

Idea e identità collettiva. Alcune considerazioni sul pensiero di José Ortega y Gasset

Tommaso Visone

This article analyzes the concepts of “Nation” and “Collective life” in the Ortega y Gasset thought with the aim to stress the features of their relation and their importance for the current debate on collective identity. In order to do that this paper actually tries to examine the impact of “ideas” and “ideologies”, notions created by the Spanish philosopher on the constructive dynamics that rule the lives of collective identities.

Il campo dell'identità è stato dissodato più volte nel corso degli ultimi decenni. Pochi dibattiti, infatti, hanno visto una simile partecipazione da parte dei più disparati esponenti del mondo intellettuale e accademico¹. Tale “successo” a sua volta si è legato ad un interesse da parte del “pubblico” che non sembra venire meno². Il tema/problema dell'identità appare, quindi, come una delle cifre intellettuali che più hanno caratterizzato – e caratterizzano – il nostro tempo. A riguardo è importante notare come la riflessione si sia concentrata attorno a due assi principali concernenti, l'uno, la questione dell'identità personale e, l'altro, quella relativa alla cosiddetta “identità collettiva”. Si tratta di due aspetti, distinti ma non disgiunti, del medesimo problema che affonda le sue radici nella crisi del mondo medievale e nell'af-

¹ I contributi relativi al problema dell'identità e ai suoi corollari (concetto di identità, identità umana, rapporto tra identità e soggettività, ecc.) spaziano dalla sociologia all'antropologia, dalla filosofia alla storiografia. Si prendano ad esempio – non potendo riportare per intero la sterminata bibliografia esistente a riguardo – alcuni recenti scritti significativi quali Morin (2001); Lévi-Strauss (2003); Bauman (2003); Maalouf (2005); Severino (2007); Todorov (2009); Spreafico (2011) e Bueno (2012a; 2012b; 2012c).

² Il tema dell'identità è stato ed è al centro del dibattito culturale ospitato da numerosi quotidiani e riviste dall'ampia tiratura quali, ad esempio, “La Repubblica”, “Reset”, “Le Monde”, “El País”, “Frankfurter Allgemeine Zeitung”, “Sciences Humaines”, “The Economist”, etc.

fermarsi di quel peculiare insieme di condizioni e di istanze che si è soliti definire come “modernità”³. È all’interno di essa che la crisi identitaria del singolo si salda con la radicale messa in discussione di un “noi”, di una “comunanza” che fino ad allora aveva ineluttabilmente segnato la vita dell’uomo appartenente alla “cristianità”. L’uomo moderno appare così caratterizzato dall’interrogazione su di sé e sulla collettività di cui ritiene di fare parte; una domanda che non può fare a meno di porsi ogni qualvolta si sente preso nel vortice di una “*Krisis*”⁴. Da Montaigne a Bauman, infatti, questi decisivi momenti di scelta hanno alimentato una riflessione tormentata che, indirizzata alla ricerca di un io/noi, ha scandito alcune delle fasi più significative del divenire del pensiero occidentale⁵. Se si guarda, tra questi, al periodo tra le due guerre mondiali (1919-1939) vi si scorgerà, probabilmente, uno dei più interessanti laboratori connessi alla costruzione – e alla distruzione – delle identità e, in particolare, delle identità collettive. Si tratta, infatti, di anni in cui il sovrapporsi della crisi economica e sociale al progressivo fallimento del “sistema di Versailles” portò ad un radicale cortocircuito della prospettiva di senso attraverso la quale, sino ad allora, ci si era “identificati”, singolarmente e collettivamente, nel vecchio continente⁶. Non è un caso se, proprio in quel contesto, la domanda “chi sono io?” e “chi siamo noi?” tornasse a riecheggiare con forza all’interno del dibattito europeo; dibattito su cui si palesavano alcune delle più tragiche risposte che il pensiero e la politica occidentale abbiano mai fornito a tale questione (es. nazionalismo, nazismo, ecc.). Potrebbe, quindi, risultare di una qualche utilità per il lettore contemporaneo interessato al nostro tema l’andare a ricostruire alcuni aspetti teorici discussi in quella drammatica e significativa stagione. A riguardo chi scrive si propone di ricostruire brevemente gli aspetti essenziali della riflessione che José Ortega y Gasset, tra i protagonisti intellettuali di quell’epoca, dedicò al problema della *nación* e al suo rapporto con la *vida colectiva*⁷.

³ Per una definizione storico-concettuale della stessa si rimanda a Galasso (2008).

⁴ Non è un caso se uno dei dibattiti più accesi degli ultimi anni sia stato quello concernente l’identità europea; quasi a volerne ricalcare il difficile e indefinito “iter” e sottolinearne la necessità di una scelta in grado di indirizzare lo stesso. In merito a tale discussa questione si vedano i recenti Consarelli (2003); Tielker, (2003); Todorov (2003); Bauman (2004); De Giovanni (2004); Pera e Ratzinger (2004); Scuccimarra (2004); Beck e Grande (2006); Pellicani (2007); Rossi (2007); Habermas (2008); Consarelli (2012).

⁵ Sull’importanza della questione dell’“identità” nel pensiero di Montaigne – e sul suo rapporto con la crisi del XVI secolo – si rimanda a Consarelli (2007: 83-97).

⁶ In merito ci si permette di rimandare a Visone (2012a: 137-151) e a Visone (2012b: 252-261).

⁷ Per introdurre il lettore italiano alla lettura di Ortega y Gasset si vedano Pellicani (1978); Pellicani (1979) e Savignano (1996).

I. Non deve stupire questo interesse di Ortega per tale tematica. Nato a Madrid nel 1883, crebbe nel clima causato dal *desastre* del '98 – anno in cui la Spagna perse, a seguito della sconfitta nella guerra contro gli Stati Uniti d'America, le sue colonie di Cuba, Puerto Rico e delle Filippine – e dal seguente dibattito sulla necessità di una “rigenerazione” spagnola da attuarsi, o meno, sotto il segno di una crescente “europeizzazione” della Spagna stessa. In questa temperie la domanda «¿Quién soy Yo?» del giovane Ortega si saldava con un'altra non meno radicale – «¿Dios mío, qué es España?» – portandolo ad una ricerca filosofica che ne avrebbe segnato per sempre la vita⁸. I primi frutti originali di tale “vocazione” sono rinvenibili nelle *Meditaciones sobre el Quijote* (1914) all'interno delle quali il filosofo madrileno definiva la vita umana come «il precipitato di due elementi basilari: l'io e la circostanza» (Pellicani 1978: 15), ovvero, nel caso di quest'ultima, il luogo e il tempo in cui è dato all'io di esperire la propria esistenza, un determinato insieme di cose e una determinata società che definiscono ciò che è altro rispetto all'io e che lo avvolgono ineluttabilmente. Celeberrimo è, al riguardo, il passo contenuto nell'introduzione dell'opera :«Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» (Ortega y Gasset 1914 [2010]: 77). Proprio l'accento posto su tale rapporto tra “circostanza” e “io” ebbe, nel tempo, un significativo rilievo sul divenire del pensiero di Ortega e sul suo stesso modo di pensare il contesto sociale in cui si trovava a vivere; questione attorno alla quale vennero a maturare le sue considerazioni di fondo relative al problema della *comunidad* e della *nación*⁹. Fondamentale in tal senso fu il lavoro svolto per la stesura di *España invertebrada* che venne edita, come un unico volume¹⁰, nel 1922. In questo scritto Ortega sottolineava come il cuore della questione spagnola fosse da cercare al livello della società e del suo andamento:

Todas las páginas de este rápido ensayo tienden a corregir la miopía que usualmente se padece en la percepción de los fenómenos políticos, y que las enfermedades de un cuerpo nacional son enfermedades políticas. Ahora bien, lo político es ciertamente el escararate, el dintorno o cutis de lo social. Por eso es lo que primero salta a la vista. Y hay, en efecto, enfermedades nacionales que

⁸ Si veda Lasaga Medina (2003: 27-31).

⁹ Infatti nel concetto di circostanza, intesa come mondo che circonda l'individuo, è compresa “la società umana”, il mondo in “senso sociale” per cui la vita dell'uomo comporta sempre un aspetto di “convivenza”. Si veda al riguardo Pellicani (1978: 20).

¹⁰ Ortega era solito pubblicare dei volumi che raccoglievano i suoi scritti di un periodo concernenti lo stesso argomento (in questo caso la Spagna). I suoi libri, quindi, sono stati spesso “ensayos de ensayos”. Nel caso di “España invertebrada” gli articoli in questione videro la luce sul periodico “El Sol” tra il 1920 e il 1922. Si veda Trillo Figueroa (2006: 3).

son meramente perturbaciones políticas, erupciones o infecciones de la piel social. Pero esos morbos externos no son nunca graves. Cuando lo que está mal en un país es la política, puede decirse que nada está muy mal [...] En España, por desgracia, la situación es inversa. El daño no está tanto en la política como en la sociedad misma [...] la sociedad española se está dissociando desde hace largo tiempo porque tiene infeccionada la raíz misma de la actividad socializadora (Ortega y Gasset 1922 [2006]: 56-57).

Come società il nostro definiva un gruppo sociale che si manifestava immediatamente tramite una precisa articolazione:

El hecho primario social no es la mera reunión de unos cuantos ombre, sino la articulación que en ese ayuntamiento se produce inmediatamente. El hecho primario social es la organización en dirigidos y directores de un montón humano. Esto supone en unos cierta capacidad para dirigir ; en otros cierta facilidad íntima para dejarse dirigir. En suma, donde no hay una minoría que actúa sobre una masa colectiva, y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay sociedad, o se está muy cerca de que no la haya (Ortega y Gasset 1922 [2006]: 57).

Il problema spagnolo, allora, consisteva proprio nel fatto che «dondequiera [...] los peores, que son los más, se revuelven frenéticamente contra los mejores» (Ortega y Gasset 1922 [2006]: 58), mettendo in pericolo la tenuta stessa della “convivencia social” in un paese che appariva come *invertido*, ovvero come privo di un’organizzazione sociale che fosse capace di esprimere, con un’aristocrazia¹¹, un *mando*, ovvero la capacità di formulare un «proyecto sugestivo de vida en común» (Ortega y Gasset 1922 [2006]: 28), un indirizzo di “incorporazione” che, pur includendo la forza, andasse oltre di essa riuscendo a motivare una collettività a muoversi insieme verso qualcosa. A avviso di Ortega, infatti, una “comunidad nacional” – che andasse oltre i tradizionali limiti della famiglia – poteva definirsi come tale e vivere insieme solo nella misura in cui era disposta ad indirizzare i suoi componenti verso un’azione comune. Spiegava a riguardo:

Repudiamos toda interpretación estatica de la convivencia nacional y sepamos entenderla dinámicamente. No viven juntas las gentes sin más ni más y porque

¹¹ «Resulta completamente ocioso discutir si una sociedad debe ser o no debe ser constituida con la intervención de una aristocrazia. La cuestión está resuelta desde el primer día de la historia humana: una sociedad sin aristocrazia, sin minoría egregia, no es una sociedad» (Ortega y Gasset 1922 [2006]: 63).

sí; esa cohesión a priori sólo existe en la familia. Los grupos que integran un Estado viven juntos para algo : son una comunidad de propósitos, de anhelos, de grandes utilidades. No conviven por estar juntos, sino para hacer juntos algo (Ortega y Gasset 1922[2006]: 28).

La lezione che veniva presa ad esempio in queste pagine era quella di Renan¹², il quale aveva affermato che la nazione era un “plebiscito codiano”, mettendo in luce come il passato non fosse decisivo per l’esistenza di un corpo nazionale. Infatti: «No es el ayer, el pretérito, el haber tradicional, lo decisivo para que una nación exista. Este error nace, como ya he indicado, de buscar en la familia, en la comunidad nativa, previa, ancestral, en el pasado, en suma, el origen del Estado. Las naciones se forman y viven de tener un programa para mañana» (Ortega y Gasset 1922 [2006]: 29).

A fronte della crisi del “mandar” il dramma della Spagna consisteva, quindi, proprio nel non aver alcun programma per il domani, alcuna grande impresa o grande prospettiva mediante la quale mobilitare il paese e mantenere viva la convivenza delle distinte parti della sua società. A riguardo il nostro domandava:

¿Es extraño que, al cabo del tiempo, la mayor parte de los españoles, y desde luego la mejor, se pregunte: para qué vivimos juntos? Porque vivir es algo que se hace hacia delante, es una actividad que va de este segundo al inmediato futuro. No basta pues, para vivir la resonancia del pasado y muchos menos para convivir [...] ¿Qué nos invita el Poder público a hacer mañana en entusiasta colaboración? [...] España se va deshaciendo, deshaciendo (Ortega y Gasset 1922 [2006]: 40).

Tale problema, lungi dall’essere meramente riconducibile alla realtà spagnola era, secondo Ortega, condiviso dall’Europa intera¹³. Era infatti proprio

¹² Sull’influenza di Renan sul pensiero di Ortega y Gasset si veda Aguilar (1992: 15) e Dobson (2009: 21).

¹³ Scriveva infatti già nel 1922: «Ciertamente que el tema – una anatomía de la Europa actual – es demasiado tentador para que un día u otro no me rinda a la voluptuosa faena de tratarlo. Habría entonces de expresar mi convicción de que las grandes naciones continentales transitan ahora el momento más grave de toda su historia. En modo alguno me refiero con esto a la pasada guerra y sus consecuencias. La crisis de la vida europea labora en tan hondas capas del alma continental, que no puede llegar a ellas guerra ninguna, y la más gigantesca on frenética se limita a resbalar tangenteando la profunda viscera enferma. La crisis a que aludo se había iniciado con anterioridad a la guerra, y no pocas cabezas claras del continente tenían ya noticia de ella. La conflagración no ha hecho más que acelerar el crítico proceso y ponerlo de manifiesto ante los menos avizores. A estas fechas, Europa no ha comenzado aún su interna restauración. ¿Por qué? ¿Cómo es posible que los pueblos capaces de organizar tan prodigiosamente la contienda se maestre ahora tan incapaces para liquidarla y organizar de nuevo la paz?»

a contatto con la peculiare crisi della “vita” europea che si potevano cogliere con maggior precisione gli elementi dinamici insiti nel rapporto tra il concetto di stato e in quello di *Nación*.

2. Lo scritto in cui tale relazione sarebbe emersa pienamente è la *Rebelión de las Masas* (1930)¹⁴. In questo celebre lavoro Ortega sottolineava come l'Europa fosse attraversata da una crisi morale, dal venir meno di un insieme di norme condivise che le avevano permesso di esercitare il *mando*¹⁵ sull'intero *mundo*¹⁶.

Nada más natural se dice : han quedado extenuados por la guerra. Pero esta idea de que las guerras extenuan es un error que proviene de otro tan extendido como injustificado. Por una caprichosa decisión de las mentes, se ha dado en pensar que las guerras son un hecho anómalo en la biología humana, siendo así que la historia lo presenta en todas sus páginas como cosa no menos normal, acaso más normal que la paz. La guerra fatiga, pero no extenua : es una función natural del organismo humano, para la cual se halla éste prevenido. Los desgastes que ocasiona son pronto compensados mediante el poder de propia regulación que actúa en todos los fenómenos vitales. Cuando el esfuerzo guerrero déja extenuado a quien lo produce, hay motivo para sospechar de la salud de éste. Es, en efecto, muy sospechosa la extenuación en que ha caído Europa. Porque no se trata de que no logre dar cima a la reorganización que se propone. Lo curioso del caso es que no se la propone. No es, pues, que fracase su intento, sino que no intenta. A mi juicio el síntoma más elocuente de la hora actual es la ausencia en toda Europa de una ilusión hacia el mañana. Si las grandes naciones no se restablecen es porque en ninguna de ellas existe el claro deseo de un tipo de vida mejor que sirva de pauta sugestiva a la recomposición. Y esto, adviértase bien, no ha pasado nunca en Europa. Sobre las crisis más violentas o más tristes ha palpitado siempre la lumbre alentadora de una ilusión, la imagen esquemática de una existencia más deseable. Hoy en Europa no se estima el presente: instituciones, ideas, placeres, saben a rancio. ¿Que es lo que en cambio, se desea? En Europa hoy no se desea. No hay cosecha de apetitos. Falta por completo esa incitadora anticipación de un porvenir deseable, que es un organo esencial en la biología humana. El deseo, secreción exquisita de todo espíritu sano, es lo primero que se agosta cuando la vida declina. Por eso faltan al anciano, y en su hueco vienen a alojarse las reminiscencias. Europa padece una extenuación en su facultad de desear que no es posible atribuir a la guerra. ¿Cuál es su origen? ¿Es que los principios mismos de que ha vivido el alma continental están ya exhaustos, como canteras desventradas? No he de intentar responder ahora a esas preguntas que tanto preocupan hoy a los espíritus selectos» (Ortega y Gasset 1922 [2006]: 18-19).

¹⁴ Si veda Ortega y Gasset (1930 [2007]).

¹⁵ Con il concetto di *mando* – di cui qualche elemento era già stato introdotto in “España invertibrada” – Ortega toccava un punto cardine della sua filosofia politica che si incontrava con la sua concezione della “perspectiva” in filosofia teoretica. Il “mando”, infatti, consisteva nell'esercizio di quel “poder spiritual” che indicava alla società una norma di condotta, un programma di vita, capace in quanto tale di dare un ordine dinamico alla realtà storica e sociale (così come la prospettiva esprimeva l'organizzazione della realtà). Erano, secondo questa prospettiva, proprio le idee e le opinioni imperanti a dare forma, a tenere insieme in un unico sforzo, un gruppo umano. Infatti il “mando” rendeva possibile l'esistenza di una vita collettiva nella misura in cui il “vivere” era, simultaneamente, decidere “lo que vamos a ser” e “complir un encargo”, ovvero, realizzare una “missione”. Tutto ciò sarebbe stato possibile per un gruppo di uomini solo qualora ci fosse stata una decisione, una precisa indicazione su un’“empresa” da compiere in comune. Si veda Ortega y Gasset (1930 [2007]: 188-192).

¹⁶ «Una sociedad dividida en grupos discrepantes, cuya fuerza de opinión queda recíproca-

Era proprio il venir meno dell'“idea” che caratterizzava il *mandar* a permettere di cogliere a fondo la *foronómica* che teneva insieme lo Stato e la *Nación*. Infatti:

la realidad que llamamos Estado no es la espontánea convivencia de hombres que la consanguinidad ha unido. El Estado empieza cuando se obliga a convivir a grupos nativamente separados. Esta obligación no es desnuda violencia, sino que supone un proyecto iniciativo, una tarea común que se propone a los grupos dispersos. Antes que nada es el Estado proyecto de un hacer y programa de colaboración. Se llama a las gentes para que juntas hagan algo. El Estado no es consanguinidad, ni unidad linguística, ni unidad territorial, ni contigüidad de habitación. No es nada material, inerte dado y limitado. Es un puro dinamismo – la voluntad de hacer algo en comun¹⁷ – y merced a ello la idea estatal no está limitada por término físico alguno. Agudísima la conocida empresa política de Saavedra Fajardo: una flecha, y debajo: “O sube o baja”. Eso es el Estado. No es una cosa sino un movimiento. El Estado es, en todo instante, algo que viene de y va hacia. Como todo movimiento, tiene un terminus a quo y un terminus a quem. Córtese por cualquier hora la vida de un Estado que lo sea verdaderamente y se hallará una unidad de convivencia que parece fundada en tal o cual atributo material: sangre, idioma, “fronteras naturales”¹⁸. La interpretación estática nos llevará a decir : eso es el Estado. Pero pronto advertimos que esa agrupación humana está haciendo algo comunal: conquistando otros pueblos, fundando colonias, federándose con otros Estados, es decir, que en toda hora está superando el que parecía principio material de su unidad. Es el terminus a quem, es

mente anulada, noda lugar a que se constituya un mando». Ortega y Gasset (1930 [2007]: 190). Interessante è qui notare come il “mando” sia caratterizzato in modo dinamico e con un ritmo “ciclico”: infatti viene imposto a partire da una condizione sociale di potenziale unità che lo rende possibile fino a farsi garante dell'unità di una nuova identità di maggior vastità che a sua volta, qualora il contenuto del progetto insito nel mando entri in crisi, è destinata a dissolversi o a elevarsi tramite un nuovo “mando”.

¹⁷ Interessante è notare come la volontà fosse, inoltre, l'elemento cardine del concetto di “civilización” esposto nelle pagine della *Rebelión de la masas*. Infatti “Civilización es, antes que nada, voluntad de convivencia” (Ortega y Gasset 1930 [2007]: 140). A sua volta questo concetto si lega a quello classico di “synoikismos” che Ortega descrive come «acuerdo de irse a vivir juntos» (Ortega y Gasset 1930 [2007]: 214).

¹⁸ Ortega criticava duramente il concetto di “frontiera naturale” sostenendo che non esisteva alcuna “naturalità” nelle frontiere esistenti. Esse erano differentemente relative: un prodotto storico dipendente dai mezzi economici e bellici a disposizione di una determinata comunità nazionale che avevano costretto quest'ultima ad arrestare la sua espansione dinnanzi ad alcuni ostacoli geografici o geopolitici. Quindi esse non risultavano in alcun modo alla base di un processo di unificazione nazionale, al massimo potevano essere state, successivamente, utilizzate per consolidare lo Stato racchiuso al loro interno. Si veda (Ortega y Gasset 1930 [2007]: 229-230).

el verdadero Estado, cuya unidad consiste precisamente en superar toda unidad dada. Cuando ese impulso hacia el más allá cesa, el Estado automáticamente sucumbe, y la unidad que ya existía y parecía físicamente cimentada – raza, idioma, frontera natural – no sirve de nada: el Estado se desagrega, se dispersa, se atomiza. Sólo esta duplicidad de momentos en el Estado – la unidad que ya es y la más amplia que proyecta ser – permite comprender la esencia del Estado nacional (Ortega y Gasset 1930 [2007]: 224-225).

Lo “Stato” era quindi inteso come un “progetto”, come un qualcosa che non era mai definito una volta e per sempre, come un *hacer* orientato idealmente e sempre rivolto al futuro. In tal senso era l’immaginazione a guidare e a sostanziare tale “impresa statale” che, priva di potere spirituale, si sarebbe ridotta a mera “forza” (cessando, quindi, di essere un “potere pubblico”)¹⁹. A partire da questo concetto di “Stato” era quindi possibile definire la “Nación” come: «la unión hipostática del Poder público y la colectividad por el regida» (Ortega y Gasset 1930 [2007]: 231). Era quindi l’azione idealmente orientata e orientante del potere pubblico su una collettività a dare vita allo “Stato-nazione”. Nel corso della storia europea tale azione era costantemente stata, secondo Ortega, divisa in tre fasi: il primo concerneva il diffondersi e l’agire iniziale del “peculiar instinto” di unità “de convivencia política y moral” tra gruppi sociali diversi ma geograficamente, etnicamente e linguisticamente limitrofi; il secondo riguardava il periodo di consolidamento di tale iniziale unità dinamica che comportava il sentire gli altri popoli esterni al nuovo stato come estranei e nemici (Ortega collegava direttamente tale sentire, quale forma di esclusivismo, al nazionalismo); il terzo vedeva la piena affermazione dello Stato che immediatamente portava al sorgere di una nuova impresa consistente nel «unirse a los pueblos que hasta ayer eran sus enemigos» al fine di formare una nuova nazione²⁰. Per siffatto insieme di ragioni – storiche e teoriche – il filosofo madrilenno arrivava a sostenere con convinzione: «Ahora llega para los europeos la sazón en que Europa puede convertirse en idea nacional [...] El Estado nacional de Occidente, cuanto más fiel permanezca a su auténtica sustancia más derecho va a depurarse en un gigantesco Estado continental» (Ortega y Gasset 1930 [2007]: 241).

3. Lasciando *a latere* la questione dello Stato continentale europeo nella riflessione di Ortega, sarà ora opportuno soffermarsi sulla definizione fornitaci dal

¹⁹ Si veda Ortega y Gasset (1930 [2007]: 188-191 e 217). Come spiega Luciano Pellicani, «il potere pubblico non è solo violenza concentrata; esso è anche direzione morale e intellettuale, per usare una espressione di Gramsci» (1978: 70).

²⁰ Si veda Ortega y Gasset (1930 [2007]: 239-240).

filosofo madrileno in merito al concetto di “Nazione”. Si è visto come in esso compaia, insieme al già evidenziato concetto di “poder público”, quello di “collettività”, ovvero di un insieme di individui e di gruppi che si trovavano a “convivere”, a fare insieme qualcosa²¹. Si trattava di realtà sociali che in senso logico e in senso storico pre-esistevano alla vita della nazione e che ne costituivano, simultaneamente, la condizione di possibilità e l’ineliminabile minaccia dissolutrice²². Infatti la Nazione sorgeva come fenomeno storico artificiale che integrava le precedenti manifestazioni della vita sociale, senza sottrarsi, tuttavia, ai peculiari rischi insiti nel *colectivo*. In tal senso – sin dal 1934²³ – Ortega andava elaborando una “teoria della società”, che metteva in evidenza come quest’ultima fosse data dalla vigenza di un insieme di “usi” (o, per l’appunto, “vigenze”) definiti come: «una norma del comportamento – intelectual, sentimental o físico – que se impone a los individuos, quieran estos o no²⁴ [...] el autentico poder social, anónimo, impersonal, independiente de todo grupo o individuo determinado» (Ortega y Gasset 1937 [2007]: 278).

Nella lettura orteghiana una società era sempre un gruppo di individui sottomessi ad un insieme di vigenze collettive che, differentemente dai fenomeni attinenti alla sfera individuale, assumevano un carattere impersonale – inerenti alla “gente” – proprio nella misura in cui diventavano imperanti all’interno di un determinato contesto²⁵. Secondo la stessa logica insita nella vita sociale, le idee – in quanto tali prodotte dall’individuo – divenivano, con il susseguirsi delle generazioni²⁶, “credenze”, ovvero “fatti sociali” condivisi tacitamente da tutti e non problematizzati²⁷. Come avrebbe scritto nel 1940:

Estas “ideas” básicas que llamo “creencias”[...] no surgen en tal día y hora dentro de nuestra vida, no arribamos a ellas por un acto particular de pensar, no son, en suma, pensamientos que tenemos, no son ocurrencias ni siquiera de aquella

²¹ La vita umana, spiega Ortega, «por su naturaleza propia, tiene que estar puesta a algo, a una empresa gloriosa o humilde, a un destino illustre o trivial» (Ortega y Gasset 1930 [2007]: 203).

²² Si veda Pellicani (1978: 71-73).

²³ Si veda la conferenza *El Hombre y la Gente* tenutasi a Valladolid il 20 maggio 1934 e ora in Ortega y Gasset (1934-1935 [2010]: 275-287).

²⁴ Aggiungeva «El individuo podrá, a su cuenta y riesgo, resistir el uso, pero precisamente este esfuerzo de resistencia demuestra mejor que nada la realidad coactiva del uso, lo que llamaremos su vigenza» Ortega y Gasset (1937 [2007]: 275).

²⁵ «Lo que hacemos porque es uso, porque se acostumbra, no lo hacemos con nuestra razón y por cuenta propia, sino porque se hace» (Ortega y Gasset 1934-1935 [2010]: 285).

²⁶ La “generazione” per Ortega è «el conjunto de los que son coetáneos en un círculo de actual convivencia». Una generazione si fonda su due elementi: «tener la misma edad y tener algún contacto vital» (Ortega y Gasset 1933 [2008]: 46).

²⁷ Si veda Pellicani (1978: 61).

especie más elevada por su perfección lógica y que denominamos razonamientos. Todo lo contrario: esas ideas que son, de verdad, “creencias” constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas, se confunden para nosotros con la realidad misma – son nuestro mundo y nuestro ser –, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podían muy bien no habérsenos ocurrido (Ortega y Gasset 1940: 4).

Siffatte “idee che siamo” erano quindi assunte dalla società, dove erano nate come “ideas que tenemos”, ovvero a seguito di una creazione individuale che si era poi, con il passare del tempo, “socializzata”. Al riguardo Ortega poteva, quindi, distinguere tra “idee” – consapevoli, pensate – e “ideologie” (sistemi di credenze dominanti)²⁸ – inconsapevoli, vissute – mettendo in evidenza come l'uomo fosse membro di una società proprio nella misura in cui aveva assorbito l'ideologia che si era venuta a formare in essa grazie alle generazioni precedenti²⁹. La stessa società – secondo tale lettura – poteva esistere solo grazie alla vigenza di tali *convicciones* nella misura in cui essa aveva bisogno di un orientamento, di una norma di vita³⁰. Secondo il filosofo spagnolo una collettività era, conseguentemente, esposta alla dinamica che caratterizzava le stesse ideologie e il loro rapporto con le necessità vitali da cui erano nate. Se un'idea, in quanto tale, nasceva per rispondere a dei problemi “autentici” nei quali l'uomo si sentiva perso³¹, il sistema di credenze che ne derivava finiva per esaurire questa capacità in misura inversamente proporzionale alla sua affermazione sociale³². Nel momento in cui tale “ideologia”

²⁸ In merito Ortega parla di idee dominanti intese come “soluciones recibidas” contenute nello stesso linguaggio, idee elementari che “aprisonan” l'uomo. Si veda Ortega y Gasset (1933 [2008]: 31).

²⁹ Scriveva: «el pensamiento de nuestra epoca entra a formar parte de nuestra circunstancia, nos envuelve, non penetra y nos lleva» (Ortega y Gasset 1933 [2008]: 30).

³⁰ Per dirla con Luciano Pellicani in Ortega l'ideologia – definita come «l'orientamento generale degli spiriti» – ha sempre «un carattere normativo e assiologico: non è solo una interpretazione più o meno coerente del mondo, ma è anche un codice morale con i suoi valori e i suoi giudizi di valore [...] è contemporaneamente un'interpretazione e un piano d'azione» pur mantenendo – e qui sta la sua peculiarità – il carattere di idea inconsapevole, vissuta e non pensata (Pellicani 1978: 62).

³¹ Le vere idee, scrive Ortega, sono le idee dell'uomo che si scopre perso dinanzi alla realtà, sono le “ideas de los naufragos”. Si veda Ortega y Gasset (1930 [2007]: 218-219).

³² «Precisamente porque se ha creado una efectiva solución, precisamente porque ya está ahí las generaciones siguientes no tienen que crearla, sino recibirla y desarrollarla. Ahora bien, la recepción que ahorra el esfuerzo de la creación tiene la desventaja de invitar a la inercia vital.

perdeva completamente la capacità di rispondere a una sfida radicale, postasi dinnanzi alla collettività che se ne era sostanzziata, si apriva una stagione di crisi in cui la società che non riusciva più a fare fronte ai suoi problemi vitali cercava di scegliere, di costruirsi, una nuova risposta, una nuova idea, per fare fronte alla sua situazione storica³³. Tale inedito progetto – di cui la “Nazione” forniva un ottimo esempio storico – sarebbe riuscito a imporsi, conflittualmente, solo in un contesto di crisi sociale in cui si fosse avvertita l’esistenza di un problema comune, senza il quale l’idea non avrebbe avuto alcuna possibilità di affermarsi³⁴. Qualora, infine, non si fosse riusciti a trovare/affermare siffatto programma comune, la peculiare forma di vita collettiva attraversata dalla crisi sarebbe ineluttabilmente andata incontro a una morte per “dissociazione”. Infatti, con la mancanza di un indirizzo interpretativo/normativo, le sue componenti si sarebbero bruscamente separate, finendo per configgere le une con le altre senza alcuna opzione di riconciliazione³⁵. Questo fenomeno conflittuale – che Ortega negli anni Trenta vedeva all’opera con il “nazionalismo”³⁶ – nasceva a stretto contatto con il venir meno della passata forma di convivenza e non si sarebbe estinto se non con la ritrovata unità ideale. In tal senso era solo con la risoluzione di un antagonismo tra differenti visioni del mondo che si sarebbe decisa la partita³⁷.

El que recibe una idea tiende a ahorrarse la fatiga de repensarla y recrearla en si mismo...De aquí que el hombre ya heredado de un sistema cultural se va habituando progresivamente, generación tras generación, a no tomar contacto con los problemas radicales, a no sentir las necesidades que integran su vida, y, de otra parte, a usar modos mentales – ideas, valoraciones, entusiasmos – de que no tiene evidencia, porque no han nacido en el fondo de su propia autenticidad» (Ortega y Gasset 1933 [2008]: 98-99).

³³ Si veda tutto il ragionamento dedicato all’ “esquema de las crisis” in Ortega y Gasset (1933 [2008]: 98-102).

³⁴ Ortega ha sviluppato questa teoria attorno all’esempio dell’Europa, che per lui avrebbe potuto rinascere come unico Stato-Nazione solo nella misura in cui esisteva, in essa, un problema comune dato dal venir meno della vecchia forma di vita comune improntata sugli Stati nazionali. Si veda Ortega y Gasset (1937 [2007]: 272-293).

³⁵ Infatti solo la “vigencia efectiva” di una determinata concezione del mondo può fornire una “última instancia” a cui ricorrere pacificamente in caso di contrasti. Interessante è notare come in questa rispondenza tra l’assenza di guerra e la vigenza di un’idea Ortega si avvicini al coevo pensiero di Carl Schmitt per il quale, fuori dall’area in cui una potenza egemone impone la propria idea politica, esiste solo una guerra latente. Si veda Ortega y Gasset (1937 [2007]: 275) e Schmitt (1996).

³⁶ Da non confondersi con il concetto di “Nazione” di cui rappresentava il fallimento dissociativo.

³⁷ Antagonismo che Ortega vedeva allora nello scontro tra liberalismo e totalitarismo. Si veda Ortega y Gasset (1937 [2007]: 293).

4. Si è testé visto come Ortega, nel corso degli anni Trenta, mettesse in rapporto quanto da lui pensato riguardo alla “Nazione” e allo “Stato” con una teoria della “vita collettiva” volta a spiegare le caratteristiche della “società” e il peculiare divenire proprio alla stessa. Si trattava, infatti, di una lettura della dinamica tramite la quale gli elementi del nostro discorso si legavano in una dialogica “idea/circostanza” il cui oggetto era il sorgere, l’affermarsi e il venir meno di una *comunidad*. Al riguardo si ritiene che – tornando all’interesse mostrato dal lettore contemporaneo per il problema dell’identità collettiva – siffatta riflessione permetta di focalizzare alcuni nodi concettuali significativi. In primis la lettura del filosofo spagnolo consente di evidenziare l’importanza della relazione tra l’identità collettiva e il progetto che ad essa è connesso sulla base di una teoria che mette in evidenza come una società possa stare insieme solo quando sia rivolta e normativamente indirizzata – consapevolmente o inconsapevolmente – a fare qualcosa insieme, a risolvere i suoi problemi secondo una prospettiva incentrata sul rapporto tra presente e futuro³⁸. In questo modo si intuisce la ragione di fondo che deve portare quanti ancora non l’abbiano fatto – e ce ne sono – ad abbandonare una concezione “statica” e “naturalistica” del “noi” collettivo³⁹. Pertanto lo studio del filosofo spagnolo consente al suo lettore di spingersi in avanti. Ortega infatti non si limita a fornire una descrizione del rapporto tra una comunità e il suo progetto ma consente al suo lettore di porsi, per lo meno, un ulteriore problema: quello inerente al passaggio da una determinata identità collettiva ad un’altra. Ed è qui che il suo contributo integra e supera quanto detto prima di lui – ad esempio da Renan – avvicinandosi per alcuni aspetti alla riflessione di un icastico personaggio coevo, il “prigioniero” Antonio Gramsci⁴⁰. Infatti, per ricostruire tale dinamica, il filosofo madrileno elabora un’autentica teoria del rapporto tra idea e identità collettiva in cui quest’ultima sorge da una “fase costituente” connessa alla risoluzione di un problema radicale avvertito nella vita di un gruppo – si è, quindi, dinnanzi all’“idea” che, frutto di una creazione individuale, diviene progetto comunitario – per divenire, in seguito, “dominante” tramite la reiterata affermazione della stessa nel

³⁸ Il dibattito degli ultimi anni ha messo in luce come l’elemento del “Sé immaginato”, del dover essere legato ad un gruppo sia di fondamentale importanza per la formulazione di un concetto di identità collettiva. In merito ci si permette di rimandare a Visone (2008: 32-33).

³⁹ Infatti per Ortega è la trasformazione il segno distintivo dell’età moderna: «La realidad no está encerrada y reducida a lo pasado y presente, sino que tiene abierta la frontera del porvenir, en el cual será real lo que hasta ahora no lo ha sido aún» (Ortega y Gasset 1933 [2008]: 204).

⁴⁰ Per entrambi, infatti, il problema dell’“egemonia”, ovvero della direzione della società tramite il consenso, era una questione centrale della teoria politica. Su quest’accostamento si veda quanto accennato in Pallottini (1995: 162) e in Pellicani (1978: 70).

tempo, che finisce per renderla, nella sua “fase costituita”, equivalente ad un “fatto” – ed è il momento dell’ “ideologia” – salvo poi esaurirsi ed entrare in crisi nel tempo in cui – la si potrebbe chiamare “fase critica” – tale identità/progetto, ormai completamente “de-problematizzata” e “socializzata”, non riesce più a risolvere i nuovi e sempre più incisivi problemi che si presentano dinnanzi alla sua comunità di adozione. In tale fase – segnata dai conflitti emersi dal venire meno di un’idea comune che dava forma alla vita collettiva – si riapre, infine, l’opportunità di dare vita ad un momento costituente volto a rigenerare una modalità di convivenza collettiva secondo una nuova identità. Si tratta, quindi, di un percorso circolare che si fonda su alcune significative osservazioni. Secondo Ortega non è, infatti, possibile passare da un’identità all’altra se non quando si venga a creare – sul terreno economico, sociale e intellettuale – un problema tale da mettere radicalmente in crisi il vecchio progetto comune facendone venire meno la “vigenza”. È, dunque, nel momento in cui viene meno la crosta demiurgica dell’ “ideologia” che si può aprire uno spazio di azione incisivo per l’ “idea”, per un progetto alternativo di convivenza. Solo in tal caso si avverte, infatti, il problema di una rinnovata soluzione collettiva che operi sull’unità sociale a rischio di dissoluzione polemica. D’altronde, quest’ultima osservazione, fa ben vedere come, a suo avviso, una nuova identità non possa affermarsi ovunque, come mero frutto di una progettualità solipsistica o intellettualistica : solo lì dove sia presente un problema radicale comune (dove si vive la medesima “circostanza”), passibile di essere interpretato come tale sulla base di una precedente forma di socialità, è pensabile che si possa dare vita ad una nuova progettualità collettiva. Inoltre quest’ultima non si affermerà per via dialogica ma tramite uno scontro con le idee ad essa alternative e concorrenti (es. “liberalismo” e “totalitarismo”). Lungi dall’essere una questione di pura normatività, quella dell’identità collettiva è, quindi, una realizzazione determinata dal rapporto dell’idea con il conflitto : un incontro pericoloso ma allo stesso tempo inevitabile, decisivo per il divenire di quel “noi” che sembra essere, tutt’oggi, un elemento imprescindibile della vita umana.

Riferimenti bibliografici

Identità e identità europea

Bauman Z. (2003), *Intervista sull’identità*, Laterza, Roma-Bari.

Bauman Z. (2004), *Europe. An Unfinished Adventure*, Polity Press, Cambridge.

Beck U. e Grande E. (2006), *L’Europa Cosmopolita. Società e politica nella seconda modernità*, Carocci, Roma.

- Bueno G. (2012a), *Identidad y Unidad (1), Crítica al tratamiento metafísico de las ideas de Identidad y Unidad*, “El Catoblepas”, 119: 2, enero.
- Bueno G. (2012b), *Identidad y Unidad (2), Tratamiento referencial-materialista del análisis de las ideas de Unidad y de Identidad*, “El Catoblepas”, 120: 2, febrero.
- Bueno G. (2012c), *Identidad y Unidad (3), La idea de Unidad no es uni-voca en todas sus acepciones, ni la de Identidad es idéntica en las suyas*, “El Catoblepas”, 121:2, marzo.
- Consarelli B. (a cura di) (2003), *Pensiero moderno e identità politica europea*, Cedam, Padova.
- Consarelli B. (2007), *Critica della società e significato dell'amicizia nella riflessione di Montaigne*, in Angelini G.e Tesoro M. (a cura di), *De Amicitia. Scritti dedicati a Arturo Colombo*, Franco Angeli, Milano.
- Consarelli B. (a cura di) (2012), *L'Europa ‘una’ e ‘multanime’: Un problema ancora aperto*, Cedam, Padova.
- De Giovanni B. (2004), *La filosofia e l'Europa moderna*, il Mulino, Bologna.
- Galasso G. (2008), *Prima lezione di storia moderna*, Laterza, Roma-Bari.
- Habermas J. (2008), *Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Lévi-Strauss C. (2003), *L'identità*, Sellerio, Palermo.
- Maalouf A. (2005), *L'identità*, Bompiani, Milano.
- Morin E. (2001), *La méthode. 5. L'humanité de l'humanité. L'identité humaine*, Seuil, Paris.
- Pellicani L. (2007), *Le radici pagane dell'Europa*, Rubettino, Soveria Mannelli.
- Pera M. e Ratzinger J. (2004), *Senza Radici. Europa, Relativismo, Cristianesimo, Islam*, Mondadori, Milano.
- Rossi P. (2007), *L'identità dell'Europa*, il Mulino, Bologna.
- Schmitt C. (1996), *Il concetto di impero nel diritto internazionale*, Settimo Sigillo, Roma.
- Scuccimarra L. (2004), *Frammenti di memoria. L'Europa, l'identità, la storia*, in “900. Per una storia del tempo presente”, n. 10.
- Severino E. (2007), *L'identità della follia*, Rizzoli, Milano.
- Spreafico A. (2011), *La ricerca del sé nella teoria sociale*, Armando Editore, Roma.
- Tielker W. (2003), *Der Mythos von der Idee Europa : zur Kritik und Bedeutung historischer Entwicklungsgesetze bei der geistigen Verankerung der europäischen Vereinigung*, Lit Verlag, Hamburg.
- Todorov T. (2003), *Le Nouveau désordre mondial*, Laffont, Paris.
- Todorov T. (2009), *Paura dei barbari. Oltre lo scontro di civiltà*, Bur, Milano.
- Visone T. (2008), *Garantire la Libertà. Europa e laicità*, in “MezzogiornoEuropa”, Anno IX, Novembre/dicembre.
- Visone T. (2012a), *Unità e molteplicità di un'idea metapolitica: l'Europa negli anni Trenta* in Consarelli B. (a cura di), *L'Europa ‘una’ e ‘multanime’: Un problema ancora aperto*, Cedam, Padova.
- Visone T. (2012b), *L'idea d'Europa nell'età delle ideologie (1929-1939). Il dibattito francese e italiano*, Chemins de tr@verse, Paris.

José Ortega y Gasset, Opere

- Ortega y Gasset J. (1940), *Ideas y Creencias*, Espasa-Calpe, Buenos Aires.
- Ortega y Gasset J. (1922 [2006]), *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, Espasa Calpe, Madrid.
- Ortega y Gasset J. (1937 [2007]), *En cuanto al pacifismo*, in Ortega y Gasset J., *La Rebelión de las masas*, Austral, Madrid.
- Ortega y Gasset J. (1930 [2007]), *La Rebelión de las masas*, Austral, Madrid.
- Ortega y Gasset J. (1933 [2008]), *En torno a Galileo*, Revista de Occidente en Alianza editorial, Madrid.
- Ortega y Gasset J. (1934-1935 [2010]), *El Hombre y la Gente*, Revista de Occidente en Alianza editorial, Madrid.
- Ortega y Gasset J. (1914 [2010]), *Meditaciones del Quijote*, Catedra, Madrid.

José Ortega y Gasset, Critica

- Aguilar E. (1992), *Ortega y la tradición liberal*, in “Libertas”, n. 17, Octubre.
- Dobson A. (2009), *An Introduction to the Politics and the Philosophy of José Ortega y Gasset*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lasaga Medina J. (2003), *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.
- Pallottini M. (1995), *Liberalismo y Democracia en Ortega y Gasset*, “Revista de Filosofía”, vol. VIII, n. 13.
- Pellicani L. (1978), *Introduzione a Ortega y Gasset*, Liguori, Napoli.
- Pellicani L. (1979), *Introduzione a Ortega y Gasset J.*, *Scritti Politici*, Utet, Torino, a cura di Pellicani L. e Cavicchia Scalamonti A..
- Savignano A. (1996), *Introduzione al pensiero di Ortega y Gasset*, Laterza, Roma-Bari.
- Trillo Figueroa F. (2006), *Prólogo*, in Ortega y Gasset J., *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, Espasa Calpe, Madrid.

