



ἘΠΕΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

PAOLO SCOTTON

Consenso e forme di razionalità. Società e individui nel pensiero
di José Ortega y Gasset

EPEKEINA, vol. 7, nn. 1-2 (2016), pp. 1-16
Proceedings

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Consenso e forme di razionalità. Società e individui nel pensiero di José Ortega y Gasset

Paolo Scotton

Il termine «consenso» risulta senza dubbio centrale all'interno dell'ultima produzione filosofica di José Ortega y Gasset e costituisce una chiave di volta per comprendere la complessità della sua riflessione politica e della sua sociologia. Proprio tale concetto è infatti al centro d'alcuni dei suoi scritti più importanti come *Ideas y Creencias*, *Del Imperio Romano*, *Una Interpretación de la Historia Universal* e *El Hombre y la Gente*, seppure fino ad oggi alla sua presenza non si sia prestata affatto la dovuta attenzione.¹ In esso si condensano una serie di questioni concernenti la natura dialettica del rapporto tra creazione e istituzione delle norme sociali, da una parte e, dall'altra, circa la loro effettiva realizzazione all'interno della comunità politica. La vita quotidiana in società, secondo il filosofo spagnolo, è caratterizzata di fatto da una duplice tensione: da una parte i membri della società nel loro insieme, nell'agire secondo norme d'uso comune, si comportano come semplici esecutori di ordini imposti, quindi come entità passive; dall'altra, però, essi sono anche dei soggetti individuali i quali partecipano attivamente alla creazione del proprio mondo sociale operando al suo interno e modificandolo in quanto esseri dotati di ragione. A partire da tale dicotomia si delinea pertanto, nelle opere di Ortega, un delicato equilibrio che caratterizza la vita sociale, in bilico tra tirannia della collettività e anarchia dell'individualismo,² un equilibrio che pare camminare costantemente sul filo della contraddizione e che solo a partire dal chiarimento del significato del termine consenso e della sua base razionale può acquisire maggiore stabilità e rigore teorico. L'insocievole socievolezza dell'uomo, le cui premesse antropologiche e implicazioni sociali Kant descrisse con precisione nella sua *Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolitica*, viene infatti riletta da

1. Seppure siano molti, come si vedrà, i luoghi in cui Ortega y Gasset definisce e discute il significato del termine 'consenso', curiosamente esso non compare nel lungo indice dei nomi e dei concetti che correda la recente edizione delle sue *Obras Completas*, X Voll, da qui in avanti OC, con indicazione del volume in numeri romani e della pagina in numeri arabi.

2. GRAHAM 2001.

Ortega y Gasset, a cavallo tra le due guerre mondiali e nei primi anni del secondo dopoguerra, come una lotta tra due principi antagonisti la quale si risolve nell'instaurazione del potere pubblico per mezzo della produzione del consenso.³ A partire dal quadro definito da Ortega e concentrandosi su questo rilevante snodo concettuale si intende qui prendere in esame quella che sembra costituire una valida risorsa per la riflessione filosofica oltre i limiti tracciati dallo stesso filosofo spagnolo. La sua teoria della società rappresenta infatti un possibile cammino da percorrere per giungere ad una sintesi tra due prospettive contrapposte: tra chi, anche da posizioni filosofiche molto diverse, ritiene che la società sia o debba essere il risultato di un confronto equo e neutrale tra esseri razionali;⁴ e chi invece ritiene che essa sia l'espressione di preesistenti rapporti di forza e di potere, la *Herrschaft* weberiana, radicalizzata poi in una forma dittatoriale da Carl Schmitt e presente nel pensiero di molti autori cosiddetti conservatori.⁵ La proposta di Ortega non ignora affatto l'esistenza di tali rapporti di forza, senza però concepirli come dati di fatto quanto piuttosto come variabili che solo in quanto considerate valide, e pertanto in se stesse sempre precarie, operano all'interno della storia e della politica.⁶

Così, l'analisi orteghiana è volta in primo luogo a cercare di comprendere come questi rapporti di forza, mutabili e sempre in potenza discutibili, si creino e possano entrare in crisi nel corso del tempo. Si tratta di un'indagine che intende contribuire a definire, secondo le parole di Habermas, in cosa consista la «prassi fondativa quotidiana del mondo-di-vita»,⁷ ovvero la *ratio* che regola la vita in società. Essa, a sua volta, non può prescindere da una giustificazione che se non razionale deve essere perlomeno ragionevole. Nel presente articolo si procederà quindi in primo luogo a chiarire (1) in cosa consista la razionalità per il filosofo spagnolo, per poi passare (2) all'analisi del legame tra quest'ultima nella sua espressione personale e la sfera sociale. Sarà quindi possibile (3) comprendere in che misura il consenso, lungi dall'essere una forma di mero conformismo acritico, sia invece

3. OC, X, 322-325.

4. RAWLS 1971; THOMPSON e GUTMANN 2004; SABEL 2013.

5. SCHMITT 2012; OAKESHOTT 1985; MINOGUE 1998.

6. FERREIRO LADEVÁN 2012.

7. HABERMAS 2008, 17.

fondato a partire dal vaglio della ragione vitale e, conseguentemente, (4) come nella sua creazione e mantenimento nel tempo esso riveli un profondo legame con il mondo immateriale della cultura.

1. La riforma della ragione

Fin dai suoi scritti giovanili Ortega dedicò numerose critiche all'eccessiva astrattezza attribuita al concetto di razionalità dalla tradizione filosofica, troppo spesso declinato nei termini di un puro ragionamento logico-deduttivo privo di riferimenti alla concreta esperienza di vita.⁸ Una ragione che rischierebbe così di essere sempre in cerca di definizioni generali e categorie universali sotto cui sussumere ogni fenomeno umano, in un esasperato ma inconcludente tentativo di razionalizzazione della realtà umana e sociale. Tale considerazione della razionalità umana non ha infatti conseguenze solo sul piano epistemologico ma si riverbera anche sul piano della politica, infatti:

Al hombre cartesiano, 'moderno', le será antipático el pasado, porque en él no se hicieron las cosas *more geométrico*. Así, las instituciones políticas tradicionales le parecerán torpes e injustas. Frente a ellas cree haber descubierto un orden social definitivo, obtenido deductivamente por medio de la razón pura. Es una constitución esquemáticamente perfecta, donde se supone que los hombres son 'entes racionales', y nada más.⁹

Ortega propone di sostituire a tale astratta razionalità una rinnovata «ragione vitale» la quale sorge da una radicale inversione dei termini in gioco:

El pensamiento - scrive infatti Ortega - no es la realidad única y primaria, sino al revés, el pensamiento, la inteligencia, son una de las reacciones a que la vida nos obliga, tienen sus raíces y su sentido en el hecho radical, previo y terrible de vivir».¹⁰

Chiari influssi nietzschiani fanno rivendicare ad Ortega fin dagli anni giovanili tale necessità di cambiamento di prospettiva, in virtù

8. CEREZO GALÁN 2011.

9. OC, III: 576.

10. OC, V: 743.

della quale si rende a suo avviso necessario intendere ogni processo di riflessione sempre come intrinsecamente dipendente dalle esigenze e dai bisogni vitali che si presentano all'essere umano nella sua quotidianità.¹¹ Questi è infatti posto in una condizione di naturale indigenza, di bisogno, che lo costringe a cercare attraverso la propria ragione di risolvere in primo luogo quelle questioni esiziali che sorgono nella sua esistenza concreta, prima tra tutte il bisogno di porre ordine alla realtà caotica che lo circonda. La ragione, per Ortega, è quindi vitale in primo luogo nel suo ruolo di sostegno alla vita di fronte a difficoltà concrete, è pertanto ragione pragmatica.¹² D'altra parte, la ragione è vitale in quanto è la vita, l'esistenza concreta e circostanziale, ciò che dà forma alla razionalità umana:

No se trata, pues, de que el hombre vive y luego, si viene el caso, si sienta alguna especial curiosidad, se ocupe en formarse algunas ideas sobre las cosas. No: vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida. Siempre, irremisiblemente, en cada instante, nos hallamos con determinadas convicciones radicales sobre lo que son las cosas y nosotros entre ellas; esta articulación de convicciones últimas hacen de nuestra circunstancia caótica la unidad de un mundo o universo.¹³

Tale dipendenza della ragione dalla vita ha perlomeno tre conseguenze rilevanti, implica:

1. Che la ragione vitale possieda una propria struttura peculiare che non si può riassumere nei termini di un comportamento logico e consequenziale; che la ragione vitale, in altre parole, costituisca una forma di razionalità distinta dalla ragione pura;
2. Che tale ragione vitale debba essere intesa come una ragione necessaria e sufficiente per motivare l'azione;
3. Che lo sviluppo pieno di tale ragione vitale in ogni individuo costituisca il suo fine proprio e che esso sia sempre in continua trasformazione, in quanto la vita in se stessa rappresenta una realtà autotelica, finalizzata a comprendere «la conciencia que

11. DE HARO HONRUBIA 2008.

12. GRAHAM 1994.

13. OC, VI: 380.

cada hombre tiene de su más auténtico ser que está llamado a realizar». ¹⁴

Riassumendo, quindi, si tratta di implicazioni di tipo epistemologico, la prima; comportamentale, la seconda; ed etico, la terza. Partendo da queste considerazioni è quindi possibile riuscire a comprendere come esse trascendano il campo della vita individuale per influire direttamente nella sfera sociale.

Partendo dall'ultimo aspetto, vale a dire quello etico dell'autenticità della vita, esso rappresenta il fine ultimo dell'esistenza di ogni persona che percepisce come interna esigenza quella di compiere la propria vocazione:

Tenemos que hallar, que descubrir la trayectoria necesaria de nuestra vida que sólo entonces, será la verdaderamente nuestra y no de otro o de nadie, como lo es del frívolo. ¹⁵

Tale aspetto legato in apparenza soltanto all'esistenza individuale e quindi circoscritto alla sfera personale è in realtà vincolato strettamente alla realtà sociale: la società nella quale l'individuo si trova immerso, la «circostanza», contribuisce infatti a definire la natura di tale missione personale, fornendo un repertorio di strumenti e mezzi che agevola il conseguimento di tale auto-perfezionamento e al tempo stesso si pone come ostacolo alla piena realizzazione del singolo che con essa deve fare i conti, dal momento che la vita «es hacer siempre algo en vista de las circunstancias». ¹⁶ Riguardo all'implicazione comportamentale essa, sul piano sociale, implica che la ragione vitale possa essere rintracciata in ogni relazione sociale sotto forma di risposta cristallizzata, e quindi in apparenza irriflessiva, ad un bisogno. Esse, infatti:

Fueron auténticas vivencias humanas que luego, por lo visto, pasaron a ser supervivencias, a ser humanos petrefactos. [...] La supervivencia no es ya vivida vivencia - sino sólo su despojo, residuo, cadáver y esqueleto o fósil». ¹⁷

14. OC, V: 350.

15. OC, V: 86.

16. OC, IX: 389.

17. OC, X: 273.

Questo ci ricorda come alla base della costruzione dell'interazione sociale ciò che agisce quale movente per l'azione è la sua effettiva responsabilità ad un'esigenza vitale. Infine, la prima considerazione messa in luce, quella di ordine epistemologico, spiega il funzionamento di tale ragione vitale la quale definisce come razionale non soltanto ciò che costituisce l'insieme delle idee o della realtà comprensibile per via rigorosamente logica, ma anche ciò che viene accettato come tale senza essere messo alla prova, ciò che si impone come vero per via emotiva, istintuale o anche solo in virtù della sua mera esistenza abitudinaria. Se dalla ragione vitale come operante a livello individuale si passa dunque a considerare la sua azione sul piano della società, appare evidente come questa sia determinante per definire il concetto stesso di cultura secondo il filosofo spagnolo. Essa, infatti, costituisce lo spazio in cui ha luogo la socializzazione dell'individuo e attraverso di essa la ragione vitale si definisce e in essa crea nuove realtà che si fissano nel mondo delle relazioni sociali. Che la cultura sia la base del vivere sociale e politico quotidiano può sembrare affermazione vaga e forse contro intuitiva. È quindi necessario chiarire il significato di questa frase nel pensiero di Ortega e in riguardo alla sua rilevanza rispetto al problema della natura del consenso.

2. La ragione vitale dall'individuo alla collettività

La questione del consenso politico e, in generale, della struttura sociale dell'esistenza umana furono al centro del pensiero di Ortega soprattutto a partire dagli anni successivi alla guerra civile spagnola. La guerra intestina che contrassegnò il suo Paese fu infatti una circostanza determinante per l'evoluzione della sua teoria sociale. Furono di fatti gli anni in cui si manifestò in tutta Europa il più drammatico clima di violenza politica, di scontro tra poteri e tra ideologie; un periodo nel quale si consolidò in Spagna, da cui Ortega fuggì nel 1936 per ritornarvi dopo oltre dieci anni, il regime dittatoriale del generale Franco, instauratore di un mutato ideale di cultura, di una differente organizzazione e pratica della convivenza politica sotto l'impero assoluto di nuovi valori. Al centro della sua riflessione Ortega pose ora la questione dei limiti del dissenso all'interno di una comunità politica, nella quale convivono in lotta tra loro i principi opposti di *concordia* e *libertas*. Tali questioni sono trattate in particolare in due scritti rispettivamente

dell'inizio e della fine degli anni quaranta: *Del Imperio Romano* e *Sobre una nueva interpretación de la Historia Universal*. Il ritorno alla storia della Roma imperiale è motivato dallo specifico interesse del filosofo spagnolo per un periodo della storia parallelo a quello in cui lui stava vivendo e caratterizzato, a suo modo di vedere, dalla perdita di due capisaldi e realtà sostanziali per la convivenza umana che si erano dissolte tanto nell'antichità come nell'attualità, dando vita ad epoche di crisi strutturale. Scrive infatti Ortega:

La luchas civiles - había leído Cicerón en Aristóteles - se producen porque los miembros de una sociedad disienten, esto es, porque tienen opiniones divergentes sobre los asuntos públicos. [...] Es evidente que una sociedad existe gracias al consenso, a la coincidencia de sus miembros en ciertas opiniones últimas. Este consenso o unanimidad en el modo de pensar es lo que Cicerón llama 'concordia' y que, con plena noción de ello, define como 'el mejor y más apretado vínculo de todo Estado'.¹⁸

La concordia è quindi intimamente legata secondo Ortega all'idea di consenso. Essa non corrisponde ad una forma di pensiero unico, ma costituisce la base della reciproca accettazione e comune visione del mondo che rende possibile il dissenso nell'agone politico, sono quelle convinzioni collettive che «la convivencia familiar, la escuela, lectura y trato social»¹⁹ trasmettono al soggetto fin dalla sua nascita e che costituiscono la sua stessa *forma mentis*. La concordia è quindi il substrato basilare a partire dal quale può prendere avvio la costruzione del consenso politico che, in Ortega, potrebbe trovare la sua migliore espressione nella celebre formula della *concordia discors* la quale senza distruggere alla radice i principi cardinali della convivenza civile permette a questa di svilupparsi e consolidarsi in un dibattito pubblico. Senza il *minimum* di consenso necessario rappresentato dalla concordia, però, la società si disintegra. Il consenso, per Ortega, non è quindi un accordo comune tra i membri di una comunità politica su determinate questioni, ma è un trovarsi d'accordo, spesso inconsciamente e involontariamente, in modo pre-riflessivo e apparentemente stabile, su una visione comune della realtà e del mondo, la quale garantisce

18. OC, VI: 89.

19. OC, VI: 382.

la possibilità della vita in società in quanto la fonda. Negli stessi anni in cui il filosofo spagnolo sviluppava queste argomentazioni, Wittgenstein nella sua analisi epistemologica del senso comune, si attestava su posizioni assai simili: «La mia immagine del mondo - scriveva il filosofo tedesco - non ce l'ho perché ho convinto me stesso della sua correttezza. È lo sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distingo tra vero e falso».²⁰ La relazione tra i due pensatori proprio su questo punto così rilevante per determinare il significato del senso comune e, con esso, dell'opinione pubblica in quanto suo strato più profondo,²¹ è stata fruttuosamente discussa in merito alla dimensione collettiva e sistemica di tali credenze di fondo.²² A partire da tali premesse si può quindi affermare che per Ortega la concordia è un presupposto che non può essere discusso senza che in questo modo si verifichi il crollo di un intero sistema politico. Su di essa si fondano infatti le relazioni sociali, il diritto, la giustizia, le norme e le istituzioni politiche. A partire da queste prime considerazioni è quindi già possibile cogliere il parallelismo esistente tra consenso e ragione vitale. La prima conseguenza è che il potere politico non si può fondare solo sulla base del potere coercitivo, della violenza politica e di rapporti di forza che sono precari e continuamente reversibili. Questa può infatti essere la forma di governo eccezionale e precario propria dell'*imperium* dittatoriale, ma non di certo della *civitas* che caratterizza la normale convivenza sociale e che si fonda sul consenso inteso come «creencia compacta»²³ in una certa visione del mondo. La seconda conseguenza è che tale accordo comune è sempre chiaramente collettivo, ma per sussistere chiama in causa l'accettazione dei singoli membri della società, degli individui. Il consenso sta quindi in un rapporto di implicazione bidirezionale con i principi della ragione vitale: è l'espressione collettiva di una realtà che scaturisce da esigenze individuali. Il consenso è sinonimo di interiorizzazione collettiva della discorsività razionale, intesa quest'ultima non nei termini di una discorsività logico-matematica ma in quelli della emotività, della circostanzialità, del valore della ragione per la vita. Per tale motivo Ortega sostiene, contro Kelsen, che il diritto non ha

20. WITTGENSTEIN 1978, § 94.

21. PERIS SUAY 2009.

22. ARISO 2013.

23. OC, IX: 1293.

il proprio fondamento su una base giuridica razionale, ma «en cierta situación total de la vida humana colectiva. De aquí que al quebrarse la creencia común se resquebraje la legitimidad».²⁴ Il consenso non è quindi una mera accettazione passiva del potere ma un'attiva rivitalizzazione della sua appropriatezza, comprensione non della ragione pura ma della ragione vitale e della sua validità. Sono due conseguenze, queste, vale a dire il rifiuto della violenza quale sola fonte di legittimità politica - è questo il caso della legge ma non dell'uso, vero fondamento della società²⁵ - e la rivendicazione di una forma di partecipazione attiva dei cittadini al potere politico, su cui è necessario soffermarsi ulteriormente, tenendo sullo sfondo alcune problematiche che tale concezione del consenso apre circa la sua formazione, la natura del contributo dei membri di una comunità alla sua vigenza e la possibilità che esso muti nel corso del tempo.

3. La razionalità del consenso

Il consenso, come accennato, sta in un rapporto di implicazione bidirezionale con i principi della ragione vitale. Questi ultimi sono stati prima definiti in termini di responsività a bisogni vitali (causa), di espressione d'una razionalità emotiva, istintuale e circostanziale (modalità), e infine di un'autotelica ricerca di perfettibilità della propria esistenza (fine). In altre parole ciò significa che, dal momento che il consenso rappresenta l'oggettivazione nella *polis* sotto forma di norme e istituzioni della ragione vitale esso per essere vigente dovrà dare risposta alle stesse esigenze di questa. Sul piano politico la ragione vitale è infatti rappresentata dal consenso che si esprime per mezzo della condivisione di un mondo di valori, vale a dire della cultura. Essa è definita da Ortega come il sistema di idee vive a partire dalle quali ogni individuo e la società nel suo complesso organizza e sostiene la sua esistenza.²⁶ Al termine di 'idee vive' Ortega preferirà in questi anni quello di 'credenze', che senza dubbio meglio esprime la modalità propria attraverso cui si dà la ragione vitale e che è un tratto distintivo del consenso politico. Tale termine rivela infatti la bidirezionalità tra

24. OC, IX: 1321.

25. FERREIRO LADEVÁN 2005.

26. OC, IV: 556.

consenso e ragione vitale poiché una credenza si può dare, secondo Ortega, soltanto come realtà collettiva in quanto precede temporalmente l'esistenza individuale concreta, ma allo stesso tempo determina quest'ultima in maniera decisiva indicandole una via di condotta quotidiana. In altre parole, la ragione orienta la normatività politica che a sua volta contribuisce, cristallizzata nel tempo, a determinare la prima in un continuo e inesorabile sviluppo storico. La credenza, quindi, altro non è che la forma propria e oggettiva - e in quanto tale impersonale e disumanizzata - della razionalità vitale nella sua realtà storica positiva. Le credenze sono quelle convinzioni su cui si fa affidamento per vivere senza la necessità costante di interrogarsi sui loro fondamenti. Esse, infatti, sono tanto più forti e stabili quanto più sono accettate in modo anche inconsapevole come delle verità di fatto, come la realtà stessa:

[...] A este modo de intervenir algo en nuestra vida sin que lo pensamos llamo 'contar con ello'. Y ese modo es el propio de nuestras efectivas creencias. [...] En efecto, el intelectualismo tendía a considerar como lo más eficiente en nuestra vida lo más consciente. Ahora vemos que la verdad es lo contrario. La máxima eficacia sobre nuestro comportamiento reside en las implicaciones latentes de nuestra actividad intelectual, en todo aquello con que contamos y en que, de puro contar con ello, no pensamos.²⁷

Le credenze sono interiorizzate dal soggetto e percepite da ogni individuo come parte di sé, come parte della propria identità personale e pertanto sono insindacabili. Il riconoscimento della vigenza di tali credenze è dato dalla regolarità con cui si sviluppano e hanno luogo le relazioni sociali: quando esse non costituiscono un problema ma procedono secondo una costante normalità significa che tali credenze hanno valore e forza, che costituiscono pertanto la base di un consenso a partire dal quale è possibile sviluppare una pacifica convivenza sociale. Esse non vengono quindi né poste in questione né comprese continuamente attraverso un costante processo di discussione critica dei loro stessi principi. Vengono invece accettate in quanto tali perché rispondono alle esigenze vitali, emotive, funzionali dei bisogni dell'esistenza umana. Esse, tuttavia, altro non sono che il prodotto sociale della cultura, la fossilizzazione di precedenti idee che si sono imposte

27. OC, V: 664.

come realtà in quanto scorciatoie di fronte ai problemi dell'esistenza. Ciò implica che in momenti di accelerazione della storia, di cambiamenti strutturali nell'ordine intellettuale e tecnico, si imponga allo stesso tempo un cambiamento strutturale dell'ordine politico e sociale, un cambiamento di paradigma che determina l'esigenza di definire nuove credenze, pena la caduta in un populismo demagogico privo di alcuna legittimità. Infatti: «El hombre desesperado de la cultura se revuelva contra ella y declara caducadas, abolidas sus leyes y sus normas».²⁸ È questo il momento in cui un capitale culturale acquisito da una società durante la storia perde il proprio valore corrente ed è necessario rinnovarlo. Il consenso non è quindi qualcosa di dato una volta e per sempre. L'esigenza di una simile costruzione è avvertita dal soggetto come una sostanziale inadeguatezza del mondo alla rappresentazione che di questo egli stesso ha, è vissuta come una discrepanza tragica, poiché provoca la perdita di ogni punto di riferimento, uno stato di disordine mentale ed emotivo. È qui, pertanto, che un precedente sistema di consenso crolla su se stesso e diviene inadeguato. In una simile situazione, dice Ortega, si è *in panne*,²⁹ si è quindi alla ricerca di qualcuno che sappia rimettere in moto un meccanismo d'adattamento alla vita ripristinando un sistema di valori, un sistema di idee che possa costituire una valida base per la propria esistenza. Dal momento però che in queste condizioni la risposta non può consistere solo nell'accettazione di un potere autoritario che attraverso la paura imposta dalla sanzione alle leggi consenta la convivenza sociale - da qui la critica di Ortega all'eccessivo stalinismo che schiaccia la società civile,³⁰ poiché esso non risolverebbe il problema ma imporrebbe una sua procrastinazione in un angosciante stato di eccezione - si rende necessaria una ricostruzione della base del consenso sociale:

Si al practicar un uso, advertimos que no entendemos, en absoluto o apenas, el sentido del acto que ese uso nos obliga a ejecutar, nos encontramos con un problema nuevo [...] Como el acto, por sí, no revela su sentido, no tenemos más remedio que explicar su existen-

28. OC, VI: 461.

29. OC, VI: 674.

30. LLANO ALONSO 2010.

cia, hacernos inteligible por qué lo hay, porqué está ahí, en suma, explicarlo y esto es teorizar.³¹

Pertanto, la ricostruzione delle basi del consenso non può che darsi attraverso un'attività di tipo intellettuale finalizzata alla interiorizzazione collettiva della discorsività razionale secondo i principi della ragione vitale. Il consenso è dunque mutevole nella sua essenza, aspira alla stabilità e la necessita per poter sopravvivere; ma la stabilità non è un carattere proprio della realtà e, pertanto, deve essere continuamente posto di nuovo in essere o ricostruito per via concettuale, e condiviso come fondo di verità attraverso uno sforzo di comprensione. La razionalità meccanicistica propria delle leggi dello Stato, imposte in nome del criterio dell'efficienza, non necessita al contrario di tale comprensione e interiorizzazione da parte del soggetto e della collettività. Si tratta di leggi che operano ad uno strato più superficiale della vita delle persone e ad esse non si accompagna propriamente la legittimità quanto l'autorità. Per questo motivo:

Lo que sí parece evidente es que el Estado *no consiste* en legitimidad, sino que ésta es un feliz añadido, una afortunada virtud de que logran dotarlo los pueblos en sus siglos mejores, merced a su pureza de espíritu, a la integridad de sus creencias.³²

4. Formazione e mantenimento del consenso

Risulta ora possibile comprendere come si formi e si mantenga nel tempo il consenso e se in ciò sia o meno determinante il ruolo dei singoli cittadini. Il fine delle istituzioni politiche, per Ortega, è infatti l'*anastasia*, l'assenza di rivoluzioni, la stabilità che costituisce il porto sicuro da cui partire e al quale poter fare ritorno. In un'epoca di crisi del consenso - non di sua effettiva vigenza -, per il filosofo spagnolo tale compito di costruzione delle credenze è assegnato non ai più ma ai pochi e, in particolare, all'intellettuale, inteso come colui che ha il compito di rendere chiara e accettabile la realtà, dotato quindi di una funzione terapeutica. Questi non dovrà limitarsi alla esposizione razionale di cause ed effetti, alla spiegazione logica dei fatti, ma dovrà

31. OC, X: 289-290.

32. OC, IX: 1331.

preoccuparsi della comprensibilità, dell'accettabilità di una complessiva visione del mondo. La costruzione del consenso si rende possibile infatti solo attraverso la narrazione coerente della realtà, la quale sarà tanto più efficace quanto più essa si porrà in continuità con le conoscenze pregresse e costituirà una risposta pratica alle nuove richieste di senso in seguito all'attività di distruzione e creazione operata dal dubbio:

Toda civilización ha nacido o ha renacido como un movimiento natoratorio de salvación. Este combate secreto de cada hombre, con sus íntimas dudas, allá en el recinto solitario de su alma, da un precipitado. Este precipitado es la nueva fe de que va a vivir la nueva época»

³³

Su questo processo di nuova creazione si fonderà la stessa legittimità delle istituzioni e del potere politico che deve erigersi a partire dalla credenza compatta, estesa ad un'intera comunità, che chi comanda ha davvero il diritto di farlo; e questa credenza è parte del consenso che costituisce la stabilità della ragione vitale. Il consenso è quindi un prodotto culturale in quanto è l'espressione del modo di pensare di un'epoca, di un popolo. Esso si forma a partire da un'affabulazione - non una retorica della persuasione -, cioè da una rigorosa costruzione di senso per un mondo all'interno del quale è possibile e realistico dimorare. Perché tale finzione costituisca una realtà stabile, perché essa si mantenga nel tempo, è quindi necessario l'intervento attivo di coloro che a tale metafora devono credere: i cittadini. Il mantenimento nel tempo del consenso è possibile solo se viene riconosciuto, e tale riconoscimento si manifesta attraverso il sostegno e l'appoggio che norme, istituzioni e leggi, ricevono nelle abitudini quotidiane delle persone. Infatti, il consenso su una visione del mondo:

no existe, no tiene otra realidad que la que esos individuos, sean pocos o sean muchos le proporcionan mientras la piensan con evidencia, la exponen, la enuncian. Vive sólo como opinión de individuos que éstos tienen cada uno por sí, por su cuenta y riesgo.³⁴

Tale consenso non si dà pertanto quando la cultura, necessaria nella costruzione della concordia, non è interiorizzata dagli individui, e

33. OC, X: 79.

34. OC IX: 364.

tale processo costituisce l'attività partecipativa principale di questi alla vita sociale. Il consenso, per Ortega, non costituisce quindi un dato di fatto quantificabile attraverso sondaggi d'opinione, dal momento che questi fotografano solo un aspetto superficiale del problema politico: l'impressione positiva o meno che singole decisioni destano nei cittadini; decisioni che vengono in ogni caso prese a partire da una base di concordia più profonda, senza la quale nessuna discussione potrebbe nemmeno aver luogo. Per Ortega questa base costituisce la *conditio sine qua non* da cui è possibile prendere le mosse per esprimere un dissenso accettabile, ed è ciò che fonda l'opinione pubblica la quale muta in un costante processo di formazione. Estendere la prospettiva orteghiana alla comprensione del dibattito politico nella sua complessità anche attuale significa comprendere dunque come la costruzione del consenso costituisca un compito non soltanto di persuasione, quanto piuttosto di formazione, di educazione, di messa a parte della popolazione di un'efficace concezione della vita e del mondo. Ciò deve garantire la trasmissione di risposte efficaci alle costanti sfide che si pongono nel corso della vita di ogni persona, deve poter essere accettata, interiorizzata, ancora prima che compresa per via razionale, dal momento che: «Lo que es opaco para la 'razón pura' se hace transparente antes una razón narrativa».³⁵

In conclusione, l'importanza della prospettiva orteghiana in merito alla natura del consenso si articola secondo cinque aspetti decisivi: 1) la rivendicazione della natura non soltanto logico-deduttiva della ragione umana, 2) la presa d'atto del bisogno di stabilità e chiarezza insito in ogni persona, cioè dell'esistenza di un bisogno di credere; 3) la convinzione che a tale bisogno si debba far fronte attraverso una rigorosa attività di educazione e formazione politica ad opera di chi, non vincolato all'esercizio di alcun incarico politico positivo, quindi senza legami con il potere, sia capace di rendere vigente la validità delle istituzioni che regolano la società; 4) la tesi secondo cui tale vigenza non è sinonimo di accettazione passiva di una realtà esterna ma è invece oggetto di attiva interiorizzazione e comprensione da parte di ogni individuo; 5) l'assegnazione di un compito normativo, affidato all'intellettuale, di creazione di credenze e d'uno speculare compito di

35. OC, VI: 131.

comprensione e rivitalizzazione di esse assegnato ad ogni individuo, mirando sempre al benessere della persona all'interno di una società di cui ognuno è, consapevolmente o inconsapevolmente, partecipe.

Paolo Scotton
paolo.scotton@imtlucca.it

Riferimenti bibliografici

- ARISO, J. M. 2013, «Raciovitalismo y forma de vida. La noción orteguiana de 'creencia' comparada con el concepto wittgensteiniano de 'certeza'», in *Revista de Estudios Ortegaianos*, 27, p. 107-127.
- CEREZO GALÁN, P. 2011, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- DE HARO HONRUBIA, A. 2008, *Élites y masas. Filosofía y política en la obra de José Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- FERREIRO LADEVÁN, M. I. 2005, *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- 2012, «Una lettura complessa per un pensiero complesso», in p. 211-236.
- GRAHAM, J. 1994, *A pragmatist philosophy of life in Ortega y Gasset*, University of Missouri Press, Columbia.
- 2001, *The social thought of Ortega y Gasset. Synthesis in postmodernism and interdisciplinarity*, University of Missouri Press, Columbia.
- HABERMAS, J. 2008, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano.
- LLANO ALONSO, F. 2010, *El Estado en Ortega y Gasset*, Dykinson, Madrid.
- MINOGUE, K. 1998, *Waitangi: Morality and reality*, Business Roundtable, Wellington.
- OAKESHOTT, M. 1985, *La condotta umana*, Il Mulino, Bologna.
- ORTEGA Y GASSET, J. 2004, *Obras Completas*, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, vol. I-X.
- PERIS SUAY, Á. 2009, «El concepto de opinión pública en el pensamiento político de Ortega y Gasset», in *Revista de Estudios Ortegaianos*, 18, p. 229-260.
- RAWLS, J. 1971, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge.
- SABEL, C. 2013, *Eserperimenti di nuova democrazia. Tra globalizzazione e localizzazione*, Armando, Roma.
- SCHMITT, C. 2012, *Dialogo sul potere*, Adelphi, Milano.
- THOMPSON, D. e A. GUTMANN 2004, *Why Deliberative Democracy?*, Princeton University Press, Princeton.
- WITTGENSTEIN, L. 1978, *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Einaudi, Torino.

ZAMORA BONILLA, J. 2002, *Ortega y Gasset*, Plaza & Janés, Barcelona.