

Il filosofo nella *plazuela*. Gli albori della *pedagogía social* di José Ortega y Gasset

Emiliano Macinai
Università di Firenze

Abstract

In questo contributo propongo una ricostruzione della formazione del pensiero di José Ortega y Gasset, con particolare interesse per la genesi della concezione militante della filosofia della vita e del ruolo pedagogico svolto dall'intellettuale nel proprio contesto storico-sociale di appartenenza. La mia analisi si concentrerà pertanto sulle principali opere del periodo “giovanile” dell'autore, con l'intento di fare emergere una continuità di pensiero e di atteggiamento che caratterizzerà anche la produzione e l'impegno degli anni successivi. Le fonti per tale ricostruzione sono in primo luogo l'opera completa di Ortega così come pubblicata, in parte postuma, nella *Revista de Occidente* dal 1932 al 1983; in secondo luogo una selezione di studi critici comparsi dagli anni Cinquanta a oggi che sostengono la pertinenza della lettura qui proposta.

A reconstruction of José Ortega y Gasset's thought processes is proposed in this paper. Specific attention is given to the genesis both of the militant concept of the philosophy of life, and of the pedagogic role of Ortega in the historico-social context to which he belongs. Thus, this analysis focuses on the principal works of the author during his early period. The aim is to have the author's continuity in thought and attitude emerge since these also characterise his writings and commitment in the following years. This reconstruction is based on: Ortega's complete works as published, in part posthumously, in *Revista de Occidente* in the period 1932-1983; and a selection of critical studies which appeared from the 1950s to the present which support the relevance of the interpretation proposed here.

Parole chiave: José Ortega y Gasset, Pedagogia sociale, filosofia, impegno pedagogico, problematismo, perspectivismo.

Keywords: José Ortega y Gasset, social pedagogy, philosophy, educational commitment, problematismo, perspectivismo

Il filosofo e la sua *circunstancia*: Ortega y Gasset come educatore

Il destino di José Ortega y Gasset è stato, per certi versi, singolare. Non sono stati molti, infatti, i casi in cui il pensiero di un filosofo sia rimasto per lungo tempo misconosciuto e, in parte, frainteso proprio a causa del successo di una sua opera. Invece, fuori dal mondo ispanico, l'attenzione di critici e studiosi di Ortega è restata a tal punto calamitata dal titolo più famoso che il rimanente della sua smisurata produzione è stato sottovalutato per anni, quando non, addirittura, ignorato (Pellicani, 1978, p. 11). Può apparire paradossale, eppure la vasta eco suscitata in tutti i paesi dell'Europa occidentale da *La rebelión de las masas* ha provocato anche un effetto negativo per quanto riguarda la possibilità di una conoscenza approfondita dell'intero pensiero orteguiano e una sua corretta valutazione, sia dal punto di vista storico, sia da quello filosofico, ma anche, e questa è la lettura che vorrei proporre, nei suoi risvolti dichiaratamente pedagogici. Sebbene, da un lato, sia stata proprio quella l'opera che più di ogni altra ha contribuito ad elevare la statura del suo autore al livello internazionale, consacrandolo, in definitiva, tra le figure intellettuali significative della prima metà del secolo XX, è pur vero, d'altra parte, che essa ha inevitabilmente fatto sì che il resto della massa degli scritti di Ortega passasse quasi totalmente sotto silenzio, tanto nel nostro, come in altri paesi europei.

Accanto all'autore de *La ribellione delle masse*, vi è un Ortega multiforme, rimasto a lungo fuori dal dibattito della critica nostrana; il suo pensiero è stato sbrigativamente ridotto alle tesi sostenute nel celebre saggio del 1930. Se è vero che non si può conoscere il pensiero complessivo di un filosofo sulla base di una singola opera, a maggior ragione lo è nel caso di Ortega, autore tanto prolifico quanto asistemático. C'è da dire, comunque, che la situazione degli studi su Ortega y Gasset è cominciata progressivamente a migliorare a partire dagli anni Settanta e, soprattutto, nel corso degli Ottanta, grazie alla pubblicazione di una nuova edizione delle *Obras Completas*, curata da Paulino Garagorri¹. Ai volumi pubblicati in vita dallo stesso Ortega, in un arco di tempo che va dal 1932 al 1947, se ne sono aggiunti altri sei postumi, comprendenti gli scritti che il filosofo non riuscì ad includere nella sua edizione e, soprattutto, un'importante serie di testi inediti in assoluto. La monumentale raccolta comprende, quindi, nell'edizione definitiva, ben dodici volumi. Di pari passo alla comparsa dei volumi postumi, l'atteggiamento degli interpreti del pensiero orteguiano, o almeno di parte di essi, pare mutare. Ormai sembra evidente che non ci troviamo più a che fare soltanto con l'autore di un aspro *pamphlet* sulla società europea degli anni Trenta, ma, piuttosto, con un pensatore e un filosofo autentico ed originale, il cui impegno principale è stato il rinnovamento della cultura del suo paese e una profonda riforma del pensiero, impegno che lo stesso Ortega amava definire una vera e propria "*pedagogía social*". Oggi c'è da constatare come nel nostro paese l'interesse per l'approfondimento di questo "secondo" Ortega, più complesso e profondo, non sia durato a lungo; negli ultimi 15 anni, gli studi che lo riguardano sono stati sporadici, nonostante le principali opere del filosofo spagnolo continuino a essere riedite con una certa regolarità.

Un altro luogo comune che ha avuto un discreto successo almeno fino agli anni Settanta, e che appare oggi del tutto sfatato, considerava quella di Ortega non tanto l'opera di un filosofo autentico, quanto tutt'al più quella di un brillante saggista. Uno dei primi in Italia a rispondere a questa critica fu Renato Treves, secondo il quale l'opera di Ortega, per quanto asistemática, ha dignità filosofica sicura, in quanto espressione di un pensiero in sé sempre coerente e mai contraddittorio (Treves, 1962, pp.63-64). Chi lo

difendeva da quell'accusa ha spesso commesso l'errore di cercare elementi di sistematicità, sforzandosi di trovarne anche là dove, invece, non ne esistono (Savignano, 1984); è più corretto piuttosto, prendere atto della peculiare natura del pensatore José Ortega y Gasset e approfondire l'analisi dei temi portanti che costituiscono la struttura lungo la quale si svolge la produzione orteguiana in tutta la sua eterogeneità. Lungi dall'essere un limite, l'asistematicità orteguiana appare, al contrario, la conseguenza logica di una scelta ben precisa e ponderata, riguardante i mezzi espressivi utilizzati; scelta che si ricollega direttamente, e da essa dipende, alla concezione orteguiana della filosofia e della responsabilità che egli, come intellettuale, ha sentito su di sé. La predilezione dell'articolo o, al massimo, del saggio breve, che, comunque, dell'articolo mantiene lo stile e la forma, sulle altre possibilità espressive di tipo più "tradizionale", si spiega, cioè, con l'esigenza di portare la filosofia, ma più in generale la cultura, al livello di molti, con la volontà di abituare il maggior numero possibile di spagnoli al pensiero filosofico e, soprattutto, con il desiderio di influire sulla vita sociale e politica, oltre che culturale, del suo paese attraverso un impegno intellettuale che rappresenta in definitiva una vera e propria "pedagogia civica" (McClintock, 1971).

È questo il compito che il giovane Ortega si attribuisce a partire dagli anni Dieci e, in una certa misura, assolve negli anni seguenti:

La mia vocazione – afferma il filosofo – era il pensiero, il bisogno di chiarezza sulle cose. Forse questo fervore congenito mi fece vedere molto presto che uno dei tratti caratteristici della mia *circunstancia* spagnola era la *deficiencia* di tutto quello che io dovevo essere per intima necessità². E senza dubbio si fusero in me l'inclinazione personale all'esercizio del pensiero e la convinzione che esso era, inoltre, un servizio al mio paese. Perciò tutta la mia opera e tutta la mia vita sono state al servizio della Spagna (*Prólogos* in *O.C.*, VI, pp.352-353).

Non dovrebbe fare meraviglia, perciò, l'impegno di Ortega come direttore di giornali e riviste e trova, inoltre, spiegazione l'eterogeneità dei suoi interessi. Alla base di un'esposizione effettivamente asistematica vi è un intento preciso, un progetto che dà coerenza interna a un'opera a prima vista frammentaria e frammentata. Spiega lo stesso Ortega:

questa propaganda di entusiasmo per la luce mentale [...] doveva essere fatta in Spagna come la *circunstancia* imponeva. Nel nostro paese, né la cattedra né il libro avevano efficacia sociale. Il nostro popolo non ammette ciò che è distanziato e solenne. Regna puramente in esso il quotidiano e il volgare. Le forme dell'"*aristocraticismo aparte*" sono sempre state sterili in questa penisola. Chi voglia creare qualcosa, e ogni creazione è aristocrazia, deve riuscire ad essere aristocratico nella "*plazuela*". Ecco perché, docile alla circostanza, ho fatto sì che la mia opera sgorgi nella piazzetta intellettuale che è il giornale (*Ivi*, pp.354-355).

Un'ulteriore considerazione riguarda conseguentemente lo stile letterario di Ortega. La sua peculiarità è sicuramente la chiarezza, requisito indispensabile per portare la filosofia a un pubblico medio e il più vasto possibile. "Ciò che dovevo essere, dovevo esserlo in Spagna, nella circostanza spagnola", ribadisce costantemente l'autore (*Ivi*, p.350). Capita raramente di leggere opere filosofiche dal tono tanto discorsivo; anche questo elemento fu assai dibattuto dai critici, soprattutto dai detrattori del filosofo

spagnolo (Savignano, 1984). Ortega scrive molto e ha l'abitudine di dialogare col suo lettore, il quale non è mai lasciato passivo, ma continuamente viene coinvolto nella discussione con appelli diretti e richieste di attenzione e di pareri. C'è dunque anche chi, per questo motivo, è restio ad attribuire dignità filosofica al suo discorso. Invece, la capacità di chiarezza nulla toglie alla profondità della riflessione di Ortega, alla sua abilità nel penetrare la circostanza, la realtà che lo circonda, poiché questo è il compito che si è attribuito: invitare le persone a pensare e stimolare, attraverso la riflessione su temi sempre concreti, le capacità critiche del suo pubblico. Ortega raramente propone sentenze definitive, giudizi netti; più frequentemente è sua abitudine lasciare il discorso in sospeso o terminare la pagina col punto di domanda. Non propone soluzioni, ma indica con chiarezza e lucidità quali siano i termini delle questioni da affrontare. È questo il primo dovere di una filosofia autentica, critica e non dogmatica:

Heidegger, che è geniale, soffre di una mania di profondità. Perché la filosofia non è solo un viaggio nel profondo. È un viaggio *de ida y vuelta*, ed è anche, pertanto, portare il profondo alla superficie e renderlo chiaro, patente, *perogrullada*. Husserl [...] diceva di considerare un'imperfezione della filosofia ciò che di essa si è sempre lodato; cioè: la profondità. Con la filosofia si cerca precisamente di rendere patente il latente, superficiale il profondo, di arrivare a concetti "chiari e precisi", come diceva Descartes [...] filosofare è, al tempo stesso, *profundizar* e *patentizar*, è frenetico affanno di rivoltare la realtà facendo in modo che il profondo si converta in superficiale (*Pasado y porvenir para el hombre actual* in O.C., IX, p.632).

Il compito principale, e certamente quello più difficile, che si pone a chi voglia interpretare il pensiero orteguiano è, allora, quello di riuscire a mettere in evidenza la coerenza interna alla sua opera. Si tratta, cioè, di trovare una possibile chiave di lettura dell'intera sua produzione, capace di dare unitarietà al percorso intellettuale di Ortega e al multiforme complesso delle sue concezioni. Sono state proposte periodizzazioni della sua evoluzione filosofica in diverse fasi, come altrettanti tentativi per aggirare l'ostacolo costituito dalla mancanza di un sistema (Ferrater Mora, 1958; Ripepe, 1967; Savignano, 1984). Si è cercato, in altre parole, di sistematizzare *a posteriori* l'opera di Ortega. Indipendentemente dalla correttezza o meno di tale operazione, e a prescindere dalle discussioni su quante e quali siano le tappe evolutive del pensiero orteguiano, così facendo si è corso il rischio di imporre una schematicità ad un pensiero che è, come si è detto, tutto fuorché schematizzabile (Graham, 1994).

Piuttosto che imporre a posteriori una periodizzazione potrebbe essere più opportuno individuare un cuore tematico profondo che, sviluppandosi lungo tutto l'arco della produzione orteguiana, garantisca ad essa coerenza, unitarietà e originalità. Inevitabilmente, gli atteggiamenti del filosofo di fronte ai temi che gli sono cari nel corso della sua vita si modificano col passare degli anni. Questo è addirittura ovvio. Semmai, è decisivo constatare come, invece, determinati problemi restino costantemente al centro delle riflessioni di Ortega anche in epoche diverse della sua esistenza. Esiste effettivamente un nucleo di problematiche che fanno puntualmente la loro comparsa in ogni scritto, a qualsiasi "fase" del pensiero orteguiano esso appartenga. Se questo è vero, allora si deve senz'altro concludere che ci troviamo di fronte ad un pensatore coerente pur nella sua evidente complessità. Su queste basi si propone una possibile chiave interpretativa dell'opera orteguiana, attraverso l'individuazione di un interesse fondamentale e costante; una preoccupazione che ha accompagnato Ortega durante

tutto lo svolgimento della sua esperienza filosofica e che affiora in ogni articolo, in ogni conferenza e in ogni suo intervento nella vita pubblica. Si tratta dell'interesse per l'uomo e per la sua vita, per la sua autoformazione e per la sua realizzazione o, per usare lo stesso termine utilizzato da Franco Cambi in un recente contributo, per la *Bildung* (Cambi, 2006). "L'uomo – afferma Ortega – porta dentro di sé un problema eroico, tragico: quanto egli fa, tutte le sue attività, non sono che funzioni di questo problema, passi che compie per risolvere questo problema"; "dobbiamo, perciò [...] indicare in cosa consiste il problema umano, dal quale, come da un *foco virtual*, derivano tutti gli atti dell'uomo"; "questo è l'uomo: il problema della vita" (*Personas, obras, cosas* in *O.C.*, I, pp. 478-480). Ma se il termine "formazione" ha scarso interesse per Ortega, un tema ben più ricorrente è invece quello della filosofia concepita e praticata come pedagogia sociale, una pedagogia per la crescita civile di un popolo, da proporre attraverso una riforma complessiva della cultura alta, per l'uomo e per la vita. È questo il tentativo di lettura che propongo in questo contributo, sviluppando in particolare un'analisi su alcuni dei temi fondanti del pensiero di Ortega riguardanti tanto la riflessione filosofica sulla vita individuale quanto l'impegno pedagogico a svolgere un ruolo nella vita collettiva, temi che prendono forma già tra gli anni Dieci e la metà degli anni Venti.

La vita come problema radicale, l'uomo come progetto da realizzare: il *problematismo* di Ortega

Nel 1910 Ortega è ormai definitivamente convinto di dover abbandonare la filosofia neokantiana dei suoi maestri marburghesi, Cohen e Natorp. Egli si volge, d'ora in avanti, all'analisi della realtà nella sua immediatezza; perciò il suo approccio ha bisogno di categorie concettuali nuove, che permettano di comprendere in maniera effettiva quale sia la reale situazione dell'uomo nel mondo. "Si tratta di consacrare la vita, che finora era solo un fatto nullo e come un azzardo dei cosmi, facendo di essa un principio ed un diritto" (*El tema de nuestro tiempo* in *O.C.*, III, p. 179).

Siamo agli albori della ragion vitale e di quello che successivamente Ortega ribattezzerà come il suo "*racio-vitalismo*", concezione filosofica che elaborerà, perfezionandola, durante tutta la durata della sua esistenza. "Vivere è trovarsi costretto ad interpretare la nostra vita", spiega Ortega. La vita è, dunque, il "problema perenne" dell'uomo, la realtà radicale, indubitabile dalla quale prendere le mosse.

Per la prima volta Ortega delinea come centrale il tema della vita nello scritto del 1910 dal titolo *Adán en el Paraíso*. È questo il primo saggio rilevante dal punto di vista filosofico perché è qui dove compare una sorta di dichiarazione programmatica del compito futuro che Ortega si attribuisce in quanto filosofo: lo studio della condizione umana nel mondo circostante. Ed è qui dove troviamo *in nuce* le intuizioni che, soprattutto dal 1915, con le *Investigaciones psicológicas*, daranno forma a quella che José Manuel Sevilla Fernández definisce una "ontología del problematismo" (Sevilla Fernández, 2005, p. 260).

Fin da queste pagine "giovanili" (Ortega ha all'epoca ventisette anni), la vita è sentita in tutta la sua drammaticità; essa è il destino dell'uomo, un destino tragico, eroico; tutto quanto l'uomo fa, ogni sua azione e ogni suo pensiero, è in funzione di questo che è il suo problema esistenziale, è un passo in direzione di una possibile soluzione, che a sua volta apre la strada ad una nuova difficoltà da superare:

essere uomo significa essere sempre sul punto di non esserlo, essere problema vivente, assoluta e rischiosa avventura [...] dramma. Perché c'è dramma solo quando non si sa ciò che accadrà, perciò ogni istante è puro pericolo e rischio estremo [...] la sostanza dell'uomo non è altro che pericolo (*Prólogo para alemanes* in *O.C.*, VIII, p. 28).

Il rapporto io/mondo: il *perspectivismo* come relativismo storico

“*Yo soy yo y mi circunstancia*”: questa proposizione compare per la prima volta poco più tardi, nell'opera del 1914 dal titolo *Meditaciones del Quijote* (*Meditaciones del Quijote* in *O.C.*, I, p. 322). Nelle *Meditaciones* la reazione ai limiti dell'impostazione neokantiana del rapporto tra io e mondo assume definitivamente i tratti di una esaltazione della spontaneità della vita individuale. Contro ogni eccesso intellettualistico in filosofia, Ortega ribadisce la necessità di elaborare nuove categorie concettuali in alternativa alla ragion pura kantiana, perché possa risultare effettivamente comprensibile quello che è il fatto fondamentale umano, il dato radicale dell'esistenza dell'uomo: la sua stessa vita. È in questa importante opera del 1914 che Ortega inizia il lavoro di messa a punto degli strumenti ermeneutici necessari per la riflessione filosofica sulla realtà della vita individuale; nelle opere successive, questo lavoro appena cominciato si articolerà in molteplici direzioni, prendendo la forma, infine, di una concezione originale e compiuta che, come detto, Ortega stesso battezerà come *racio-vitalismo* (*Goethe desde dentro* in *O.C.*, IV, p. 404).

Le *Meditaciones* hanno per oggetto il rapporto tra l'io individuale e la sua circostanza; rapporto che è l'essenza stessa, o, meglio, la materia di cui si compone la vita umana. Nell'introduzione all'opera Ortega pare, per così dire, mettere le mani avanti, avvertendo il lettore che la riflessione che sta per cominciare con questi saggi non può ancora avere un carattere di scientificità. Ciò che viene presentato al lettore è soltanto una serie di “*ensayos*”, “saggi” appunto, ma anche “tentativi”: “io offro solamente [...] possibili maniere nuove di guardare le cose” (*Meditaciones del Quijote* in *O.C.*, I, p. 318).

Comunque sia, un punto è ben chiaro, ormai, nella mente di Ortega: la vita è una realtà complessa ed enigmatica che non può essere studiata facendo astrazione dal suo contesto concreto, materiale, storico, dal mondo che la circonda; insomma, dalle particolari coordinate spazio-temporali sotto le quali l'esistenza di ognuno si svolge. “L'uomo rende al massimo delle sue capacità quando acquisisce la piena coscienza della sua circostanza”, avverte Ortega (*Ivi*, p. 319). La vita è uno stare-nel-mondo, un fare attivo dell'uomo tra uomini e cose che compongono il suo contorno.

Se la vita è questa avventura drammatica, il mondo esterno non è solo il palcoscenico sul quale essa si svolge: è, quindi, indispensabile conoscere a fondo la propria circostanza per poter meglio orientare la scelta del progetto personale di vita futura e dare efficacia alle azioni nel mondo, volte alla realizzazione di esso. Per Ortega, “non c'è vita senza l'interpretazione del contorno” (*Ivi*, p. 358). Senza uno sforzo conoscitivo, analitico della realtà concreta in cui ognuno vive inserito, non ci sarà possibilità di riuscita personale: non sarà mai possibile la realizzazione dell'autentico io individuale, perché “circostanza e decisione sono i due elementi radicali dei quali si compone la vita” (*La rebelión de las masas* in *O.C.*, IV, p. 170).

L'uomo diriga il proprio sguardo sul mondo e la sua circostanza gli apparirà, allora, come una realtà multiforme e in perenne movimento; essa sfuggirà ad ogni tentativo di sistematizzazione filosofica proprio perché la materia di cui essa si compone è il

cambiamento. La realtà in cui l'individuo vive è dinamica, una realtà che non si lascia ipostatizzare in alcuno schema astratto ed assoluto. “Non esiste, pertanto, questa supposta realtà immutabile ed unica [...] ci sono tante realtà quanti punti di vista. Il punto di vista crea il panorama” (*Personas, obras, cosas* in *O.C.*, I, p. 475): è questa la prima formulazione del cosiddetto “*perspectivismo*” orteguiano. Ogni vita individuale coglie un aspetto della realtà del mondo; ogni individuo può, dunque, essere definito da Ortega un diverso punto di vista su una realtà unica; questa, a sua volta, non è conoscibile se non a partire da una particolare prospettiva. “Quando ci apriremo alla convinzione che l'essere definitivo del mondo non è né materia né anima, non è cosa alcuna determinata, ma una prospettiva?”, si chiede Ortega nelle *Meditaciones (Meditaciones del Quijote* in *O.C.*, I, p. 321).

La filosofia come esercizio dell'intelligenza per l'impegno civile: Ortega pedagogo

Adesso risulta chiaro quale sia il problema fondamentale dell'uomo, ovvero il problema legato alla sua stessa esistenza: quello di riuscire ad orientarsi nel mondo a lui circostante; avere, cioè, un'attitudine autentica verso le cose: adottare il proprio personale punto di vista sulla realtà e comportarsi in maniera sempre fedele ad esso. Uomo e mondo esistono entrambi l'uno per l'altro: coesistono; ogni vita individuale coglie uno spicchio della realtà del mondo; questa si compone di tutte le prospettive particolari. La natura stessa della realtà è prospettica, ovvero, è tale da far sì che questa “si offra in prospettive individuali” (*El Espectador* in *O.C.*, II, p. 19).

Il mondo è il campo d'azione dell'uomo; l'io individuale non galleggia nel vuoto, ma tra cose concrete; con queste esso è chiamato ad ingaggiare una lotta per affermarsi e realizzare il proprio destino vitale.

È l'alienazione il pericolo dell'uomo nella sua circostanza. Per evitare questo rischio, che avrebbe conseguenze tragiche, occorre accettare il dramma dell'esistere: quello di essere sempre forzato ad agire per poter continuare a vivere.

Per l'uomo trovarsi disorientato, *depaysé*, è perdersi radicalmente, ciò che Husserl esprimeva dicendo che il mondo si è per noi fatto problematico, e lo è diventato perché [...] l'uomo non ha altro rimedio che *estar siempre haciendo algo* per vivere e sopravvivere [...] ma per fare deve scegliere il suo fare e per scegliere deve orientarsi rispetto a ciò che è il mondo, lui stesso, la sua vita, col fine di trovare motivi che ispirino e giustifichino davanti a sé la propria scelta (*Sobre la razón histórica* in *O.C.*, XII, p. 316).

La vita è perciò occupazione e preoccupazione: non basta un fare qualsiasi per vivere; occorre, in ogni istante, riconoscere e seguire la propria vocazione. Solo in questo modo l'uomo sarà artefice della sua esistenza. L'uomo “pre-occupato” di rimanere fedele alle proprie necessità vitali è colui che è capace di praticare uno sforzo costante di *ensimismamiento*: non esiste un'altra possibilità per riconoscere il nostro io individuale autentico, se non quella di ritirarsi momentaneamente dal mondo per ascoltare il proprio fondo intimo e scoprire la propria vocazione (Cattaneo, 2011). L'uomo capace di individuare il suo destino e di impegnarsi in vista della sua realizzazione con sforzi mirati e consapevoli, vive una vita nobile. Per vita nobile Ortega intende, perciò, un'esistenza “sempre posta a superare sé stessa, a trascendere ciò che è già verso ciò che si propone

come dovere ed esigenza” (*La rebelión de las masas* in *O.C.*, IV, p. 183). È questa concezione dell’uomo e della vita a fornire un fondamento per la concezione orteguiana della “*minoría selecta*”, sviluppata all’interno degli scritti sociologici, ma già anticipata fin dai primi scritti politici giovanili.

Vita collettiva e ruolo dell’intellettuale

La concezione aristocratica della cultura ha ripercussioni chiare sulle questioni della vita collettiva. Si spiega infatti a partire da questa premessa, la motivazione con cui Ortega assume fin da giovane un ruolo attivo all’interno dello scenario politico e culturale del suo paese. Agli inizi dell’anno 1914, Ortega è, ormai, un punto di riferimento. Che molti giovani intellettuali guardino a lui come a una guida carismatica è ben messo in risalto dal progetto che in questi mesi sta prendendo corpo. Ortega sta pensando alla formazione di un movimento politico, un partito alternativo al *P.S.O.E.*, che congiunga la questione operaia e le istanze progressiste coi principi-guida del socialismo liberale. Del movimento socialista operaio rifiuta qualsiasi forma di radicalismo. “Le rivoluzioni cruenti non servono a nulla, o servono molto poco” (*Escritos políticos* in *O.C.*, XI, p. 350). Fin dalla conferenza del 1910 *La pedagogía social como programa político*, Ortega esprime la propria convinzione circa il legame profondo che unisce la riflessione filosofica e l’impegno politico, intendendo la prima come educazione al pensiero e il secondo come pedagogia civile (Savignano, 1996, p. 124).

Nell’ottobre del 1913 il progetto di una *Liga de educación política española* ha ormai assunto un carattere preciso e definitivo. La conseguente conferenza tenuta da Ortega a Bilbao, nel marzo del 1914, può essere considerata la presentazione del manifesto programmatico del movimento politico appena nato. Il titolo dato alla conferenza, *Vieja y nueva política*, mette subito in luce il senso dell’impegno politico in prima persona da parte di Ortega; è chiara l’esigenza di un progetto di rinnovamento del modo di concepire l’attività politica. Ortega si dirige alla sua generazione; si tratta di un vero e proprio appello affinché gli intellettuali suoi coetanei prendano coscienza e si impegnino in maniera attiva in un lavoro di rinnovamento della politica e della vita civile spagnola.

È questa l’unica via possibile per la modernizzazione del paese; è il primo passo da compiere verso l’ingresso della Spagna nelle vicende europee. La sorte del paese spagnolo è, perciò, legata alla nascita di un movimento che parta sì dall’alto, ma che riesca a dare il via a un rinnovamento più ampio proveniente dal basso. Una volta formata alla politica, la massa sarà capace di agire consapevolmente, di assecondare la guida del paese da parte di una *élite* scelta e, soprattutto, di riconoscere sé stessa come un popolo. Nazionalizzare significa organizzare la Spagna, dotarla, cioè, di una colonna vertebrale; questo è possibile solo a patto che gli intellettuali accettino il loro destino storico, che si dimostrino fedeli alla loro missione, che è, Ortega lo ribadisce ancora una volta, quella di educare le masse e dirigere il paese col loro consenso convinto e spontaneo. In tale circostanza storica, ciò che serve, dunque, è un’autentica *pedagogía social*. Sono, insomma, già presenti qui i temi fondamentali che saranno successivamente sviluppati con coerenza nella *España invertebrada*, una delle opere più commentate e forse meno comprese di Ortega.

L’occupazione filosofica assume i tratti di una missione volta alla trasformazione della realtà e non si ferma alla mera impresa conoscitiva, interpretativa del mondo. Ogni

teoria, secondo Ortega, ha il compito di preparare la prassi. Ancora una volta viene ribadito l'autentico destino dell'uomo; questo consiste nell'azione consapevole nell'ambito della circostanza attuale, non nella contemplazione fine a sé stessa della realtà. L'uomo è chiamato a un costante sforzo ascetico, agonistico; l'intelligenza "è una tecnica della e per la vita autentica" (*Goethe desde dentro* in *O.C.*, IV, p. 500); essa ha la funzione di guidare a buon fine (per quanto possibile) il fare di ognuno di noi, e, in senso generale, muovere il cammino dell'umanità nel divenire storico. La domanda che Ortega ancora non si è posto, ma che dovrà ben presto affrontare di fronte al rapido precipitare degli eventi in Spagna e in Europa è quali siano le possibilità che si danno all'esercizio dell'intelligenza quando la circostanza appare del tutto dominata dall'irrazionalità. Sotto questa luce, *La rebelión de las masas* del 1930 appare come l'ultimo accorato appello a quella minoranza intellettuale ancora inerte di fronte all'avanzata inarrestabile della barbarie, mentre *Ensimismamiento y alteración*, del 1934 ma pubblicato nel 1939, suona tanto come la definitiva ritirata in sé stesso del filosofo *pedagogo* che nel 1936 si era visto costretto a scegliere la strada dell'esilio dal suo paese, quando ormai nella "plazuela" risuonavano i colpi dei mortai.

Conclusione

Il 1936 è infatti l'anno della rottura nella biografia orteguiana, l'apice di un'epoca *Kali*, dominata da uomini-massa che rendono l'attività politica agli occhi di Ortega un'occupazione ormai vana, tutta impegnata nella risoluzione di questioni marginali, mentre lo spettro dello statalismo incombe come una minaccia per l'individuo in ogni paese europeo e i totalitarismi appaiono in rapido sviluppo in alcuni di essi³. In queste condizioni, l'unica via che resta aperta all'intellettuale per svolgere la propria missione consiste, secondo Ortega, nell'*ensimismamiento*, nel compiere, cioè, la ritirata strategica in sé stesso.

Nel 1936 Ortega mette in pratica in prima persona quanto da diversi anni sta sostenendo e si vede costretto dal precipitare della situazione spagnola a ritirarsi in un esilio volontario, senza prendere parte alla guerra civile e rinunciando a schierarsi apertamente con l'una o con l'altra fazione in conflitto. Questo atteggiamento provocherà delusione e turbamento tra quanti consideravano Ortega una guida intellettuale e un punto di riferimento nella vita pubblica spagnola: ci si aspettava una convinta adesione alla lotta rivoluzionaria e una presa di posizione a favore della repubblica.

Al filosofo non restano margini per svolgere il ruolo di pedagogo e l'allontanamento volontario appare come la scelta di ritirarsi in sé stesso, nella propria solitudine e rinunciare ad essere uomo pubblico perché esserlo non gli compete più: deve accettare di svolgere la propria missione nel privato della sua intelligenza; si tratta di un esercizio personale, individuale. Il compito del filosofo non si può mai esaurire in questo sforzo autoreferenziale; al contrario, il ruolo dell'intellettuale in Ortega è politico e la sua azione politica è pedagogica (Cerezo Galán, 2005, p. 626). Ma vi sono evidentemente momenti storici in cui le circostanze impediscono di assolvere al dovere di ritornare nel mondo, per proporre idee e prospettive e suscitare un movimento spontaneo nelle coscienze.

Ortega tornerà in Spagna solo nel 1946, più vecchio e provato dei suoi 64 anni. Il regime lo relegherà ai margini della vita accademica, oltre che pubblica, del paese. Poco

prima della morte, avvenuta nel 1955, lascia qualcosa di molto simile a un commiato, amaro e orgoglioso: “Tutta la mia opera e tutta la mia vita sono state al servizio della Spagna e questa è una verità incontrovertibile anche se oggettivamente risultasse che io non sono servito a nulla” (*Prólogos* in *O.C.*, VI, p. 353). La circostanza, mentre egli si allontanava per *ensimismarse* e per sottrarsi a una realtà nella quale non riusciva più a trovare posto, dal 1939 era tanto cambiata che ogni possibilità di intervento su di essa era svanita e sarebbero trascorsi decenni prima che le *plazuelas* potessero cominciare a riaprirsi all’esercizio pubblico dell’intelligenza e del pensiero.

Notes

¹ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid 1932-1983, 12 volumi. D’ora in avanti adotterò per comodità la forma abbreviata *O.C.* per riferirmi a questa edizione delle opere orteguiane. Tra il 2001 e il 2010, la Fundación José Ortega y Gasset ha ripubblicato l’opera completa in una nuova edizione, composta da dieci volumi. Sono mie le traduzioni dallo spagnolo dei brani citati.

² Il termine impiegato da Ortega viene letteralmente tradotto col nostro “circostanza”. Questa traduzione può provocare qualche dubbio perché, in certi casi, sarebbe forse più preciso rendere il termine spagnolo con “situazione”. Ma ormai è tradizione consolidata, dovuta anche alla celebre formula orteguiana “io sono io e la mia circostanza”, tradurre “*circunstancia*” in maniera letterale. D’ora in avanti, anch’io mi atterrò all’uso comune ed impiegherò il termine “situazione” solo se strettamente necessario.

³ “Nelle epoche *Kali*, il regime delle caste degenera; i *sudra*, cioè, gli inferiori, si sollevano perché *Brahma* è caduto in un sonno. Allora *Viṣṇu* prende la forma terribile di *Siva* e distrugge le forme esistenti: il crepuscolo degli dei appare livido all’orizzonte. Alla fine, *Brahma* si sveglia, e sotto le sembianze di *Viṣṇu*, il dio benigno, ricrea il Cosmo e fa sorgere la nuova epoca *Kiṛa*” (*España invertebrada* in *O.C.*, III, p. 98). Ortega sostiene di aver conosciuto e ripreso questo mito da Max Weber in *Sociologia della religione*, Tubinga, 1920.

References

- Araya, G. (1971). *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*. Madrid: Gredos.
- Cambi, F., Mariani, A., & Bugliani, A. (2007). *Ortega y Gasset e la Bildung*. Milano: Unicopli.
- Cangiotti, G. (1972). *L’uomo contemporaneo di Ortega y Gasset*. Urbino: Argalia.
- Cangiotti, G. (1979). *Ortega y Gasset e la filosofia della tecnica*. Bologna: Clueb.
- Cattaneo, M. (2011). *Ortega y Gasset. L’io e la circostanza*. Siena: Cantagalli.
- Cerezo Galán, P. (2005). *Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio*. In F.H. Llano Alonso & A. Castro Sáez (Eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar.
- Cipolloni, M., Lévêque, J.C., & Moriso F. (Eds.). (2001). *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell’Europa*. Milano: Cisalpino.
- Ciusa, N. (1955). *Il pensiero di José Ortega y Gasset*. Sassari: Tip. Moderna.
- Ciusa, N. (1973). *José Ortega y Gasset sociologo*. Roma: Stilgraf. Tipografia litografia.
- Dobson, A. (2009). *An introduction to the politics and philosophy of José Ortega y Gasset*.

- Cambridge: Cambridge University Press.
- Escámez Sánchez, J. (1993). José Ortega y Gasset (1883-1955). *Perspectivas: revista trimestral de educación comparada*, XXIII, 3-4, 1993, pp.808-821.
- Ferrater Mora, J. (1958). *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Barcelona: Biblioteca Breve.
- Gómez de la Serna, G. (1969). *Introducción*. In J. Ortega y Gasset, *El Espectador*. Madrid: Salvat.
- Graham, J.T. (1994). *A pragmatist philosophy of life in Ortega y Gasset*. Columbia: University of Missouri Press.
- Graham, J.T. (1997). *Theory of history in Ortega y Gasset: the dawn of historical reason*. Columbia: University of Missouri Press.
- Llano Alonso, F.H., & Castro Sáez, A. (Eds.). (2005). *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar.
- Lo Bosco, U. (1960). *Filosofía e diritto in Ortega*. Roma: Milone.
- Mariás, J. (1976). *Introducción*. In J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa Calpe.
- Mariás, J. (1990) *Introducción*. In J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra.
- Martinez, J. (2011). *The intellectual as a hero: the critic of reality in J. Ortega y Gasset, E. Said and M. Puig*. Charleston: BiblioBazaar.
- McClintock, R. (1971). *Man and his circumstances. Ortega as educator*. New York: Teachers College Press (Columbia University).
- Meregalli, F. (1995). *Introduzione a Ortega*. Roma-Bari: Laterza.
- Nergaard, S. (1993). *La teoria della traduzione nella storia*. Milano: Gruppo Editoriale Fabbri-Bompiani-Sonzogno-Etas.
- Ortega y Gasset, J. (1932-1983). *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente.
- Pellicani, L. (1971). *Antropologia ed etica in Ortega*. Napoli: Guida.
- Pellicani, L. (1978). *Introduzione a Ortega*. Napoli: Liguori.
- Pellicani, L. (1979). *Introduzione*. In J. Ortega y Gasset, *Scritti politici*. Torino: Utet.
- Pellicani, L. (1987). *La sociologia storica di Ortega*. Milano: SugarCo.
- Ripepe, E. (1967). *Il pensiero politico di José Ortega y Gasset*. Milano: Giuffrè.
- Sánchez Cámara, I. (1973). *Introducción*. In J. Ortega y Gasset, *Qué es filosofía?*. Madrid: Espasa Calpe.
- Savignano, A. (1984). *José Ortega y Gasset. La ragion vitale e storica*. Firenze: Sansoni.
- Savignano, A. (1989). *Unamuno, Ortega, Zubiri. Tre voci della filosofia del Novecento*. Napoli: Guida.
- Savignano, A. (1996). *Introduzione a Ortega*. Roma-Bari: Laterza.
- Sevilla Fernández, J.M. (2005). *Ortega y el problematismo*. In F.H. Llano Alonso & A. Castro Sáez (Eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset* (259-307). Madrid: Tébar
- Treves, R. (1954). *La filosofía política di José Ortega y Gasset*. In F. Balbo et al., *Studi in memoria di Gioele Solari*, Torino: Ramella.
- Treves, R. (1962). *La filosofía política di José Ortega y Gasset*. In R. Treves, *Libertà, politica, verità*, Torino: Edizioni di Comunità.
- Vigant, E. (1968). *Il pensiero di José Ortega y Gasset*. Padova: Cedam.
- Weintraub, K.J. (1966). *Visions of culture*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Wincoff Diaz, J. (1970). *The major themes of existentialism in the work of José Ortega y Gasset*. Chapel Hill: University of North Carolina.
-

Emiliano Macinai è ricercatore confermato e insegna “Pedagogia dell’Infanzia” nel CdL “Scienze dell’Infanzia” del Dipartimento di Scienze della Formazione e Psicologia di Firenze. Svolge ricerche in pedagogia e storia dell’infanzia, in particolare su: educazione interculturale, pedagogia dei diritti, educazione alla cittadinanza. Ha scritto: *Identità culturali e integrazione in Europa* (con R.Albarea, D.Izzo, D.Zoletto, 2006); *L’infanzia e i suoi diritti* (2006); *La scuola secondaria oggi* (curatela con S.Ulivieri, G.Franceschini, 2008); *Bambini selvaggi* (2009); *Il nido dei bambini e delle bambine* (curatela, 2011); *Pedagogia e diritti dei bambini* (2013).

Emiliano Macinai is Researcher in General and Social Pedagogy at the Department of Education and Psychology, University of Florence, where he teaches Early Childhood Education. His researches are focused on Childhood Studies, Human Rights, Intercultural Education. He authored: *Identità culturali e integrazione in Europa* (eds. R. Albarea, D. Izzo, E. Macinai, D. Zoletto, 2006); *L’infanzia e i suoi diritti* (2006); *La scuola secondaria oggi* (eds. S.Ulivieri, G.Franceschini, E. Macinai, 2008); *Bambini selvaggi* (2009); *Il nido dei bambini e delle bambine* (ed., 2011); *Pedagogia e diritti dei bambini* (2013).