

Contributi/2

La formazione della pubblica opinione

Gramsci e Ortega a confronto

di Paolo Scotton

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 01/10/13. Accettato il 15/10/13

Since the development of mass society and despite of its quantitative enlargement public opinion has been losing its vital critical function which is deemed to constitute the very basis of political legitimacy. This paper aims at analysing the relevance of the political theorisations of Gramsci and Ortega y Gasset – radically different in their fundamental assumptions but attentive to the same problems – concerning the role of intellectual activity as a necessary means for shaping an informed public opinion which could guarantee the effective practice of a responsible democracy. Thus, it will be proved that solely through a reconsideration of the role of education within society it could be assigned a specific leading role to intellectuals in politics.

Introduzione

C'è un fatto che, bene o male che sia, è il più importante nella vita pubblica europea dell'ora presente. Questo fatto è l'avvento delle masse al pieno potere sociale. E siccome le masse, per definizione, non devono né possono dirigere la propria esistenza, e tanto meno governare la società, vuol dire che l'Europa soffre attualmente la più grave crisi che tocchi di sperimentare a popoli, nazioni, culture¹.

Con queste parole si apre il testo senza alcun dubbio più noto scritto dal filosofo spagnolo Ortega y Gasset, vale a dire *La rebelión de las masas* (1929), il quale testimonia dei tormenti e delle preoccupazioni che ad una intera classe intellettuale e dirigente iniziarono a manifestarsi di fronte ad un cambiamento radicale nella struttura sociale e politica europea. Non si trattò soltanto di un mutamento quantitativo, il quale cioè si riferiva meramente al numero sempre crescente di soggetti coinvolti, a vario titolo, nella vita pubblica, quanto piuttosto di una mutazione qualitativa, che apportò profondi cambiamenti tanto al modo che ai mezzi con i quali la discussione politica venne diffondendosi all'interno di una popolazione sempre più omogenea e compatta, mettendo in moto quel processo che,

¹J. Ortega y Gasset, *La ribellione della masse*, trad. italiana a cura di S. Battaglia, Bologna, 1962, p. 3.

come ha dimostrato magistralmente Habermas², ha finito per provocare la perdita di un'opinione pubblica con finalità critica all'interno della società civile. Non deve quindi sorprendere che di fronte ad un fenomeno di tale portata quale quello che tra gli anni '20 e '30 del secolo scorso si presentò ampiamente in tutta Europa, diversi pensatori, anche da prospettive differenti, da impostazioni politiche in apparenza incompatibili come quelle che contraddistinsero il pensiero politico di Ortega e Gramsci, sentissero l'esigenza di confrontarsi con tale pressante questione, cercando risposte adeguate a quella che ai loro occhi appariva come la più "grande crisi". Si poneva infatti il rilevante quanto impellente problema di cercare di ridefinire un tipo d'uomo, o meglio una figura sociale, in un periodo storico segnato da un fenomeno del tutto nuovo quale fu appunto l'allargamento considerevole della partecipazione delle masse alla vita politica; un compito in primo luogo riflessivo, che esige una feconda attività intellettuale. Infatti, oltre che negli scritti di Ortega, la questione circa il ruolo degli intellettuali all'interno della società, dei partiti e dello Stato, attraversa assai frequentemente anche l'opera del filosofo italiano, configurandosi come uno dei temi portanti delle sue meditazioni contenute nei *Quaderni del Carcere*. Un unico problema, dunque, che attraverso il confronto tra questi due autori sarà però interpretato secondo due letture differenti, le quali tuttavia mettono in luce un medesimo impegno e una medesima onestà intellettuale che cerca di confrontarsi con la realtà in maniera priva di preconcetti e con la volontà di non piegarsi ad una sua supina accettazione, ma volta piuttosto ad indicare una cura ai malesseri della società.

La diagnosi di Gramsci

Proprio al fine di un'organizzazione complessiva delle masse, negli scritti di Gramsci si manifesta a più riprese l'esigenza di unificare, attraverso l'intervento direttivo degli intellettuali, tale coacervo magmatico ed oscillante di soggetti tra loro disuniti. La massa, infatti, risulta al suo interno disaggregata e confusa, incapace inoltre di regolarsi da sé poiché portatrice di interessi particolari contrapposti. Per tale motivo la filosofia della praxis tratteggiata da Gramsci, vale a dire la sua personale e talvolta eterodossa trasposizione della dialettica marxista nel rapporto tra cultura e potere, si declina in questi anni in termini che pongono al centro delle sue riflessioni il problema dell'educazione delle masse. In tal modo, ad una realtà sociale che muta a causa dell'entrata in scena di nuovi soggetti politici, egli cerca

²J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma- Bari, 2008⁸, p. 202 e ss.: «Il declino della sfera pubblica letteraria si riassume ancora una volta in questo fenomeno: l'area di risonanza di un ceto colto educato all'uso pubblico della ragione è compromessa; il pubblico è diviso tra minoranze di specialisti che discutono in modo non pubblico e la grande massa dei consumatori che recepiscono pubblicamente; in tal modo va perduta in generale la forma specifica di comunicazione di un pubblico.[...] [L']occupazione della sfera politica da parte della massa dei non-proprietari portò a quella compenetrazione tra Stato e società che sottrasse alla sfera pubblica la sua vecchia base, senza fornirgliene una nuova».

di contrapporre una ridefinizione totale e costitutiva dell'intellettuale quale direttore e unificatore di tale massa numerose ma priva di direzione. Il mutamento della società, il carattere fortemente populista che nuovi poteri politici esercitano sulle masse e che costituisce del resto il tratto più evidente del fascismo in Italia, non è tuttavia, per Gramsci, un prodotto spontaneo, bensì il frutto di una dialettica che ha visto al centro un cambiamento della sovrastruttura sociale. Esso infatti è figlio di una politica che Gramsci giudica errata e che risale al periodo successivo all'unificazione. Tale politica, definita da Gramsci come contraddistinta da una volontà "di dominio", ha infatti finito per considerare le masse come delle entità inerti, passive, alle quali il cambiamento doveva sempre essere imposto dall'alto e l'unificazione politica e culturale doveva essere comandata e non di certo prodotta attraverso una consapevole direzione unitaria delle differenze radunate attorno ad un progetto comune e condiviso. Tale politica ha quindi finito per produrre una sorta di "rivoluzione passiva"³ che ha di fatto reso il popolo predisposto alla sottomissione, alla mancanza di consapevolezza democratica non avendo prodotto nel corpo sociale un cambiamento nel modo di pensare e concepire la realtà, e riducendosi, si potrebbe dire, ad un mutamento formale ma non materiale della società stessa. Per questo motivo egli tratteggia un nuovo ruolo per l'intellettuale, il quale non potrà quindi essere disgiunto da una attività politica, intesa però nel nobile senso attribuito ad essa da Gramsci e non in un significato deteriore, vale a dire dotata di ampio respiro ideale, teorico e culturale⁴. Scrive infatti nei *Quaderni*:

[I] carattere della filosofia della praxis è specialmente quello di essere una concezione di massa, una cultura di massa e di massa che opera unitariamente, cioè che ha norme di condotta non solo universali in idea, ma "generalizzate" nella realtà sociale. e l'attività del filosofo "individuale" non può essere pertanto concepita che in funzione di tale unità sociale, cioè anch'essa come politica, come funzione di direzione politica (10, II, §31)⁵.

In questo breve passaggio, ed in particolar modo nel riferimento al «filosofo individuale», slegato dalla società in cui vive e indipendente, si avverte come in filigrana una decisa polemica, o meglio la netta sanzione della fine di un determinato periodo politico e di un vero e proprio credo intellettuale prodotto dalla stagione, in realtà ancora dominante all'epoca in cui Gramsci ne scrive, rappresentata dalla pedagogia liberale, incarnata nella figura di Benedetto Croce. Egli è peraltro ritenuto da Gramsci il filosofo italiano più influente non solo in patria ma anche all'estero, nello specifico nel mondo anglosassone. Questi, nell'interpretazione di Gramsci, avrebbe

³ Per il senso attribuito a tale termine coniato originariamente, come noto, da Vincenzo Cuoco ed usato da Gramsci in un modo del tutto personale si veda tra gli altri G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci*, Torino, 2012, pp. 128-129.

⁴ G. Baratta, *Gramsci nella società dell'apprendimento*, in a cura di L. Capitani e R. Villa, *Scuola, intellettuali e identità nazionale nel pensiero di Antonio Gramsci*, Roma, 1999, pp. 37-62.

⁵ Si farà riferimento, dove non altrimenti indicato, alla edizione critica dell'opera curata da Vincenzo Gerratana e riedita da Einaudi nel 2007.

infatti mancato nel suo compito di “andare al popolo”, di divenire realmente popolare, vale a dire in grado di influire attivamente nella vita delle masse, limitandosi a voler portare le masse verso la cultura senza preoccuparsi di rendere quest'ultima davvero popolare. Egli infatti:

Non è riuscito a creare una schiera di discepoli che abbiano potuto rendere questa filosofia “popolare”, capace di diventare un elemento educativo fin dalle scuole elementari (e quindi educativo per il semplice operaio e per il semplice contadino, cioè per il semplice uomo del popolo): ciò era impossibile, come hanno dimostrato gli avvenimenti (7, I).

L'errore della stagione idealistica della cultura italiana è quindi ravvisato da Gramsci in un vizio d'origine, vale a dire nella sua eccessiva astrattezza e distanza dal popolo con il quale, per certi versi, essa sembra non volersi mischiare, relegando la massa ad una condizione di perenne inferiorità, capace insomma solo di ricevere un'educazione ridotta, primitiva – secondo la scansione di matrice hegeliana – e quindi atta a ricevere più un indottrinamento di tipo religioso che una rigorosa disciplina e comprensione filosofica, come sostenuto in maniera emblematica da Giovanni Gentile, altro frequente termine di paragone con cui si confronta l'analisi gramsciana. Quella che Gramsci ravvisa all'altezza degli anni Trenta, in particolare nel periodo 1932-1933⁶, è quindi una crisi della classe dirigente, una crisi di quella che egli definisce con il nome di “egemonia”. Questo concetto gode tutt'oggi di un'enorme fortuna all'interno degli studi gramsciani, tanto da costituire un termine chiave del lessico politico dell'autore. Nonostante esso, come nota a mio avviso correttamente Peter Ives⁷, non sia di fatto mai da lui definito rigorosamente, il suo uso frequente e il significato che esso riceve in diversi contesti permette di cogliere in esso l'elemento fondante del potere politico all'interno della società di massa. Tuttavia, prima di passare ad analizzare, anche se brevemente, tale concetto è ora utile soffermarsi su alcuni aspetti fin qui emersi. In primo luogo è necessario ribadire il carattere materiale da cui la riflessione di Gramsci prende le mosse, vale a dire la presenza sempre più determinante delle masse all'interno della vita politica e la loro conseguenza “rivoluzione passiva” che le vede manovrate, in Italia e non solo, da proposte politiche demagogiche e guidate da una logica padronale⁸. All'interno di questo scenario la figura delineata da Gramsci quale possibile costruttore di un nuovo e solido “senso comune” che permetta alle masse

⁶ Nella datazione proposta da Frosini tale periodo corrisponderebbe alla seconda fase della produzione dei *Quaderni*, la quale si distingue in particolare modo per la stesura dei cosiddetti <quaderni speciali>, per una marcata critica alla filosofia di Croce e per il tentativo di tratteggiare i contorni di un programma pedagogico di elevazione culturale di massa. Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui quaderni del carcere*, 2003, in particolare alle pp. 66 e ss.

⁷ Cfr. P. Ives, *Language and Hegemony in Gramsci*, Winnipeg, 2004, pp. 1-12.

⁸ Come ha scritto a tal proposito Giuseppe Vacca: «il concetto di “rivoluzione passiva” designa quindi un mutamento del processo storico mondiale, caratterizzato da una soggettività delle masse che si può condizionare e dirigere in un senso o in un altro, ma non si può mai sopprimere». Si veda G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci*, op. cit., p. 129.

di vivere con maggiore consapevolezza ed unità è quella dell'intellettuale. Quest'ultimo è quindi investito di un compito di natura politica il quale, pur muovendosi di fatto lungo molteplici direzioni è possibile sintetizzare in un compito che Gramsci stesso definisce come "educativo"⁹. Questo, dunque, il fine che segna i limiti del lavoro intellettuale, ma ciò ancora non permette di cogliere il significato assegnato dall'autore a questa particolare figura sociale. Come noto, Gramsci distingue tra la figura dell'"intellettuale organico" e quella dell'"intellettuale tradizionale". Mentre il secondo viene in maniera emblematica rappresentato dalla figura di Croce, il primo costituisce per Gramsci l'intellettuale politico da egli stesso prefigurato, vale a dire colui che, per i rapporti che intrattiene nella società in quanto appartenente a pieno diritto ad un ceto, costituisce una figura professionale riconosciuta dalla società e soprattutto dalla classe a cui appartiene e che a sua volta ne determina l'espressione in quanto rappresentante di interessi di classe che egli ha il compito di categorizzare in modo tale da poter esercitare un influsso ideologico e politico sui tecnici, quindi di esercitare un'influenza all'interno del sistema economico produttivo e socio-politico rappresentato da una società di massa fortemente industrializzata. Ciò che rende tale un intellettuale non sono quindi particolari abilità cognitive o di analisi, quanto piuttosto il ruolo che esso occupa nella società, la sua capacità di intervenire in maniera organica all'interno della società civile in quanto capace, appunto, di costruire e diffondere una determinata ideologia che sia autentica espressione di interessi di classe, la quale costituisce la base indispensabile perché si produca un'egemonia del gruppo dominante sulla società stessa. Sebbene tutti gli uomini siano quindi in potenza degli intellettuali e di fatto svolgano nella loro vita diverse attività speculative paragonabili a quelle di un intellettuale, questi non si definisce in quanto tipo d'uomo ontologicamente differente, bensì in quanto professionista che svolge una specifica mansione riconosciuta dal corpo sociale. Il compito dell'intellettuale è quindi la causa, più che l'effetto, del suo modo d'essere:

Gli intellettuali sono i "commessi" del gruppo dominante per l'esercizio delle funzioni subalterne dell'egemonia sociale e del governo politico, cioè: 1) del consenso "spontaneo" dato dalle grandi masse della popolazione all'indirizzo impresso alla vita sociale dal gruppo fondamentale dominante [...]; 2) dall'apparato di coercizione statale che assicura "legalmente" la disciplina di quei gruppi che non "consentono" né attivamente né passivamente, ma è costituito per tutta la società in previsione dei momenti di crisi del comando e nella direzione in cui il consenso spontaneo vien meno¹⁰.

Il compito dell'intellettuale è quindi in primo luogo quello di persuadere costantemente la società civile affinché essa si identifichi in modo in apparenza spontaneo con la volontà politica del gruppo dirigente, poiché

⁹ La funzione del dirigente del partito è per Gramsci una «funzione che è direttiva e organizzativa, cioè educativa, cioè intellettuale». Cfr. A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Roma, 1971, p. 25.

¹⁰ *Ivi*, p. 21.

il potere si fonda in primo luogo sul consenso e, solo in casi eccezionali, sull'esercizio della forza delle leggi e delle loro conseguenti sanzioni. Si rende dunque palese il fatto che il compito riformatore del "senso comune", assegnato da Gramsci all'intellettuale, diviene in effetti un compito in primo luogo di natura educativa e come tale esso si esplica in tutti quei luoghi in cui la cultura si diffonde tra le masse e, fra tutti, la scuola poiché in essa le masse – e quindi gli stessi possibili intellettuali – vengono formate in maniera continuativa e rigorosa. Per tale motivo essa deve rappresentare il principio unificatore attraverso il quale le masse vengono indirizzate alla comprensione di un progetto comune, all'istruzione e quindi all'acquisizione di nozioni, ma anche all'educazione e così poi alla capacità di esprimere la propria personalità nella vita concreta. L'educazione concepita da Gramsci deve quindi esprimersi in una sorta di umanesimo che oltre ad accrescere in quantità le nozioni apprese dallo scolaro produca un miglioramento qualitativo anche nelle sue condizioni di vita, spronandolo ad un'attiva partecipazione politica e civile¹¹. L'attenzione che egli rivolge allo studio dei *media* all'interno della comunicazione di massa, in particolare dei giornali, costituisce di certo un elemento imprescindibile per comprendere la funzione assegnata all'intellettuale nella società, ma di certo non ne esaurisce tuttavia il campo d'indagine, come talvolta sembra invece emergere nella recente vulgata afferente al variegato ambito dei *cultural studies*¹². Del resto, tali mezzi di comunicazione si devono necessariamente inserire all'interno di un ordine culturale e politico già caratterizzato dal pervasivo principio del consumo, indirizzandosi cioè ad un tipo d'uomo già formato ed ontologicamente differente rispetto al cittadino responsabile che un'educazione nel senso fin qui delineato vorrebbe coltivare; ragion per cui sembra sterile preoccuparsi di criticare ciò che da tali mezzi viene trasmesso, mentre appare senza dubbio più fecondo criticare il mezzo stesso col fine di aprire la via ad una comunicazione di massa condotta in maniera differente¹³. È quindi alla scuola che bisogna in primo luogo guardare per comprendere il ruolo e soprattutto il processo di formazione che si rende indispensabile tanto perché un intellettuale possa riuscire ad influire nella società quanto perché egli possa di fatto esistere, vale a dire ad essere ascoltato con attenzione e spirito critico, non solo come venditore di nuove verità. Infatti la crisi dirigente dell'intellettuale, ci ricorda Gramsci, si deve in primo luogo al fatto che in una società industrializzata e particolarizzata, priva di principi e scopi chiari¹⁴, manchi un modello educativo in grado di

¹¹ Cfr. *Ivi*, pp. 138-148.

¹² Così, ad esempio Marcia Landy, la quale sembra ravvisare nella sola indagine del ruolo svolto dai *mass media* e quindi dell'analisi della comunicazione di massa, per Gramsci rappresentata dai soli giornali e ai nostri giorni costituita in misura preponderante da televisioni e internet, i motivi di interesse che spingono allo studio di Gramsci in quanto teorico e critico postmoderno dell'educazione di massa. Cfr. M. Landy, *Socialist education today: pessimism or optimism of the intellect?*, in ed. by, M. Green, *Rethinking Gramsci*, London, 2011, pp. 39-52.

¹³ Cfr. G. Sartori, *Homo Videns. Televisione e Post-pensiero*, Roma-Bari, 1997.

¹⁴ Cfr. A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, op. cit., p. 129.

formare in modo uniforme l'ampia base della società. Tale educazione, in quanto non si esaurisce nel semplice indottrinamento, esige pertanto un modello formativo che consegni allo studente una disciplina non tanto intesa nei termini di un rigore fine a se stesso, ossia di un rispetto incondizionato dell'autorità e delle leggi (modello educativo di guerra di stampo fascista, questo, e che Gramsci osteggia), quanto piuttosto nell'acquisizione di una autodisciplina nello studio, di un *habitus* mentale e fisico che si rende possibile solo attraverso una previa formazione umanistica costante che integri la vita dello studente nel sistema scolastico. In questo senso e non come un elogio della società di consumo è quindi da intendersi il modello taylorista di divisione del lavoro intellettuale prospettato da Gramsci, modello funzionale ad accelerare il processo educativo attraverso un lavoro minuto, costante, puntuale e rigoroso. Lo scopo di tale educazione sarà quindi quello dichiarato di costituire un impulso alla cultura popolare superiore a quello detenuto in quegli stessi anni dalla Chiesa cattolica, la quale rappresenta tuttavia per Gramsci uno stadio folkloristico, vale a dire non interessato a rendere i cittadini consapevoli dei loro diritti delle loro potenzialità e, quindi, non rendendoli edotti di quei principi democratici indispensabili al vivere comunitario, una scuola fortemente gerarchizzata e conservatrice¹⁵. Per tale motivo egli intravede la necessità di un modello di scuola unica:

La scuola tradizionale è stata oligarchica perché destinata alla nuova generazione dei gruppi dirigenti destinata a sua volta a diventare dirigente: ma non era oligarchia per il modo del suo insegnamento. Non è l'acquisto di capacità direttive, non è la tendenza a formare uomini superiori che dà l'impronta sociale a un tipo di scuola. L'impronta sociale è data dal fatto che ogni gruppo sociale ha un proprio tipo di scuola, destinato a perpetuare in questi strati una determinata funzione tradizionale, direttiva o strumentale. Se si vuole spezzare questa trama, occorre dunque non moltiplicare e graduare i tipi di scuola professionale, ma creare un tipo unico di scuola preparatoria (elementare - media) che conduca il giovinetto fino alla soglia della scelta professionale, formandolo nel frattempo come persona capace di pensare, di studiare, di dirigere o di controllare chi dirige¹⁶.

Il modello taylorista applicato alla cultura non significa quindi una riduzione di quest'ultima ad un principio industriale ed economicistico che specializza fino ai minimi termini l'attività di ogni singolo individuo privando quest'ultima di un senso. Esso è invece reso possibile dal fatto che l'attività partizionata, indispensabile per migliorare la produttività anche dell'attività intellettuale, non esaurisce la dimensione della trasmissione e della creazione della cultura all'interno della scuola e più in generale della società, dal momento che essa si dirige sempre, in quanto anche formazione, non soltanto alla sua riproduzione meccanica ma anche alla umanizzazione dell'uomo e della società in accordo ad un progetto comune ed unitario, contrariamente a quanto prospettato in particolare a partire dalla riforma

¹⁵ *Ivi*, p. 137.

¹⁶ *Ivi*, p. 145.

scolastica voluta e messa in atto da Giovanni Gentile nel 1923¹⁷. Appoggiare acriticamente il modello industriale di produzione significherebbe infatti non risolvere la crisi culturale legata alla presenza disomogenea della massa all'interno della scena politica, vorrebbe dire non riuscire ad offrire una risposta organica proprio all'espressione del potere di stampo fascista, come visto prodotto logicamente conseguente, per Gramsci, all'educazione elitaria di stampo liberale. Si tratta quindi di riformare un sistema educativo e pedagogico al fine di mutare i rapporti di influenza e di forza presenti nella società, sovvertire o meglio creare ciò che egli definisce con il termine di "egemonia". Come sottolineato da Peter Ives, quest'ultima deve essere intesa in due diverse accezioni principali, le quali sono sempre compresenti negli scritti del filosofo italiano: da una parte essa costituisce il modo di pensare e d'intendere la realtà proprio di una determinata nazione in un particolare momento storico; dall'altra essa consiste nelle istituzioni e rapporti sociali che definiscono e formano la società civile¹⁸. Essa ha dunque tanto una valenza epistemologica che una valenza politica. Dunque, in entrambi i casi si rende evidente il nesso indissolubile che il concetto di egemonia, tanto per la propria formazione che per il proprio consolidamento, detiene con la pedagogia e l'educazione nel senso ad esse assegnato da Gramsci. Difficile analizzare in poche righe la rilevanza del concetto di egemonia all'interno dei *Quaderni*, tuttavia in essa emerge con chiarezza, proprio in quanto contraddistinta da tale doppia natura, la sua capacità di costituire sia l'arma principale attraverso cui è possibile costruire il consenso intorno ad un progetto, ad un disegno politico; sia il suo marcato carattere coercitivo, dal momento che essa si concretizza di fatto all'interno di un sistema di poteri gerarchici e fortemente vincolanti. Credo che un modo utile per avvicinarsi e cercare così di comprendere tale duplice aspetto legato in maniera assai stretta al concetto di egemonia sia quello di cogliere i suoi riflessi all'interno della riflessione gramsciana sul significato del "senso comune". Nonostante la difficoltà di definire in maniera univoca tale concetto¹⁹ se ne può tuttavia cercare di tracciare i contorni generali, in primo luogo ribadendo la contrapposizione instaurata da Gramsci con un modello di pensiero unico tipico del fascismo. Così vediamo come il "senso comune" trovi almeno una bozza di definizione all'interno dei *Quaderni*:

Ogni strato sociale ha il suo "senso comune" e il suo "buon senso", che sono in fondo la concezione della vita e dell'uomo più diffusa. Ogni corrente filosofica lascia una sedimentazione di "senso comune": è questo il documento della sua effettualità storica. Il senso comune non è qualcosa di irrigidito e di immobile, ma si trasforma continuamente, arricchendosi di nozioni scientifiche e di opinioni filosofiche entrate nel costume. Il "senso comune" è il folclore della filosofia e sta sempre in mezzo tra il folclore vero e proprio (cioè come è comunemente inteso) e la filosofia, la scienza, l'economia degli scienziati. Il senso comune crea il futuro

¹⁷ Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia*, op. cit., in particolare pp. 183-195.

¹⁸ P. Ives, *Language and Hegemony in Gramsci*, op. cit., p. 71.

¹⁹ In questi termini si esprime ad esempio E. Watkins, *Gramscian politics and capitalist commonsense*, in *Rethinking Gramsci*, op. cit., pp. 105-112.

folclore, cioè una fase relativamente irrigidita delle conoscenze popolari di un certo luogo e tempo²⁰.

Il senso comune costituisce quindi il modo di pensare diffuso in ampi strati della popolazione in un determinato tempo, esso costituisce quindi un modo di pensare e di agire condiviso in virtù della sua ampia diffusione ed accettazione. Nel suo stare a metà tra folclore e scienza esso dimostra quindi di essere il prodotto di un'attività intellettuale, il risultato della scienza cristallizzatosi e diffusosi nel tempo, ma non per questo immobile ed impartito dall'alto al pari del folclore. A questo esso assomiglia in quanto creduto da gran parte della popolazione in modo talvolta acritico, ma nel suo prodursi esso non deriva dall'accettazione di alcun dogma, bensì dall'analisi razionale, meticolosa e costante, propria del lavoro scientifico. Il carattere transeunte del senso comune è dato dal fatto che esso può mutare all'interno della società dal momento che esso si diffonde, come visto, attraverso un'attività pedagogica che Gramsci assegna all'intellettuale organico, portatore di quegli interessi propri della sua classe e che derivano da una previa indagine scientifica. Al contrario del folclore, per Gramsci spesso sinonimo di religione, il senso comune è quindi portatore di un significato positivo razionale, costantemente in divenire. Esso costituisce quindi la base del consenso su cui si basa, come visto, l'esercizio del potere nelle sue condizioni normali. Il senso comune non solo si dà nella società, ma a sua volta viene creato dagli intellettuali all'interno di un processo mai concluso²¹. Compito dell'intellettuale è quindi quello di unificare il senso comune, vale a dire quello di costruire una cultura coerente ed unitaria in grado di rispondere alle esigenze della classe cui appartiene che, nella riflessione di Gramsci, è sempre la classe proletaria. Questo dunque il compito che egli assegna in primo luogo al partito comunista, ossia quello di proporsi quale educatore delle masse, di un ampio strato della popolazione. In questo senso, dunque, il partito, attraverso i suoi intellettuali organici, dovrebbe attribuirsi e vedersi riconosciuto un ruolo egemone all'interno della società. Una volta chiarito chi, in virtù di cosa e per quale fine possa essere definito un "intellettuale" resta ancora da esplicitare il modo attraverso cui può stabilirsi se e in che misura egli abbia assolto alla sua missione. Questa funzione di verifica è attribuita da Gramsci, in maniera significativa, al linguaggio, vera e propria cartina di tornasole che permette di giudicare l'effettiva influenza esercitata dall'intellettuale organico sulla società. Infatti, dal momento che il senso comune rappresenta il modo consueto di pensare e vivere praticato da una determinata popolazione e in esso si esercita l'egemonia del gruppo dirigente è proprio al veicolo attraverso il quale si sviluppa il pensiero, vale a

²⁰ Cfr. A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, op. cit., pp. 183-184.

²¹ Scrive a tal proposito e molto correttamente F. Frosini, *Gramsci e la filosofia*, op. cit., pp. 173-174: «Senso comune e filosofia sono in realtà due aspetti di un medesimo fenomeno, che è l'approccio ideologico al mondo. Siamo sempre immersi in un qualche senso comune, che contribuiamo costantemente a modificare. [...] Ecco dunque il compito della filosofia: quello di purificare il senso comune dato producendo così, al limite, l'autocoscienza storica di una classe sociale».

dire la lingua, che per Gramsci è necessario guardare per valutare la capacità egemonica effettivamente praticata dall'intellettuale. La lingua svolge infatti all'interno della società una funzione basilare in quanto rappresenta un «elemento della cultura e quindi della storia generale e come manifestazione precipua della “nazionalità” e “popolarità” degli intellettuali²²». Essa è infatti diffusa in modo unitario ed omogeneo assai raramente all'interno del territorio italiano in cui ancora predominano i dialetti, simbolo della mancata unità materiale della nazione che deve la sua ragion d'essere ai fallimenti, come già sottolineato, della pedagogia liberale, colpevole di aver voluto imporsi e non proporsi alle masse, di averle dominate e non dirette, quindi di aver ritenuto del tutto inutile un processo di interiorizzazione della modernità. La questione della lingua, nella lunga e complicata riflessione messa in atto da Gramsci, assume quindi un rilievo esemplare per quanto concerne l'espressione del consenso al potere da parte della popolazione, la necessità di un'unità linguistica è infatti sempre al centro dei suoi interessi, nel tentativo di ridefinire una lingua nazionale espressione di diversi dialetti locali²³.

La diagnosi di Ortega

Le problematiche affrontate da Gramsci e fin qui analizzate mostrano una notevole affinità rispetto a quelle che rappresentarono negli stessi anni il banco di prova più impegnativo per la riflessione filosofica e politica di Ortega y Gasset. A partire dal biennio 1928-1929 il filosofo spagnolo giunse infatti a radicalizzare alcune delle sue tesi – già tuttavia contenute *in nuce* in alcuni dei suoi scritti più celebri come *España Invertebrada* (1922) e *El tema de nuestro tiempo* (1923) – circa la mutata situazione socio-politica ed economica in cui versavano le nazioni europee²⁴. Al pari di Gramsci, seppur ovviamente in modo del tutto indipendente, anch'egli ravvisa infatti nella presenza sempre più massiccia e pressante delle masse nella vita pubblica un fattore altamente destabilizzante degli equilibri tradizionali di esercizio del potere e, al pari di Gramsci, in ciò scorge tanto evidenti pericoli che, inoltre, preziose possibilità di crescita e mutamento delle condizioni di vita del popolo. Pur tra le differenze evidenti, che si avrà modo di mettere in luce in seguito, va quindi sottolineata una sostanziale somiglianza per quanto riguarda la diagnosi della crisi politica che accompagna rispettivamente Italia e Spagna a cavallo tra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta del secolo scorso. Per Ortega, le masse risultano composte al loro interno da svariati soggetti atomici, ma se considerate nel loro insieme esse sono costituite da un solo e peculiare tipo d'uomo, vale a dire dal «hombre

²² A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, op. cit., p. 36.

²³ P. Ives, *Language and Hegemony in Gramsci*, op. cit., in particolare alle pp. 36-38 e p. 109.

²⁴ È proprio questo del resto, come ha efficacemente ricostruito José Lasaga Medina, il periodo di «máxima amplitud» nell'evoluzione del pensiero del filosofo spagnolo. Cfr. J. Lasaga Medina, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Madrid, 2003.

medio²⁵» il quale, preso nella sua singolarità, già presenta i tratti costitutivi della massa. Quest'ultima, infatti, prima ancora di esprimersi nella sua accezione quantitativa risulta definita infatti per via qualitativa poiché, secondo la diagnosi di Ortega, essa corrisponderebbe a null'altro che ad un determinato modo d'essere tipico di ogni persona, la quale preferisce esaurire il senso della propria esistenza nell'alterazione, trovando appagamento in un comportamento eterodiretto, imposto e non interiorizzato²⁶. Come si diceva, al pari di Gramsci anche il filosofo spagnolo ravvisa nell'emergenza di queste masse sulla scena politica un elemento di positività, costituito dal potenziale allargamento e miglioramento delle condizioni di vita, materiali ed ideali, della popolazione. Tale fenomeno, infatti, da una parte consente alla massa, vale a dire all'uomo medio, di innalzarsi al livello vitale delle antiche aristocrazie, fornendogli di tutti quei mezzi materiali ed ideali che in precedenza erano ad appannaggio esclusivo di ristrette élites, ponendolo dunque nelle condizioni per poter ricevere la miglior educazione possibile, la quale non sarà più destinata ad un ristretta cerchia oligarchica. Dall'altra parte, però, Ortega ravvisa un elemento di maggiore difficoltà che Gramsci sembra non considerare come rilevante nei suoi scritti, un pressante problema legato all'esasperato individualismo dell'uomo medio che si ritiene, per il semplice fatto di godere delle stesse possibilità, di essere similmente dotato delle medesime capacità e competenze di chi esercitava prima di lui il potere. La presunzione di poter essere da se stessi regolatori della propria vita e di non dover obbedire a niente e nessuno favorirebbe, quindi, la realizzazione di quegli esiti del populismo già prefigurati dallo stesso Gramsci oltre che da Ortega per il quale il rischio connaturato alla sostituzione della mediazione politica con la pratica dell'azione diretta, non meditata e frutto di un volere schizofrenico e viziato porterebbe al disfacimento del corpo sociale, al trionfo della violenza e del disordine, del populismo²⁷. Il rischio avvertito dal filosofo spagnolo è quindi più o meno velatamente ravvisato nell'eventualità che l'uomo medio, per il quale la complessità del mondo non viene mai esperita direttamente, veda se stesso realizzato in sommo grado non da istituzioni democratiche, dove il dialogo e la mediazione sono tratti necessari per il suo buon funzionamento, bensì da un governo dispotico e autoritario. Quest'ultimo infatti rispecchierebbe in sommo grado il modo d'essere e di percepire la soluzione ai problemi dell'esistenza tipico dell'uomo medio, il quale agirebbe sempre attraverso comportamenti irriflessivi ma d'immediato impatto, efficaci nel breve termine ma inutili nel

²⁵J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, in *Obras Completas*, Revista de Occidente, XII vol., Madrid, 1953-1983, IV, p. 145.

²⁶Cfr. J. Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, in OC, op. cit., V, p. 309.

²⁷Si veda a tal proposito il noto scritto di Ortega y Gasset, *España Invertebrada*, in OC, op. cit. Scrive a tal proposito A. Savignano che l'azione diretta rappresenta il sostanziale fallimento della politica poiché «non è *extrema ratio* di una ragione esasperata alla ricerca dell'ultimo rimedio per ottenere giustizia, bensì è la *prima ratio*, anzi l'unica *ratio!*». In A. Savignano, *Radici del pensiero spagnolo del novecento*, Napoli, 1995, p. 47.

lungo periodo, condotti da persone altamente carismatiche²⁸. Uno scenario che in Europa si stava diffondendo con estrema rapidità, esemplificato tanto dall'esperienza fascista che da quella comunista, accomunate, in maniera certo difforme dall'analisi di Gramsci, da parte del filosofo madrileno. Uguale diagnosi, ma eziologia solo parzialmente simile, però, per i due autori. Infatti, mentre Gramsci ritiene che a causare tale spersonalizzazione della vita pubblica e le conseguenze mancanza di unità nelle rivendicazioni e negli interessi della massa sia stata, per una singolare eterogenesi dei fini, l'esperienza della pedagogia liberale crociana, Ortega addebita le cause di tale malattia della società a principi non solo ideali, e quindi, in consonanza con Gramsci, ad un fallimento della classe dirigente anzi, per Ortega, ad una completa mancanza di essa, ma anche e soprattutto ad alcuni dati materiali parimenti importanti: esponenziale crescita demografica e miglioramento generale delle condizioni di vita seguita ad un diffuso egualitarismo che in maniera impropria si estende in maniera transitiva dalle condizioni materiali alle condizioni spirituali dell'uomo, causando così un livellamento improprio delle capacità di ogni singolo individuo. Del resto, l'uguaglianza dei cittadini costituisce un presupposto di certo non contemplato dalla teoria orteghiana la quale si fonda piuttosto sull'assunto opposto che prevede che vi sia di fatto una costitutiva distinzione ontologica tra tipi d'uomo differenti²⁹. Depurata da elementi afferenti ad un lessico comunista o anche solo socialista (a cui comunque Ortega aveva preso parte in gioventù³⁰) l'analisi del filosofo madrileno condivide con la riflessione contenuta nei *Quaderni* una medesima attenzione per i correttivi che si ritiene possibile apportare a tale situazione. Il principale tra di essi è ravvisato in maniera significativa proprio nell'influsso educativo e formativo che gli intellettuali possono svolgere sia per la vita individuale che, in maniera ancor più significativa, per quella dell'intero corpo sociale. Tale compito formativo dell'intellettuale viene sintetizzato dal filosofo spagnolo nel progetto di una scuola unica indirizzata però non, come nel caso di Gramsci, a studenti delle scuole elementari e medie, ma viene invece in questi anni declinata in una riforma della struttura universitaria e nell'introduzione di quella che Ortega definisce come una *Facultad de Cultura* il cui compito dovrebbe essere quello di trasmettere un sistema unitario di credenze sulle quali ogni individuo possa poggiarsi. Essa è da lui definita come:

²⁸ Cfr. S. Cajade Frías, *Democracia y Europa en J. Ortega y Gasset. Una Perspectiva ética y Antropológica*, Santiago de Compostela, 2011, pp. 150 e ss.

²⁹ «Se trata de una ineludible ley natural, que representa en la biología de las sociedades un papel semejante al de la ley de las densidades en física. Cuando en un líquido se arrojan cuerpos sólidos de diferente densidad, acaban éstos siempre por quedar situados a la altura que a su densidad corresponde. Del mismo modo, en toda agrupación humana se produce espontáneamente una articulación de sus miembros según la diferente densidad vital que poseen». J. Ortega y Gasset, *España invertebrada*, in *OC*, op. cit., III, p. 93.

³⁰ Egli si legò infatti nel 1907 alla *Sociedad Fabiana*, associazione sorta a Madrid in quello stesso anno sul modello anglosassone. Si veda a tal proposito l'interessante saggio di J. E. Pflünger Samper, *La gearación política de 1914*, in «Revista de Estudios Políticos», n.112, 2001. In particolare alle pp. 180-186.

il sistema di idee vive che ogni epoca possiede. Meglio: il sistema d'idee a partire dalle quali vive ogni epoca. Perché non v'è rimedio, né possibile evasione: l'uomo vive sempre a partire da alcune idee determinate, che costituiscono il suolo sul quale s'appoggia la sua esistenza. Queste che io chiamo "idee vive o di cui si vive" sono, né più né meno, che il repertorio delle nostre effettive convinzioni sul mondo, sul prossimo, sulla gerarchia dei valori che hanno le cose e le azioni: alcune sono più stabili, altre di meno³¹.

Ciò che il filosofo definisce come un sistema di idee vive – e che in altri scritti chiamerà con il nome di credenze a loro volta base di certo imprescindibile per la creazione di quell' "opinione pubblica" su cui si fonda per lo spagnolo il potere politico³² – sembra mostrare, quindi, tratti assai simili a quello che Gramsci, in quello stesso periodo, definiva come "senso comune". Al pari di questo, infatti, anche tali idee costituiscono un insieme di credenze prodottesi nel corso del tempo a partire da una precedente attività intellettuale e anch'esso, quindi, si situa a metà strada tra il dogma religioso e la scienza, essendo prodotto da quest'ultima ma essendo valido con lo stesso grado di verità ed absolutezza del primo. La funzione egemonica dell'intellettuale si traduce, nel lessico orteghiano, nella capacità di costruire ed edificare *ex novo* i presupposti necessari perché si possa esercitare il comando (*mandar*), il quale non è concepito dal filosofo spagnolo come mero esercizio del potere, ma si traduce piuttosto nell'effettiva «*presión e influjo difusos sobre el cuerpo social*³³» da parte di una minoranza consapevole della sua missione. Da ciò deriva quindi che, nel disegno orteghiano, l'educazione detenga come nel caso di Gramsci un compito ben preciso anche se in parte differente. Infatti il suo prodotto, vale a dire la civilizzazione, solo se avvertito come vivo e presente nell'esistenza di ogni individuo quale sottosuolo e principio del suo agire, del suo stesso pensare, potrebbe in tal modo garantire o favorire una obbedienza non docile ad un potere sempre in via di costruzione, al pari quindi del senso comune gramsciano. Per tale ragione, l'Università possiede dunque il compito precipuo di sostituire piuttosto che affiancare tanto i *media* volgarizzati (per Ortega, come per Gramsci, costituiti prevalentemente dai giornali) che i poteri spirituali stantii come la Chiesa, i quali detengono in maniera impropria e quasi monopolistica il controllo di un'opinione pubblica ormai priva di coscienza, quindi assente poiché

³¹ J. Ortega y Gasset, *La missione dell'università*, Napoli, 1992, p. 60. Cfr. *Misión de la Universidad*, in *OC*, op. cit., IV, p. 341: «el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee. Mejor: el sistema de ideas desde las cuales el tiempo vive. Porque no hay remedio ni evasión posible: el hombre vive siempre desde unas ideas determinadas, que constituyen el suelo donde se apoya su existencia. Esas que llamo «ideas vivas o de que se vive» son, ni más ni menos, el repertorio de nuestras efectivas convicciones sobre lo que es el mundo y son los prójimos, sobre la jerarquía de los valores que tienen las cosas y las acciones: cuáles son más estimables, cuáles son menos».

³² Scrive infatti Ortega: «si no hubiese opinión pública no habría poder público y, menos aún, Estado». Cfr. J. Ortega y Gasset, *Meditación de Europa*, in *OC*, op. cit., IX, p. 294. Su questo tema si veda in particolare l'articolo studio di M. I. Ferreiro Lavedán, *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Madrid, 2005².

³³ *Ivi*, p. 323.

incapace di un progetto unitario³⁴. L'educazione universitaria dovrebbe dunque imporsi come il mezzo per eccellenza capace di privare di consensi il diritto alla volgarità instaurato dalle masse e di soppiantarlo con un «poder spiritual superior frente a la Prensa, representando la serenidad frente al frenesí, la seria agudeza frente a la frivolidad y la franca estupidez³⁵». A tal fine Ortega non si limita a tratteggiare soltanto le caratteristiche più generiche dell'insegnamento universitario, ma cerca anche di specificarne i contenuti. In particolare, essi cercheranno quindi di riprodurre nell'ambito pedagogico la stessa tensione verso l'unità di un progetto comune costruito sulla base di quella che egli definisce come una cultura vitale. Pertanto essa dovrà fornire ad ogni individuo una conoscenza ampia sui più svariati fronti della sua esistenza: scientifico, morale, estetico, ecc.; senza però scorrere superficialmente come una serie di nozioni remote, ma essendo invece da lui vissute profondamente e fatte proprie. Per tale motivo, in accordo con la tradizione formativa tedesca classica della *Bildung*³⁶, il filosofo spagnolo afferma che la cultura vitale di cui parla dovrebbe fornire allo studente i rudimenti fondamentali della scienza contemporanea i quali dovrebbero, a loro volta, finire con l'essere indispensabili per comprendere il mondo e la società in cui questi si trova inserito. Le materie fatte oggetto di studio saranno dunque: fisica, biologia, storia, sociologia e filosofia³⁷. Quest'ultima viene poi definita, in chiara analogia con il concetto cosmico kantiano, come <visione dell'Universo>, quindi intesa come un sapere regolatore della ragione umana e del rapporto tra le diverse scienze. Tali discipline, inoltre, non dovrebbero essere studiate nella loro interezza e complessità, ma dovrebbero piuttosto essere ridotte alla portata cognitiva dell'alunno che, è bene ricordare, altri non è che l'uomo medio. È chiaro come l'interesse educativo di Ortega non sia, come nel caso di Gramsci, impersonato da un'intellettuale integrato all'interno di un sistema di potere quale quello del partito, ma sia piuttosto sempre il rappresentante della società civile nel suo insieme, non solo di una parte, per quanto cospicua, di essa. Al pari di Gramsci anche Ortega si rivolge alla ricerca di un principio pedagogico che, oltre ad unire in maniera indissolubile educazione e vita, come ricercato per altro dal filosofo italiano³⁸, sembra per certi versi tradire anche nello spagnolo gli effetti dell'industrializzazione, analizzata però non dal punto di vista della produzione, come per Gramsci, bensì del consumo della merce. Egli infatti tratteggia i contorni di ciò che definisce con il nome di *principio de la economía*³⁹ il quale, tenendo conto della limitata capacità del discente, a sua volta limita e centellina due aspetti dell'istruzione: la scelta delle materie da

³⁴ Sull'importanza dei mezzi usati per diffondere educazione e cultura nella riflessione orteghiana si veda in particolare lo studio di Taberner del Río, S.M., *Filosofía y educación en Ortega y Gasset*, Salamanca, 1993, pp. 176 e ss.

³⁵ J. Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad*, op. cit., IV, p. 353.

³⁶ Cfr. M. Gennari, *Storia della Bildung*, Brescia, 2007, pp. 7-10.

³⁷ J. Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad*, in OC, op. cit., IV, p. 335.

³⁸ Cfr. A. Gramsci, *L'intellettuale e l'organizzazione della cultura*, op. cit., in particolare pp. 138-149

³⁹ J. Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad*, op. cit., IV, pp. 329-334.

insegnare; la quantità di nozioni da impartire in relazione ad una specifica materia. L'educazione potrà ritenersi dunque fruttuosa solo qualora riesca a trasmettere interamente la cultura di cui si fa promotrice, considerando che quest'ultima è definita non sulla base dell'intera produzione scientifica esistente su una determinata disciplina, ma è vincolata, tanto per estensione che per qualità, alle capacità mnemoniche e comprensive dell'alunno. Essa deve quindi essere concepita come un tutto organico il quale dovrà essere instillato su un'altra unità sostanziale costituita dalla vita concreta di ogni individuo. La regolamentazione del vivere civile procede dunque, per entrambi gli autori, attraverso l'educazione dell'individuo, non con il fine di renderlo succube a norme imposte e nemmeno pronò ad accettare un regime forzatamente democratico – inteso come regime innaturalmente egualitario – in cui l'individualità delle persone più dotate e quindi la base di ogni principio liberale rischierebbe fatalmente di essere sottostimata e di perdere la sua importante rilevanza in termini di innovazione e creatività. Così solo in parte il concetto di egemonia elaborato da Gramsci sembra trovare il suo analogo in quello di *vigencia* proposto da Ortega in particolare a partire dalla sua riflessione più matura, intorno agli anni '40, in totale indipendenza dalla riflessione gramsciana. Le vigenze sono infatti per lo spagnolo un sistema di usi, di costumi e di abitudini che valgono come leggi non scritte le quali hanno un valore addirittura superiore a quella che si potrebbe definire come la costituzione materiale di un paese. Esse esercitano sui soggetti un potere in grado di determinarne l'agire, che lo vogliano o meno, imponendo loro di comportarsi in accordo con dettami comunemente accettati⁴⁰. È questo quanto avviene anche nel caso della lingua, la quale viene accettata dai diversi soggetti in modo spesso acritico, viene pronunciata da ognuno in modo diverso e personale ma impone a tutti indistintamente di essere usata per comunicare, pena l'esclusione dalla società a cui si dovrebbe appartenere. La riflessione sulla lingua messa in atto da Ortega differisce molto rispetto a quella suggerita da Gramsci. Essa infatti non rappresenta affatto la cartina di tornasole attraverso cui l'influsso dell'intellettuale si rende intelligibile, quanto piuttosto un'esemplificazione del modo di prodursi e di trasmettersi dei prodotti del lavoro intellettuale. L'analisi più dettagliata di alcuni aspetti della teoria di Ortega finirebbe però per complicare ulteriormente il quadro fin qui delineato e finirebbe probabilmente per far perdere di vista i contorni che si sono ora tratteggiati e lungo i quali è sembrato possibile stabilire un fruttuoso confronto tra questi due autori, di fatto mai avvicinati, forse più per ragioni ideologiche che per motivazioni testuali, da studi critici a loro dedicati.

Conclusioni

Questo breve scritto ha permesso di mettere in evidenza come entrambi gli autori, pur da prospettive assai differenti, avvertissero con la medesima

⁴⁰ Cfr. J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, in *OC*, op. cit., VII, p. 265.

gravità ed urgenza l'esigenza di offrire una risposta fattiva e risolutiva ad un nuovo problema di organizzazione della vita pubblica con il fine di riuscire ad individuare mezzi nuovi attraverso cui dirigere le masse, sempre più elemento dirimente per la creazione e successiva gestione del potere politico. Tuttavia, mentre per Gramsci questo compito esige in primo luogo una ridefinizione della natura e del ruolo del partito di massa, per Ortega esso chiama in causa in termini più generali ma non per questo vaghi quelle che egli definisce come le forze migliori (ontologicamente) della società civile, organizzate all'interno di associazioni di certo non necessariamente partitiche, ma la cui autorità deve tuttavia essere sempre riconosciuta dalla popolazione. In ogni caso, entrambi gli autori ritengono che il compito precipuo detenuto da tali organizzazioni sia un compito di natura pedagogica ed educativa, in grado cioè di fare dei cittadini coinvolti nella vita pubblica dei soggetti non manipolabili da demagoghi e quindi non pronti ad accettare in modo passivo e disumanizzante un sistema di potere a loro imposto che, proprio per tale carattere eteronimo, non sembra essere in grado di fondare un consenso sufficiente alla sua stessa sopravvivenza. Entrambi sostengono dunque la decisiva importanza che in tale processo detiene l'intellettuale, definito tuttavia in modo assai diverso, ma la cui capacità di influire nella vita pubblica viene dai due ribadita con toni assai simili. Una riforma complessiva dell'istituto scolastico, inteso da entrambi come il mezzo basilare attraverso cui la cultura si crea e si trasmette alle masse, è quindi ritenuta necessaria dai autori, sia a livello di scuola dell'obbligo, attraverso l'istituzione di una scuola unica, che al più alto livello universitario, dove essa prende però nei due autori delle pieghe differenti ma non per questo tra loro non comunicanti. La taylorizzazione del lavoro intellettuale proposta da Gramsci, come visto, è di certo il modo più proficuo per far progredire la ricerca scientifica, ma non ne esaurisce il senso, che deve essere invece diretto, e questo è quanto in maniera emblematica ci ricorda il filosofo spagnolo, secondo uno scopo di umanizzazione della cultura stessa. Ortega sembra riuscire in questo senso a formalizzare al meglio e in maniera più chiara, nella sua *Missione dell'Università* (1930), l'idea avanzata da Gramsci, pur non avendo mai letto tale autore ma avvertendo nella sua società i medesimi problemi avvertiti dall'italiano. In particolare la sua distinzione tra laboratori scientifici e *Facoltà della Cultura* egli sembra riuscire a dar conto di tale esigenza comune, cercando di rendere unitaria una eccessiva specializzazione e particolarizzazione del lavoro intellettuale. È quindi risultato evidente come per entrambi gli autori l'intellettuale detenga un compito di natura in primo luogo politica, nel senso più nobile da loro assegnato a tale parola, ovvero intesa quale realizzazione concreta di teorizzazioni che pongano sempre a tema le esigenze reali e concrete della popolazione. L'avvicinamento della riflessione gramsciana sull'"egemonia" a quella orteghiana sulla natura della "vigenza" ha infatti permesso di cogliere nelle proposte dei due autori il valore dei presupposti teorici che giacciono al fondo di esse. Inoltre esso ha permesso di coglierne la complessità e allo stesso tempo di comprenderne la funzione euristica che

ebbe quale continuo stimolo per la capacità dei due autori di identificare in un'epoca storica di profonda crisi alcuni preziosi elementi comuni al fine di offrire una risposta coerente a problematiche assai cogenti che hanno segnato, e ancora caratterizzano, la storia politica europea e mondiale.