

This is the peer reviewed version of the following article:

Rappresentazioni di un desencuentro: Ortega y Gasset nella pampa / Fiorani, Flavio Angelo. - In: LETTERATURE D'AMERICA. - ISSN 1125-1743. - STAMPA. - 77-78:(2000), pp. 127-149.

Bulzoni Editore Srl: Via dei Liburni 14, I 00185 Rome Italy: 011 39 06 4455207, EMAIL: bulzoni@bulzoni.it,
Terms of use:

The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

05/05/2026 19:15

(Article begins on next page)

ISPANOAMERICANA

Anno XIX-XX, nn. 77-78, 1999-2000

LETTERATURE D'AMERICA
RIVISTA TRIMESTRALE

ESTRATTO

LETTERATURE D'AMERICA
Trimestrale

Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma
«La Sapienza»

Direttore Responsabile: Ettore Finazzi-Agrò

Direttori di Sezione: Vanni Blengino (Ispanoamericana)
Cristina Giorcelli (Angloamericana)
Ettore Finazzi-Agrò (Brasiliana)

Consulenti: Luisa Pranzetti
Luciana Stegagno Picchio
Bianca Maria Tedeschini Lalli

Redazione: Camilla Cattarulla, Maria Caterina Pincherle,
Anna Scacchi.

Sede: Piazzale Aldo Moro, 5 - Roma

Stampa: Tipografia Domograf di Montanari Virgilio s.n.c.
Circonvallazione Tuscolana, 38 - Roma

ABBONAMENTI

Fascicoli singoli:
Italia L. 25.000. Estero L. 30.000.

Fascicoli doppi:
Italia L. 50.000. Estero L. 60.000.

Abbonamento annuo
Italia L. 80.000. Estero L. 100.000.

Periodico iscritto in data 26-9-2000 al n. 396/2000 del Registro
della Stampa del Tribunale di Roma (già precedentemente registrato
presso il medesimo Tribunale, al n. 17931 del 21-12-1979).

FLAVIO FIORANI

RAPPRESENTAZIONI DI UN DESENCUENTRO:
ORTEGA Y GASSET NELLA PAMPA

È all'insegna di un'impegnativa dichiarazione d'intenti — "el literato de Madrid debe corregir su provincianismo en Buenos Aires y viceversa" — che José Ortega y Gasset compie i viaggi che nel 1916 e nel 1928 lo portano in Argentina.¹ Se nel primo soggiorno il filosofo si lascia alle spalle una Spagna rivolta al passato (e un'Europa sconvolta dalla guerra mondiale), nel secondo saranno le riflessioni culminate nella *Rebelión de las masas* a costituire la materia su cui si svolgono gli incontri con il pubblico argentino. Uditorio — va detto — assai eterogeneo quello che assiste alle dissertazioni del filosofo spagnolo e che, oltre a personalità del mondo accademico, include molti giovani e anche "hermosísimas señoras" dell'élite dirigente del paese. Nel periodo suddetto Ortega instaura inoltre un'assidua collaborazione con la stampa locale che favorisce la diffusione del suo pensiero e che si conferma come un significativo aspetto delle relazioni culturali tra l'Argentina e la Spagna.²

¹ Cit. in José Ortega y Gasset, *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, a c. di José Luis Molinuevo (Madrid: FCE, 1996), p. 7.

² Il primo viaggio di Ortega (luglio 1916-gennaio 1917), su invito dell'Institución Cultural Española presieduta da Avelino Gutiérrez, si compie nel ripristino delle relazioni culturali ispanoamericane e dà luogo a un ciclo di nove conferenze alla Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Buenos Aires dal titolo "Introducción a los problemas actuales de la filosofía." In parti-

Il proposito di Ortega non è di insegnare filosofia ex cathedra, ma di invitare il suo pubblico a filosofare sui temi dell'iden-

colare le conferenze del 1916 costituiscono una raccolta di *lectures*, cioè di testi redatti per la comunicazione verbale e per l'esposizione didattica caratterizzati da un tono gradevole ed elegante ma che alla lettura risultano talvolta frammentari e per questo, forse, editi soltanto di recente sulla base dei manoscritti preparatori di Ortega (cfr. nota *supra*). Il viaggio di Ortega segue quelli di Adolfo Posada e Rafael Altamira dell'Università di Oviedo, chiamati a tenere corsi all'Università di La Plata nell'ambito delle celebrazioni del Centenario dell'indipendenza argentina. La ripresa degli scambi tra la madrepatria e l'ex colonia è inoltre confermata dall'influenza di Posada sulla legislazione sociale promossa dal Ministro del lavoro Joaquín V. González e in ambito politico dalle visibili tracce che le idee di Antonio Maura lasciano nel dibattito che in Argentina ha condotto al varo della riforma elettorale e all'introduzione del voto segreto e obbligatorio da parte del presidente Roque Sáenz Peña nel 1912 [cfr. in proposito Natalio Botana, *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916* (Buenos Aires: Sudamericana, 1979), pp. 279-283]. Quanto importante sia la riattivazione dei rapporti tra l'ex madrepatria e l'ex colonia è testimoniato dal dichiarato proposito dell'Institución Cultural Española di riscattare la Spagna dalle conseguenze del *déastre* del '98 e di affidare a essa — sono parole di Avelino Gutiérrez — “la única lógica y legítima orientación de América” [cit. in Marta Campomar, “Los viajes de Ortega a la Argentina y la Institución Cultural Española,” J.L. Molinuevo (a.c. di), *Ortega y la Argentina* (México: FCE, 1997), p. 121].

Nel 1928 Ortega è invitato dalla Asociación Amigos del Arte presieduta da Elena Sansimena de Elizalde e rinalda il rapporto tra il filosofo spagnolo e Victoria Ocampo e l'ambiente letterario che ruota intorno alla rivista *Sur*. La quarta e la quinta conferenza tenute da Ortega nel corso del secondo soggiorno costituiscono la versione originaria del testo che di lì a poco, e con leggere modifiche, costituirà i primi cinque capitoli di *La rebelión de las masas*.

Il terzo soggiorno (agosto 1939-febbraio 1942) — che coincide con la prima fase dell'esilio di Ortega — avviene dopo la pubblicazione in Argentina del saggio *Ideas y creencias* scritto nel 1934, di cui aveva dato anticipazione nei corsi tenuti alla Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Buenos Aires. Il materiale, apparso sul quotidiano *La Nación* tra febbraio e giugno del 1936, era confluito in un volume della collana “Austral” di Espasa Calpe Argentina che aveva iniziato le sue pubblicazioni nel 1937 con *La rebelión de las masas* e per la quale Ortega dirigeva la “Biblioteca de Ideas del Siglo Veinte”. Sui rapporti con gli ambienti letterari si veda Tzvi Medín, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana* (México: FCE, 1994), pp. 24-39. Sul terzo soggiorno cfr. in particolare Medín, “Ortega y Gasset en la Argentina: la tercera es la vencida,” *Estudios interdisciplinarios de América y el Caribe*, II, 2 (julio-diciembre 1991): pp. 25-37.

tà personale e nazionale proponendo una “nuova sensibilità”, cioè una radicale revisione della categoria della ragione storica per capire la storia e la “modernità” del secolo XX, del “nostro tempo”. La dimensione organica cui approda in quegli anni la sua riflessione sull'uomo suggella la chiusura del periodo “giovanile” o di neo-kantismo critico. Il viaggio si presenta dunque come il “genere letterario” che Ortega sceglie per instaurare — e soprattutto per ripristinare — le relazioni tra un *pueblo viejo* (la Spagna) e uno *joven* (l'Argentina). Viaggi iniziatici quelli di Ortega proprio in quanto la circostanza argentina contribuisce alla definizione di un *yo*, di un'identità da costruire in una doppia direzione. Da una parte quella della *circostanza* argentina nell'accezione di un imperativo vitale di attualità da assumersi da parte di coloro che rappresentano il polo latino della modernità. Dall'altra, quella dello stesso Ortega che fa della visione del paesaggio argentino un'esperienza della vita e una necessità di pensare il presente a partire dal *yo*.³

A semplice titolo di curiosità va ricordato che la diffusione e la ricezione delle idee di Ortega in Argentina hanno talvolta risentito di un inspiegabile banalizzazione — peraltro scaturita dall'erronea impressione che la sua filosofia si riducesse a suggestivi giochi di parole. Ciò è testimoniato dal fatto che a tutt'oggi ci si compiaccia di ricordare la sua esortazione (“¡Argentinos, a las cosas!”) fatta propria da solerti funzionari pubblici o la arcinota dichiarazione (“He tardado mucho en averiguar por qué las calles de Buenos Aires a primera noche me hacen pensar en Kant con incongruente frecuencia...”) che gli studenti di filosofia argentini amano citare e che si deve, ricorda lo stesso Ortega, al fatto che due tra i quotidiani di più alta diffusione della capitale fossero in quegli anni *La Razón* e *Crítica* [cfr. in proposito Ortega y Gasset, “Intimidades,” in *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América* (Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1995), p. 107].

³ Nel discorso pronunciato il 6 dicembre 1916 all'Instituto Popular de Conferencias di Buenos Aires e pubblicato integralmente sul quotidiano *La Prensa* il viaggio in America latina è da Ortega definito “una incursión en el futuro” e l'Argentina è contrapposta alla Spagna. Capofila delle nuove nazioni sorte dalle guerre d'indipendenza del 1810-25, all'Argentina Ortega sembra affidare una missione storica di portata planetaria, cioè quella di riassumere i tratti della “raza española, una España mayor, de quién es nuestra península sólo una provincia” (Cfr. Ortega y Gasset, “Impresiones de la Argentina,” in *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*, cit., pp. 26 e 48).

Nella forma asistematica che gli è propria Ortega presenta il suo quadro di riferimento concettuale, e affronta propriamente le questioni filosofiche che concernono il rapporto tra l'uomo e il mondo davanti ad un uditorio che accoglie la sua pedagogia filosofica con reazioni discordanti. Tra i due soggiorni in Argentina va collocata la fase "antropologica" di Ortega, dopo che alle *Meditaciones* chisciottesche del 1914 — che sostanziano una concezione del mondo come un immenso campo di cose e di segni che l'individuo deve decifrare e interpretare — segue la dichiarata intenzione di privilegiare la dimensione biologico-vitale della vita. Quest'ultima non certo da intendersi come un problema riconducibile al metodo scientifico-positivo (e ciò spiega la diffidente accoglienza di quella parte del suo pubblico ancora sotto l'influsso della filosofia positivista), proprio perché Ortega è approdato a una considerazione dell'unicità della vita distinta dalla vita biologica: egli pone infatti come problema centrale della filosofia il configurarsi della realtà della vita che coesiste in modo dinamico con la *circunstancia*. Quest'ultima — cioè la collocazione spazio-temporale della dimensione vitale — è da assumersi come il *yo* trascende se stesso per realizzare ciò che desidera e progetta. La definizione di una nuova ermeneutica scaturirà quindi dalla ricognizione degli elementi che articolano la circostanza, e il progetto vitale non può prescindere da una doppia esigenza: definire, da un lato, le categorie analitiche necessarie alla realizzazione del progetto vitale e, dall'altro, gli elementi che articolano la circostanza. Se il destino dell'uomo è subordinato ad un imperativo di autenticità che deriva dal consapevole riconoscimento della propria circostanza, è nella teoria prospettivista che Ortega fissa quel "canone" epistemologico con cui la ragione pura è sostituita dalla ragione vitale. Di qui che il prospettivismo sia l'ordine e la forma che la realtà assume per chi la contempla, e tempo e spazio del viaggio americano di Ortega si costitui-

scano — in opposizione ai postulati del kantismo — come forme del reale.⁴

Dinanzi a "las gentes que habitan en la blanda ribera del Plata sobre una ancha tierra grasa,"⁵ Ortega ha in animo di compiere quel che egli definisce "una incursión en el futuro" e il cui valore è dato dalla contrapposizione alla Spagna dove, invece, "parece el tiempo haberse labrado un remanso imberturbable" e i cui popoli sembrano come "aplastados bajo el gravamen de su propia historia."⁶ Nello spazio geografico della pampa-Ortega situa infatti "la potencialidad enorme de cultura que yace en esta tierra inmensa y en esta raza ascendente."⁷

Prima del suo ritorno in Spagna — a conclusione del primo soggiorno che lo ha condotto anche nelle regioni interne dell'Argentina — Ortega riassume le sue considerazioni in conferenze tenute di fronte a una nutrita platea. Impressionato dal progresso materiale del paese e dai suoi alti indici di sviluppo, egli vede in "un pueblo de vida germinal [...] absorbido por la organización económica, lleno de optimismo aspirante, poco preocupado, demasiado poco preocupado de ciencia"⁸ e in una società orgogliosa dei risultati raggiunti la pernicioso tendenza a identificare il bene con l'utilitarismo. Il dinamismo di un paese assunto al rango di potenza economica nel continente

⁴ Più che nelle *Meditaciones* chisciottesche, dove il mondo già si configura nella sua struttura prospettica e dove si dice che dall'accettazione della propria circostanza l'uomo deve ricavare la propria autentica vocazione nel confronto con essa, la sistematizzazione epistemologica della teoria prospettivista è svolta da Ortega nel saggio *Verdad y perspectiva* (1916) in *El Espectador* (1916-1934), ora in *Obras Completas*, vol. II (Madrid: Revista de Occidente, 1946), pp. 15-21.

⁵ Ortega y Gasset, "El Novecentismo," in *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*, cit., p. 14. E il testo della conferenza tenuta al teatro Odeón il 15 novembre 1916.

⁶ Ortega y Gasset, "Impresiones de la Argentina," cit., p. 26.

⁷ *Ibidem*, p. 37.

⁸ Ortega y Gasset, "El Novecentismo," cit., pp. 14-15.

americano e la sua capacità di accogliere e integrare "hombres de todas razas, de toda lengua y de toda costumbre"⁹ ha dato sì luogo a una società "porosa", ma carente di coesione e dunque soggetta al rischio di inquietudine, disordine, turbolenta. Affascinato dalle opportunità di mobilità ascendente offerte agli immigrati, Ortega avverte che il fenomeno può scompaginare il tessuto sociale di un popolo in *status nascens* e di una nazione ancora giovane pervasa da un diffuso "heroismo cereal y ganadero." Il pragmatismo dei suoi cittadini tradisce infatti quel "defecto original" insito nel marchio di nascita dell'Argentina, cioè l'esser stata una colonia sorta per iniziativa della madrepatria "con una esclusiva intención de negocio."¹⁰ La schiettezza di tali considerazioni — svolte di fronte a un pubblico ben più ampio di quello che ha assistito alle lezioni universitarie — non sembra comunque lasciare alcuno strascico nella trionfale tournée del filosofo spagnolo.

Di ben altro rilievo sono le considerazioni che Ortega svolge a Buenos Aires durante il soggiorno del 1928. Non solo perché l'Argentina si riconferma come *promesa* di un futuro e come "escenario para el dramatismo de nuestro corazón."¹¹ Dalla "incontrastable invasión de la Pampa, mi nuevo paisaje tras largos años de insensibilidad," Ortega trae uno stimolo essenziale per le sue riflessioni. In quel *sabor* che nasconde "el secreto de la existencia actual americana" e nel paese rioplatense egli individua il luogo privilegiato per convalidare la sua teoria prospettivista. Proprio qui il paesaggio — scenario in cui appare "claro y riguroso el perfil fatal, estricto de nuestro destino" — si configura come il limite mobile nel quale si definiscono le possibilità e le difficoltà dell'esistenza individuale e collettiva.¹² Nel paese che sembra incarnare la "promessa" della

modernità, il paesaggio non è canonicamente ridotto a metafora di una frontiera da conquistare, ma inteso come luogo della *circunstancia* che definisce il destino concreto dell'uomo e da cui si estrae il *logos* nella sua accezione di ragione vitale.

Va ricordato che prima dei soggiorni in Argentina, viaggio e paesaggio — o, per meglio dire, il viaggio *nel* paesaggio — sono già stati un leitmotiv della riflessione orteghiana. Nelle note scritte a proposito di un viaggio nelle Asturie nel novembre 1915, Ortega ha tracciato una visione dello spazio geografico e culturale delle regioni della Spagna che poggia sull'opposizione pieno/vuoto. Quest'ultima serve a definire ciò che — al di là delle distinte peculiarità orografiche — connota due regioni molto diverse tra loro: a differenza della *meseta* castigliana, "sentida como irrealidad visual," dove ciò che si offre allo sguardo è "un mundo aéreo e irreal que [...] parece en cada instante expuesto a desaparecer, borrarse, reabsorberse en la nada,"¹³ le Asturie costituiscono uno spazio in cui il vuoto non esiste e che, connotato da una "vegetación magnífica," in cui "todo forma una unidad compacta y tangible," si presenta come "una serie de espacios homogéneos e independientes." Se nella Castilla la campagna è "muda," "en Asturias, opuestamente, el campo es el aposento, lugar doméstico de estancia y de placer."¹⁴

Ortega ha però cura di avvertire che tali considerazioni non autorizzano una connotazione delle peculiarità regionali della penisola che poggi sulla categoria del determinismo geografico. Perentoriamente afferma che "la aridez climatológica de la península no justifica la historia de España": la fatalità delle condizioni geografiche vanno solo intese in senso classico, cioè nella loro accezione di *fata ducunt, non trahunt*.

⁹ Ortega y Gasset, "Impresiones de la Argentina," *cit.*, p. 31.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 31 e 33.

¹¹ Ortega y Gasset, "Intimidades," *cit.*, p. 105.

¹² *Ibidem*, pp. 106 e 108.

¹³ José Ortega y Gasset, *Notas de andar y ver. Viajes, gentes y países* (Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1988), p. 84.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 91 e 92.

L'ambiente geografico — egli sostiene — non è causa dei nostri atti e la vita di un popolo non è inesorabilmente prede-terminata dal contesto naturale. Preciso il suo debito, ma anche la differenza di vedute nei confronti di Osvald Spengler, Ortega scrive: "El paisaje no determina casualmente, inexorablemente los destinos históricos. La geografía no arrastra la historia. Solamente la incita. La tierra árida que nos rodea no es una fatalidad sobre nosotros, sino un problema ante nosotros."¹⁵ Quasiasi interpretazione geografica della storia umana è dunque respinta perché carente di valore scientifico e — a dispetto di ciò che ha scritto Montesquieu — non c'è clima che determini istituzioni, modi di vita o ideologie. Va dunque rovesciata la concezione che vuole il paesaggio es-primere il carattere di un popolo: "El dato geográfico es muy importante para la historia, pero en sentido opuesto al que Taine le daba. No es aprovechable como causa que explica el carácter de un pueblo, sino, al revés, como síntoma y símbolo de este carácter."¹⁶ Contrariamente a quella sorta di riduzione del paesaggio a pura *res* indipendente dal soggetto operata dal determinismo geografico, Ortega assimila paesaggio e cultura e ribadisce il valore della reciproca relazione dell'io con le cose e il senso attivo dell'esistenza umana: "La vida no

¹⁵ *Ibidem*, p. 104 (il corsivo è mio). Per Ortega sono da abbandonare le tracce del romanticismo goethiano presenti nella visione che Spengler ha dello sviluppo storico, perché quest'ultimo è inteso alla stregua di un divenire biologico retto da un'ineluttabile necessità a cui le forme della vita non possono sottrarsi. Ortega respinge l'eterogeneità ontologica della natura e dell'idea di una logica meccanica della natura governata dal rapporto di causa ed effetto. Nel *Tramonto dell'Occidente* Spengler pone infatti alla base dello sviluppo storico la civiltà intesa come un organismo biologico, il cui divenire è retto dall'esplicarsi del destino che conferma l'impossibilità per l'uomo di scegliere la direzione del proprio agire in una determinata situazione. La frase di Seneca (*Epistole a Lucilio*, 107, 11) sull'ineluttabilità del destino citata da Ortega è utilizzata da Spengler a sostegno della sua tesi sul divenire biologico di ogni civiltà. Cfr. in proposito Pietro Rossi, *Lo storico e il tedesco contemporaneo* (Torino: Einaudi, 1979), pp. 404-405.

¹⁶ Ortega y Gasset, *Notas de andar y ver*, cit., pp. 104-105.

es recepción de lo que pasa afuera, antes por el contrario, consiste en pura actuación; vivir es intervenir, por lo tanto, un proceso de dentro afuera, en que invadimos el contorno con actos, obras, costrumbres, maneras, producciones según el estilo originario que está escrito en nuestra sensibilidad."¹⁷ A dispetto di ogni imperativo biologico che conduce a una svalutazione della Spagna reale e del suo paesaggio in contrapposizione, ad esempio, a una "dulce Francia" fatta di buona terra, umida e grassa, verde di boschi e di pascoli, punteggiata di gradevoli città e culla di arte e di scienza, e pur riconoscendo "gracias y virtudes de Francia" Ortega respinge ogni riduzionismo di impostazione biologico-naturalistica e fa di un'estetica spaziale che non riduce il paesaggio a pura natura lo strumento per definire la propria identità attraverso la circostanza del viaggio.¹⁸

Nelle conferenze tenute a Buenos Aires nel 1928, il paesaggio americano riunisce quel complesso di categorie centrali del pensiero orteghiano: il problema dell'esperienza, la *circostanza* in cui il mondo si configura come "orizzonte," l'elaborazione di una verità vitale che trova nella prospettiva il suo fondamento epistemologico. Nell'anomala struttura del paesaggio della pampa — perché, a differenza di ciò che accade in Europa dove lo sguardo è attratto da ciò che ci è più prossimo, la pampa vive del suo limite — il mondo si configura già come orizzonte che si articola alternativamente e prospetticamente in presenza e assenza e dove la connessione superficiale e profondità è funzionale alla costruzione del senso.

Se "la pampa no puede ser vista sin ser vivida,"¹⁹ è perché essa impone uno sguardo attivo, interpretativo: proprio per-

¹⁷ *Ibidem*, p. 112.

¹⁸ *Ibidem*, p. 113. A nulla serve, sostiene Ortega, il facile esotismo che conduce a magnificare la Francia svalutando la Spagna "real." Il dato dell'"imperativo biologico que rige inexorablemente nuestro destino" (p. 112) non è affatto incompatibile con il "vivir a la manera española," che per Ortega "discrepa hondamente del que ha creado los encantos de Francia" (p. 113).

¹⁹ Ortega y Gasset, "Intimidades," cit., p. 108.

ché si configura come "orizzonte" essa è metafora del mondo e della vita. Dove lo sguardo può spaziare all'infinito, è la linea apparente che segna i confini della visibilità a dare sostanza epistemologica alla teoria prospettivista di Ortega: l'estetica spaziale è intesa come lo strumento per conquistare la propria identità attraverso la circostanza del viaggio nella sua dimensione spazio-temporale. Sulla scorta delle considerazioni svolte nelle *Meditaciones del Quijote* — vero e proprio manifesto programmatico con cui Ortega ha abbandonato il trascendentalismo e il soggettivismo idealistico — la circostanza del viaggio costituisce la nuova sensibilità con cui accostarsi al mondo, la dimensione della conoscenza in cui ci è dato l'essere stesso. Se l'idea della vita scaturisce dalla relazione tra l'io e la circostanza, il viaggio costituisce il fondamento della conoscenza e dell'esperienza vissuta, della *vivencia* intesa come ciò che giunge con immediatezza all'io e ne entra a far parte. La vita dunque in rapporto alla circostanza e l'io concepito come insieme di *vivencias*: "Viajar no es ir a la Argentina como emigrante, ni para concluir un negocio, ni a dar unas conferencias. Todo esto es ir a hacer y a pasar, no es ir a ver y a estar. A mi juicio, esto último es la esencia del viaje."²⁰

²⁰ *Ibidem*, p. 114. Nell'estetica spaziale di Ortega la prospettiva riveste un ruolo centrale proprio in quanto costituisce il fondamento epistemologico della verità vitale. Il mondo è regolato da un'intera gerarchia prospettica che si offre a chi lo guarda, e la vita è un punto di vista sull'universo. Cfr. Armando Savignano, *Introduzione a Ortega y Gasset* (Roma-Bari: Laterza, 1996), pp. 34-36. In rapporto alle influenze che Ortega subisce dal pensiero filosofico tedesco degli anni Venti segnaliamo, a semplice titolo di analogia, che considerazioni simili sono svolte da Erwin Panofsky nel campo delle arti visive. I suoi studi assegnano un ruolo centrale alla costruzione prospettica nell'ordine della spazialità della moderna tradizione figurativa, e alla resa spaziale Panofsky assegna un valore simbolico (cioè significativo-espressivo), dotato cioè di una valenza epistemologica che consente di ricostruire attorno alla dimensione dello spazio quelle del mondo storico e umano. Cfr. in proposito Erwin Panofsky, *La prospettiva come "forma simbolica"* [1927] (Milano: Feltrinelli, 1961).

A differenza dei paesaggi europei, in cui la nostra attenzione è attratta dalle cose più vicine e dove lo sguardo si proietta, gradualmente, verso la lontananza, quello della pampa "vive de su confin": ciò che ci è più prossimo "es pura área geométrica, es simplemente tierra, mies, algo abstracto, sin fisíonomía singular, igual acá que allá." Spaziando fino all'orizzonte lo sguardo giunge al confine, laddove cioè "la Pampa entreatre su cuerpo y sus venas para que toda la inverosimilitud adscrita a lo aéreo y celestial sea absorbida por la tierra geométrica, abstracta y como vacía, del primer término. El paisaje bebe allí cielo, se abreva y embriaga de irrealidad, y por eso el horizonte pampero vacía como borracho, flota, ondula, vibra como los bordes de una bandera al viento y no está fijo en la tierra..."²¹

Scenario naturale, *Natürliche Welt* di chiara derivazione husserliana — nella sua accezione di luogo dell'esperienza primigenia e cui rinvia la riflessione sulla coscienza —, la pampa è paesaggio vuoto, disabitato, dove il confine tra cielo e terra si fonde in un'immagine cangiante e inafferrabile. Ma è anche e soprattutto luogo di una condizione originaria da cui bisogna prendere le mosse per definire la nuova sensibilità con cui accostarsi al mondo, per approdare a una fenomenologia della vita. Le questioni antropologiche che sono al centro della riflessione orteghiana nel decennio 1920-30 — con la conseguente presa di distanze da Husserl e Dilthey e dal loro tentativo di cogliere la vita in un "esperienza pura" — fanno della pampa il cardine di quell'estetica spaziale orteghiana che si precisa nella "circostanza" del suo viaggio in Argentina. Nella sua estetica spaziale il paesaggio non è qualcosa di statico ma il limite mobile delle nostre possibilità, lo scenario di un viag-

²¹ Ortega y Gasset, "Intimidades," *cit.*, p. 109.

gio iniziatico che è segno di identità e di identificazione.²² Al pari di quella spagnola, la circostanza argentina non può dunque che scaturire da una teoria del paesaggio — “no hay un yo sin un paisaje” — e il viaggio di Ortega non è contemplazione passiva di ciò che si offre al suo sguardo.

Se i paesaggi “son organismos,” dove “no sólo hay cosas, sino que estas cosas son sus órganos y ejercen funciones intrasferibles,” è alla metafora del bosco che Ortega affida il compito di precisare lo svolgimento della sua riflessione. Per caratterizzare uno spazio che “se mira comenzando por su fin”²³ l’uso della figura retorica — che, oltre a essere un mezzo di arricchimento semantico, istituisce una relazione analogica — è funzionale alla delimitazione dell’orizzonte prospettico del paesaggio della pampa e alla concezione della vita umana in cui l’io è in rapporto con la circostanza. In quest’estetica spaziale, il bosco — “éstos boscajes de la lejanía pueden ser todo: ciudades, castillos de placer, sotos, islas a la deriva...”²⁴ — introduce nello spazio vuoto della pampa la dimensione del mondo e della vita. È l’orizzonte prospettico che scaturisce dall’alternarsi di primi piani e profondità, e risulta funzionale alla costruzione del senso per coloro che vi abitano. Se lo spazio vuoto della pampa ci appare come un paesaggio senza destino, come puro determinismo geografico, è alla dimensione ontologica del bosco — spazio non chiuso, ma campo di possibilità — che Ortega affida la sua idea della vita come relazione tra l’io e la circostanza.

²² La tensione irrisolta nella modalità tra uomo e situazione insita nella nozione di *l'heyaya* di vita — intesa non come entità metafisica, ma come attività umana nei rapporti tra gli individui — viene da Ortega risolta sottolineando la storicità del mondo umano e il carattere aperto dell’orizzonte che sta dinanzi all’uomo. Quest’ultimo è infatti chiamato a compiere una scelta nella sua circostanza (determinata spazialmente e temporalmente), intesa come un orizzonte aperto, che condiziona ma non determina l’agire umano.

²³ *Ibidem*, pp. 105 e 110.

²⁴ *Ibidem*, p. 109.

Per connotare il senso profondo della *meditación* sottesa all’appropriazione del paesaggio — già presente nel discorso pronunciato nel dicembre del 1916 nell’Istituto Popular de Conferencias di Buenos Aires — Ortega si è servito della metafora del prisma di cristallo.²⁵ Lo ha fatto ricordando l’episodio menzionato in uno dei racconti fantastici di H.G. Wells nel quale il personaggio trova, in un negozio di anticaglie, quel prisma che, con la semplice inclinazione ai raggi del sole, ci permette di vedere nel dettaglio la vita quotidiana di un pianeta lontano. È la metafora del “mondo nuovo” in cui si dibatte la generazione del secolo XX che rispecchia il conflitto tra “las cosas pretéritas” e la percezione del futuro, del “porvenir.” Se per ogni generazione la vita si configura — secondo Ortega — come conflitto tra l’accettazione del passato e il rifiuto della tradizione (“cada generación es el escenario de ese combate entre el pasado que se hereda y el provenir que se crea”),²⁶ il compito della generazione argentina a cui egli si rivolge è quello di forgiare un mondo inteso come orizzonte proprio in quanto nel concetto di generazione sono insite la dimensione del tempo storico e quella dello spazio.

Dalla contrapposizione tra l’America (“incursión en el futuro”) e la Spagna (“donde el tiempo parece haberse labrado un remanso imperturbable”), Ortega trae il significato della *meditación* che è atto produttore di senso nella sua accensione più propriamente fenomenologica: dunque attività riflessivo-speculativa che prende le mosse da quel “movimiento en que abandonamos las superficies como costas de tierra firme, y nos sentimos lanzados a un elemento más tenue, donde no hay puntos materiales de apoyo.”²⁷ La metafora del

²⁵ Ortega y Gasset, “Impresiones de la Argentina,” *cit.*, p. 31.

²⁶ Ortega y Gasset, “El Novecentismo,” *cit.*, pp. 16 e 18.

²⁷ Cit. in Pedro Cerezo Galán, *Meditaciones del Quijote o el estilo del héroe*, in Ortega y la Argentina, *cit.*, p. 36.

viaggio spazio-temporale orteghiano trova dunque nella geografia argentina un ambito privilegiato. Entrambe le metafore — quella riflessiva del prisma tratta da Wells o del caleidoscopio e quella del viaggio nello spazio naturale americano — intendono la *meditación* come un atto che conferisce senso alla vita, come operazione significativa.²⁸

Lo spazio fisico non è dunque geografia, ma è la dimensione ontologica dello stare in esso, elemento e mezzo con cui si realizza la missione vitale dell'uomo. Se viaggiare è essere e stare, il limite della pampa e i suoi boschi sono "metafora universal" dell'io e della sua circostanza, in quanto orizzonte aperto e indeterminato entro cui si svolge una funzione vitale che si realizza in un'esperienza contrassegnata dalla prospettiva che si offre al campo visivo. Prossimità e lontananza sono i due poli dell'esperienza sensoriale e della dimensione ontologica: "El hombre está en su primer término — *pero vive con los ojos puestos en el horizonte.*" Se da un lato le considerazioni di Ortega restano iscritte nella canonizzata accezione del paesaggio americano come metafora di una frontiera da conquistare, dall'altro la sua teoria prospettivista connota lo spazio geografico in una dimensione ontologica: "*La Pampa se mira comenzando por su fin, por su órgano de promesas.* [...] Acaso lo esencial de la vida argentina es eso — ser promesa. [...] La pampa promete, promete, promete... Hace desde el horizonte inagotables ademanos de abundancia y concesión."²⁹ In uno spazio dove lo sguardo non ha punti di appoggio, la medita-

zione orteghiana è una operazione significativa che conferisce senso a un luogo che si presenta come "i-lógico." La meditazione ricava il senso più profondo dall'esperienza del viaggio: metafora di un atto creativo e culturale che estrae il *logos* dalle cangianti impressioni dell'immediatezza, da qualcosa che è insignificante come la vita spontanea.

Se la pampa (e l'Argentina) è vista come l'essenza stessa della vita in quanto futuro, promessa, l'identità degli argentini non risulta però essere una sintesi dell'io e della circostanza: "La forma de existencia del argentino es lo que yo llamaría *el futurismo concreto de cada cual*" perché colui che qui abita "[...] vive desde sus ilusiones como si ellas fuesen ya la realidad."³⁰ È il determinismo geografico di un paesaggio che "[...] se extenúa en gestos promisorios" a rendere attoniti l'uomo e il paesaggio, a ridurli "al vacío geométrico." Quest'area pura e vuota provoca un senso di estraneazione che lascia l'uomo mutilato, fa sì che "el alma criolla" sia colma di "promesas heridas," che l'uomo argentino patisca "un divino descontento."³¹ Non più "Tierra prometida" ma "tierra promisoriosa," la pampa contiene la doppia possibilità dell'utopia e della vita come presente. Le argomentazioni di Ortega sono scandite da una sequenza di opposizioni (immediato contorno/orizzonte, allí/aquí, utopía colectiva/ilusiones, vacío geométrico/abundancia, material consistencia/incesantes alusiones, tierra prometida/tierra promisoriosa, reflejos innumerables/vacío geométrico) da cui emerge la condizione dell'argentino come "hombré a la defensiva." Anziché obbedire all'imperativo vitale di vivere all'altezza dei tempi e dunque di assumere una nuova sensibilità verso la circostanza che è loro propria, i cittadini dello Stato che rappresenta il polo latino della modernità incar-

²⁸ *Ibidem*, p. 110.

³¹ *Ibidem*, p. 111.

²⁸ Il valore eimeneutico della metafora — da Ortega intesa come superamento del reale e dunque identificata con l'immaginazione e la fantasia — scaturisce dal fatto che essa è "la potencia más fértil que el hombre posee. Su eficiencia llega a tocar los confines de la taumaturgia [...]. Todas las demás potencias nos mantienen inscriptos dentro de lo real, de lo que ya es. Sólo la metafora nos facilita la evasión y crea entre las cosas reales arrefices imaginarios, florecimiento de islas ingravídas" [Cfr. Ortega y Gasset, *Obras completas*, vol. III (Madrid: Alianza Editorial y Revista de Occidente, 1983), p. 373].

²⁹ Ortega y Gasset, "Intimidades," *cit.*, p. 110.

nano il contrasto tra storia e utopia: "Casi nadie está donde está, sino por delante de sí mismo y desde *allí* gobierna y ejecuta su vida de *aquí*, la real, presente y efectiva."³²

La pampa resta dunque un paesaggio senza destino perché gli argentini non assumono il loro contesto con i connotati realistici imposti dall'essere delle cose nel loro apparire: non assumono cioè l'orizzonte della pampa nei termini di una verità vitale il cui fondamento epistemologico è la prospettiva. Nel rapporto tra superficie e fondo sta infatti la duplice valenza del mondo e della vita come orizzonte che si articola prospetticamente in presenza e latenza e da cui scaturisce il nesso tra verità e autenticità. Senza prospettivismo non c'è ordine né forma per chi contempla la realtà, e dunque non c'è possibilità di farsi carico della propria *circunstancia*, per fare un'autentica esperienza del mondo e della vita. Se la vita individuale è l'unico luogo nel quale il destino può essere sentito, la vita dell'argentino dovrà essere quella di un io con iniziativa e progetto, con carattere e vocazione provvisto di *razón vital*. Nella "promessa" che la pampa suscita è esemplificata la sfida che l'uomo argentino ha di fronte a sé per superare il determinismo geografico e per fare del paesaggio e della sua prospettiva un'occasione di autocosciente soggettività. Non già spazio dell'utopia, ma circostanza in cui l'io può appropriarsi del proprio destino in termini di vocazione. "Destruirla immaginariamente y luego intentar reconstruirla en la idea".³³ questa l'esortazione che Ortega lancia non già per superare la circostanza nei termini dell'*Aufheben* hegeliano, ma per assumerla come lo spazio del destino di chi vi abita.

Nella nuova ermeneutica esistenziale per il progetto vitale dell'uomo, il filosofo spagnolo che si definisce "un argentino

imaginario" ha enfatizzato durante il suo primo soggiorno a Buenos Aires "la potencialidad enorme de cultura que yace en esta tierra inmensa y en esta raza ascendente."³⁴ L'Argentina è stata capace — appena un secolo dopo aver conquistato l'indipendenza dalla Spagna — di accogliere nel suo territorio gli apporti immigratori più diversi e ha fatto della nazione una comunità "donde pueden entrar hombres de todas las razas, de toda lengua, de toda religión y de toda costumbre."³⁵ I pericoli derivanti dalla mancata coesione socio-culturale sono attenuati dalla capacità delle istituzioni di includere questa massa eterogenea nell'unità dello Stato. Nel 1916 l'Argentina è dunque un modello di equilibrio dinamico in cui lo Stato incarna la volontà del futuro. Nazione e Stato svolgono una funzione assimilatrice dove il potere imperativo del secondo fa convivere gruppi umani di sangue diverso e si propone al mondo come modello di integrazione. Grazie al "talento socializador del Estado" — capace di raccogliere la sfida dell'acculturazione come passo essenziale per la modernizzazione — il popolo argentino è ben lungi dal poter essere considerato una "raza evanescente que se va disolviendo en el torrente inmigratorio."³⁶

È stato detto che il rapporto tra Ortega e l'Argentina riasume la doppia dimensione della "posibilidad vital del encuentro y la dificultad existencial del desencuentro."³⁷ I viaggi di Ortega sono a tutti gli effetti "iniziativi" nella misura in cui la *circunstancia* argentina ha contribuito alla definizione di un *yo*, di un'identità. È del resto alla fine degli anni Venti che Ortega svolge le sue riflessioni più incisive sul compito della filosofia del nostro tempo: il superamento dell'idealismo

³⁴ Ortega y Gasset, "Impresiones de la Argentina," *cit.*, p. 37.

³⁵ *Ibidem*, p. 31.

³⁶ *Ibidem*, p. 32.

³⁷ Cfr. J.L. Molinuevo, *Ortega y Argentina: la modernidad alternativa*, in *Ortega y la Argentina*, *cit.*, p. 95.

³² *Ibidem*, p. 110. In altre parole, la loro condizione è quella del *futurismo*: non già inteso nei termini di un'utopia positiva, ma in quanto essi vivono di illusioni come esse fossero la realtà.

³³ *Ibidem*, p. 116.

e del soggettivismo dei quali si respinge l'idea di una coscienza trascendentale in nome di un imperativo vitale di attualità che scaturisce dall'unità dialettica fra l'io e il mondo circostante. Di questa fase sono le ulteriori precisazioni sul sentimento estetico della vita e la sistematizzazione delle categorie della *razón vital*. E, non da ultimo, la disamina sul fenomeno della "ribellione delle masse" come cardine della sua diagnosi della crisi della cultura di un'epoca.

In Argentina Ortega compie una riflessione che affida alla sintesi dell'io e della *circunstancia* il compito di proporsi come l'esempio latino della modernità a una generazione che vuole abitare il XX secolo e pensare il presente come una necessità di situarsi nel mondo. L'incontro tra Ortega e l'Argentina assurge alla più ampia dimensione dello scambio tra un popolo vecchio (la Spagna) e uno giovane (l'Argentina): a quest'ultimo Ortega sembra voler affidare la missione già enunciata nelle *Meditaciones del Quijote*, cioè la vita intesa come tentativo, come impresa. E sul piano continentale la sua proposta di una modernità alternativa identifica nelle nazioni latine del continente americano un modello alternativo a quello statunitense.

Le considerazioni che Ortega svolge nel 1928 ridimensionano gran parte dei lusinghieri giudizi espressi nel 1916. Sorpreso dal grado di "madurez" raggiunto dallo Stato argentino, non manca di sottolineare lo squilibrio tra la realtà sociale e la forza di istituzioni normative capaci di regolare le relazioni tra i soggetti. Registra un lampante "anacronismo" che scaturisce dall'idea che gli argentini hanno della propria nazione a cui chiedono "un destino peraltado, [...] un futuro soberbio, pur ravvisando nell'alta considerazione che gli argentini hanno di se stessi la "causa mayor de su progreso."³⁸

³⁸ Ortega y Gasset, "Intimididades," *cit.*, p. 119. Il valore assegnato alle istituzioni normative è un *leitmotiv* della diagnosi orteghiana dell'Argentina anche nel saggio citato dal titolo "Intimididades" del 1929 (e successivamente pubblicato in *El Espectador*), vol. VII, in *Obras completas*, vol. II (Madrid:

Cittadini di una nazione che si attribuisce una sorta di *manifest destiny*, gli argentini hanno avocato alle istituzioni il compito di provvedere alla realizzazione dell'idolo del progresso e la società palese una discrepanza tra un nucleo di popolazione perfettamente nazionalizzato e una periferia costituita dalle masse di recente immigrazione. Dodici anni dopo il suo primo soggiorno, Ortega ravvisa che questo tratto della società ha finito per prevalere ("hoj domina el hombre abstracto que el mar ha traido sobre el hombre histórico que la tierra ha plasmado.")³⁹ La ricognizione degli elementi che articolano la circoscrizione argentina e l'analisi della dimensione sociale lo inducono a connotare la società come "abstracta y aluvial,"⁴⁰ a sottolineare l'inadeguatezza di quei meccanismi di integrazione nazionale che nel corso del primo viaggio aveva invece additato ad esempio. In un paese sommerso dall'alluvione immigratoria, e dove, come in Europa, la vita collettiva è la risultante di forze anonime e impersonali, si è costruito un artificiale universo simbolico con cui sfuggire alla reificazione spersonalizzante della società di massa.

Per definire le peculiarità di tale fenomeno nella società argentina, Ortega fa uso della coppia oppositiva astratto/con-

Revista de Occidente, 1946), pp. 635-666. Ma ora lo Stato è visto come "artefacto autoritario [que] pone en movimiento su fabuloso cuerpo mecánico," e Ortega si chiede se anche in Argentina non si sia già verificata quella "valoración hipotrofica del Estado que transitoriamente padecen las naciones europeas" (Cfr. "Intimididades," *cit.*, pp. 120 e 122). Il giudizio sugli argentini è condensato nell'epiteto "pueblo joven" usato da Ortega perché in palese squilibrio rispetto al grado di maturità raggiunto dallo Stato. Alle risentite reazioni del suo pubblico Ortega replicherà in *Meditación del pueblo joven*, un testo del 1929 apparso postumo (1958) nel vol. VIII delle *Obras completas* (Madrid: Revista de Occidente, 1962), pp. 359-446. Sulle ragioni della sua pubblicazione tardiva cfr. Franco Meregalli, *Introducción a Ortega y Gasset* (Roma-Bari: Laterza, 1995), pp. 106-108.

³⁹ Ortega y Gasset, "Intimididades," *cit.*, p. 133.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 131.

creto: contrapposto al darwinismo dell'immigrato ("un ser abstracto que ha reducido su personalidad a la exclusiva mira de hacer fortuna," il cui agire è dettato dalla lotta per la sopravvivenza),⁴¹ l'uomo-massa cerca di dare un senso alla vita ipostatizzando l'idea dello Stato, e come la società "hieratiza en un Estado demasiado sólido la idea que de su propia colectividad tiene, así el individuo paraliza su vida suplantándola por la imagen que de sí posee."⁴² Oscillanti tra processi di socializzazione e tentativi di sfuggire alla disgregazione, gli argentini cercano di sfuggire alla fatalità del presente tendendo verso una zona di irrealità, verso un'illusione più vera del modo circostante, verso un'esistenza inautentica: "[...] al argentino le sobra empaque."⁴³

In *La Pampa... promesas* e in *El hombre a la defensiva*, l'uomo argentino è descritto in lampante contraddizione con il programma della *razón vital*, che implica farsi carico della propria circostanza per salvarla nel suo senso, per affermare la vita in libertà. Ortega esorta a far proprio un nuovo atteggiamento di fronte alla vita, e ad abbandonare quel tono romantico che coltiva il gusto del gesto eccessivo e dell'atteggiamento teatrale. Prodotto della modernità, l'uomo-massa manca di progetto vitale, incarna l'antinomia tra vivere spontaneo e filosofare, è privo di sguardo riflessivo sulle cose. Il perentorio richiamo del filosofo spagnolo è diretto a meditare sulla vita attuale proprio in quanto il tempo è il nostro destino: vivere è decidere ciò che si vuole essere. La condizione umana è cioè stretta tra due dimensioni: la fatalità del presente e la possibi-

lità del futuro. L'ermeneutica esistenziale orteghiana trova ancora una volta il suo supporto analitico nell'analisi empirica della dimensione sociale e spaziale della circostanza: tra la pampa come paesaggio e la prospettiva (che consente alla ragion vitale di armonizzare l'istanza immanente della realtà biologico-naturale con quella trascendente della cultura) si determina quel nesso dialettico tra datità psichica e vita sociale che è alla base di un progetto vitale da realizzarsi come autoriflessione nei termini di una consapevole soggettività. E la pampa — che, in quanto *promesa*, è lo spazio fisico che Ortega individua per assumere la propria circostanza inserendola in un mondo di senso — è riproposta come il luogo per la riappropriazione del destino individuale e collettivo di un *pueblo joven*.

Ma in un paese dove, come altrove, la fede nel progresso del "divenire sociale" ha dato luogo a una società "astratta" e si è registrato l'avvento delle folle preconizzate da Gustave Le Bon, Ortega deve constatare che la storia — sulla scia dello storicismo di Dilthey — si è fatta oggettività, si è cioè disiegata come un movimento oggettivo non mediato dalla coscienza.⁴⁴ A nulla valgono credenze astratte quando l'essenza della vita umana è perenne divenire, e il programma filosofico che Ortega enuncia di fronte al pubblico argentino è quello della strutturale storicità dell'uomo e della ragion vitale integrata con la ragione storica.⁴⁵ L'approccio epistemologico e antropologico del filosofo spagnolo cozza con l'attitudine soggettivistica di quanti restano ancorati alla realtà dello spazio fisico nei termini di un puro determinismo geografico,

⁴¹ Cfr. in proposito l'introduzione di Thomas Mermall a José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* (Madrid: Castalia, 1998), p. 78 dove si spiega che il topos astratto/concreto esemplifica l'opposizione tra storia e utopia e, come asse del sistema di pensiero di Ortega, ha valore ermeneutico al pari di quelle tra personale/collettivo e individuo/Stato.

⁴² Ortega y Gasset, "Intimidades," *cit.*, p. 143.

⁴³ *Ibidem*, p. 125.

⁴⁴ Sull'influenza della *Psychologie des foules* [1895] di Le Bon su Ortega, si veda l'introduzione di Mermall a Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, *cit.*, pp. 44 e segg.

⁴⁵ Convergenze e paralleli tra il concetto orteghiano di circostanza e quello diltheyano di vita e tra ragione vitale di Ortega e ragione storica di Dilthey sono analizzati da Giuseppe Cacciatore nel volume dal titolo *Storicismo problematico e metodo critico* (Napoli: Guida editori, 1993), pp. 289-318.

non considerandolo come il suolo ontologico dello stare in esso. La pampa costituisce l'orizzonte aperto e indeterminato dell'agire, e la prospettiva il modo di collocarsi dell'io nella realtà del mondo. Ciò che manca è però un agire significativo proprio laddove si richiede la *meditación*, e che si precisa nella circostanza del viaggio, cioè nella modalità scelta da Ortega per stabilire una relazione tra un *pueblo viejo* e uno *joven*.

Nella sua disamina dei tratti connotati a un popolo che non accetta il proprio destino, Ortega riscontra tracce di *quijotismo* nell'aggressività propria di un "hombre a la defensiva," che vive "absorto en la atención a su propia imagen, [...] está de espaldas a la vida, fija la vista en su quimera personal."⁴⁶ Nel programma di una modernità alternativa che Ortega prospetta, l'identità non può configurarsi a partire da un io che non accetta il destino, e neppure come proiezione di un patriottismo che si risolve in una "fe ciega en el destino glorioso de su pueblo, [que] da por cumplidas ya todas las grandezas de su futuro y, sintiéndose miembro de él, apunta a su persona privada la gloria de ese porvenir colectivo como un presente."⁴⁷ L'"hombre a la defensiva", assunto a simbolo dell'eterogeneità tra l'io e la circostanza, costituisce il contraltare della dimensione spersonalizzante di Buenos Aires ("la ciudad de los anónimos"), emblema dell'aspirazione a una falsa autenticità da parte di folle di *deracineés*: "Notamos como si aquel hombre, presente ante nosotros, estuviese en verdad ausente o hubiese dejado de sí mismo sólo su persona exterior, la periferia de su alma, lo que ésta da al contorno social. En cambio, su intimidad no está allí. Lo que vemos es, pues, una máscara y sentimos el azoramiento acostumbrado al hablar con una careta."⁴⁸

A colui che si esibisce nella "gesticulación y representación de un rôle imaginario," e che si cela dietro a un camuffamento che in realtà ne svela l'essenza inautentica, Ortega attribuisce l'appellativo poco edificante di *guarango* ("la forma desmesurada y más gruesa de esa propensión a vivir absorto en la idea de sí mismo que padece el hombre argentino").⁴⁹

Un amaro bilancio quello stilato da Ortega a conclusione del suo secondo soggiorno in Argentina: non resta che arrendersi di fronte allo scarto tra i propositi della *meditación* che era sottesa all'esperienza del viaggio e la proposta di un'ontologia che mal si concilia con una società di uomini che praticano l'*ensimismamiento*, che adottano l'artificio della maschera per sfuggire all'immediatezza, che "perpetúan un sólo gesto rígido y monótono,"⁵⁰ che non si considerano soggetti dotati di iniziativa e progetto, con ciò denunciando l'incapacità di realizzare la missione vitale e il disagio di fronte alla fatalità della storia e al determinismo geografico di un paesaggio senza destino.

Un vero *desencuentro* tra chi non ha cessato di proporre un nuovo approccio epistemologico fondato sull'assunzione della propria *circunstancia* e il vivere sociale di quanti perseverano nell'innaturalità di un'attitudine soggettivistica che non conduce all'unità dialettica tra l'io e il mondo circostante. Perché l'orizzonte aperto del paesaggio e la dimensione sociale del vivere collettivo hanno prodotto in Ortega, che ha fatto del canone della prospettiva il fondamento epistemologico della vita intesa come verità vitale, null'altro che una "ilusión óptica."⁵¹

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 145-46. Gli accenti spengleriani delle considerazioni di Ortega si ritroveranno, qualche anno più tardi, nell'epistemologia "radiografica" che Ezequiel Martínez Estrada propone quale chiave esplicativa delle essere argentino e delle sue manifestazioni sociali e culturali.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 125.

⁵¹ *Ibidem*, p. 124.

⁴⁶ Ortega y Gasset, "Intimidades," *cit.*, pp. 126 e 141.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 139.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 124.