1970.

Recaséns Siches L., *Introducción al estudio del derecho*, Editorial Porrúa, México, 1981.

Ricoeur P., *Amor y Justicia*, Siglo XXI Editores, México, 2009.

Sánchez Cámara I., *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986.

San Martín J., *Ortega en circunstancia: una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*, Biblioteca Nueva- Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2005.

ID., *Teoría de la Cultura*, Editorial Síntesis S.A., Madrid, 1999.

Savignano A., *Introduzione a Ortega y Gasset*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

Savignano A., *Panorama della filosofia spagnola del Novecento*, Marietti, Genova, 2005.

Schütz A., *L'interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza*, in A. Izzo (a cura di), *Saggi sociologici*, UTET, Torino, 1979.

Vela F., *Ortega y los existencialismos*, Revista de Occidente, Madrid, 1961.

Venturini R., *Ortega y Gasset: la realtà radicale e il sociale. Osservazioni schutziene*, Plus, Pisa, 2003.

Weber M., *Economía y Sociedad*, Fondo de cultura económica, México, 1964.

Zamora Bonilla, J., *Ortega y Gasset*, Alianza, Madrid, 2002.

ID., *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Editorial Comares, Madrid, 2013.

Articoli

- Conill J., *Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset*, in “Revista de Estudios Orteguianos” 7 (2003).
- De la Corte Ibañez L., *Apuntes para una Filosofía de la Cultura en Ortega y Gasset*, in “Revista de Estudios Orteguianos”, 4 (2002).
- Dust P.H., *Ortega y el papel de la cultura en la crisis de la tecnología contemporánea*, in “Revista de Occidente”, 96 (1989).
- Ferrater Mora J., *Ortega y la idea de la sociología*, in “Revista Insula”, 119 (1955).
- García-Gómez J., *La acción y los usos intelectuales. En torno a la problemática de las ideas y creencias en la filosofía de Ortega*, in “Revista Torre de los Lujanes”, 34 (1997).
- Hermida-Lazcano P., *The taken-for granted World: A Study of the Relationship between A.Schütz and J. Ortega y Gasset*, in “Human Studies”, 19 (1996).
- ID., *El mundo incuestionado. Ortega y A.Schütz*, in “Revista di filosofía”, 15 (1996).
- Herrero J., *La estructura social en Ortega*, in “Arbor”, 341 (1974).
- Muñoz A., *Ortega, la crisis y la sociedad de masas*, in “Revista de Psicopatología”, 2 (1983).
- Lasaga Medina J., *La doctrina de las minorías en Ortega y sus críticos*, in “Endoxa” 7 (1996).
- Moratalla D., *La fenomenologia ermeneutica di Paul Ricoeur*, in “Investigaciones fenomenológicas”, 3 (2001).
- Pellicani L., *La sociología, conciencia crítica de la modernidad y su crisis contemporánea*, in “Revista de Occidente”, 78 (1987).
- ID., *Ortega y el misterio de la sociología*, in “Revista de Occidente”, 205 (1998).
- ID., *L’individualismo metodologico in sociologia: Una critica*, in “Revista Sistema. Revista de Ciencia Sociales”, 91 (1989).

- Sánchez Cámara I., *Ortega y Gasset y la filosofía de los valores*, in “Revista de Estudios Orteguianos”, 1 (2000).
- ID., *Sentido y función de la distinción entre minoría y masa en la filosofía social de Ortega y Gasset*, in “Revista de Filosofía”, 5 (1986).
- ID., *Sobre la interpretación política de Ortega*, in “Revista de Occidente”, 60 (1986).
- San Martín J., *La ética de Ortega: nuevas perspectivas*, in “Revista de Estudios Orteguianos”, 1 (2000).