

roci nan te

n. 12 / 2020-2021



rocinante

RIVISTA DI FILOSOFIA IBERICA, IBEROAMERICANA E INTERCULTURALE

n. 12 / 2020-2021

rocinante

RIVISTA DI FILOSOFIA IBERICA, IBEROAMERICANA E INTERCULTURALE

ISSN: 2531-6451 (digitale) | 1971-2871 (stampa)

© Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno
Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2020-2021

I contributi proposti all'attenzione della Redazione per la pubblicazione su «Rocinante» sono sottoposti a una duplice procedura di *blind peer review*.

Le proposte devono essere inviate a rocinante.cnr@gmail.com. La Segreteria redazionale della Rivista provvederà a trasmetterle in forma anonima ai *referee* deputati alla valutazione. I contributi verranno pubblicati solo se valutati positivamente.

N.B. Tutti i materiali inviati per la pubblicazione devono essere preventivamente uniformati secondo le norme redazionali della Rivista presenti sul sito o da richiedere a rocinante.cnr@gmail.com.

I saggi e gli articoli devono essere corredati da un *abstract* in lingua inglese (min. 500 - max. 1500 battute) e dall'indicazione, sempre in inglese, delle parole chiave (min. 3 - max. 5).

rocicante

Rivista di filosofia iberica, iberoamericana e interculturale

DIRETTA DA

Giuseppe Cacciatore, Luis de Llera, Manuela Sanna

COMITATO DI DIREZIONE

Giuseppe Bentivegna, Giuseppe D'Anna, Antonello Giugliano†, Armando Mascolo, Armando Savignano, Antonio Scocozza, José M. Sevilla Fernández.

COMITATO SCIENTIFICO

Fulvio Tessitore (Presidente - Università di Napoli "Federico II"), Stefania Achella (Università di Chieti), José Andrés-Gallego (CSIC Madrid), Pablo Badillo O'Farrell (Universidad de Sevilla), Rossella Bonito Oliva (Università L'Orientale di Napoli), Fortunato Maria Cacciatore (Università della Calabria), Clementina Cantillo (Università di Salerno), Alessia Cassani (Università di Genova), Pedro Cerezo Galán (Universidad de Granada), Pio Colonnello (Università della Calabria), Gianni Ferracuti (Università di Trieste), Raúl Fonet-Betancourt (Universität Bremen), Juliana González Valenzuela (UNAM, México), Paola Laura Gorla (Università L'Orientale di Napoli), Diego Gracia Guillén (Direttore Fondazione Zubiri di Madrid), Antonio Heredia Soriano (Universidad de Salamanca), José Lasaga Medina (UNED, Madrid), Víctor Martín Fiorino (Universidad Católica de Colombia), María Lida Mollo (Università della Calabria), José Luis Mora García (Universidad Autónoma de Madrid), Leonardo Pica Ciamarra (ISPF-CNR), Carmen Revilla Guzmán (Universidad de Barcelona), Ramón Rodríguez García (Universidad Complutense de Madrid), Javier San Martín Sala (UNED, Madrid), Stefano Santasilia (Universidad Autónoma de San Luis Potosí), Javier Zamora Bonilla (Universidad Complutense de Madrid).

COORDINAMENTO DI REDAZIONE

Armando Mascolo

SEGRETERIA DI REDAZIONE

Ruggero Cerino, Roberto Colonna, Antonella De Laurentiis, Giorgia dello Russo, Noelia Domínguez Romero, Carlos Javier González Serrano, Lorena Grigoletto, Stefania La Rosa, Robin Lindsay, Marianna Scaramucci, Giovanna Scocozza, Stefania Tarantino.

REALIZZAZIONE TECNICA E IMPAGINAZIONE: Ruggero Cerino

PROGETTO GRAFICO DELLA COPERTINA: Diego Scimone

RIVISTA PATROCINATA DA

Dipartimento di Studi Umanistici - Università degli Studi di Napoli "Federico II"
Fondazione I.S.LA. per gli Studi Latinoamericani - Università degli Studi di Salerno

INDICE

I. SAGGI E ARTICOLI

- GIUSEPPE D'ACUNTO, *Il lamento di Orfeo. L'origine della musica e della poesia secondo María Zambrano* » 9
- MIGUEL ÁNGEL LÓPEZ MUÑOZ, *Gonzalo Puente Ojea y la autocrítica católica durante el primer franquismo* » 19
- FRANCESCA PANAJO, *Note sul modello cognitivo applicato alla lingua nahuatl* » 33
- TOMMASO SGARRO, *Prima di Descartes: Gómez Pereira e l'Antoniana Margarita* » 51
- RICARDO TEJADA, *La democracia como nueva «crono-política»: unos apuntes en torno al ensayo El hombre y su historia (1961) de Francisco Fernández-Santos* » 63
- FRANCESCO GIUSEPPE TROTTA, *Ortega e la caccia: riflessioni preistoriche* » 75

II. TESI

- SARA BELSITO, *Colombine: da Mujer del hogar a traduttrice spagnola* » 89
- ALESSANDRO LODA, *La realtà radicale. Il prospettivismo in José Ortega y Gasset* » 97
- ERIK PORRO, *Xavier Zubiri: dalla sostantività personale all'identità dell'embrione* » 101
- BENEDETTA SPIZZIRRI, *Mestizo de dos almas: diglossia e problemi di traduzione nell'opera di Roa Bastos* » 105

III. NOTE CRITICHE E RECENSIONI

- I Donjuanes di Leonarda Rivera. Luoghi filosofici di una coscienza della crisi* (GIORGIA DELLO RUSSO) » 113
- Verso un'altra modernità. L'opera di Ramón Gaya* (LAURA MARIATERESA DURANTE) » 121
- Di trame, orditi ed esistenze. A proposito di uno studio sull'esilio in María Zambrano* (LORENA GRIGOLETTO) » 125
- Esperienza, politica e antropologia in María Zambrano. La centralità della persona* (STEFANIA LA ROSA) » 131

IV. NOTIZIE E RASSEGNE

- Biennio pidaliano (2018-2019). Omaggio a Ramón Menéndez Pidal* (FRANCESCA ADIMARI) » 137
- XIV Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico: “Relatos del cosmopolitismo en el pensamiento filosófico hispánico”* (ANA ROSA GÓMEZ ROSAL) » 143
- VI Congreso internacional de la Fundación María Zambrano* (MATÍAS VALDÉS MARSANS) » 145

I
SAGGI E ARTICOLI

IL LAMENTO DI ORFEO.
L'ORIGINE DELLA MUSICA E DELLA POESIA
SECONDO MARÍA ZAMBRANO

Giuseppe D'Acunto

Abstract: This essay examines María Zambrano's conception of the origin of music and poetry: an essentially Orphic conception, that sees them as a descent into the underworld of the soul, in the region of night, shadow and darkness. In this way, the soul, suffering from being alive and redeeming its condition of exile, bursts into delirium: remembering its state of lost happiness it spreads itself in a lament tuned not to an accent of desperation, but instead of secret enchantment and mysterious sweetness.

Keywords: Zambrano, Groan, Crying, Delirium, Exile, Ecstasy.

* * *

*Chi sei? [...] – Sono figlio
di Terra e di Cielo stellante**

1. Dal gemito al numero

Come si sa, María Zambrano ci ha consegnato una concezione della musica e della poesia dal carattere essenzialmente orfico: le ha viste come viaggi di andata e ritorno in relazione alla regione della notte, dell'ombra e dell'oscurità¹. Per lei, Orfeo è l'icona che sta all'origine tanto dell'una quanto dell'altra², per il fatto che, se l'azione del cantore tracio si scatena in delirio e la sua voce prorompe in gemito e in pianto, ebbene, mentre il primo è il principio della poesia, il secondo e il terzo sono, invece, il principio della musica. Poiché l'orfismo muove dal desiderio dell'anima di affrontare il tempo non convertendolo in *logos*, ma patendolo fino in fondo, ecco in che senso il viaggio che essa intraprende si risolve in una «discesa agli Inferi, agli abissi in cui quello che succede è indicibile»: «il patire quando è così vivo è indicibile. [...] E siccome è indicibile si risolverà in musica. Nella forma più musicale della parola: la poesia»³.

* «Rituale dei misteri», in G. Colli, *La sapienza greca: Dioniso – Apollo – Eleusi – Orfeo – Museo – Iperborei – Enigma*, 3 voll., Milano, Adelphi, 1990, vol. I, p. 191.

¹ Cfr. J.F. Ortega Muñoz, *Encuadramiento órfico-pitagórico de la filosofía zambraniana*, in «Philosophica Malacitana», IV, 1991, pp. 197-214.

² Su Orfeo in quanto simbolo del «canto iniziale umano, musica e poesia a un tempo», cfr. l'inedito di Zambrano, dal titolo *Orfeo* (1964), riportato in appendice alla tesi di dottorato di F. Martínez González, *El pensamiento musical de María Zambrano* (2008), in <hera.ugr.es/tesisugr/17612858.pdf>, pp. 503-504, p. 504. Sulla complessità del rapporto fra parola e musica, in Zambrano, dello stesso Autore, cfr. anche *Poesía y música: un ensayo de aproximación a través de la filosofía de María Zambrano*, in «Paradigma», X, 2011, pp. 17-21, dove la seconda è vista sì come un qualcosa di «sostanzialmente altro» rispetto alla prima, ma anche, al tempo stesso, come la sua «intima linfa, inseparabile da essa» (p. 17).

³ M. Zambrano, *L'uomo e il divino* (1955), trad. it. di G. Ferraro, Roma, Edizioni Lavoro, 2001, pp. 97-98. Sulla coappartenenza, nella poesia, del movimento di salita verso l'alto e di quello di discesa verso il basso, Zambrano ha dichiarato quanto segue in un'intervista, richiamandosi proprio a Orfeo, definito come «il mediatore con gli inferi»: «Io non credo che si possa salire in alto senza lasciare qualcosa in basso». Cfr. *Sobre la iniciación. Conversación con María Zambrano*, a cura di A. Colinas, in «Album Letras-Artes. Revista de Arte y Literatura», 44, 1995, pp. 66-77, p. 71. In M. Zambrano, *Chiari del bosco* (1977), trad. it. di C. Ferrucci, Milano, B. Mondadori, 2004, tutto ciò è definito come

L'«abissale solitudine» degli inferi rappresenta, pertanto, quello spazio in cui «nacquero [...], insieme, il canto e la parola che è poesia»⁴. E quanto alla musica, in particolare, essa non discende da una regione celeste ubicata in alto, ma proviene da un luogo infernale ubicato in basso: alla sua origine, è un lamento indistinto destinato a risolversi in sobria e pacata armonia. Un lamento intonato a un accento non di disperazione, ma di segreto incanto e di misteriosa dolcezza.

La particolarità di Orfeo, segno e simbolo dell'anima greca, è che il gemito non è lamento disperato, imprecazione, ma dolcezza segreta, misteriosa dolcezza che esce dalle viscere dell'inferno. [...] La musica orfica è il gemito che si risolve in armonia; il cammino della passione indicibile per integrarsi nell'ordine dell'universo⁵.

E in virtù delle contaminazioni reciproche che si sono date fra orfismo e pitagorismo⁶, Zambrano individua nel numero quell'ordine e connessione cosmica nel cui segno viene articolato in parola il lamento dell'anima nella sua disposizione patica. Di qui viene l'idea orfica e poi pitagorica secondo cui l'anima sarebbe essa stessa un numero, provvista di una forma immateriale dal profilo essenzialmente matematico.

La musica nasce quando il grido si assoggetta, si sottomette [...] al numero [...]. Il lamento di Orfeo dovette risuonare nelle note fondamentali della voce umana, nella più pura e semplice forma della matematica della voce umana, nei numeri “sacri” del canto. I numeri generano la musica nel grido emesso dalla gola umana⁷.

Con la scoperta della scala musicale e della legge dell'intensità del suono, ecco, dunque, come la musica, con Orfeo, si trova investita di una ragione, di un *logos*: si dà come una vibrazione che emana da tutte le cose (*dia-pas-on*), che si apre un varco nel vuoto del silenzio⁸: «Nelle vibrazioni del suono la materia si desta. [...] La vibrazione sonora nasce nei corpi stessi, non viene ricevuta come la luce»⁹.

La parola di Orfeo, in quanto grido convertito in musica nel segno del ritmo, è poi essa stessa «un'azione, un viaggio», nel senso che se egli è poeta, lo è «non tanto per quello che

una «deduzione agli inferi» (p. 44): una discesa ad essi cui fa da riscontro un ritorno, «dopo aver lasciato qualcosa e conducendo [con sé] qualcosa». Cfr. L.M. Durante, *La letteratura come esperienza filosofica nel pensiero di María Zambrano. Il periodo romano (1953-1964)*, Roma, Aracne, 2008, p. 153.

⁴ M. Zambrano, *L'idiota* (1962), trad. it. di F. Tentori, Roma, Calstelvecchi, 2017, p. 23.

⁵ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 98.

⁶ In ivi, Zambrano scrive che l'orfismo sarebbe la «radice delle iniziali credenze pitagoriche» (p. 75). Sul pitagorismo come una scuola che, richiamandosi all'orfismo, «riprende molte delle dottrine di esso e le sviluppa», cfr., inoltre, M. Beuchot, *Los pitagóricos y la analogía. La visión de María Zambrano*, in «Contrastes. Revista Internacional de Filosofía», IX, 2004, pp. 27-39, p. 28. Infine, un documento importante che ci offre una testimonianza proprio in merito alle contaminazioni in questione è *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio degli iniziati greci*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Milano, Adelphi, 2001.

⁷ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 99.

⁸ Sulla “ragione poetica”, in Zambrano, come *logos* musicale che fa leva su questa «vibrazione», cfr. M.C. Piñas Saura, *Pasividad creadora. María Zambrano y otras formas de lógica poética*, Murcia, Editum, 2007, la quale così prosegue: «Bisogna passare attraverso ogni cosa per incontrare i numeri della nostra anima. Conoscere la simultaneità dei suoi ritmi, farla risuonare, [...] vibrare, respirare» (pp. 81-82).

⁹ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 102. Zambrano avrebbe attinto questa concezione del suono come componente primordiale della materia dal musicologo Marius Schneider, come suggerisce O. Pardo Salgado, *En el infierno sonoro con María Zambrano*, in «Aurora», 16, 2015, pp. 76-87, p. 80, nota 8. Sui rapporti, personali e teorici, fra Zambrano e Schneider, cfr. V. Cirlot, *El oído interior. Acerca del encuentro de Cristina Campo, Marius Schneider y María Zambrano*, in «Ars Poetica», 2, 2014, pp. 169-186.

alla fine riuscì a dire, se qualcosa disse, ma per la sua azione»¹⁰. Si tratta, dunque, di una parola attiva, efficace, operante, articolata in una formula che non tanto esprime, quanto attua. E che, per di più, si presenta come la traccia di una «forma di linguaggio che è propria di un altro tempo e di un'altra vita». «Così sono le parole sacre, parole che sono azioni in se stesse, unità di parola e azione. [...] [Parole che ripetono] il felice momento in cui l'esistenza umana non si era ancora inserita nel tempo. [...] [Esse sono] la creazione magica di [...] [un] tempo in cui la vita è piena attualità»¹¹.

La poesia, nel suo atto di nascita con Orfeo, si configura così come un organo della nostalgia e della memoria. E di qui discende, appunto, il lamento: il pianto per il possesso imperfetto, la felicità perduta, il fallimento senza rimedio del suo amore. Zambrano ne parla come di una «musica silenziosa» e di una «solitudine sonora»¹², come di un'unione sponsale fra parola e silenzio, dove la prima vuole congiungersi con il secondo, invece di infrangerlo e di smembrarlo¹³. E vi si unisce proprio nel segno del ritmo. Infatti, solo in tal modo essa, rammemorando lo stato di felicità perduta, può dispiegarsi efficacemente in quanto «vita in pienezza: azione»¹⁴.

Orfeo, come si sa, modula il suo canto accompagnandosi con la lira. Ebbene, ciò che le sette corde di essa simboleggiano è il viaggio dell'anima attraverso i sette cieli: «È [...] un cammino simultaneamente nel tempo e nello spazio, percorrendo il quale l'anima viene strappata alla sua condizione gemente, al suo sentire indicibile. Trovando il suo modo di "dire" – musicale e non logico – viene restituita al suo luogo e alla sua condizione originaria; è ormai se stessa; è stata riscattata»¹⁵.

E questo riscatto fa leva sul simbolo, il quale, in quanto veicolo di conoscenza vivente, promuove, al tempo stesso, la trasformazione di colui che conosce: «I simboli sono il linguaggio dei misteri. Quello degli orfici era un viaggio dell'anima nei suoi inferi risolto musicalmente [...]. Ma quel viaggio, compiuto da Orfeo, rappresenta la prima irriducibile separazione che appare nel tempo, l'abisso che separa la vita dalla morte, rendendola infernale»¹⁶.

La morte è, infatti, quel passato in cui restano confinati i defunti, che consegna loro e noi a una solitudine estrema: lo strappo che, spezzando l'incantesimo dell'amore, interrompe l'armonia della vita felice. In tal senso, l'inferno è, per l'anima, il suo stesso ineffabile patire di essere viva, da cui l'improrogabile bisogno che essa avverte di immergersi nel sogno e di risvegliarsi: «Potremo risvegliarci soltanto immergendoci nel nostro sogno. [...] Immergersi nel sogno è l'origine della musica e della poesia. Immergersi nel sogno è delirare»¹⁷.

¹⁰ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 97.

¹¹ M. Zambrano, *Appunti sul tempo e la poesia* (1944), in Id., *Luoghi della poesia*, a cura di A. Savignano, Bompiani, Milano, 2011, pp. 190-197, pp. 193 e 195-197.

¹² Ivi, p. 197. Un'altra trad. it. di questo testo è in M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima* (1950), a cura di R. Prezzo, Milano, Cortina, 1996, pp. 33-36.

¹³ Sulle parole che, formandosi, «come in una grotta», nel «lungo e profondo silenzio», escono poi da qui intatte e «intere», cfr. M. Zambrano, *Dalla mia notte oscura. Lettere tra María Zambrano e Reyna Rivas (1960-1989)*, a cura di A. Buttarelli, Bergamo, Moretti & Vitali, 2007, p. 25 [Lettera di Zambrano del 9 luglio 1960]. Sulle "nozze" fra parola e silenzio, in Zambrano, cfr., inoltre, C. Ferrucci, *Le ragioni dell'altro. Arte e filosofia in María Zambrano*, Bari, Dedalo, 1995, pp. 81-90.

¹⁴ M. Zambrano, *Appunti sul tempo e la poesia*, cit., p. 197.

¹⁵ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., pp. 99-100.

¹⁶ Ivi, p. 100.

¹⁷ *Ibidem*. Sulla rivelazione che ci dispensano i sogni come un «enigma che ci chiama a un risveglio», cfr. C. Zamboni, *Le vie ambigue della passività nella forma del sogno*, in A. Buttarelli (a cura di), *La passività. Un tema filosofico-politico in María Zambrano*, Milano, B. Mondadori, 2006, pp. 34-49, p. 37.

2. Il delirio

Incontriamo, qui, una parola-chiave di tutta la riflessione di Zambrano¹⁸, a tal punto che delirio è il primo dei due termini che compaiono nel titolo della sua autobiografia¹⁹. Esso è uno dei pilastri del suo concetto di “ragione poetica”, in quanto, a suo avviso, intrattenere un rapporto poetico con la realtà significa, appunto, «farlo nella forma del delirio»²⁰. Non si tratta, dunque, di un concetto alternativo rispetto a quello di ragione, ma tale che vuole promuovere un allargamento dei confini di essa, nel modo in cui è stata tradizionalmente intesa: «In ogni delirio c'è sempre un nucleo di ragione che solo il pensiero attivo è capace di liberare»²¹.

Il delirio si fa carico, pertanto, di un'«azione salvifica», in quanto, nel momento in cui provvede a immergerci nel sogno e a risvegliarci, fa anche sì che noi possiamo «recuperare il passato nella sua mobilità», ridestando in esso tutti gli occultamenti e, in tal modo, «rivelandolo per intero», dando una «nuova speranza» e una «nuova vita a ciò che è vinto e dimenticato», riaprendolo e dischiudendo così per noi una «vera apertura verso il futuro»²².

Quella orfica è, dunque, una concezione dell'anima come memoria: anima che, vagando «senza sede, obbligata a percorrere l'Universo e a soffrire in ogni suo stato», si conserva, nel suo viaggio dai luoghi infernali verso quelli stellari, proprio «attraverso il suo lungo delirio», stando completamente assorta in esso: «Dal fondo degli inferi dove giace nei suoi partimenti, l'anima, lasciandosi condurre dal suo gemito, avrebbe salito la scala che la musica tende dal cielo»²³.

Concepito in tal modo, il delirio si offre come quella radice da cui, per Zambrano, si sviluppa in noi il *logos* creatore, come ciò che rende possibile, sostiene e dirige il processo della creazione poetica. Il poeta, infatti, identificandosi con quella forza che parla attraverso la sua voce, nei momenti in cui si sente vuoto, perché abbandonato da essa, vive nella «pura attesa che torni il miracolo, che torni il delirio».

Vuole delirare, perché nel delirio acquista vita e lucidità. Nel delirio non ha nulla di suo, nessun segreto; nulla di opaco, nel suo essere. Si consuma ardendo come la fiamma, e canta e dice. Il poeta vive attaccato alla parola; ne è schiavo. [...] Vuole [...] delirare, perché nel delirio la parola germoglia in tutta la sua purezza originaria. Bisogna pensare che il primo linguaggio fu una forma di delirio²⁴.

Ma c'è un altro motivo, relativo alle origini orfiche della poesia, il quale, per Zambrano, rappresenta, addirittura, un'eresia rispetto alla concezione greca dominante della verità. L'idea secondo cui ogni individuo è tanto uno quanto molteplice, perché occupa simulta-

¹⁸ Cfr. B. Caballero Rodríguez, *La centralidad del concepto de delirio en el pensamiento de María Zambrano*, in «Arizona. Journal of Hispanic Cultural Studies», XII, 2008, pp. 93-110, nonché la tesi di dottorato di S. Bigardi, *El delirio en el pensamiento de María Zambrano* (2013), in <www.tdx.cat/bitstream/10803/131943/1/BIGARDI_TESIS.pdf>.

¹⁹ Cfr. M. Zambrano, *Delirio e destino* (1989), a cura di R. Prezzo, Milano, Raffaello Cortina, 2000.

²⁰ L. Ramis, *María Zambrano: las razones del delirio*, in «Quimera», 245, 2004, pp. 4-5, p. 4.

²¹ M. Zambrano, *Corpo y alma*, in «Semana» (San Juan de Puerto Rico), 16 ottobre 1963, p. 7. «Convertire il delirio in ragione, senza abolirlo è la grande scommessa che sottende tutta la filosofia zambraniana», scrive S. Bigardi, *El delirio en el pensamiento de María Zambrano*, cit., p. 275, riprendendo una formula della stessa filosofa spagnola contenuta in *L'uomo e il divino*, cit., p. 322.

²² R. Boccali, *Esilio e delirio: a partire dall'albero di lillà di María Zambrano*, in «Altre Modernità. Rivista di studi letterari e culturali», n. speciale, 2014, pp. 156-163, pp. 160-161.

²³ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., pp. 101-102.

²⁴ M. Zambrano, *Filosofia e poesia* (1939), a cura di P. De Luca, Bologna, Pendragon, 2002, pp. 53-54. Sul delirio, in Zambrano, come quel momento in cui la parola poetica si offre, a noi, come «una vera e autentica presenza», cfr. A. Rodríguez Díaz del Real, *El mito en María Zambrano*, in «Ars & Humanitas», 1, 2015, pp. 138-147, p. 145.

neamente luoghi diversi (come corpo dimora sulla terra, come ombra negli inferi e come anima negli astri), reca, infatti, scompiglio nel *logos* dell'unità: destabilizzandolo, introduce in esso la promiscuità e la contraddizione. «L'irrazionalità della poesia si concretava così nella forma più grave: la ribellione della parola, la perversione del *logos* che lavorava per portare alla luce ciò che, in quanto non-essere, doveva essere taciuto»²⁵.

E la postura eretica degli orfici si manifestava anche in sede morale, nel senso che, rispetto a un'idea puramente spirituale dell'anima, essi concepivano la poesia come un «vivere secondo la carne», dove quest'ultima era «resa ente [proprio] dalla parola»²⁶.

Ritorniamo, per un breve momento, alla folgorante affermazione, appena incontrata, secondo cui «il primo linguaggio fu una forma di delirio»²⁷. E lo fu proprio in quanto unità originaria di parola e musica: di parola, dal cui «silenzioso palpitare» esce una «musica dell'indicibile» e di musica che «svanisce quando la parola appare o riappare», che «resta nell'aria, [...] modellando il suo silenzio, sostenendolo sopra un abisso». [...] La parola [originaria è quella] che rimane inviolata nel delirio, per travolgente che sia, di chi possedendola a un delirio senza fine si abbandona»²⁸.

3. Cielo e inferi

Abbiamo già visto come il silenzio sia «il luogo proprio, “naturale”, della parola poetica»: silenzio che pervade sia la regione celeste alta cui essa ascende, sia la regione infernale bassa dove sta imprigionata e in cui si divincola, mossa dall'«ansia di [voler] prendere possesso della visibilità, di [...] [voler] assumere un corpo»²⁹. Al riguardo, Zambrano parla di un vero e proprio “riscatto dell'ineffabile” che si ha quando il silenzio, «schacciato dalla parola» e «da essa spinto verso il regno delle ombre», si riaffaccia, «chiedendo di uscire alla luce, di vivere la vita dell'espressione»³⁰.

E cielo e inferi sono appunto le due polarità che danno vita a quella tensione che, improntando la nostra condizione esistenziale³¹, è connaturata tanto alla musica quanto alla parola poetica. Cosa che non è un semplice frutto del caso, ma si spiega per un destino iscritto nell'origine mitologica stessa di esse. Il mito ci racconta infatti che a farne un dono a noi

²⁵ M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, cit., p. 59. Il rifiuto, da parte di Zambrano, del *logos* razionalistico della filosofia, a favore del sapere tragico della poesia, è un motivo che ella mutua, in particolare, da Nietzsche. Al riguardo, cfr. E. Laurenzi, *Sotto il segno dell'aurora. Studi su María Zambrano e Friedrich Nietzsche*, Pisa, ETS, 2012, nonché M. Morey, *Della filosofia e della poesia. María Zambrano lettrice di Nietzsche*, in «La società degli individui», 3, 2002, pp. 1-11. Ma si veda anche A. Ricciotti, *Il dionisiaco e le sue forme nell'opera di María Zambrano*, in S. Bertolini (a cura di), *Apollineo e dionisiaco. Prospettive e sviluppi con Nietzsche e oltre Nietzsche*, Roma, Aracne, 2010, pp. 141-152.

²⁶ M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, cit., p. 59.

²⁷ Affermazione corroborata dalla seguente: «la relazione iniziale, primaria, dell'uomo con il divino non avviene nella ragione, ma nel delirio. [...] Dunque, in principio era il delirio». Cfr. M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., pp. 24-25. E la filosofa ribadisce che «[i]n principio era il delirio» anche in *Delirio, speranza, ragione* (1959), in M. Zambrano, *L'esilio come patria*, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 179-188, p. 179, nonché in relazione all'origine del teatro: «Delirio e maschera sono al principio del teatro». Cfr. *L'origine del teatro* (1964), in M. Zambrano, *Le parole del ritorno*, a cura di E. Laurenzi, Troina (En), Città Aperta, 2003, pp. 79-81, p. 79.

²⁸ M. Zambrano, *Chiari del bosco*, cit., pp. 91 e 94.

²⁹ M. Zambrano, *A modo di prologo* (postumo), in Id., *Luoghi della poesia*, cit., pp. 144-163, p. 149.

³⁰ M. Zambrano, *L'agonia dell'Europa* (1945), a cura di C. Razza, Venezia, Marsilio, 1999, p. 89.

³¹ Poiché il patire è la situazione originaria in cui si trova la creatura umana «quando sente se stessa», si può capire, allora, com'è che i saperi più antichi – uno dei quali è, appunto, la teogonia orfica – consistano in racconti che narrano delle lotte, avvenute in principio, fra il Cielo e la Terra: lotte da cui l'uomo «solitamente esce, già macchiato». Cfr. M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., pp. 95-96.

uomini sarebbe stato proprio Orfeo, in quanto discendente di Apollo. Orfeo, il quale, però, è anche colui che discende agli inferi, in cerca della sua Euridice³².

Infernali e celesti, esse [musica e poesia] nascono da quel luogo intimo e segreto, inaccessibile, nel quale inferno e paradiso si confondono perché in esso risiede il ricordo, quel permanere del paradiso che, illuminando il tempo reale della nostra vita e il suo fondo d'angoscia, produce l'inferno. Perché vivere è trovare nell'inferno di ogni istante l'impronta del paradiso perduto e patire, dal paradiso, l'inferno della temporalità dell'istante³³.

In tal modo, per Zambrano, musica e poesia sono «l'espressione più fedele dell'unità inviolata del nostro essere»: l'unità vivente, da ripristinare, della nostra luminosa intimità perduta. La musica, in particolare, ancora più della poesia, «è [...] attaccata all'origine, al paradiso primigenio», in quanto, stranamente, tutte le volte che la ascoltiamo, sentiamo che il suo ritmo «non dovrebbe essere udito ma intimamente consumato; che quello dovrebbe essere semplicemente la nostra casa». La poesia, invece, anche se è musica modulata in parola, è meno astratta della musica propriamente detta, nel suo riguadagnare la via della «primigenia unità», nel suo esser più vicina alla condizione della «vita pura e intera»³⁴.

Riguardo alla poesia, Orfeo opera, dunque, sì un riscatto, ma «lasciandola per metà prigioniera», nel senso che, da quel momento in poi, essa vivrà una doppia condizione: come «vera intermediaria», «abiterà [...] nell'oscuro mondo infernale e in quello della luce». Prima che le sia concesso di «ascendere alle forme identiche della luce», dovrà «discendere negli inferi» e lì «immergersi nell'oscuro abisso che [e] sostiene»³⁵. Ed Euridice, in quanto «principio del canto» e «radice della voce», è, appunto, l'icona cui «ogni poesia dovrà pagare il proprio tributo», nel senso che il verso, nella sua «continuità salvatrice», è ciò nel cui segno è possibile superare quell'abisso che è esattamente il motivo che ella simboleggia.

Vedevamo inoltre come, per Zambrano, il canto, orficamente inteso, sia originariamente memoria, nostalgia di un tempo anteriore a ogni tempo vissuto, di un tempo che «custodisce l'immagine di un'Età dell'Oro [...] o [...] [di un] Paradiso perduto»³⁶. Un tempo in cui siamo consegnati a una «patria pre-natale», a «uno stato di puro oblio», di «nuda realtà carnale», di «nudo palpitare nell'oscurità», in cui riposa il «fondamento poetico della vita», nonché «il segreto del nostro essere terreno»³⁷. E la poesia è, appunto, ciò che reca in sé l'impronta di questa «forma perduta», testimonianza dello stato di scissione in cui ci troviamo, nonché il luogo in cui matura quella percezione di tornare a possedere un qualcosa che «non si è mai avuto». «[L]a memoria è inizialmente canto. Tutto ciò che dice la memo-

³² A conferma di questa interpretazione di Zambrano, anche G. Colli, *Introduzione a La sapienza greca*, cit., vol. I, pp. 15-48, parla del fatto che, nella poesia orfica, c'è un rapporto diretto tra contenuto dionisiaco e forma apollinea. «Difatti la poesia di Orfeo è in primo luogo il canto di Apollo, [...] ma il suo contenuto è [...] il mistero di Dioniso» (p. 38).

³³ M. Zambrano, *La Spagna e la sua pittura* (1960), in Id., *Dire luce. Scritti sulla pittura*, a cura di C. del Valle, Milano, Rizzoli, 2013, pp. 83-102, p. 86.

³⁴ Ivi, p. 87.

³⁵ M. Zambrano, *Cuba e la poesia di José Lezama Lima* (1968), in Id., *Luoghi della poesia*, cit., pp. 594-601, p. 599. Con il poeta cubano, cui è dedicato il precedente saggio, Zambrano presenta parecchi punti di contatto, specialmente riguardo all'idea dell'origine orfica e dionisiaca della poesia. Cfr. M. Carrillo Espinosa, *Orfeo y Dionisos en el origen de la poesia en María Zambrano y José Lezama Lima*, in «Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien», 104, 2014, pp. 177-191. Sulla matrice orfica della poesia di Lezama Lima, secondo Zambrano, cfr. anche: *José Lezama Lima, vita e pensiero* (1988), in M. Zambrano, *Le parole del ritorno*, cit., pp. 226-229, dove si legge che, nella sua opera, egli intraprende «l'interminabile viaggio rituale di discesa agli inferi compiuto da ogni poeta» (p. 227).

³⁶ M. Zambrano, *Considerazioni sulla poesia* (1967), in Id., *Luoghi della poesia*, cit., pp. 167-185, p. 183.

³⁷ M. Zambrano, *Cuba e la poesia di José Lezama Lima*, cit., p. 597.

ria lo dice cantando, pur essendo una semplice numerazione. Ricordare, contare, cantare. Il numero è la ragione – il *logos* specifico – del canto e della memoria»³⁸.

E, a proposito di questo nesso che stringe fra loro “ricordare, contare e cantare”, Zambrano scrive ancora che, poiché la musica, orficamente intesa, è una divinità a servizio della memoria e poiché la semplice percezione del tempo «è già infernale», in quanto nel segno di essa l'anima, cercando di mettersi in salvo, non fa che dibattersi continuamente, ecco che proprio il numero ci viene in soccorso, riducendo e razionalizzando l'inquietudine generata in noi da una tale percezione.

Quando siamo presi dalla percezione del tempo, contare è un'attività calmante, una specie di rito. [...] Il tempo semplicemente numerato è la prima vittoria sull'abisso di Crono, il tempo primario che non dà spiegazioni, né ragioni. [...] Così il numero iniziale, il primo, è un incanto magico, il semplice contare che [...] ammansisce nella monotonia³⁹.

In questo passaggio dal tempo abissale cosmico, rappresentato da Crono, al tempo numerato interiore, Zambrano colloca la scoperta orfica dell'anima: scoperta che «derivò certamente da un sentire originario e pertanto passivo»⁴⁰. In linea con una tale scoperta, ella definisce l'anima come un «frammento di cosmo nell'uomo», come ciò nel cui segno noi, immergendoci in un vero e proprio «bagno cosmico», realizziamo un ritorno alle «fonti originarie dell'impeto della vita»⁴¹. E la poesia mette radici proprio nell'anima, così che la sua caratteristica è quella di dispensare una forma di «giustizia caritativa», nel senso che essa, percependo le cose come sempre nascenti, come se la loro presenza fosse un miracolo, il miracolo originario del loro apparire, a tutte riconosce un uguale diritto a essere: a quelle che sono già, come a quelle altre che non sono ancora: «[È una] mano tesa verso ciò che non è riuscito ad essere, affinché alla fine sia. Continuità della creazione»⁴².

Dicevamo, in precedenza, che cielo e inferi sono, per Zambrano, le due polarità che danno vita a quella tensione che, improntando la nostra condizione esistenziale, è connaturata tanto alla musica quanto alla parola poetica. Non solo, ma, per quanto riguarda la prima, in particolare, essa funge da pietra angolare per il concetto stesso di metodo che ella ha inteso seguire. Ciò risulta immediatamente dal fatto che, come si legge nella sua opera *Note di un metodo*, il primo termine del titolo va preso come sinonimo non di annotazioni, ma di «note nel senso musicale». E aggiunge che, poiché «[s]oltanto nella melodia ci può essere rivelazione», il ritmo è espressione di libertà unicamente se esso è «stabilito cosmicamente tra cielo e terra»⁴³.

«Tu sei morta, mia vita, ed io respiro?» recita, infine, l'Orfeo di Claudio Monteverdi. Gli fa eco Rilke, il quale, in uno dei *Sonetti a Orfeo* (I, 3), paragona il canto di quest'ultimo a un vento, a un soffio, a un alito. Ebbene, anche per Zambrano, quanto più la parola mette le ali e liricamente prende il volo, tanto più non si separa dal terreno da cui nasce, da ciò attraverso cui si apre «in un istante all'orizzonte e all'aria»: dal respiro, appunto. «Respiro [...] che porterà sempre con sé, anche nel suo massimo distacco»⁴⁴.

³⁸ M. Zambrano, *Considerazioni sulla poesia*, cit., pp. 181 e 183.

³⁹ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 76.

⁴⁰ Ivi, p. 93.

⁴¹ M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, in Id., *Verso un sapere dell'anima*, cit., pp. 11-22, pp. 15 e 20.

⁴² M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, cit., p. 94. Su Zambrano come “pensatrice della nascita”, cfr. S. Zucal, «Maria Zambrano. “Essere-per-la-nascita”: il rovesciamento di un paradigma dominante», in Id., *Filosofia della nascita*, Brescia, Morcelliana, 2017, pp. 431-507.

⁴³ M. Zambrano, *Note di un metodo* (1989), a cura di S. Tarantino, Napoli, Filema, 2003, p. 30.

⁴⁴ M. Zambrano, *A modo di prologo*, cit., p. 147.

4. L'esilio creatore

Abbiamo appena visto come uno dei temi centrali dell'antropologia orfica sia dato dalla nostalgia che affligge permanentemente la nostra anima, dovuta a quella condizione "deietta" e "gettata" che, separandola dalla sua origine divina, la condanna a essere esiliata nel corpo⁴⁵. Ebbene, proprio l'esilio è stata, forse, l'esperienza decisiva nella vita di Zambrano⁴⁶, per cui vediamo in che modo esso abbia inciso sulla sua concezione relativa all'origine della musica e della poesia.

Innanzitutto, l'esilio è un'esperienza di iniziazione che ci dischiude una rivelazione, ossia un qualcosa che, riguardando l'essere e la nostra vita, noi riceviamo nel segno di una visione che ci si dà come una ferita: «l'uomo patisce [...] attraverso ciò che vede. Ciò che vede lo ferisce, [...] perché il suo essere gli si apra e gli si riveli, perché egli vada uscendo dall'oscurità congenita alla luce»⁴⁷.

E l'iniziazione, nell'esilio, comincia proprio da un essere-abbandonati⁴⁸, da un sentirsi sradicati, senza terra d'origine: da una forma di *pathos* in cui l'intreccio che stringe fra loro la vita e la morte ricorda molto da vicino quello orfico che si dà tra inferno e paradiso perduto. «Nell'abbandono appare soltanto il proprio di ciò di cui si è spossati, soltanto ciò che non può giungere a essere quale essere proprio. Il proprio è tale solamente in quanto negazione, impossibilità, impossibilità di vivere che, quando ci si rende conto di essa, è impossibilità di morire»⁴⁹.

L'esiliato, inoltre, in quanto rimesso interamente alla visione, «sogna a occhi aperti»: «rimane attonito, senza pianto e senza parole, come sbalordito». Non esce mai da questo stato di mutismo, anche quando è chiamato a parlare: vede sì tutto nitido e presente, ma «senza relazione». Ciò verso cui egli fugge è in direzione di «un luogo che sia il suo», seguendo un percorso lungo il quale si ferma, solitario, «soltanto là dove possa agonizzare li-

⁴⁵ Cfr. F. Gabrielli, *L'antropologia dell'orfismo. Anime "gettate". Il dramma dell'esilio corporeo dell'anima e la nostalgia del divino nell'antropologia orfica*, Firenze, Atheneum, 1993. Sull'incidenza che i misteri orfico-eleusini hanno avuto sulla riflessione di Zambrano, cfr. L.M. Pino Campos, *Los misterios de Eleusis en la obra de María Zambrano: un pensamiento nuevo a partir del antiguo Hierós Lógos*, in «Revista de Filología» (Universidad de La Laguna, Tenerife), XXI, 2003, pp. 267-293, dove leggiamo che proprio qui starebbe «la profonda radice della sua Ragione Poetica» (p. 284). In generale, sui rapporti fra Eleusi e l'Orfismo, cfr. il vol. *Eleusis e Orfismo. I misteri e la tradizione iniziatica greca*, a cura di A. Tonelli, Milano, Feltrinelli, 2015.

⁴⁶ E ciò a tal punto che si può dire che «María Zambrano è [stata] il suo esilio», come scrive A. Savignano, *Filosofia e poesia in María Zambrano*, Introduzione a M. Zambrano, *Luoghi della poesia*, cit., pp. 7-141, p. 36. Su questo punto, cfr. anche J.F. Ortega Muñoz, *Introduzione*, in M. Zambrano, *L'esilio come patria*, cit., pp. 15-69, dove leggiamo che la storia e la filosofia di Zambrano sarebbero state «sicuramente diverse [...] se non vi fosse stato [...] [il] lungo esilio che segnò la sua esistenza definitivamente» (p. 16).

⁴⁷ M. Zambrano, *I Beati* (1990), a cura di C. Ferrucci, Milano, SE, 2010, p. 30. Sul motivo della ferita, intesa come ciò che mantiene l'uomo «aperto alla verità: giacché la verità, prima di lasciarsi conoscere, ferisce», cfr., inoltre, M. Zambrano, *José Bergamín scrittore* (1963), in Id., *Per abitare l'esilio. Scritti italiani*, a cura di F.J. Martín, Firenze, Le Lettere, 2006, pp. 167-173, p. 167. Infine, circa il fatto che anche la vita di Orfeo, dopo il suo ritorno dal regno dei morti, è «una ferita dolorosa» e che per la cosmogonia orfica questo mondo «nasce nell'oscurità», cfr. R. Sorel, *Orfeo e l'orfismo. Morte e rinascita nel mondo greco antico*, trad. it. di L. Ruggeri, Nardò (Le), Besa, 2003, pp. 28 e 37.

⁴⁸ «Comincia l'iniziazione all'esilio quando comincia l'abbandono», scrive Zambrano in *L'incontro con l'esilio. Riflessioni varie* (1961), in Id., *L'esilio come patria*, cit., pp. 111-150, p. 123. Sul tema dell'essere-abbandonato, parecchi sono i punti di contatto fra lei e J.-L. Nancy, di cui si veda, in particolare, *L'essere abbandonato*, trad. it. di E. Stimilli, Macerata, Quodlibet, 1995. Per un accostamento più articolato fra i due filosofi in questione, cfr. S. Piromalli, *Vuoto e inaugurazione. La condizione umana nel pensiero di María Zambrano e di Jean-Luc Nancy*, Padova, il Poligrafo, 2009.

⁴⁹ M. Zambrano, *L'incontro con l'esilio*, cit., pp. 124-125. Cfr. anche M. Zambrano, *I Beati*, cit., pp. 31-32.

beramente»⁵⁰, soltanto dove gli si fa presente la forza di quell'elemento che lo consegna a uno stato di "nudità" e di «estrema vulnerabilità»⁵¹.

Analogamente, il poeta, nell'atto in cui cerca di trasformare «l'innocenza [...] in vita [...]: in parola», offrendo quest'ultima come «l'unica cosa intelligibile», si adopera per una comunicazione diffusa della felicità primigenia: percorre la storia in senso contrario, all'indietro, verso quella «vita verginale», quella «patria lontana», quel «sogno originario da cui l'uomo è stato gettato fuori». Quando il destino ci separa dalla nostra terra di nascita, infatti, è solo la poesia che, dandoci un senso di radicamento e di appartenenza, può restituirci una patria prenatale: «Un luogo e un tempo [...] [di cui l'uomo non ha] memoria, ma che non può obliare. [...] Qualcosa che è rimasto come pura presenza al di sotto del tempo e che quando si attualizza è estasi, incanto»⁵².

La condizione "purgatoriale" dell'esiliato, sospesa fra cielo e inferi, anima e corpo, vita e morte, lo destina a discendere nelle viscere della storia, per «uscirne con un poco di verità, con una parola di verità strappata [a esse]»⁵³: a farsi memoria di un passato che, illuminato dalla coscienza e portato alla luce, viene così riscatto e convertito nella conquista di una nuova innocenza⁵⁴.

Come abbiamo già visto, Zambrano parla dell'esilio anche come di un'esperienza di "estasi": un «uscire dalla vita determinata dove si è qualcuno da qualche parte»⁵⁵, per percorrere a ritroso il cammino che ci riconduce alla nascita⁵⁶. E come «colui che nasce non lo sa», smette di nascere e incomincia a essere, entrando «in una situazione ben determinata che gli si dà interamente», così la condizione dell'esiliato lo consegna nudo e «sol[o] davanti alla vita tutta», lo incarcera e lo imprigiona in essa in un modo che «lo avvolge e lo rinchiede»⁵⁷.

Quest'ultima immagine, in particolare, ci indirizza naturalmente verso il mito della caverna di Platone, dove nella condizione umana originaria, paragonata a uno stato di prigionia, si riflette il noto motivo orfico che vede, appunto, il corpo come un carcere cui è condannata l'anima. Con la differenza decisiva, però, che, mentre per il mito in questione, l'uomo, quando nasce, è consegnato ineluttabilmente alla caverna, dove gli si rendono accessibili solo simulacri e parvenze illusorie, per Zambrano, egli la sceglie, invece, come rifugio: come quel luogo in cui, patendo il tempo e attualizzandolo, egli evita così di essere schiacciato dalle ombre e inghiottito nell'abisso magmatico degli inferi. Ed è proprio qui che si registra il momento decisivo nel processo di soggettivazione, in quanto, senza passaggio attraverso di esso, «la storia non conseguirebbe il livello della parola, non sarebbe

⁵⁰ Ivi, p. 36. Sul mito orfico del dio sofferente (Dioniso), come l'instaurazione di una "ascesi" che sta per «un modo di vivere nel quotidiano», cfr. R. Sorel, *Orfeo e l'orfismo*, cit., p. 70.

⁵¹ M. Zambrano, *I Beati*, cit., p. 37.

⁵² M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, cit., p. 103.

⁵³ M. Zambrano, *Lettera sull'esilio* (1961), in Id., *L'esilio come patria*, cit., pp. 75-90, p. 86.

⁵⁴ Sull'esiliato come colui che conduce la sua vita nello «stato più vicino all'innocenza», cfr. ivi, dove si legge che ciò è in ragione del fatto che egli si trova ricondotto «alla verità del suo essere, del suo-essere-così, spogliato di tutto, di ragione e di giustificazione» (pp. 79-80).

⁵⁵ M. Zambrano, *Il tempo e la verità* (postumo), in Id., *L'esilio come patria*, cit., pp. 161-177, p. 175.

⁵⁶ Al riguardo, ricordiamo che, per Zambrano, l'uomo è un «esistente "nato a metà", chiamato a rinascere continuamente in vista di un compimento mai stabilmente raggiunto». Cfr. N. Bombaci, *Patire la trascendenza. L'uomo nel pensiero di María Zambrano*, Roma, Studium, 2007, p. 121. Sulla riconquista, da parte dell'uomo, della condizione pre-natale come una sorta di «epoché radicale, che gli permette di guardare la verità nella sua purezza, nella sua essenzialità: una vera e propria sospensione esistenziale che lascia intravedere l'autenticità dell'essere umano nel suo stato di *creatura*», cfr., inoltre, A. Ricciotti, *María Zambrano. Etica della ragione poetica*, Faenza, Moby Dick, 2011, p. 114.

⁵⁷ M. Zambrano, *L'incontro con l'esilio*, cit., pp. 112-113.

propriamente dicibile»⁵⁸: non eromperebbe quella parola che, dandosi come espressione della fase del sogno e del delirio, si effonde incantevolmente come musica e poesia.

⁵⁸ M. Zambrano, *Il tempo e la verità*, cit., p. 175.

GONZALO PUENTE OJEA Y LA AUTOCRÍTICA CATÓLICA DURANTE EL PRIMER FRANQUISMO

Miguel Ángel López Muñoz

Abstract: In this article is performed a study of the first intellectual stage of Gonzalo Puente Ojea, in particular his condition as a critical Catholic inside Franco's regime, in order to analyze an original path that will lead its protagonist, from the Catholic faith to atheism, unlike practically the totality of its contemporaries: the young Catholic *intelligentsia* who went out to form not only to Rome, but to Louvain, Tubinga, Munich, Paris or Innsbruck.

Keywords: Puente Ojea, Atheism, Catholic self-criticism, Francoism.

* * *

Gonzalo Puente Ojea (1924-2017) es un pensador y diplomático español cuyo itinerario filosófico, religioso y político supone un viaje intelectual que nos conduce tanto por la historia de España desde la dictadura de Miguel Primo de Rivera hasta nuestros días, como por la historia de las convicciones, desde la fe católica hasta el ateísmo y la irreligiosidad. Autor con una obra tan sugerente y sólida como silenciada, tan polimorfa, como a penas homologada académicamente, en este artículo se realiza un estudio de su primera etapa intelectual, en particular en su condición de católico crítico dentro del régimen franquista, con el fin de analizar una original senda que conducirá a su protagonista, desde la participación activa en la *Asociación Católica Nacional de Propagandistas* (ACN de P) – a través de su Círculo de Jóvenes en Madrid, desde 1946 hasta 1951 – hasta, algunas décadas después, convertirse en el renovador de la exégesis neotestamentaria independiente en España, en un analista del nacimiento del cristianismo y del devenir eclesiástico posterior hasta transformarse en una estructura de poder, en un crítico de la democracia surgida de la Transición y en un destacado defensor tanto del ateísmo propio del siglo XXI – ocupado de forma tangencial de la existencia de Dios y, de forma principal, del origen de la religiosidad o de la creencia en el alma –, como del laicismo, entendido como movimiento radical a favor de la conciencia libre¹. Por todas estas filiaciones, en un país históricamente de teólogos católicos a machamartillo, requiere de un estudio específico su primer itinerario filosófico en torno a la fe católica para comprender la génesis de su increencia posterior.

Disidente y autodidacta hasta sus últimas consecuencias, Puente Ojea nunca hizo carrera académica, sino que la suya fue la Carrera Diplomática, lo cual, aunque no le impidió nunca desarrollar una obra de gran rigor y constancia y contó con una amplia aceptación editorial², sí que le situó fuera de los circuitos académicos al uso propios de un filósofo profesional. Sea como sea, nada permite pensar que su itinerario intelectual pueda reducirse a una

¹ Como monografías sobre su obra, cfr. M.A. López Muñoz, *Gonzalo Puente Ojea y la libertad de conciencia*, Barcelona, En su tinta, 2014, desde la perspectiva de su defensa del laicismo; y M.A. López Muñoz (dir.), *Emancipación e irreligiosidad. El doble compromiso silenciado de Gonzalo Puente Ojea*, Cizur Menor (Navarra), Thomson Reuters-Aranzadi, 2018, obra de homenaje, tras su deceso producido el 10 de enero de 2017.

² La editorial Siglo XXI creó una sección específica titulada Biblioteca Puente Ojea y su obra *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico* (Tres Cantos, Siglo XXI, 1974) llegó a ser la segunda obra más vendida de la editorial, después de *Las venas abiertas de América Latina* (Tres Cantos, Siglo XXI, 1971), de Eduardo Galeano.

catalogación al uso como “falangista liberal”, atribuidas de forma habitual a Pedro Laín Entralgo, Santiago Montero, Dionisio Ridruejo, José Antonio Maravall, Antonio Tovar, José Luis López-Aranguren o, entre los más jóvenes y contemporáneos suyos, Carlos París, Manuel Sacristán, Jesús Ibáñez o Miguel Sánchez Mazas. Especialmente en los años que a continuación se analizan, años en los que el joven diplomático busca un catolicismo ajeno al nacionalcatolicismo.

1. La autocrítica católica

Se ha convertido en un *locus communis* la identificación de la primera etapa de la dictadura franquista (1939-1956), desde una perspectiva filosófica y teológica, como una época de autocrítica de una parte del catolicismo español en convivencia problemática con un catolicismo de cruzada y de reconquista³. Así, por ejemplo, lo comenzó señalando uno de sus protagonistas y compañero de Gonzalo Puente en el Círculo de Jóvenes madrileño de la ACN de P, José María García Escudero, en su artículo *La autocrítica religiosa*⁴, en el cual realizaba una breve pero panorámica descripción de la situación en ese momento en referencia a publicaciones, autores y manifestaciones colectivas. El propio Gonzalo Puente Ojea, en *Las bases teóricas del Opus Dei*⁵ (1958), habla de “católicos progresistas” y de “católicos de espíritu amplio”⁶ y, en esa misma dirección, a la hora de realizar un diagnóstico, ha continuado Juan María Laboa⁷, José Antonio González Casanova⁸, Rafael Díaz-Salazar⁹, Feliciano Montero¹⁰ e, incluso, José Andrés Gallego¹¹ recuerda que Pierre Jobit¹², en su libro *L’Eglise d’Espagne à l’heure du Concile* (Paris, Spes, 1965), adopta la fecha de 1954 como la del principio de una difusión del movimiento de *autocrítica* que continuó, prácticamente, durante toda la década. Aunque esta fecha debería adelantarse unos años en honor a la precisión¹³, monseñor Jobit, sin pretenderlo, la hace coincidir con el mismo año de publicación del primer ensayo de Gonzalo Puente Ojea sobre religión,

³ Una de las obras cumbres de este carácter autocrítico del catolicismo español llegaría solo una vez muerto el Dictador y fue escrito en los años de mayor efervescencia del diálogo entre cristianos y marxistas (1968-1973): A. Álvarez Bolado *El experimento del nacional-catolicismo (1939-1975)*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1976. Este jesuita, fundador del *Instituto Fe y Secularidad* y autodenominado “cristiano comprometido”, consiguió en los artículos recopilados en este libro, la precisión conceptual justa para el cristiano postconciliar español ilusionado y preparado para acometer una transición eclesial y política a la democracia.

⁴ En J. Ruiz-Giménez (ed.), *Iglesia, Estado y sociedad en España (1930-1982)*, Barcelona, Argos Vergara, 1984, pp. 126-134.

⁵ G. Puente Ojea, *Las bases teóricas del Opus Dei*, bajo seudónimo de X.X.X., en «Cuadernos del Congreso por la libertad de la cultura», segunda época, XXXI (1958), 2, pp. 15-23, esp. 18 y 23.

⁶ Aunque al utilizar estas expresiones está mirando hacia el exterior y no hacia la situación española, lo significativo es que se hace eco de esa tradición.

⁷ J.M. Laboa, *Claves históricas del cambio religioso, eclesial, en España*, en VV. AA., *Los nuevos escenarios de la Iglesia en la sociedad española*, Madrid, IV Seminario Fundación Pablo VI-Instituto Social León XIII, 2005.

⁸ J.A. González Casanova, *La revista “El Ciervo”. Historia y teoría de cuarenta años*, Barcelona, Península, 1992, p. 195.

⁹ R. Díaz-Salazar Martín, *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, Madrid, PPC, 2006, p. 148.

¹⁰ F. Montero, *Autocríticas del nacionalcatolicismo en los años cincuenta*, en C.P. Boyd (coord.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2007, pp. 139-164; y F. Montero, *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Madrid, Encuentro, 2009, pp. 46-52.

¹¹ J. Andrés Gallego, *La época de Franco*, Madrid, Rialp, 1991, p. 106.

¹² Pierre Jobit (1892-1972) fue hispanista y clérigo francés.

¹³ Frente a la recuperación de Jobit por parte de Andrés Gallego, hay que recordar que, entre 1946 y 1948 toman cuerpo las formas obreristas más comprometidas de Acción Católica: Juventud Obrera de Acción Católica (JOAC) y Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC). O que, en 1951, comienza a editarse la revista *El Ciervo*.

Situación del catolicismo en Francia, ensayo que se presenta como forma de reflexión indirecta sobre “la situación del catolicismo en España”.

Dejando a un lado la polémica sobre la mayor o menor relevancia de los católicos como fuerza de renovación cultural bajo la Dictadura de Franco¹⁴, es muy probable que el primer cauce colectivo – aunque elitista – de penetración de formas no dogmáticas de catolicismo, posibilitadoras de la revisión crítica de la herencia recibida, fuese las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián, reiniciadas en 1947 – tras la edición de 1935 y un parón provocado por la guerra española y la mundial – y dirigidas por el “propagandista” Carlos Santamaría Ansa. Estos encuentros permitieron tener un contacto directo con los representantes del nuevo catolicismo francés, belga, alemán, etc., y no ya con meros autores leídos. Inspiradas en ellas y de la mano de Alfonso Querejazu, las Conversaciones católicas de Gredos se inician en 1951 y permiten, del mismo modo, la apertura religiosa y el establecimiento de condiciones de posibilidad de la crítica al nacionalcatolicismo que se producirá a partir de ese momento y en los años sucesivos. De hecho, entre los autores representativos que contribuyen con sus publicaciones y con su actitud a la llamada, acertadamente, “autocrítica religiosa” se encuentran, además del mencionado José María García Escudero¹⁵, José Luis López-Aranguren Jiménez¹⁶, los hermanos Lorenzo, Juan y Joaquín Gomis¹⁷, Juan Fernández Figueroa¹⁸, Enrique Miret Magdalena¹⁹ o el padre José Luis Martín Descalzo²⁰, entre otros muchos. Otros encuentros colectivos que fortalecieron los lazos de estos intelectuales católicos laicos, fueron los que se realizaban en la residencia de los jesuitas de la calle Maldonado de Madrid, a las que asistían regularmente Aranguren, Díez del Corral, Maravall, Miret Magdalena, Ruiz-Giménez o Jiménez de Parga. También las jornadas de agosto de 1953 en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo de Santander, cuyas ponencias se publicaron bajo el título de *Catolicismo español* en el que aparecen Carlos Santamaría, García Escudero, Lizcano, el padre Llanos y Lorenzo Gomis²¹.

¹⁴ Cfr. por ejemplo, J.P. Fusi, *Un siglo de España. La cultura*, Madrid, Marcial Pons, 1999, pp. 99-147; o J. Andrés Gallego *La época*, cit., pp. 91-116 y R. Díaz Salazar, *El factor católico*, cit., pp. 15-193. Si bien el primero iguala de modo simplista catolicismo y franquismo, los segundos sitúan en primer plano el papel decisivo del catolicismo en la oposición política, cultural, social y sindical al franquismo, así como en la transición política hacia la democracia. De este modo, tanto uno como otros se aproximan al análisis del ámbito religioso de finales de los cuarenta y los cincuenta o infravalorando los cambios y las diferentes líneas teóricas y actitudinales que existen en el catolicismo español o aumentando su valor al nivel de decisivo respecto a los cambios de las décadas siguientes, en un claro ejemplo de cómo los intereses legitimadores presupuestos determinan el proceso y los resultados de la investigación. Mucho más equilibrado, en cambio, es el estudio de J. Gracia, *Estado y cultura. El despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo, 1940-1962*, Barcelona, Anagrama, 2006, pp. 163-171 y pp. 242-257.

¹⁵ Cfr. J.M. García Escudero, *Catolicismo de fronteras adentro*, Madrid, Euramérica, 1956. En esta obra se recogen sus notas publicadas en el diario *Arriba*, entre los años 1951 y 1955. El artículo anteriormente citado, *La autocrítica religiosa*, supone una revisión sintética de esta obra.

¹⁶ De J.L. López-Aranguren Jiménez (1909-1996), cfr. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1952; *El protestantismo y la moral*, Madrid, Sapientia, 1954.

¹⁷ Hermanos catalanes, impulsores de la revista *El Ciervo* en el clima de apertura que Joaquín Ruiz-Giménez difundía desde su nuevo cargo de Ministro de Educación, junto con Francisco Condomines, Francisco Salvá Miquel y José María Barjau.

¹⁸ Juan Fernández Figueroa (1921-1996) fue director de la revista *Índice*, boletín bibliográfico cuya cabecera data de 1945; sin embargo, desde 1951 es adquirida por Fernández Figueroa, dándole una mayor, aún, amplitud de miras. Cfr. J. Gracia, *Estado y cultura*, cit., pp. 231-242.

¹⁹ Enrique Miret Magdalena (1914-2009) fundó y dirigió la revista *Espiritualidad Seglar* y fue asiduo articulista de *El Ciervo* y de *Informaciones* durante esta época. Posteriormente publicaría en *Triunfo*.

²⁰ De José Luis Martín Descalzo (1930-1991), cfr. sus novelas *Diálogo para cuatro muertos* (Madrid, Espasa Calpe, 1953) y *La frontera de Dios* (Barcelona, Destino, 1956), Premio Eugenio Nadal de ese año.

²¹ Cfr. R. Díaz-Salazar, *El factor católico*, cit., p. 149.

En lo que respecta a las publicaciones periódicas que les sirvieron de cauces de expresión, cabe destacar *El Ciervo* o la revista sacerdotal *Incunable*²².

Por último, aunque trascienda el puro ámbito cultural, la autocrítica religiosa posee también una expresión política, nunca puesta de manifiesto en el dibujo del mapa “autocrítico”. Tras los acontecimientos de 1956 y ante la decepcionante llamada del Partido Comunista de España a la “Reconciliación Nacional”, interpretada como forma pactista que acabaría asumiendo la “legalidad” nacida del levantamiento militar del 36, los católicos de izquierdas realizan su propia apuesta política por medio de la fundación del *Frente de Liberación Popular*, conocido coloquialmente como “Felipe”. El FLP, según uno de sus principales ideólogos, Ignacio Fernández de Castro, conjugaba en su seno teoría y praxis, concibiendo la misión del intelectual como la transformación de la sociedad. Así, afirma Fernández de Castro, «católicos progresistas y marxistas leninistas con el entusiasmo sin estrenar de los “conversos”, conviven en el Frente [de Liberación Popular], discuten, teorizan, alternan el riesgo de la práctica política clandestina, la octavilla y la agitación, con el estudio de los “textos”, con la formación en la célula»²³.

2. Gonzalo Puente Ojea y la situación del catolicismo en Francia

Con *Situación del catolicismo en Francia*²⁴ – primer resultado de su estadía marselesna – se inicia, con paso firme y nítido, el largo camino de reflexión sobre la fe religiosa que emprende Gonzalo Puente Ojea. El texto se propone dar cuenta del sentido del catolicismo francés, desde la perspectiva de un católico español sorprendido por la gran diferencia en la impronta del espíritu que mueve a uno y a otro. De hecho, el inicio del artículo se dedica a mostrar su prevención hacia el término “catolicismo”, dada su ambigüedad. Por ello, lo primero que hace es definir el “catolicismo francés” como «la idea que del catolicismo se hacen hoy, en Francia, las *élites* intelectuales católicas»²⁵, constituidas por «religiosos y seglares en posesión de un bagaje considerable de conocimientos en el dominio de la teología y de las ciencias sociales, y que influyen intensamente en las conciencias de los fieles»²⁶. Frente al católico español, menos lector e inserto en estructuras sociales y de pensamiento tradicionales, el católico francés se encuentra mucho más apegado a los medios intelectuales tanto en su modelo de vida como en la formación de su conciencia, no a causa de su docilidad de pensamiento, sino por «la coincidencia entre el pensamiento católico de vanguardia y la creciente secularización de modos de conducta, que se estiman perfectamente concordantes con las exigencias de la época»²⁷.

²² La lista de revistas permeables a los nuevos aires del catolicismo, sería extensa. Tomando exclusivamente la década de los cincuenta como límite de acotación cronológica, podrían incluirse también: *Espiritualidad seglar*, *Signo*, *Abside*, *Questions de vida cristiana*. «Añádanse – dice García Escudero – las secciones que sobre las huellas de la mía [en el diario *Arriba*] surgieron y en cuyo fraternal coloquio el tema religioso era preferente: “Criba” en *Arriba*, “Con los ojos abiertos” en *Signo*, “Correo de Indias” en *Mundo Hispánico*, “En una quincena” en *Correo literario*, “La flecha del tiempo” de *Ínsula* e “Índice cultural” en *Revista*» (J.M. García Escudero, *La autocrítica religiosa*, en J. Ruiz-Giménez (ed.), *Iglesia, Estado y sociedad en España (1930-1982)*, cit., p. 129).

²³ I. Fernández de Castro, *De las Cortes de Cádiz al postfranquismo, (1957-1980)*, Barcelona, El Viejo Topo, 1981, t. II, p. 310.

²⁴ G. Puente Ojea, *Situación del catolicismo en Francia*, en «Cuadernos Hispanoamericanos», 60, 1954, pp. 272-278. Sus citas se toman de G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, Madrid, Siglo XXI, 2003, pp. 21-28.

²⁵ G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 21.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ivi*, p. 22.

A juicio de Gonzalo Puente, el catolicismo francés cuenta con tres notas interpretativas de la realidad íntimamente ligadas, su sentido individualista, laico y democrático, que lo caracterizan y distinguen. El ideal católico en Francia –dice el autor–, posee un humanismo de inspiración fuertemente individualista, que lo hace desprenderse de “sus” componentes de eficacia político-social, para “relegarse” al dominio de la conducta moral privada²⁸. Así, mientras «el orden cristiano debe postularse y ejecutarse desde abajo, [...] como exigencia moral de cada individuo»²⁹, las instituciones públicas, «en su expresión jurídico-política deben obedecer a principios de neutralismo respecto de la pluralidad de credos religiosos»³⁰. El joven diplomático lo expresa con toda claridad en el siguiente fragmento:

La *cristiandad*, en cuanto concepto y realidad sociológico-religioso, se tiene por muerta y por bien muerta. *Feu la Chrétienté*³¹ es algo más que el título de un libro. El cristianismo se desvincula de toda conexión política y social; sus compromisos en el orden temporal aparecen como un peligro de degradación de sus valores espirituales. La expresión “Estado católico” suscita verdadero disgusto, [...]. Ese estado de espíritu alimenta la huida sistemática de las formas de “jerarquía”, a favor de una concepción democrática y liberal de las realidades religiosas³².

El fondo de esta actitud se encuentra en el ideario de la Revolución, que por naturaleza contraviene el espíritu jerárquico y autoritario de Roma. Aunque le provoque desazón, ese espíritu inconformista dirige al católico francés³³, el cual, a través de una “teología del laicado”³⁴, refuerza a «una *opinión pública* con derecho a ser atendida por la jerarquía»³⁵. De este modo, con la mayor vehemencia, afirma su espíritu democrático, el cual, inspira sus más diversas interpretaciones de los mensajes pontificios. Para ilustrarlo, el autor recoge dos ejemplos – aunque reconoce que «al hilo de éstos todo es todo y nada es nada»³⁶ – el comentario que los jesuitas realizan en una revista propia sobre el término «Estado católico» utilizado por Pío XII³⁷ en un Congreso de juristas celebrado en enero de 1954 en Roma³⁸; y, las interpretaciones que recibió la encíclica *Humani generis*³⁹. Toda esta situación se transpone al terreno de la práctica de manera directa; por ejemplo, a través de cierta despreocupación por los elementos de forma tradicionales en la moral católica⁴⁰, o por medio de la relativización del «valor de los sentimientos y actitudes que manifiesta el católico respecto de su fe»⁴¹. Esto supone, en definitiva, una especie de desconfianza sobre

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Se refiere a la obra de E. Mounier, *Feu la Chrétienté*, París, Editons du Seuil, 1950. Se tradujo al español como *Fe cristiana y civilización*, Madrid, Taurus, 1958.

³² G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 23.

³³ Cfr. *ivi*, pp. 23-24.

³⁴ Expresión que se extiende a partir del Concilio Vaticano II, y que usa Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, París, Les Éditions du Cerf, 1953 obra que le supondría, en 1954, la destitución de su cátedra (trad. española *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona, Editorial Estela, 1961).

³⁵ G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 24.

³⁶ *Ivi*, p. 25.

³⁷ Nombre adoptado por Eugenio Maria Giovanni Pacelli, Papa entre 1939 y 1958.

³⁸ Según esta interpretación, señala el autor: «La expresión “Estado católico” remite solamente a una “imagen pedagógica” más que “práctica”, a una especie de hipótesis de trabajo» (G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 25).

³⁹ La encíclica, de 12 de agosto de 1950, se ocupaba sobre las falsas opiniones contra los fundamentos de la doctrina católica, afirmando, al mismo tiempo, la compatibilidad entre religión y ciencia.

⁴⁰ Cfr. G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 26.

⁴¹ *Ibidem*.

«la función del hábito en la conducta moral»⁴², patente no sólo entre personas no religiosas, sino también entre intelectuales católicos. Para Gonzalo Puente, esto sí conlleva un peligro real para el catolicismo, pues el *habitus* implica un valor integrador en la vida y moral religiosa y supone un acto de libertad, al deber dominar la voluntad libre para elevar las facultades humanas a su pleno estado de cultura moral⁴³. El resultado, de toda la situación descrita, es para el catolicismo francés de «debilitamiento axiológico de las prácticas tradicionales»⁴⁴ y de simplificación debido a la actitud conciliante del clero francés, que debe «luchar cotidianamente por mantener la obediencia de los fieles»⁴⁵. «No resulta difícil precisar, en esta singularísima situación, una positiva influencia protestante»⁴⁶.

Por último, el autor destaca otro dato indicativo de la situación “actual” del catolicismo en Francia. Si bien a éste no le interesa «el éxito cuantitativo condicionante de una eficacia sociológica comprobable estadísticamente»⁴⁷, sino un catolicismo cualitativo, auténtico y *réfléchi* (reflexivo), eso «no implica, de ningún modo, que se renuncie a la *masa* como tal. Por el contrario, el signo del ideal católico francés es hoy antiburgués y socializante»⁴⁸. Es más, los intelectuales católicos de posguerra se caracterizan por una especie de *gauchismo*⁴⁹ – dice Gonzalo Puente –, que va más allá del plano político-social y se convierte en actitud espiritual general. Por ello, concluye, el integrista se ha vinculado a la *mentalité de droite* (mentalidad de derechas)⁵⁰ y se ha convertido en «el contrapunto del ideal católico francés de la actualidad»⁵¹.

3. La problemática del catolicismo en 1955

La etapa francesa, inicialmente esperanzadora⁵² en su búsqueda de una fe católica ajena al nacionalcatolicismo y asumible por un hombre de su tiempo, traería nuevas publicaciones al año siguiente, 1955. Su segundo artículo, *Problemática del catolicismo actual*⁵³, supone una apretada síntesis de la renovación teológica de los años cuarenta y primera mitad de los cincuenta en Europa y representa las posiciones que él había alcanzado por entonces⁵⁴. Además, al mes siguiente, en mayo, firma junto con 49 nombres más un manifiesto de la recién nacida *Asociación Española de Cooperación Europea* (AECE)⁵⁵, proclamando su

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, p. 27.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ivi*, p. 22.

⁴⁸ *Ivi*, p. 28.

⁴⁹ Término francés para indicar el izquierdismo.

⁵⁰ Implícitamente, Puente Ojea asume aquí la obra de Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, París, Cerf, 1950, en particular su apéndice *Mentalité “de droite” et Intégrisme en France* (pp. 604-622).

⁵¹ G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 28.

⁵² Cfr. G. Puente Ojea, *Elogio del ateísmo*, Tres Cantos, Siglo XXI, 2008, p. 400.

⁵³ Cfr. G. Puente Ojea, *Problemática del catolicismo actual*, en «Cuadernos Hispanoamericanos», 64, 1955, pp. 3-21. Sus citas se toman de G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., pp. 29-49.

⁵⁴ Cfr. G. Puente Ojea, *Elogio del ateísmo*, cit., p. 401.

⁵⁵ La AECE, fue una organización cultural fundada legalmente en Madrid en 1954 para desarrollar eventos culturales y actividades políticas con el objeto de mostrar la necesidad de una España integrada en Europa. El vínculo de la AECE con los sucesos de febrero de 1956 y con la organización del IV Congreso del Movimiento Europeo, celebrado en Munich (junio de 1962), fue fundamental. En tal sentido pueden consultarse las memorias de F. Álvarez de Miranda, *Del «contubernio» al consenso. La experiencia vital de un hombre que ha luchado siempre por defender sus ideas liberales y su fe en el sistema democrático*, Barcelona, Planeta, 1985, pp. 31-38 y J. Vidal-Beneyto, *Memoria democrática*, Madrid, Foca, 2007, pp. 27-47.

adhesión a la construcción europea, con todas las implicaciones democráticas que ello suponía, incluido el posicionamiento crítico hacia el Régimen, como ya hiciera en su *Informe* de 1949. Gonzalo Puente Ojea colaboró con la AECE hasta el inicio de su destino como Cónsul en Mendoza (Argentina), en 1956.

Problemática del catolicismo actual es el principal texto puenteojeano de su autocrítica católica. A través de él, escrito de forma concisa pero precisa y densa, puede observarse con nitidez las posiciones que el autor había alcanzado respecto a la posibilidad de “remodelar la fe cristiana” y salir del “integrismo” religioso tradicional que lo circundaba⁵⁶. En diálogo con filósofos y teólogos franceses, belgas y alemanes, la consigna era el *ressourcement o retour aux sources* (resurgimiento o retorno a las fuentes) que tanta proyección tuvo posteriormente en el *aggiornamento* (puesta al día de la Iglesia) en el Concilio Vaticano II (1962-1965).

Este breve ensayo se divide en cinco partes numeradas. En las dos primeras se comienza presentando el sentido y la forma del catolicismo como realidad problemática y se analiza la naturaleza de esa problematicidad. En las dos siguientes se determina el horizonte teológico en el que se inscribe la problemática católica; y, en la última, el autor recoge ocho rasgos característicos del catolicismo actual que expresan la necesidad de apertura de la Iglesia al mundo contemporáneo, en el marco de la dialéctica “ser primitiva – ser novísima”.

El catolicismo como realidad problemática presenta dos estadios distintos. El primero está vinculado a su acepción estricta y objetiva. El catolicismo «es significativo del conjunto del dogma, de los sacramentos y de la estructura jerárquica, en cuanto elementos integrantes del depósito de la Revelación cristiana, tal y como la Iglesia, por mandato divino, lo atesora, explícita y enseña»⁵⁷. Entendido de este modo, puede implicar cierto tipo de problemática en relación, por ejemplo, a la exégesis bíblica o a una hipotética aporética teológica⁵⁸. En cambio el segundo estadio remite a una realidad más compleja. «Se trata aquí – señala Gonzalo Puente – de su dimensión temporal y sobrenatural o, más bien, de la inflexión de ambas perspectivas en el plano de su conjunción íntima: dimensión *histórica*, humana o temporal de la *gratia Christi*»⁵⁹. En este segundo sentido, se plantea la dimensión mundana de la Iglesia, la cual «discurre – dice el autor –, por lo que puede llamarse *fase terrena* del reino de Dios»⁶⁰. La falta de comprensión de este segundo estadio ha provocado el aislamiento de la Iglesia respecto al incansable dinamismo de la historia, sobre todo a partir de la Revolución francesa. Por tanto, el catolicismo no sólo “tiene” problemas, sino que “es” problemático⁶¹, pues, esencialmente, es «acción *en* la historia, en vista de algo que no es *de* la historia»⁶². De este modo, mientras el catolicismo es Iglesia *in via*, el católico es el *homo viator* (hombre viajero)⁶³, para el que el tiempo no es un simple marco, sino una realidad inherente en la que su entraña problemática reside en el vínculo íntimo que mantiene con el acontecer histórico.

No obstante, antes de entrar de lleno en determinar en qué consiste la problemática católica, Gonzalo Puente se detiene para cuestionarse sobre la naturaleza misma de esa

⁵⁶ Cfr. G. Puente Ojea, *Elogio del ateísmo*, cit., p. 401.

⁵⁷ G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 29.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ivi*, pp. 29-30.

⁶⁰ *Ivi*, p. 30.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ivi*, p. 31.

⁶³ Dadas las referencias que más adelante hace de él, el término *homo viator* está extraído de la obra de Gabriel Marcel, *Homo viator*, Paris, Aubier, 1944.

problematicidad. De nuevo aquí comienza distinguiendo dos planos distintos de los problemas, para centrarse en el segundo. Hay problemas – señala – que se sitúan en un plano pedagógico; no son personalmente ineludibles, se plantean a alguien para que “deba” resolverlos y/o superarlos y pueden no conllevar “problematicidad” sino mera dificultad⁶⁴. En cambio, hay un tipo de problemas que son “necesarios” responder, cuestiones cuya problematicidad posee una raíz teórica, «pero que condicionan toda la esfera de la práctica, incluso en sus primarias opciones existenciales»⁶⁵, problemas personalmente ineludibles, puestos en escena en determinadas situaciones históricas y que afectan a todos los hombres de la situación que los abarca. Ahora bien, si pueden existir muchas cosas ignoradas que no supongan nunca un problema – por situarse en un plano meramente pedagógico –, también la “realidad problemática”, por muy necesaria que sea su resolución, puede pasar desapercibida para muchos – por ejemplo, a gran parte de católicos les basta con un sistema de creencias ya dado⁶⁶. «Lo que sucede – aclara Gonzalo Puente – es que, solamente para algunos, el problema es *claro*, es decir, se constituye *teóricamente* como problema. *Ser afectado* por problemas no es, exactamente, *tener* problemas»⁶⁷. En esto consiste la tarea del *homo problematicus*, del intelectual, cuya función social es la de clarificar una “situación” y sus problemas, tarea básica en la cultura occidental. El autor lo resume así:

La realidad presenta mayor problematicidad a medida que la conciencia humana avanza hacia su propio centro, en el que reside el problema *raíz*: el de la duplicidad vocacional de la existencia humana, que impone una forma siempre inestable de partición cordial entre lo que es de Dios y lo que es del mundo⁶⁸.

Realizada la labor de desbroce del camino conceptual, en los apartados tercero y cuarto se pasa a describir el horizonte teológico en el que se sitúa esa “raíz” de la problematicidad católica contemporánea, que no es otra sino la especificidad de la relación dialéctica entre el “orden de la naturaleza” y el “orden de la gracia”⁶⁹. Puente Ojea lo expresa así:

Es constitutivo del catolicismo tener que *estar* instalado en la dualidad, y, a la vez, esforzarse por asumir y superar ordenadamente esa dualidad mediante un sistema siempre renovado de formas, en el que ambas instancias operen según jerarquía axiológica constante, *dada desde siempre* – Revelación – [...] Muy someramente puede decirse que en dicha dialéctica hay un término constitutivamente movedizo – *naturaleza* en sentido pleno, que incluye también la dimensión histórica⁷⁰ – y otro en sí inmutable, aunque eminentemente dinámico desde la perspectiva de su inserción en la realidad natural – *sobrenaturaleza*, en la acepción teológica. La peculiar matización de toda la problemática del catolicismo actual es dada por un hecho histórico de extraordinaria magnitud: la paulatina sustitución de un mundo – *el mundo moderno* – por un nuevo sistema de formas – todavía incipiente, preliminar

⁶⁴ Cfr. G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., pp. 32-33. Para reforzar esta idea, Gonzalo Puente cita a J. Marías, *Introducción a la Filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1947, pp. 5 y 6: «Un problema no viene definido sólo por su contenido, es decir, por la simple enunciación de algo no sabido o de la aparente incompatibilidad de dos ideas, sino antes que nada – aunque sea perogrullesco el decirlo – por su *problematicidad*» (en G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 33).

⁶⁵ G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 33.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 34.

⁶⁷ *Ivi*, p. 35.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 36.

⁷⁰ Nótese aquí la referencia implícita a la idea de “razón histórica” de Ortega y Gasset, tal y como queda expuesta en *Historia como sistema* (Madrid, Revista de Occidente, 1941).

y, en gran medida, imprevisible –, en el que la relación entre aquellos dos órdenes de la realidad – natural y sobrenatural – encontrará necesariamente un nuevo *status*⁷¹.

En esto consiste la crisis de desarrollo del catolicismo del presente – no crisis disolutiva, matiza el autor. Desconocerlo implica ignorar el sentido mismo del catolicismo, «que caracteriza al reino de Dios en su condición terrestre»⁷². Teniendo como trasfondo el *retour aux sources* «de un gran sector de la literatura de hoy»⁷³, el autor se ocupa de la interpretación teológica de una serie de pensadores católicos, como Gabriel Marcel⁷⁴, Dom Nicolas Oehmen⁷⁵, Hugo Rahner⁷⁶, Gustave Thils⁷⁷, Roger Aubert⁷⁸, Albert Descamps⁷⁹ o Alfred Weber⁸⁰, que vienen a fortalecer y a reafirmar su diagnóstico. En particular, se detiene en el análisis de la “técnica” – el dato más original del mundo moderno – que realiza G. Marcel, cuyas principales categorías han ejercido un gran influjo en la espiritualidad católica⁸¹. Si bien, por un lado, el mundo de “lo objetable” y el de la espiritualidad escatológica, son antagónicos, siendo éste el punto de mayor relevancia puesto de manifiesto por parte de Marcel, incluso él mismo pone de manifiesto la red de deberes y actividades respecto del mundo. G. Thils también considera que la vida cristiana, aunque sea teocéntrica no se desinteresa de la tierra⁸² y el padre Congar, en la estela de J. Maritain⁸³ y E. Mounier⁸⁴, estima que el catolicismo posee tanto una vocación por lo eterno, como una preocupación por las condiciones del estado determinado en que se encuentra su desarrollo⁸⁵. Aunque el mundo moderno, según lo caracteriza Romano Guardini⁸⁶, no representa un orden esencialmente cristiano, eso no hace restar valor al hecho de que en su

⁷¹ G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 36.

⁷² Ivi, p. 37.

⁷³ Ivi, p. 39.

⁷⁴ Gabriel Marcel (1889-1973) fue un existencialista católico. En el texto de Puente Ojea aparece citado su artículo *Pessimisme et conscience eschatologique* (en «Dieu Vivant», 10, 1948, pp. 119-127).

⁷⁵ Sacerdote benedictino belga. Puente Ojea cita *Le Schisme dans le cadre de l'économie divine* (en «Irénikon», primer trimestre, 1948, pp. 6-31).

⁷⁶ Hugo Rahner (1900-1968) fue un teólogo alemán, como su hermano Karl. De él se cita *La Théologie catholique de l'histoire* (en «Dieu Vivant», 10, 1948, pp. 91-125).

⁷⁷ Gustave Thils (1909-2000) fue un teólogo belga, participante en el Concilio Vaticano II. El autor cita su obra *Théologie des réalités terrestres*, 2 voll., Louvain, Desclée de Brouwer, 1946.

⁷⁸ Roger Aubert (1914-2009) fue un teólogo belga. Puente Ojea cita su libro *La Théologie catholique au milieu du XX siècle*, Paris-Tournai, Casterman, 1954.

⁷⁹ Albert Descamps (1916-1980) fue un teólogo alemán. Puente Ojea cita su *La morale des sinoptiques*, en la obra colectiva *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Paris-Tournai, Casterman, 1954. En el primer fragmento que se cita de su obra (p. 39), hay una referencia oculta de crítica a la Teología de “desmitificación” de Rudolf Bultmann: «La suprema intervención de Dios en la Parusía de Cristo será, en un sentido, el momento más importante del drama salvífico; no obstante, esta intervención fue inaugurada por la venida de Jesús sobre la tierra. Ningún esfuerzo de desmitologización abolirá esta perspectiva». Una década después, Bultmann será ya para Gonzalo Puente, un interlocutor fundamental, frente al cual se sitúa, en la preparación y elaboración de *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, cit..

⁸⁰ Alfred Weber (1868-1958) fue un economista, sociólogo y teórico de la cultura alemán. Puente Ojea cita su obra *Historia de la cultura como sociología de la cultura*, en su traducción al español, México, FCE, 1945.

⁸¹ Cfr. G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., pp. 40-41.

⁸² Cfr. ivi, p. 42.

⁸³ J. Maritain (1882-1973) fue un filósofo francés convertido al catolicismo. Puente Ojea cita su obra *Du régime temporel et de la liberté*, París, DDB, 1933, en especial pp. 115-123.

⁸⁴ E. Mounier (1905-1950) fue un filósofo francés. Puente Ojea cita su obra *Feu la Chrétienté*, cit., pp. 234 y ss.

⁸⁵ Cfr. G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 43.

⁸⁶ Romano Guardini (1885-1968) fue un teólogo ítalo-alemán. Referente de los teólogos que condujeron a las reformas aprobadas en el Concilio Vaticano II. Puente Ojea cita su obra *La fin des temps modernes*, París, Du Seuil, 1950, sobretodo pp. 37-61. En ella el mundo moderno presenta tres elementos básicos: la “naturaleza” reposando sobre sí misma, el “sujeto-personalidad” autónomo y la “cultura” creando sus propias normas.

seno existan valores insuficientemente iluminados. Afirma Gonzalo Puente: «Es absolutamente necesario explorar el amplio margen de verdad que conlleva esa actitud básica. Negarse a hacerlo y enquistarse en una actitud misoneísta viene a constituir, para un extenso sector del pensamiento católico, un vicio de *integrismo* miope»⁸⁷. Como acaba de mencionarse⁸⁸, el autor recoge así la idea de Y. Congar, según el cual este integrismo es propio de una mentalidad de derechas, la cual, en modo alguno debe identificarse de manera preferente o exclusiva con el mensaje cristiano; es más, éste «puede y debe ser, con mejores títulos que cualquier otro, el gran debelador, de la sociedad *burguesa*, en lo mucho que ésta alberga de injusticia social y de materialización del estilo de vida»⁸⁹. Precisamente, en la coyuntura de la crisis del mundo moderno, el catolicismo debe presentar su carta de legitimidad respecto a los valores de la cultura humana⁹⁰ y resistirse al doble juego de los tiempos modernos consistente en rehusar la doctrina y el orden cristiano de vida, al tiempo que se anexa sus efectos sobre la cultura, tal y como denuncia Guardini⁹¹. Por último, esta asunción del mundo moderno, posee igualmente un correlato socio-político, siendo posible una sociedad democrática planificada por teólogos y sociólogos, tal y como apunta un sociólogo como Karl Mannheim⁹². Sin nombrarla, se apunta aquí, hacia un catolicismo liberal y democrático que aborda pocos años después en *Liberalismo y democracia, vistos por un católico* (1957).

La quinta y última parte, culmina el ensayo con la concreción precisa de ocho de las notas que identificarían al catolicismo del momento, ocho claves que pretenderían incentivar el renacimiento de una espiritualidad católica a medio camino entre “ser novísima” por la conciencia de su situación, abriéndose al mundo actual y “ser primitiva” por su impulso original, haciéndose porosa al espíritu de la Tradición⁹³. «En esta doble exigencia – concluye el autor – se inscribe lo más hondo, lo más difícil y, también, lo más fecundo de la problemática del catolicismo actual»⁹⁴. Veámoslo:

1. Necesidad de reactivar el espíritu de la Tradición, en sentido teológico, con el fin de captar la plenitud del alcance “específicamente religioso” del mensaje bíblico. Esto implicaría, igualmente, una renovación bíblica, patrística y litúrgica⁹⁵.

2. Renovación “pastoral”, adaptando los métodos de “acción pastoral” y “misionera” a las nuevas realidades sociales⁹⁶.

3. Renovación de la enseñanza de la moral a la luz textos bíblicos, poniendo énfasis en las circunstancias concretas del mensaje cristiano, considerando «los condicionamientos psicológicos y sociológicos de la vida moral, así como las corrientes ideológicas contemporáneas»⁹⁷.

⁸⁷ G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 44.

⁸⁸ Cfr. supra, nota 50.

⁸⁹ G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 45.

⁹⁰ Ivi, p. 46.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Karl Mannheim (1893-1947) fue un sociólogo húngaro, fundó la Sociología del Conocimiento. Puente Ojea cita su obra *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, FCE, 1946.

⁹³ Cfr. G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 49.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Cfr. ivi, p. 47. Para este aspecto el autor cita a R. Aubert, *La Théologie catholique au milieu du XX siècle*, cit.

⁹⁶ Cfr. ivi, pp. 47-48. Entre otras obras destaca la de Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, cit.

⁹⁷ Ivi, p. 48. En este punto remite a la obra VV. AA., *Morale chrétienne et réquetes contemporaines*, París-Tournai, Casterman, 1954. Los colaboradores en esta obra colectiva son: A. Descamps, C. Spicq, F.-M. Braun, R. Flacelière.

4. «Revisión de los criterios prácticos que deberán regir las relaciones de Iglesia y Estado y estudio de los problemas que plantea, en una perspectiva teológica y política, la tolerancia religiosa dentro de una sociedad pluralista»⁹⁸.

5. «Análisis de los problemas que plantea una acción de justicia social, sobrenaturalizada por la caridad, en la sociedad actual, y estudio de las estructuras sociales que habrán de sustituir a las que integran el orden capitalista burgués»⁹⁹.

6. «Estudio de la función de los *laicos* en la Iglesia – teología del laicado – y análisis del sentido y papel de la opinión pública en el ámbito de aquella, en los planos nacional e internacional»¹⁰⁰.

7. «Examen de las posibilidades y dificultades de la orientación *ecuménica* o de *unión* de las Iglesias»¹⁰¹.

8. «Confrontación del contenido de la fe con la ciencia contemporánea»¹⁰².

De este modo, Gonzalo Puente proyecta con este texto su personal Concilio Vaticano II, ilusionado con la posibilidad de renovar el catolicismo. Es más, no sólo es lícito formular esta aserción, sino que con sus ocho rasgos, viene a dibujar, en buena medida, los resultados documentales del Concilio oficial. Sin pretender paralelismos estrechos o iluminarias premoniciones, puede verse con claridad cómo la primera nota concuerda fundamentalmente con *Dei Verbum* (Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación), *Lumen Gentium* (Constitución Dogmática sobre la Iglesia) y *Sacrosanctum Concilium* (Constitución sobre la Sagrada Liturgia); la segunda con *Gaudium et Spes* (Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual), *Ad Gentes* (Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia), *Christus Dominus* (Decreto sobre el ministerio pastoral de los Obispos), *Presbyterorum Ordinis* (Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros) y *Perfectae Caritatis* (Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa); la tercera con *Gravissimum Educationis* (Declaración sobre la Educación Cristiana) y con *Optatam Totius* (Decreto sobre la formación sacerdotal); la cuarta con el capítulo cuarto *La vida en la comunidad política* de *Gaudium et Spes* y con *Dignitatis Humanae* (Declaración sobre la libertad religiosa); la quinta, con el apartado 29, *La igualdad esencial entre los hombres y la*

⁹⁸ *Ibidem*. En apoyo de esta idea el autor cita la obra de Y. Congar (ed.), *Tolérance et communauté humaine*, Paris-Tournai, Casterman, 1952 (Cfr. G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 48, nota 36). La obra es una colección de ponencias presentadas en unas jornadas de teólogos católicos franceses y belgas, celebradas en La Sarte-à-Huy (Bélgica), en octubre de 1951. Entre sus participantes se encuentran: R. Aubert, *Le magistère ecclésiastique et le libéralisme*, (pp. 75-103); A. Léonard, *Liberté de la foi et tolérance civile*, (pp. 123-162); e Y. Congar, *Les conditions théologiques d'un pluralisme*, (pp. 191-223).

⁹⁹ G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 48. Puente Ojea remite a dos obras: M.D. Chénu, *Réformes de structure en chrétienté*, en «Economie et Humanisme», 24, 1946, pp. 85-98 y J. Villain, *L'Enseignement social de l'Eglise*, 3 voll., Paris, Aubier, 1953-1954.

¹⁰⁰ G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., pp. 48-49. Para este apartado Puente Ojea cita las obras de von H.U. Balthasar, *Laïcat et plein apostolat*, Liège-Paris, La Pensée, 1950; e Y. Congar, *Jalons pour un théologie du laïcat*, cit. Además, en este punto, en nota a pie de página, desarrolla un detenido análisis sobre la palabra laico, desde una perspectiva teológica, en la que asume la distinción entre “laicidad”, como condición en la que se encuentra el seglar o laico sin órdenes religiosos, y el “laicismo”, término que esconde la negación de Dios. Muchos años después, Puente Ojea desvela la falsedad conceptual de esta interesada distinción en *Las manipulaciones eclesiológicas del lenguaje: conciencia, laicismo, laicidad*, en «Transversales», 1, 2005-2006, transversales.net/t01gpo.htm.

¹⁰¹ G. Puente Ojea, *La andadura del saber*, cit., p. 49. En nota al pie, entre otras obras, de R. Aubert y L. Bunyer, señala lo siguiente: «Para el contenido vivencial de catolicismo y protestantismo, cfr. el excelente libro de J.L. López-Aranguren *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, 1952».

¹⁰² *Ibidem*. Puente Ojea propone como referencias en este apartado las obras de A. Dondeyne, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain, Nauwelaerts, 1951; VV. AA., *Pensée scientifique et foi chrétienne*, Paris, Fayard, 1953, y de M.M. Labourdette, *Foi catholique et problèmes modernes. Avertissements et directives du Souverain Pontife*, Tournai, Desclée, 1953.

justicia social, y con todo el capítulo tercero, *La vida económico-social* de *Gaudium et Spes*; la sexta con el capítulo 4, *Los laicos*, de *Lumen Gentium*, y con *Apostolicam Actuositatem* (Decreto sobre el apostolado de los laicos); y, la séptima, con los apartados 15 y 16 *Vínculo de la Iglesia con los cristianos no católicos* y *Los no cristianos* de *Lumen Gentium* y con *Nostra Aetate* (Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las Religiones no cristianas), *Unitatis Redintegratio* (Decreto sobre el ecumenismo) y *Orientalium Ecclesiarum* (Decreto sobre las Iglesias orientales católicas). Tan sólo su octava nota no tendría una correspondencia explícita con ninguna de las Constituciones, las Declaraciones o los Decretos conciliares. Huelga decir que el Concilio Vaticano II¹⁰³ no cubrió las expectativas proyectadas en este ensayo de 1955. Es más, durante los tres años que duraron los trabajos conciliares e, incluso, desde el momento mismo del anuncio de su convocatoria (enero de 1959), su libertad de conciencia ya lo había alejado considerablemente de la fe católica; aunque aún faltaba algún tiempo para la publicación de la obra que viene a culminar todo este proceso: *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico* (1974) y que se desarrolla en *Fe cristiana, iglesia, poder* (1991), *El evangelio de Marcos* (1992), *El mito de Cristo* (2000), *La existencia histórica de Jesús* (2008).

4. Desde la autocrítica católica hacia el ateísmo

Con *Problemática del catolicismo actual* asistimos al primer paso de Gonzalo Puente hacia la “génesis” de “su” increencia. Este primer paso, en el que toma perspectiva sobre la situación del catolicismo en las décadas de los 40 y la primera mitad de los 50, ha estado inmediatamente precedido por un texto donde se expresa la herencia recibida, y otro, con el que consigue, tráfuga de esa herencia, mirarse al espejo tras descubrir “otras miradas”. El resultado es un itinerario donde se mueve a vueltas con el catolicismo y con sus paradojas. Alfonso Comín ya dibujó esta situación con las siguientes palabras: «El cristiano, en situación de nacionalcatolicismo, ha vivido despedazado por una experiencia histórica en la que la fe, la proclamación de la Palabra, la cultura, quedaban, día a día, degradadas bajo el incienso, la falsedad y los compromisos establecidos entre el altar y el poder, entre el poder y la cruz manejada como espada desde 1936»¹⁰⁴.

Desde un plano formal, también en este texto de 1955 comienza a experimentarse la riqueza de referencias historiográficas, la concisión junto con la densidad, alcanzando por momentos el más exquisito barroquismo, que lo aleja del divulgador amable y tranquilizador, sin trazas de disimulo o de predistigitación.

Sin duda, tanto *Situación del catolicismo en Francia*, como *Problemática del catolicismo actual* de Puente Ojea, son perfectamente ubicables en el contexto de autocrítica religiosa española, entendiéndola ésta última como católica. Las credenciales para dicha pertenencia se

¹⁰³ Para la valoración que, treinta y dos años después, realiza el autor del Concilio Vaticano II, cfr. G. Puente Ojea, *Fundamentalismo, laicismo y tolerancia*, en Id., *Ateísmo y religiosidad*, Madrid, Siglo XXI, 1997, pp. 268-356, esp. 284-298.

¹⁰⁴ A. Comín, *Obras (1974-1977)*, II, Barcelona, Fundació Alfons Comín, 1986, p. 703, citado por J. Gracia, *Estado y cultura*, cit., p. 164. Alfonso Carlos Comín Ros (1932-1980). Ingresó en el *Frente de Liberación Popular* en 1956, formación católica de izquierdas. La abandona en 1962 para integrarse en el *Front Obrer de Catalunya*. En 1970 ingresa en *Organización Comunista de España-Bandera Roja*, pero de nuevo la abandonó para fundar *Bandera Roja de Catalunya* en 1974, formación que se integró poco después en el *Partit Socialista Unificat de Catalunya*. En marzo de 1973, junto con Juan Nepo García-Nieto, había creado la sección española del movimiento *Cristianos por el Socialismo*.

encuentran tanto en su participación en las tres primeras ediciones de las Conversaciones Católicas de Gredos (1951-1953), como en la recepción del denominado movimiento de *ressourcement o retour aux sources*, en el que puede encontrarse a Y. Congar, M. D. Chénu, R. Aubert, H. Rahner o G. Thils, entre otros¹⁰⁵. Sin embargo, la pregunta es ¿cómo es posible que compartiendo buena parte de los mismos presupuestos que la inmensa mayoría de sus coetáneos, la evolución de Gonzalo Puente no sea hacia la izquierda democratacristiana, el catolicismo progresista¹⁰⁶ o el socialismo cristiano, sino hacia el ateísmo? ¿Qué elementos distintivos existen en su obra, en sus lecturas y/o en su trayectoria intelectual de esta época?

En primer lugar, nada hace sospechar que la aproximación del joven e inconformista diplomático a los movimientos de renovación teológica no fuese sincera. Desde posiciones muy lejanas y mucho tiempo después, el propio autor reconoce las esperanzas que puso en la nueva teología¹⁰⁷. Por otra parte y, en segundo lugar, aunque fue invitado por tres veces de forma consecutiva a las Conversaciones Católicas de Gredos, bajo el rótulo supuesto de “joven promesa”, nunca se sintió plenamente identificado con sus grandes protagonistas (Laín, Aranguren, Díez del Corral, Ridruejo, Rof Carballo, Rosales, Vivanco, Panero, Corts Grau), todos «hijos fieles de la Iglesia»¹⁰⁸. Esa desavenencia de fondo, podría explicarse como una negativa metodológica a aceptar presupuestos incontrovertibles, en lo que podría calificarse como de bravura lógica racionalista aún no concientizada plenamente. De este modo su aproximación a las nuevas perspectivas católicas, a partir de su destino en Marsella, no pretendía meramente hacer digerible a su conciencia el catolicismo oficial español por medio del hallazgo de nuevas formas clericales adaptadas a “la altura de los tiempos”, sino realizar un análisis riguroso y profundo en su búsqueda y en su andadura intelectual. Pruebas de esa sensibilidad distinta pueden encontrarse por medio de su casi – pues sí cita en varias ocasiones a Gabriel Marcel – total falta de receptividad al personalismo francés¹⁰⁹, tan bien acogido, en cambio, por el catolicismo autocrítico español, es decir, por el cristianismo progresista¹¹⁰. Por el contrario, debe destacarse el particular impacto que provocó en él la obra de Y. Congar *Vraie et fausse réforme dans l’Eglise* (1950), y en el seguimiento continuado que hace de la revista *La Vie Intellectuelle*, tal y

¹⁰⁵ G. Puente Ojea, *Las bases teóricas del Opus Dei*, cit., p. 18, añade también a Heinrich Rommen. En, *Elogio del ateísmo*, cit., p. 400, habla, además, de H. de Lubac, J. Comblin, J. Daniélou.

¹⁰⁶ Se utiliza aquí el término “catolicismo progresista”, a pesar de las acertadas advertencias de López-Aranguren sobre su uso en *Memorias y esperanzas españolas* (Madrid, Taurus, 1969, p. 186). Aunque se coincide en la denuncia que realiza López-Aranguren sobre la confesionalidad oculta que puede encerrar ese término, al igual que ocurre con el de “demócrata-cristiano”, se considera que esa posibilidad queda diluida al usar “catolicismo progresista”, y no “católico progresista”, como referente de las convicciones religiosas que promueven una lectura bíblica más acorde con los tiempos, sin necesidad de buscar o de encontrar una proyección política. Sinónimos adecuados podrían ser “catolicismo inconformista” o “cristianismo heterodoxo”.

¹⁰⁷ Cfr. G. Puente Ojea, *Elogio del ateísmo*, cit., pp. 400-401.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 403.

¹⁰⁹ El Personalismo se entiende aquí de forma laxa, lo cual permite incluir no sólo a Emmanuel Mounier, sino a toda una familia espiritual formada por Gabriel Marcel, Jean Maydiou, Jean Lacroix, Jean Guitton, Jacques Chevalier, Marc Sangnier, Maurice-Gustave Nédoncelle o Teilhard de Chardin.

¹¹⁰ Entre los autores que reciben, en este momento, el influjo personalista hay que situar a Julián Marías (*Introducción a la filosofía*, cit.; *La imagen de la vida humana*, Buenos Aires, Emecé, 1955), a López-Aranguren (*Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1952; *El protestantismo y la moral*, Madrid, Sapientia, 1954; *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1958) o a Laín Entralgo (*La espera y la esperanza*, Madrid, Revista de Occidente, 1957). También existe un personalismo cristiano no autocrítico, en el que cabría encuadrar al ontologista, agustiniano, rosminiano y falangista Adolfo Muñoz Alonso (*Persona humana y sociedad*, Madrid, Editorial del Movimiento, 1955). El influjo personalista en España arraigó a partir de las décadas de los 60 y los 70.

como constata en *Elogio del ateísmo*¹¹¹ y consta en su biblioteca personal. Fundada en 1928 por los padres dominicos, entre los que destacaba Jacques Maritain, *La Vie Intellectuelle*, conjugaba en su seno tomismo, personalismo y democracia-cristiana durante el período de entreguerras. Acabada la Segunda Guerra Mundial la revista fue uno de los principales órganos de expresión de la nueva teología que conduciría al Concilio Vaticano II¹¹².

Por consiguiente, la autocrítica religiosa en la que Gonzalo Puente Ojea participa, fundamentalmente en la primera mitad de la década de los cincuenta, resultará para él un intento fallido a la hora de determinar los fundamentos del cristianismo. Fallido, pero no baldío, pues el camino recorrido podemos juzgarlo de necesario para la solidez y coherencia de su evolución posterior, tanto respecto al abandono de la fe religiosa, como a su defensa del laicismo, que encuentra en esta época su época su génesis de la mano de Y. Congar y, ya al final de la década, de J. Leclerc – por ejemplo, en sus obras *Penser chrétiennement notre temps* y *Le cléricalisme existe-t-il?*¹¹³.

¹¹¹ G. Puente Ojea, *Elogio del ateísmo*, cit., p. 401.

¹¹² Cfr. Jean-Claude Delbreil, *La revue "La vie intellectuelle"*, París, Editions du Cerf, 2008.

¹¹³ J. Leclerc no es citado en su *Apuntes para una autobiografía* (G. Puente Ojea, *Elogio del ateísmo*, cit., pp. 393-433), aunque sí dejó constancia de él en *Las bases teóricas del Opus Dei*, cit..

NOTE SUL MODELLO COGNITIVO APPLICATO ALLA LINGUA NAHUATL

Francesca Panajo

Abstract: The following analysis focuses on some cognitive studies which aim is to explore those mental processes of semantic association involved in the meaning construction of *difrasismos*. A glimpse on Ronald Langacker's cognitive Grammar represents the starting point to look at the Grammar of a language no longer as symbolic phenomena, but rather as a cognitive process, in which the meaning assumes a conceptual dimension. In this new dimension, conceptualization plays an essential role for the interpretation of some creative processes, such as metaphor and metonym. The turning point for the introduction of these two processes in a cognitive context is marked by George Lakoff and Mark Johnson's work, *Metaphors we live by*. My study explores how these two trajectories work in the creation of what Montes de Oca has called conceptual nucleus, regarding the type of classification of the most common nahuatl structure. Similarly, Gilles Fauconnier's mental spaces can be used for mapping an integration network which comes up from an input space, containing the elements which refer to a difrastic construction. In this blended space, structure known as *difrasismo* arises.

Keywords: Difrastic Construction, Cognitive Model, Prototypes, Mental Spaces, Conceptual Nucleus.

* * *

Probabilmente ancorata ad una concezione duale della visione del mondo mesoamericana, la lingua nahuatl rispecchia ciò che Miguel León-Portilla definisce *Omeyotización (dualificación) dinámica del universo*¹. *Ometeotl*², incarnazione della verità, sintesi generativo-concezionale, creatore del movimento, sembra essere la figura che meglio rappresenta il principio fondamentale della cosmologia nahuatl. La dualità costituisce la cifra chiave per decifrare questa cultura³ e non è quindi un caso che Garibay, già nel 1940,

¹ M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, México, Ciudad Universitaria, Instituto de Investigación Histórica, 1959, p. 79.

² Nonostante la spiegazione offerta da Miguel León-Portilla, la dualità non sembra essere l'unica chiave per decifrare l'immagine di *Ometeotl*. Secondo Richard Haly il nome esatto di tale divinità sarebbe *Omiteuctli*, la cui radice *omitl-* significa *hueso*. Per difendere la sua visione, Haly ricorre precisamente alle fonti primarie di León-Portilla che risalgono al secolo XVI. Tuttavia, la presenza di una fonte datata 1615 ad opera del frate Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, sembra forzare l'idea di natura divina alla quale Torquemada fa riferimento. Più nello specifico, facendo riferimento Torquemada alla cristiana "*naturaleza Divina, repartida en dos Dioses*", León-Portilla interpreta tale ripartizione in termini mesoamericani; alla divisione in due divinità, egli interpone una divisione in due persone. Altra fonte degna di nota è *Historia de los mexicanos por sus Pinturas* ad opera del frate Andrés del Olmos. In riferimento a questo testo, Haly sottolinea il riferimento esclusivo alla divinità maschile di *Omiteuctli*, il quale sembra precisare la presenza della natura duale di *Ometeotl* e, molto più interessante, il significato della radice *omitl-* "*hueso*" al posto di *ome-* "*dos*". Cfr. R. Haly, *Bare Bones: Rethinking Mesoamerican Divinity*, in «History of Religions», 31 (1992), 3, pp. 269-304. JSTOR, www.jstor.org/stable/1062864

³ Recente risulta essere la rivelazione offerta da Katarzyna Mikulska la quale, nel suo lavoro *Destronando a Ometeotl*, dimostra come la figura di *Ometeotl* sia solamente opera di una manovra operata dal mondo europeo per avvicinarsi al concetto di dualità mesoamericana ed offrirne una spiegazione. Apparsa per la prima volta nel *Código Vaticano A* sotto forma di *Hometeule*, letteralmente "Signore delle tre dignità" o "Signor tre", tale parola è stata oggetto di un cambiamento in "*Ometeotl*" ad opera del cronista della stessa fonte, per far rientrare l'idea di dualità indigena all'interno del concetto di Trinità cristiana e comparare la divinità dell'*Omeyocan* – posto assegnato al creatore di tutte le cose – al supremo Dio cristiano. Considerando poi come destinatario di tale fonte la Santa Sede, appare più chiaro l'intento del cronista di operare una trasposizione di tali concetti per andare incontro alle menti cristiane. Attraverso un'analisi dettagliata di tutte le fonti contenenti riferimenti alla creazione ed alla descrizione dell'universo nahua,

nella sua *Llave del nahuatl* – un’opera che, per ricchezza di contenuti e intersecazione di piani di ricerca, dalla filologia alla grammatica e alla lessicografia rappresenta un momento inaugurale negli studi messicanisti del XX secolo – affermi quanto segue: «è come se il nahuatl non concepisse le cose se non in forma binaria. Questa dualità concettuale rientra in uno dei fenomeni più importanti della lingua»⁴.

In merito poi ai difrasismi, a cui sono principalmente dedicate queste pagine, non si può non rimandare a Mercedes Montes de Oca, la voce più autorevole in quest’ambito di ricerche, alla quale preme ribadire che i difrasismi «non solo esprimono un significato determinato, ma racchiudono il modo di pensare e di concettualizzare di una specifica cultura, in questo caso, il Messico centrale dell’epoca preispanica»⁵.

Diviene indispensabile, dunque, sottolineare il carattere necessario del binomio lingua-cultura. Le associazioni mentali che si attivano nelle menti di questa popolazione, insieme ai contesti di apparizione di tali strutture, costituiranno il comune denominatore nella visualizzazione delle suddette strutture duali. Inoltre, tenendo in considerazione il carattere orale del nahuatl e la non esclusività in termini difrastici⁶, è lecito affermare che essa esprime in un modo o nell’altro i parametri cognitivi dei suoi parlanti.

Sull’onda della grammatica generativa di Noam Chomsky, inizia a farsi strada una nuova tradizione grammaticale inaugurata da Ronald Langacker, la grammatica cognitiva. Lontano dal determinismo chomskiano e dall’empirismo dell’età che lo aveva preceduto, il nuovo percorso di ricerca sulla natura del linguaggio abbandona la sintassi per incentrarsi sulla semantica⁷. Originariamente elaborato nel 1976, il primo studio sulla grammatica cognitiva venne presentato nel 1982, *Space grammar, analysability, and the English passive*. Quello di Langacker si presenta come un primo importante tentativo di offrire un quadro descrittivo della grammatica – *space grammar* – non più come fenomeno simbolico, bensì come struttura analizzabile e, dunque, soggetta ad «un’organizzazione della conoscenza linguistica come parte integrante della cognizione umana»⁸. La grammatica cognitiva di Langacker si allontana dagli studi di semantica tradizionale per affermare un nuovo modello in cui il significato è equiparabile alla concettualizzazione. La nuova teoria linguistica cerca di impiantare la struttura semantica della lingua nei processi cognitivi; mira dunque a mettere in relazione la natura simbolica della grammatica con quella della struttura semantica fino a

Katarzyna Mikulska mostra come in nessuna di esse sia presente la denominazione “Ometeotl”. Cfr. K. Mikulska, *Destronando a Ometeotl*, in «Latin American Indian Literatures Journal. A review of american indian texts and studies», 31 (2015), 1-2, pp. 57-127.

⁴ A. M. Garibay K., *Llave del náhuatl*, México, Editorial Porrúa, 1989, p. 117.

⁵ M. Montes de Oca Vega, *Los difrasismos: una aproximación lingüística*, in J.L. Moctezuma y J. H. Hill (a cura di), *Avances y balances de lenguas yutoaztecas: homenaje a Wick R. Miller*, México, CONACULTA: INAH, 2001, pp. 387-398, p. 389.

⁶ Le forme duali non sono esclusive della lingua náhuatl. Ci sono esempi di questa struttura in lingue come l’ebraico, il mongolo e il rotinese, alle quali si aggiungono anche lingue delle famiglie dravidiche, austronesiane e uralo-altaiche. Tra le lingue mesoamericane vi sono la mixteca, la zapoteca, otomí e tutte le lingue maya. Per quanto riguarda le lingue nordiche, è possibile segnalare la presenza di queste forme in lingua cahuilla, luiseño e mono, nella lingua camsa della valle di Colombia e nella lingua dei kuna per quanto concerne le lingue sudamericane. Cfr. M. Montes de Oca Vega, *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*, México, UNAM: IIF, 2013, pp. 15-17.

⁷ D. Sandra, *Perspectives on language and cognition. From empiricism to rationalism and back again*, in D. Sandra, J. Östman, J. Verschueren (a cura di), *Cognition and Pragmatics*, Amsterdam / Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2009, vol. III, pp. 1-15, p. 5.

⁸ R. W. Langacker, *Space Grammar, Analysability, and the English Passive*, in «Language», 51 (1982), 1, pp. 22-80, p. 24.

poi affermare la presenza di un continuum di strutture simboliche formato da lessico, morfologia e sintassi⁹.

Si tratterebbe, secondo Lakoff, non più di una nuova visione trascendentalista, ma di uno spazio in cui la scienza cognitiva ed alcuni processi creativi, quali la metafora e la metonimia, giocherebbero un ruolo centrale nella costruzione di nuovi significati¹⁰. La categorizzazione, in entrambi i casi, costituisce una via d'accesso al mondo dell'esperienza ed alla costruzione di significati da essa scaturiti. Secondo il linguista, è proprio valorizzando quegli aspetti creativi del pensiero che si può giungere ad una piena comprensione delle capacità mentali e delle possibili estensioni della mente umana.

1. La teoria dei prototipi

Una nuova proposta nata dal concetto di categorizzazione è quella dello studio sui prototipi sviluppata da Eleanor Rosch. Le categorie cognitive vengono definite dalle co-occorrenze di alcuni tratti nell'esperienza dei parlanti che vengono assunti come esemplari in una data categoria. Le categorie verranno così delineate in termini di esempi prototipici estrapolati dall'esperienza, questi ultimi rappresentanti di un evento non più inteso singolarmente ma come modello di un concetto¹¹.

L'elemento innovativo apportato da Rosch, e che disarmerebbe la teoria classica secondo cui necessarietà e sufficienza costituiscono i soli attributi per l'appartenenza ad una data categoria¹², risiede nel riconoscere la presenza di due principi generali per la formazione delle categorie: il principio di economia cognitiva e quello della struttura del mondo percepito. Il primo principio riguarda la capacità di estrarre quante più informazioni possibili dal mondo circostante con il minimo sforzo cognitivo, considerando lo stimolo non solo equivalente ad altri stimoli facenti parte della stessa categoria, ma anche diverso da altri stimoli che non appartengono a quella data categoria. In questo modo, diviene possibile elaborare una selezione di stimoli sulla base del loro maggiore o minore grado d'appartenenza ad una data categoria. Il secondo principio, invece, va oltre la mera selezione di stimoli ed analizza il materiale così acquisito attraverso la percezione del mondo circostante, che si presenta sempre in maniera strutturata e non arbitraria; una volta considerati dunque gli obiettivi ed i bisogni funzionali dell'individuo, la collocazione in una determinata cultura e la percezione dello stimolo in un determinato lasso di tempo, particolari combinazioni di attributi, considerati più rappresentativi di altri, ricorreranno con maggior frequenza¹³.

Il secondo elemento innovativo negli studi portati avanti da Rosch ed il suo gruppo di ricerca, che introduce la formazione di quelli che sono stati definiti prototipi o migliori esempi schematici, è l'identificazione di due dimensioni, una verticale e l'altra orizzontale, che appaiono fondamentali per l'organizzazione di ogni categoria.

⁹ R. W. Langacker, *Foundations of cognitive grammar*, 2 voll., Stanford, Stanford University Press, 1987, vol. I, pp. 2-3.

¹⁰ G. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1987, p. xi.

¹¹ <http://www.hyperlabs.net/categorizzazione/ferro/categorizzazione/01.html>

¹² Mercedes Montes de Oca scrive: «Questa teoria ha, tra le sue origini, le proposte dalla fenomenologia della percezione, il cui principale esponente, Merleau Ponty, sviluppa questa proposta teorica a partire dall'approccio secondo cui le sensazioni, percezioni ed esperienze delineano la nostra conoscenza e le connotazioni linguistiche da essa derivate» (Cfr. M. Montes de Oca Vega, *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*, cit., p. 91).

¹³ E. Rosch, *Principles of Categorization*, in E. Roach e B. B. Lloyd (a cura di), *Cognition and Categorization*, Hillsdale, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, 1978, pp. 27-48, pp. 28-29.

Rosch descrive la prima dimensione in relazione a tre diversi livelli: livello superordinato, livello base e livello subordinato. In questa prima dimensione verticale, il processo di inclusione costituisce l'elemento agglutinante dei tre livelli sopracitati. Analizzando lo schema in Figura 1 risulta chiaro come il primo livello, quello superordinato, appaia come elemento generico della catena e con un basso livello di differenziazione – *cue validity*¹⁴ – che fa di esso l'elemento gerarchico della catena. Il secondo livello è quello che massimizza l'economia cognitiva della categoria, contiene il più alto livello di *cue validity* e i migliori rappresentanti – prototipi – della categoria. Infine, il livello subordinato viene così definito per contenere quegli elementi più specifici della categoria e che risultano per l'appunto subordinati al livello primario.

<i>Superordinate</i>	<i>Basic Level</i>	<i>Subordinate</i>
Furniture	Chair	Kitchen chair Living-room chair
	Table	Kitchen table Dining-room table
	Lamp	Floor lamp Desk lamp
tree	Oak	White oak Red oak
	Maple	Silver maple Sugar maple
	Birch	River birch White birch

Figura 1 La dimensione verticale

La seconda dimensione invece è quella che meglio analizza il modello di prototipo. Negli studi portati avanti dalla psicologa statunitense è stato dimostrato come i limiti intercategoriale non rappresentino una frontiera ben definita, bensì appaiono con contorni sfumati. Altra sfumatura nella formazione delle categorie è il grado di prototipicità che può essere misurato in termini di *cue validity* e *category resemblance*¹⁵: quanto più il membro di una categoria è valutato in termini di prototipicità, maggiori saranno gli attributi condivisi con gli altri membri e minori quelli condivisi con i membri delle altre categorie. Un ulteriore carattere attribuibile ai prototipi è quello della centralità. I prototipi si manifestano come membri di una categoria che più riflettono la ridondanza della categoria in quanto tale¹⁶.

Ne consegue che i prototipi sono quegli elementi che incarnano al meglio i caratteri essenziali ed immediati della categoria a cui si ascrivono; sono presenti in ogni categoria sotto la forma del miglior esempio della stessa (l'etichetta di prototipo può essere assegnata in funzione della frequenza d'occorrenza); permettono di raggiungere una massima resa cogni-

¹⁴ Ivi, p. 30.

¹⁵ La categoria di somiglianza è stata definita da Tversky come un metodo per formalizzare la prototipicità in termini di somiglianza di uno o più membri di una categoria con tutti i membri della stessa categoria (cfr. E. Rosch, *Principles of Categorization*, cit., p. 37).

¹⁶ *Ibidem*.

tiva con il minimo sforzo e non prevedono confini delimitati bensì una scala di gradazione che farà rientrare un membro in misura maggiore o minore all'interno della categoria.

2. La costruzione dello spazio mentale

Considerato compatibile da Langacker con gli studi sulla grammatica cognitiva¹⁷, il modello degli spazi mentali – *mental spaces* – proposto da Fauconnier si inserisce nel quadro metodologico per la costruzione del significato delle coppie difrastiche.

Gli spazi mentali sono dei piccoli pacchetti concettuali nei quali è strutturato il modo in cui pensiamo e parliamo, per scopi di comprensione ed azione locale. [...] Gli spazi mentali sono connessi alla conoscenza schematica a lungo termine chiamata “cornice”, e a quella specifica a lungo termine¹⁸.

L'organizzazione degli spazi mentali si basa sulla configurazione di tali contenitori concettuali all'interno dei quali vengono immagazzinati elementi strutturati da *frames* e modelli cognitivi. Quando si possiede una conoscenza previa di questi elementi, lo spazio mentale risulta *framed* e, conseguentemente, tale organizzazione prende il nome di *frame*¹⁹. Poiché la creazione di tali spazi è legata ad un contesto linguistico, e considerato il carattere diacronico della lingua, i *frames* sono sottoposti a dei processi evoluti del pensiero e del discorso²⁰. Questa definizione proposta da Fauconnier prevede, tramite l'utilizzo di diagrammi, la costruzione di una connessione tra gli elementi di diversi spazi mentali, o domini. La teoria si fonda su diversi tipi di associazione mentale che permettono la costruzione dei significati. In questo contesto dunque, i *frames* operano su due livelli: non solo come dei programmatori del modo in cui organizziamo e concepiamo il mondo esterno, ma gettano anche le basi, seppur in forma generica, per la costruzione grammaticale delle parole il cui valore lessicale è costituito da un intricato reticolo di *frames*²¹.

Proseguendo nella geografia degli spazi mentali, Fauconnier passa ad una rappresentazione²² di essi come piccoli schemi parziali, articolati su modelli cognitivi, la cui interconnessione è rappresentata da una mappatura strutturale che, seguendo l'ondulazione della lingua, darà luogo ad un'integrazione – *blend* – di un nuovo spazio mentale, risultato quest'ultimo della nuova struttura emergente.

¹⁷ R. W. Langacker, *An Introduction to Cognitive Grammar*, in «Cognitive Science», 10 (1986), pp. 1-40, p. 2.

¹⁸ G. Fauconnier, M. Turner, *The way we think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York, Basic Books, 2002, p. 40.

¹⁹ Il concetto di frame semantico come organizzazione di un evento è stato proposto per la prima volta da Charles Fillmore nel 1982. Con l'intento di presentare un progetto di ricerca sugli studi di semantica empirica, Fillmore utilizzò il termine *frame* per riferirsi ad «un sistema di concetti correlati in modo tale che per comprenderne uno di essi bisogna comprendere l'intera struttura in cui si trova; quando uno degli elementi di tale struttura viene introdotto in un testo, o in una conversazione, tutti gli altri vengono automaticamente resi disponibili. Intendo qui la parola *frame* come un termine generale per una serie di concetti altrimenti conosciuti nella letteratura sulla comprensione del linguaggio naturale, come schema, script, panorama, impalcatura ideologica, modello cognitivo, o teoria popolare» [cfr. C. Fillmore, *Frames semantics*, The Linguistic Society of Korea (a cura di), *Linguistics in the morning calm. Selected papers from SICOL-1981*, Seoul, Hunshin Publishing Company, 1982, pp. 111-137, p. 111].

²⁰ G. Fauconnier, M. Turner, *The way we think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, cit., p. 102.

²¹ G. Fauconnier, M. Turner, *Conceptual Integration Networks*, in «Cognitive Science», 22 (1998), 2, pp. 133-187, p. 134.

²² G. Fauconnier, M. Turner, *The way we think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, cit., pp. 40-46.

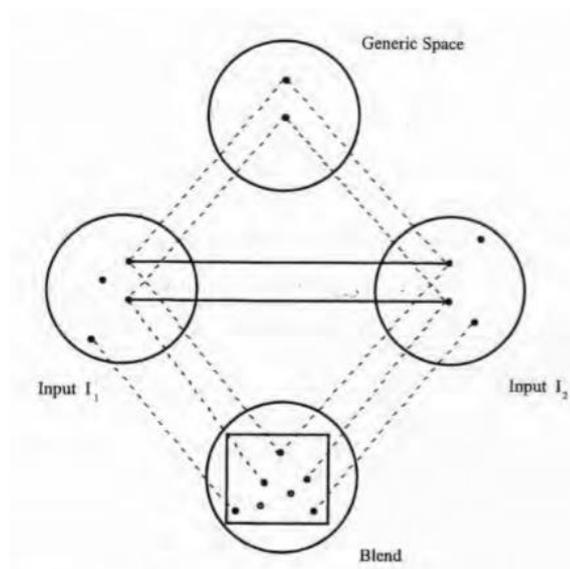


Figura 2 Mappatura concettuale

Quanto emerge dalla Figura 2 è la costruzione di un diagramma, in cui il concetto di integrazione risulta essenziale per la creazione di un nuovo significato. L'attivazione simultanea dei due spazi mentali – *input spaces* – si verifica con la parziale proiezione degli elementi che compongono i due domini di partenza; la proiezione poi dà origine ad una mappatura interspaziale destinata ad un nuovo spazio “*blend*” che, a sua volta, segna il punto di arrivo dell'intero processo mentale. L'integrazione concettuale – *conceptual blending* – gioca dunque un ruolo fondamentale nella creazione di nuovi significati e nella manipolazione degli stessi per la già menzionata economia cognitiva. Le strutture attraverso le quali è possibile organizzare la conoscenza vengono definite da Lakoff “modelli cognitivi idealizzati” [*idealized cognitive models* o *ICMs*]²³. Ogni *ICM* si basa sull'utilizzo di quattro principi strutturali:

- Il concetto di *frame* sviluppato da Fillmore;
- La grammatica cognitiva di Langacker;
- La mappatura metaforica descritta da Lakoff e Johnson;
- La mappatura metonimica di Lakoff e Johnson²⁴.

Dopo aver affrontato, seppur in maniera riduttiva, l'entrata in gioco della nuova grammatica di Langacker e l'introduzione del concetto di *frame* originariamente presentato da Fillmore, verranno presentati a continuazione le due traiettorie, metaforica e metonimica, che saranno utili per indagare quei processi che sono implicati nella creazione dei significati dei difrasismi.

3. La mappatura metaforica

La metafora, come la metonimia, costituisce una delle traiettorie lungo le quali è possibile osservare la formazione di nuovi significati. Il modello metaforico prevede che la costruzione del significato si ottenga tramite la mappatura da un modello proposizionale

²³ G. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, cit., p. 68.

²⁴ *Ibidem*.

situato in un dominio, ad una struttura corrispondente presente in un altro dominio²⁵. Il punto di svolta che sancisce l'entrata della metafora in un contesto cognitivo è rappresentato dal nuovo carattere assegnatole dagli studi di George Lakoff e Mark Johnson presentati in *Metaphors we live by*. L'innovazione apportata dai due linguisti risiede nella presa di distanza dall'idea secondo cui la metafora è una trasposizione di significato da un termine ad un altro. Piuttosto, quando parliamo di metafora

non si tratta solo di una questione di lingua, ossia, di mere parole. Potremmo dire, al contrario, che i processi mentali sono in gran parte metaforici. Questo è quello che intendiamo quando diciamo che il sistema concettuale umano è definito e strutturato metaforicamente. Le metafore in quanto espressioni linguistiche sono possibili proprio perché ci sono metafore nel sistema concettuale di ogni persona²⁶.

Le metafore, quindi, appaiono come un sistema intrinseco al sistema concettuale umano. Identificandosi con il sistema stesso di concettualizzazione, si passa a considerare la metafora in termini di metafora concettuale. La teoria della metafora concettuale consiste nel considerare un dominio concettuale in termini di un altro dominio concettuale. Nella nuova definizione di metafora, dunque, essa sarà espressa attraverso due domini: il dominio bersaglio – *target domain* – nel quale ritroviamo l'oggetto immediato, ed il dominio d'origine – *source domain* – a partire dal quale si attivano i processi metaforici²⁷.

Nel difrasismo *in teoatl in tlachinolli*, l'acqua sacra-il fuoco, i due lessemi si riferiscono al potere distruttivo della guerra. Insieme ad altri oggetti come la freccia (*mitl*), lo scudo (*chimalli*) e i dardi (*tlacochtli*), l'acqua sacra ed il fuoco si attivano in quanto elementi prototipici del dominio dei materiali coinvolti nella battaglia e, tramite una mappatura metaforica, creano una proiezione in un nuovo dominio che designa il concetto di guerra.

Si tratta, dunque, di un cambiamento di dominio per le entità coinvolte che permetterà al *target domain* di acquisire le caratteristiche espresse nel *source domain*.

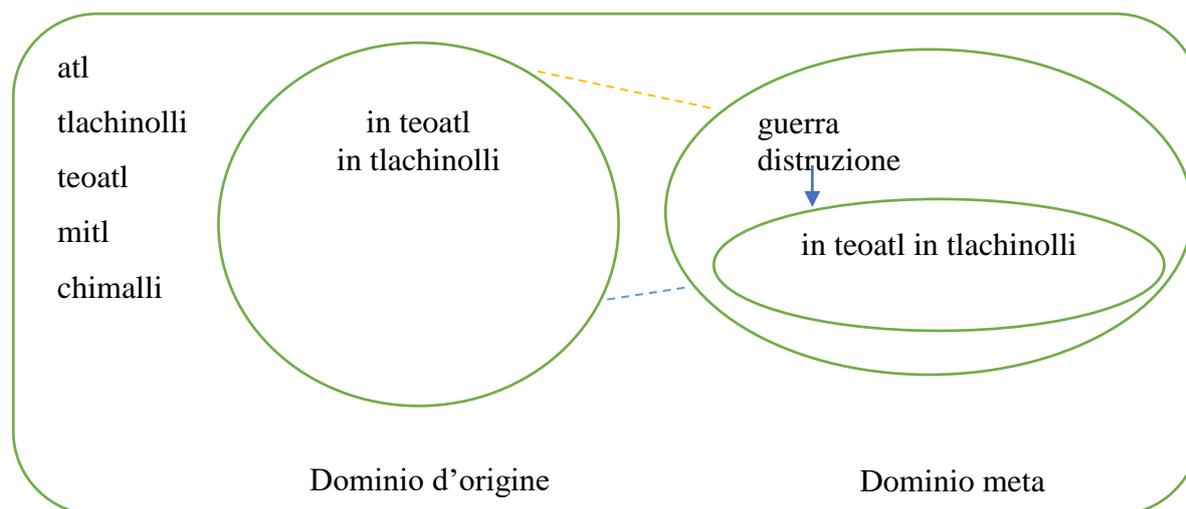


Figura 3 Mappatura metaforica della guerra

²⁵ Ivi, p. 114.

²⁶ G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, p. 6.

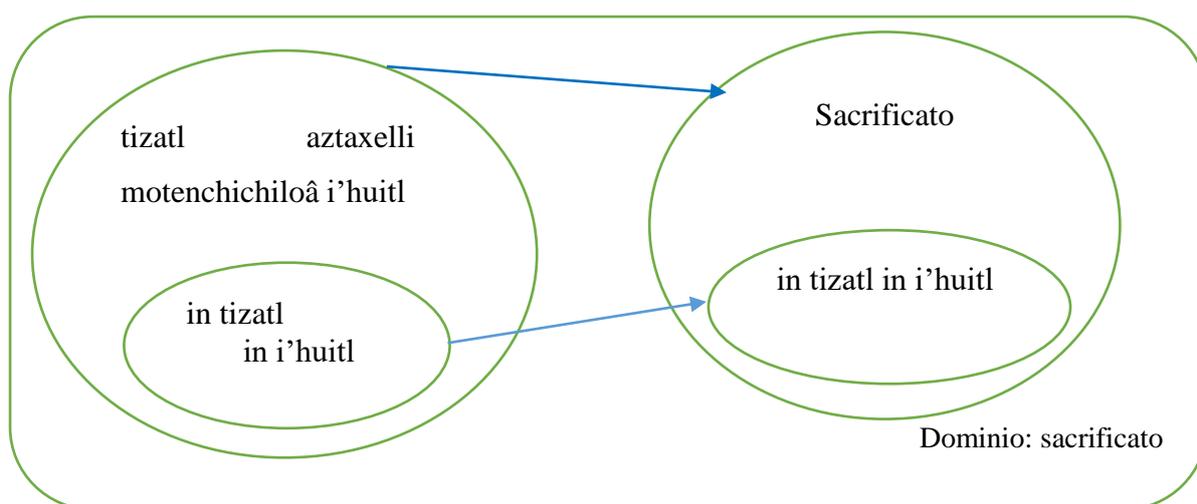
²⁷ Ivi, p. 265.

4. La mappatura metonimica

Il secondo percorso attraverso il quale si può seguire la costruzione di nuovi significati è la metonimia. Essa consiste nel concepire una data entità nei termini di un'altra. Il modello metonimico presentato da Lakoff e Johnson è rappresentato da una funzione in grado di proiettare un elemento del modello in un altro. In un modello metonimico che rappresenta una struttura parte-tutto, una funzione permetterà ad una 'parte' A di stare per il 'tutto' B. L'elemento di una struttura A, che verrà proiettato in un'immagine risultante B, acquisirà il titolo di ciò che Rosch ha identificato come prototipo.

Cercherò qui di offrire una rappresentazione dello spazio mentale che si attiva al momento di concettualizzare la vittima sacrificale. Secondo quanto illustrato da Fauconnier, è possibile costruire, sulla base dei modelli cognitivi, degli spazi mentali in qualità di piccoli schemi parziali. La relazione che intercorre tra tali spazi è data dalla traiettoria di mappature strutturali, in grado di dar vita ad uno nuovo spazio mentale che potrà costituire, nel nostro caso, il significato del difrasismo preso in esame.

Analizzando il difrasismo *in tizatl in i'huitl*, letteralmente il gesso-la piuma, è possibile giungere alla comprensione del significato di tale coppia semantica seguendo una mappatura metonimica. All'interno del sistema concettuale del sacrificio, è possibile individuare un ventaglio semantico composto dalle entità che intervengono in tale processo. La preparazione delle vittime sacrificali includeva: un composto di gesso e piume bianche per coprire il corpo (*tizatl, ihuitl*), un inchiostro rosso attorno alle labbra (*motenchichiloâ*) ed uno nero attorno agli occhi (*mixtentlilcomoloâ*), una corona in testa fatta di due piume di airone (*aztaxelli, cuauhpilolli*) ed una fascia di cuoio per tenere legati i capelli (*tzoncuetlaxtli*)²⁸. Gli elementi fin qui elencati intervengono nel primo spazio mentale proiettando un'immagine schematizzata del sacrificio. Il gesso e la piuma però, risaltando tra tutti come elementi prototipici del dominio, verranno proiettati nel nuovo spazio semantico creando il significato del difrasismo.



La metonimia, dunque, conetterà i diversi oggetti che intervengono nello spazio mentale del sacrificio assegnandogli un nome diverso ma che manterrà con i primi una relazione di continuità. Grazie agli studi di George Lakoff e Mark Johnson, la metonimia smette così di essere considerata un mero tropo linguistico per vestire i panni di un processo cognitivo.

²⁸ D. Dehouve, *Flores y Tabaco: un difrasismo ritual*, in «Revista Inclusiones», 1 (2014), 2, pp. 8-26, p. 11.

5. I nuclei concettuali

La proposta di suddivisione dei difrasismi in nuclei concettuali nasce da una necessità di organizzare il gran numero di difrasismi rintracciati da Montes de Oca nei 40 capitoli che conformano il Libro VI del *Códice Florentino*. La totalità di coppie difrastiche dai più svariati temi ed estensioni, ha evidenziato la necessità di individuare un modello tematico in grado di ottenere e una maggior chiarezza semantica e una miglior resa in termini economici.

Considerati i difrasismi come portatori di una funzione essenzialmente denominativa, i cui lessemi possono riferirsi a diversi aspetti di uno stesso referente, la proposta avanzata da Montes de Oca è quella di raggruppare in categorie naturali proprio quei difrasismi che si riferiscono ad uno stesso concetto, ma con traiettorie e metodologie diverse. Tali sfaccettature sono state interpretate nei termini di rifrazione di un diamante: la propagazione del raggio luminoso su diversi punti della superficie mostrerà faccette diverse. Allo stesso modo, diverse concettualizzazioni di un unico difrasismo mostreranno diverse strutture semantiche e lessicali dello stesso.

A continuazione propongo una classificazione dei difrasismi rintracciati in un manoscritto del XVI secolo *Cantares Mexicanos* che, proprio come spiegato sopra, non costituiscono un sistema ermetico di quelle che sono le strutture linguistiche e concettuali di questo popolo, bensì un inventario di categorie formatesi all'interno di un particolare contesto, quello dei *cuicatl* della tradizione nahua, e in un particolare lasso di tempo, il Messico preispanico del XVI secolo.

➤ Uomo²⁹

All'interno della cosmologia nahuatl, retta, com'è noto, da una struttura duale, la differenza tra uomo e donna può essere interpretata in chiave binaria. Lo scarto che ha sempre contraddistinto queste due categorie è però visibile non solo in termini sessuali, ma soprattutto in termini sociali. Nonostante un iniziale equilibrio cosmico di genere, che vede nella coppia *Ometecuhtli – Omecihuatl, Señor y Señora de la dualidad*, Signore e Signora della dualità, o anche conosciuti come *Tonacatecuhtli – Tonacacihuatl, Señor y Señora de nuestra carne*³⁰, Signore e Signora della nostra carne, il principio identitario della creazione celeste, tale contrapposizione concettuale ha assunto la connotazione di una disarmonia sociale le cui differenze sono riscontrabili nei difrasismi che verranno qui presentati.

<i>in cuauhtli</i>	<i>in ocelotl</i>
<i>el águila</i>	<i>el jaguar</i>
l'aquila	il giaguaro
<i>in petlatl</i>	<i>in icpalli</i>
<i>la estera</i>	<i>el sitial</i>
la stuoia	lo scanno

²⁹ I difrasismi che si inseriscono in questo nucleo concettuale si riferiscono ad occupazioni e designazioni tipicamente maschili.

³⁰ M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Ciudad Universitaria, Instituto de Investigación Histórica, 1959, p. 70.

in cuauhtli in ocelotl

Il primo difrasismo preso in esame registra un'alta frequenza di apparizione nel manoscritto oggetto d'analisi. E al riguardo vale la pena ricordare che l'educazione per i futuri sacerdoti o guerrieri passava, dopo una prima formazione familiare, attraverso appositi centri di educazione. I giovani che avrebbero rappresentato il futuro dell'organizzazione sociale e didattica facevano il loro ingresso nel *calmecac*, mentre la formazione dei futuri guerrieri avveniva nel *tepothcalli*. L'accesso al primo è il tema di quei difrasismi che si riferiscono al governo in quanto istituzione e, dunque, futura occupazione per gli aspiranti a tale classe; l'accesso al secondo – che prevedeva l'addestramento per i futuri combattenti – è invece riscontrabile in quelle forme difrastiche che designano il guerriero nei termini previsti da questa civiltà.

Nel passaggio prescelto, la forza ed il vigore dei guerrieri vengono paragonati a delle composizioni recitate in onore del *Dador de la vida*.

*Onquahuicecelia**ohuaye oceloitzmolini in tecpillotl**in tlatocayotl a in México y mitica**chimaltica yehuaya ontlatoa' teuctli in Ahuítzotl*

*Como águilas reverdecen, como jaguares retoñan la nobleza, el señorío en México. Con flechas, con escudos, gobierna el señor Ahuítzotl*³¹.

Come aquile rinvigoriscono, come giaguari germogliano, la nobiltà, il dominio in Messico. Con frecce, con scudi, governa Ahuítzotl.

Altro difrasismo degno di nota è quello contenuto in un *teponazcuicatl*, la cui intensità del canto viene paragonata ad una violenta scossa di battaglia in grado di smuovere persino i guerrieri.

*Tlalla olini a quitzintia ycuic mexicatl an yca quinihtotia quauhtli**ocelotl iayo.*

*Tiembla la tierra. Da principio a su canto el mexica, con él hace bailar a águilas y jaguares*³².

La terra trema. Il mexica dà inizio al suo canto, con esso fa ballare le aquile, i giaguari.

in petlatl in icpalli

I lessemi che compongono questo difrasismo si riferiscono ai due oggetti che per eccellenza rappresentano una configurazione spaziale di tale incarico. Ricorrendo al dizionario di Alonso de Molina ritroviamo «*petlatl: estera generalmente*»³³ e «*icpalli: asentadero*»³⁴, ossia stuoia e scanno. Occupare dunque tale posto simboleggia, attraverso una traiettoria metonimica, l'investitura a *tlatoani*.

*otcmihiyohuilti oytech tacico in mauh**motepeuh in México otiepachoco in mopetla**ya in mocpala*

³¹ *Cantares Mexicanos*, in M. León-Portilla (a cura di), 2 voll., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fideicomiso Teixidor, 2011, vol. II, tomo I, pp. 268-269.

³² Ivi, pp. 404-405.

³³ A. de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, 1985, p. 81. Riproduzione digitale <https://archive.org/details/vocabularioenlen00moli/page/n419>

³⁴ Ivi, p. 34. <https://archive.org/details/vocabularioenlen00moli/page/n325>

*te has fatigado, has llegado a tu agua, a tu monte, a la ciudad de México. Has venido a gobernar en tu estera, en tu sitial*³⁵.

ti sei affaticato, sei arrivato alla tua acqua, al tuo monte, alla città del Messico. Sei venuto a governare nella tua stuoia, nel tuo scanno.

➤ Donna

Elementi prototipici per la sua descrizione, i capi di abbigliamento risultano essere essenziali nella costruzione dell'immagine femminile. Come nel nucleo concettuale precedente, anche quello della donna può essere costruito a partire dalla sua occupazione che risalirebbe agli arbori della cultura mexica: filare e tessere. Abbigliamento e manifattura costituiscono, dunque, gli unici caratteri rivelatori della presenza femminile all'interno dei *Cantares Mexicanos*. Attraverso una traiettoria metonimica, il concetto generale di 'donna' è evidenziabile a partire dalle entità che la compongono.

<i>in cueitl</i>	<i>in huipilli</i>
<i>falda</i>	<i>camisa</i>
gonna	blusa
<i>in malacatl</i>	<i>in tzotzopaztli</i>
<i>huso</i>	<i>machete de telar</i>
fuso	telaio

in cueitl in huipilli

Il difrasismo che si presenta a continuazione costituisce un classico esempio di mappatura metonimica attraverso cui è possibile riferirsi alla donna. Capi comuni a tutte le donne indigene, la fattura, gli ornamenti ed i colori erano gli unici tratti distintivi per le diverse classi sociali. Il cotone, ad esempio, in quanto materia prima e fibra di alta qualità, veniva utilizzato nella manifattura destinata alle classi sociali più agiate; la fibra di agave, fibra vegetale di minor qualità, veniva impiegata nella fattura di capi di abbigliamento per le classi meno elevate³⁶. Nell'estratto qui riportato, il riferimento alla blusa ed alla gonna di agave è una chiara allusione ad una persona, come indicato dal difrasismo *in maitl in icxitl*, la mano il piede, di genere femminile, *in cueitl in huipilli*, la gonna la blusa, appartenente ad una classe media o inferiore, *ichtli*, che utilizza fibra di agave o *maguey*.

in Tetzmolocan nicihuatl ninomaoxihuia

*ninocxioxihuia noconcuico ye nochcue
ye nochhuipil*

*En Tetzmelocan, yo mujer, pongo unguento en mis manos, lo pongo en mis pies; he venido a tomar ya mi falda de fibra de maguey, mi camisa de fibra de maguey*³⁷.

A Tetzmelocan, io donna, applico un unguento sulle mie mani, sui miei piedi; sono venuta a prendere la mia gonna di fibra di agave, la mia blusa di fibra di agave.

³⁵ *Cantares Mexicanos*, cit., vol. II, tomo II, pp. 830-831.

³⁶ J. Fernández Barrera, *El arte textil entre los nahuas*, in «Estudios de Cultura Náhuatl», V (1965), pp. 143-155, pp. 143-149.

³⁷ *Cantares Mexicanos*, cit., pp. 1056-1057.

in malacatl in tzotzopaztli

L'attività di filatura e tessitura veniva considerata un dono per tutte le donne di qualsiasi strato sociale. Quando stava per nascere un bambino o una bambina mexicana, previa consultazione del *tonalpouhqui* (veggenti che si servivano dei segni del calendario per predire le sorti del nascituro), veniva individuato il nome e, dunque, il genere, e, in corrispondenza, venivano sistemati alcuni utensili simbolici accanto al nascituro: un fuso ed un telaio per le bambine, una rotella e quattro frecce per i bambini³⁸. Il rito di assegnazione di genere costituiva dunque uno dei passaggi fondamentali nell'attribuzione delle diverse attività sociali di ogni donna e uomo. Nel caso preso in esame, essendo l'attività tessile motivo di riconoscimento e prestigio intrinseco a tutti gli esseri femminili, la donna che non possiede tali abilità viene ricoperta d'onta da parte dei presenti.

ahuel niquitotia in malacatl

ahuel nocontlaça in notzotzopaz noca timoquelo noconetzin

*no puedo hacer bailar el huso, no puedo lanzar mi palo del telar, de mí te burlas, niño mio*³⁹
non riesco a far girare il fuso, non riesco ad avviare il mio telaio, ti prendi gioco di me, piccolo mio.

➤ Antenati

in pochotl

in ahuehuetl

la ceiba

el ahuehuete

la ceiba

il cipresso

in pochotl in ahuehuetl

Nella cosmologia mexicana, la compresenza del discorso politico e dei termini di parentela stabilisce una funzione di potere. Costruito attraverso una traiettoria metaforica, questo difrasismo prevede una traslazione dalle entità presenti nel dominio della natura ad un nuovo dominio meta della discendenza. Tramite l'esistenza di un sottodominio di conoscenza che legava la maestosità degli alberi al contatto con le divinità, si crea poi un secondo significato all'interno del dominio meta che acquisisce la valenza di protezione. Proprio come dei grandi alberi in grado di proteggere tutte le entità sottostanti, anche la figura del governatore viene espressa tramite questo difrasismo, per indicare la protezione che avrebbe offerto alla propria gente.

Quetzalhuexotl çan can pochotl

huiya in ahuehuetl aya ipan timochiuhtehuac in titeuctli yehua in Cacamatl

*En sauce precioso, en ceiba, en sabino te has convertido, tú señor, Cacámatl*⁴⁰

In un salice prezioso, in ceiba, in cipresso ti sei trasformato, tu signora, Cacámatl

➤ Conoscenza

in tlilli

in tlapalli

lo negro

lo rojo

³⁸ N. Quezada, *Mito y género en la sociedad mexicana*, in «Estudios de Cultura Náhuatl», 26 (1996), pp. 21-40, pp. 26-27.

³⁹ *Cantares Mexicanos*, cit., pp. 1046-1047.

⁴⁰ *Cantares Mexicanos*, cit., vol. II, tomo I, pp. 440-441.

il nero

il rosso

in tlilli in tlapalli

L'uso di questo difrasismo per riferirsi al colore nero e a quello rosso – i colori con i quali venivano dipinti gli antichi codici – e, per estensione, alla conoscenza, è legato ad una mappatura metaforica che identifica questi due colori come quelli prototipici del dominio.

La giustapposizione di questi due elementi è legata ad una pratica molto diffusa nel Messico preispanico, che prevedeva per i sacerdoti la capacità di profetizzare tramite una pittura facciale di colore nero.

Tra gli aztechi il colore nero veniva associato all'oscurità, al freddo, alla siccità, alla guerra e alla morte. Si potevano indicare anche alcune divinità: Tezcatlipoca⁴¹, Mixcóatl; uno spazio: il nord; un tempo: Técpatl; la selce: la luna; l'aquila. Dipingere qualcosa di nero equivaleva a chiamare o invocare tutte queste rappresentazioni.⁴²

Per quanto riguarda il secondo lessema invece, esso è stato oggetto di studio per l'autore statunitense David Charles Wright Carr, il quale afferma come in realtà questo termine venisse utilizzato per riferirsi ai pigmenti impiegati nella pittura tra i quali appare il colore rosso, ma che non si limitano solo a tale colore. Quetzalcoatl al momento di abbandonare Tollan, si diresse verso Tlillan Tlapallan, il luogo del nero e del rosso.⁴³

Yn canon nican catea o aya a in intlil

intlalpal motlachihualhuan on atlamemeleque a in teteuctin

Sólo aquí estaba la tinta negra, la tinta roja de tus criaturas, los que llevan a cuestras el agua, los señores⁴⁴

Solo qui vi era il colore nero, il colore rosso dei tuoi figli, coloro i quali portano sulle spalle l'acqua, i signori.

➤ Oggetti preziosi

I difrasismi che appaiono in questo nucleo concettuale si riferiscono a quelli che erano considerati degli oggetti di valore nel Messico preispanico. Simboli di bellezza e ricchezza, questi oggetti creano, tramite una mappatura metaforica, un concetto di valore. Giada, oro, piume di quetzal insieme al turchese ed altri gioielli, rivestirono un importante ruolo economico, rituale e sociale per le civiltà mesoamericane.

⁴¹ La figura di Tezcatlipoca e la sua natura mitologica legata al colore nero, risulta essere al centro di una questione di carattere duale legata alla traduzione in lingua nahuatl. In un saggio di Maria Lida Mollo infatti, Tezcatlipoca pare lanciare una sfida alla traduttrice già a partire dai lessemi che compongono il suo nome: *tezcatl*, specchio, e *poca*, fumo. Il primo elemento si configura come strumento di ponderazione per il mondo e per lo scrutatore dello stesso. In particolare, lo specchio che qui si riferisce a Tezcatlipoca è uno specchio di ossidiana in grado di riflettere il fumo celeste fondendolo in un legame indissolubile tra cielo e terra. Come risonanza di un pensiero mitico di questa cultura, ecco allora che questo colore funziona da sintetizzatore nella ricerca della verità. I sacerdoti infatti, impiegando questo colore, volevano rendere visibile l'invisibile operando uno straniamento dal mondo intangibile e catapultandosi in mondo reso nitido dalla nerezza. Cfr. M.L. Mollo, *La traduzione del doppio. Sulla lingua e cultura nahuatl*, Napoli, Arte Tipografica Editrice, 2013, pp. 101-107.

⁴² O. Paz, *El arco y la lira*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 19.

⁴³ M. Montes de Oca Vega, *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*, cit., p. 160.

⁴⁴ *Cantares Mexicanos*, cit., pp. 846-847.

<i>in chalchihuitl</i>	<i>in maquiztli</i>
<i>jade</i>	<i>brazalete</i>
giada	bracciale
<i>in teocuitlatl</i>	<i>in quetzalli</i>
<i>oro</i>	<i>pluma fina</i>
oro	piuma

in chalchihuitl in maquiztli

A causa delle sue proprietà curative, il primo termine che caratterizza il difrasismo che segue, la giada, trae le sue origini dalla frase spagnola “*pedra de ijada*”, il cui termine è stato soggetto ad alcune trasformazioni che hanno portato a quello attuale di *jade*⁴⁵. Nella catena che segue i due lessemi che compongono il difrasismo si configurano come attributi di Dio. In un contesto di guerra, origine di diverse attività economiche e religiose, il cantore narra di un contatto, quasi come se di una processione si trattasse, con il luogo dei sacrifici, indicato dal difrasismo in *tiçatla yhuitla*. La giada, il bracciale e le pietre svolgono qui una funzione mediatrice tra l’atto sacrificale ed il fine dell’atto stesso, il contatto con Dio.

huel quimothuitico

*huel quiximatico yollo yehuan Dios huiya chalchihuitl
maquiztli
ya tlamatelolli ya tiçatla
yhuitla*

*Bien vinieron a ver, a conocer su corazón de Él, de Dios, los jades, las ajorcas, las piedras pulidas, en donde abundan la tiza, las plumas*⁴⁶.

Vennero a vedere, a conoscere il Suo cuore, di Dio, le giade, i bracciali, le pietre lucidate, dove abbondano il gesso, le piume.

in teocuitlatl in quetzalli

L’oro e la piuma di quetzal rappresentano in questa catena difrastica la caducità delle cose. *Cuicatl* attribuito a Nezahualcōyotl, il poeta-imperatore riflette sul senso della vita e sulla fugacità dell’esistenza, espressi da simboli chiave dell’immaginario preispanico. Gli oggetti di valore, in questo caso, si configurano come delle perdite, quasi a voler sottolineare la caducità di quanto esiste sulla terra, e le difficoltà riscontrabili sul cammino verso la conoscenza.

Tel ca chalchihuitl

*no xamani no teocuitlatl
in tlapani oo quetzalli poztequi yahui ohuaye*

*Aunque sea jade se quiebra, aunque sea metal precioso se hace pedazos, la pluma preciosa se rasga*⁴⁷.
Nonostante sia giada si spezza, nonostante di oro si fa a pezzi, le piume di quetzal si staccano.

⁴⁵ L. Filloy Nadal, *El jade en Mesoamérica*, in «Arqueología Mexicana», 133 (2015), pp. 30-36. <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/el-jade-en-mesoamerica>

⁴⁶ *Cantares Mexicanos*, cit., pp. 96-97.

⁴⁷ Ivi, pp. 204-205.

➤ Guerra

La guerra nella società mexica ha sempre rivestito un ruolo fondamentale in quanto dispensatrice di cuori prigionieri da poter sacrificare in nome del sole. Ogni uomo era chiamato ad attuare nel nome di quell'etica morale e religiosa secondo cui la condizione di guerriero e la morte in tale contesto costituivano motivo di gloria e fama eterna per il combattente. Considerato poi l'estremo valore rituale di questa cultura, ed il continuo bisogno di sangue per alimentare la luce del sole, ecco che la guerra assume quella condizione poetica tale da essere definita *xochiyaoyotl*.

<i>in atl</i>	<i>in tlachinolli</i>
<i>el agua</i>	<i>la quemazón</i>
l'acqua	il fuoco
<i>in teoatl</i>	<i>in tlachinolli</i>
<i>el agua divina</i>	<i>la quemazón</i>
il sangue	il fuoco

in atl in tlachinolli

In questo estratto di *yaocuicatl* le due componenti naturali, unite da una struttura difrastica, si mischiano attraverso una metafora quasi a voler enfatizzare un potere distruttivo della guerra, che può arrivare a bruciare perfino l'acqua.

Ye mimilintihuitz in xochiatl

in tla'chinolli

*Viene agitándose el agua florida, la chamusquina*⁴⁸.

Inizia ad agitarsi l'acqua fiorita, il fuoco.

In teoatl in tlachinolli

Una volta affermato il carattere metaforico del linguaggio, ed essendo l'arte un'espressione dello stesso linguaggio, José Alcina Franch nel suo articolo *Lenguaje metafórico e iconografía en el arte mexica* propone una spiegazione in chiave metaforica di alcuni difrasismi, uno di essi il difrasismo qui preso in analisi. La spiegazione a tale coppia difrastica sarebbe da rintracciare nella sua rappresentazione iconografica: si tratta della rappresentazione della confluenza di due fiumi, uno d'acqua divina, ossia sangue, e l'altro di fuoco, sfocianti il primo nel glifo 'acqua' ed il secondo in quello di 'fuoco'⁴⁹. Rilevandosi tale raffigurazione in prossimità della bocca, la traduzione di questo difrasismo necessita per Alcina Franch di una metafora in grado di creare un nuovo spazio semantico dove le parole "sangue" e "fuoco" rimandano ad un concetto di guerra e distruzione.

ye teoatl

tlachinolli ipan nitlacaton çan nimexicatl

*En el agua divina, en la chamusquina, nació, sólo yo mexica*⁵⁰.

⁴⁸ Ivi, pp. 414-415.

⁴⁹ J. Alcina Franch, *Lenguaje metafórico e iconografía en el arte mexica*, in «Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas», 17 (1995), 66, pp. 7-44, pp. 21-23.

⁵⁰ *Cantares Mexicanos*, cit., pp. 406-407.

Nel sangue, nel fuoco, sono nato, solamente io mexica.

➤ Processi rituali

Nell'ottica preispanica, secondo cui la vita è minacciata da una costante disfatta di tutti i fenomeni naturali, l'uomo mexica non può lasciare al caso quelle circostanze che gli sono di vitale importanza. Il movimento e la ciclicità di tutte le cose rispecchiano l'origine mitico di questa cultura che vede simultaneamente nella vita e nella morte il termine di tutti i processi generativi. È proprio da quest'idea di origine che sorge la necessità di riti sacrificali per mantenere in movimento le forze dell'universo, riattivare la nascita del sole, propiziare l'arrivo della pioggia o la fertilità della terra. Tali pratiche vengono realizzate attraverso l'offerta di oggetti, animati e non, le cui caratteristiche possano in qualche modo rimandare al fenomeno protagonista del rito⁵¹. Le strutture cognitive che si attivano in presenza di questi difrasismi seguono dunque una mappatura metonimica.

<i>in tizatl</i>	<i>in i'huatl</i>
<i>tiza</i>	<i>pluma</i>
gesso	piuma

in tizatl in i'huatl

Il difrasismo che segue si inserisce nel nucleo concettuale del sacrificio, non fosse altro perché gli elementi che lo compongono sono quelli utilizzati nella preparazione delle vittime sacrificali. All'interno del ventaglio semantico che include tutti gli oggetti utilizzati nella preparazione corporale dei sacrificandi, è importante sottolineare che il gesso e la piuma non solo non possono essere considerati come una mera composizione⁵², ma costituiscono gli elementi prototipici dello spazio mentale del sacrificio, fino al punto di rappresentare un'estensione del concetto di 'sacrificato'. In questo caso il sacrificio è denotato dagli accessori che indossa.

O ayc ompolihuiz in moteyo

yehua in motoca yn Ipalnemoani oyoalla ymancan aaya necalixochitl

y chimalli xochitl y ticatla

yhuitle moyahua

*Nunca se perderá tu fama, tu nombre, Dador de la vida, en el lugar de los cascabeles, en la flor de la batalla, la flor del escudo, la greda, las plumas se esparcen*⁵³.

Non si perderà mai la tua fama, il tuo nome, Datore della vita, nel luogo dei sonagli, nel fiore della battaglia,
nel fiore dello scudo, il gesso, le piume si spargono.

L'individuazione dei difrasismi e la loro classificazione in nuclei concettuali presentati in questo lavoro, non rappresentano una conclusione né tanto meno la fine dell'indagine. Il grande potere di queste strutture, che come è stato mostrato, non risiede solo in un orpello stilistico, bensì rappresenta una forma di concettualizzazione radicata, consente di accorciare le distanze rispetto ad una realtà lontana geograficamente e temporalmente. Lo studio

⁵¹ L. Ibarra García, *Los sacrificios humanos. Una explicación desde la teoría histórico-genética*, in «Estudios de Cultura Náhuatl», 32 (2001), pp. 341-358, pp. 344- 249.

⁵² D. Dehouve, *Flores y Tabaco: un difrasismo ritual*, cit., p. 11.

⁵³ *Cantares Mexicanos*, cit., pp. 418-419.

dell'occorrenza dei difrasismi nei contesti rituali e nella lingua nahuatl è stato qui coniugato, sulle orme del lavoro di Montes de Oca, con la grammatica cognitiva, che ha a sua volta reso possibile la comprensione dei meccanismi mentali che si attivano al momento di riferirci ad una realtà storica, sociale e culturale altra, in questo caso il Messico del XVI secolo.

PRIMA DI DESCARTES:
GÓMEZ PEREIRA E L'ANTONIANA MARGARITA

Tommaso Sgarro

Abstract: In 1554 the Spanish doctor Gómez Pereira published the *Antoniana Margarita*. The book represents one of the most important moments of that intellectual climate that in the Iberian environment, anticipated the rise of Cartesianism and modern thought. Many years earlier, Pereira seems to have understood some of the themes that will be at the center of Descartes' reflection. Starting from the distinction between *brutos* and *man*, he identified for the first time the need to recognize the relationship between *ego* and knowledge, the fundamental element to reach the truth. The formulation of subjectivity as a separable, autonomous and eternal *mens*, finds its first formulation in the history of philosophy with the work of the Spanish doctor.

Keywords: Gómez Pereira, Modern Philosophy, Soul, Subjectivity, Man, Animals.

* * *

La storiografia filosofica ha sempre riconosciuto in Agostino una delle principali fonti d'ispirazione di Descartes. È egli stesso, del resto, a vantarsi delle similitudini esistenti con gli scritti dell'Ipponate¹. Il *cogito* risulta in sé, come ebbe modo di ricordare il gesuita Pierre Bourdin allo stesso Descartes, un concetto piuttosto "banale"². È solo quando esso approda alla costruzione dell'io come sostanza immateriale, che nulla ha di corporeo, che diventa pietra angolare della filosofia. In questo modo l'io si pone, da un lato come principio metafisico, dall'altro come postulato essenziale per la definizione dell'idea moderna di soggettività. Una formulazione tanto radicale del *cogito* non è presente in Agostino, ma essa non è neanche una assoluta novità se si ha presente quel clima culturale che nel tardo Rinascimento, specialmente in Spagna, ha fatto da preludio alla filosofia cartesiana.

Obiettivi di questo lavoro sono la ricostruzione storiografica e la valutazione filosofica, di uno degli episodi intellettuali più significativi che animarono quell'eterogeneo ambiente europeo a cavallo tra XVI e XVII sec., precedendo il pensiero di Descartes, e anticipando molti dei temi della sua riflessione.

Nel 1554 viene pubblicata a Medina del Campo l'opera del medico spagnolo Gómez Pereira dal curioso titolo di *Antoniana Margarita, opus nempe physicis, medicis ac theologis, non minus utile, quam necessarium*³. L'opera di Pereira riscuote un certo interesse

¹ Cfr. C. Esposito, *Da Descartes ad Agostino*, in «Quaestio», VI, 2006, pp. 307-333; J.-L. Marion, *De Descartes à Augustin: un parcours philosophique*, in «Esprit», 7, 2009, pp. 86-103.

² Cfr. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, in Id., *Oeuvres de Descartes vol. VII*, a cura di C. Adam e P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, pp. 430-460.

³ Sono due le opere pubblicate da Gómez Pereira; oltre alla *Antoniana Margarita*, c'è la *Novae Veraeque Medicinae Experimentis et Evidentibus Rationibus Comprobatae prima pars per Gometium Pereiram Medicum, Medina del Campo, F. del Canto*, pubblicata nel 1558. Dell'*Antoniana Margarita* ci sono due edizioni, la prima del 1554, ed una seconda ed ultima del 1749; su quest'ultima si basa l'edizione spagnola dell'opera curata da José Luis Barreiro Barreiro, per l'Università di Santiago de Compostela e la Fundación Gustavo Bueno, del 2000. Secondo Nicolas Antonio, ci sarebbe stata un'altra stampa dell'opera avvenuta a Francoforte nel 1620, ma di questa edizione non possediamo nessun esemplare. La lettura dell'*Antoniana Margarita* risulta complicata dalla sua struttura; l'edizione del 1554 era composta infatti da un'introduzione con pagine non numerate, un indice delle materie trattate e il testo dell'opera senza pagine ma numerato per colonne. Al testo dell'opera si aggiungeva un commento al terzo libro del *De Anima* di Aristotele. A partire dal 1555 gli esemplari dell'opera includevano le obiezioni di Miguel de Palacios e le risposte del Pereira a

negli ambienti intellettuali del XVI e XVII secolo, non solo in quelli spagnoli. Pur non disponendo infatti di documenti a sufficienza per poter ricostruire con certezza l'impatto immediato che il lavoro ebbe sui contemporanei, già nello stesso anno in cui venne pubblicato, il cattedratico di Teologia della Università di Salamanca, Miguel de Palacios, dà alle stampe come risposta polemica alle tesi in esso esposte le *Obiectiones licenciati Michaelis a Palacios, Cathedrarii sacrae Theologiae in Salmantina Universitate adversus nonnulla ex multiplicibus Paradoxis Antonianae Margaritae, et Apologia eorundem*, a cui Pereira risponderà l'anno successivo (1555) con L'*Apologia Gometii Pereyrae ad quasdam Obiectiones adversus nonnulla ex multiplicibus paradoxis Antonianae Margaritae* in difesa della sua filosofia. Nel 1556 esce poi l'opera polemica di autore anonimo, sempre a Medina del Campo, dal titolo *Endécalogo contra Antoniana Margarita* in cui un gruppo di animali accusano e processano Pereira; un testo questo di forte critica nei confronti delle tesi del meccanicismo animale e dell'immortalità e superiorità dell'anima umana, che sono al centro dell'opera dello spagnolo. A distanza di più di trent'anni, nel 1587, le tesi di Pereira sono commentate da Francisco Vallés docente dell'Università Complutense nel suo *De Sacra Philosophia*⁴ e sono ancora, probabilmente, prese in considerazione nel 1621 da Francisco Suárez⁵.

L'aspetto più interessante sulla diffusione delle tesi di Pereira riguarda però l'analisi dei possibili rapporti esistenti tra l'opera dello spagnolo e la filosofia di René Descartes, viste le forti relazioni intercorrenti tra quanto esposto nell'*Antoniana Margarita* e le tesi del filosofo di La Haye. In una lettera indirizzata da Descartes a Mersenne, datata 23 giugno 1641, (mentre si accinge a dare alle stampe le *Meditationes de prima philosophia*) scrive di non aver letto il libro di Pereira: «Non ho visto gli *Antoniana Margarita* e non credo di avere gran bisogno di vederli, [...]; sarò ben lieto però di sapere dove è stato stampato, in modo da poterlo trovare se ne avessi bisogno»⁶. Ad oggi non abbiamo alcuna prova per pensare il contrario di quanto scritto da Descartes; nonostante ciò, le parole del filosofo lasciano supporre, come sostengono Rafael Llavona e Javier Bandrés, che: «Pur ammettendo non abbia avuto a disposizione l'*Antoniana Margarita*, è fuor di dubbio, [...] che [Descartes] può aver conosciuto le idee di Pereira attraverso altri autori»⁷, e di esse si possa essere servito per strutturare la sua filosofia prima.

Il primo a notare una eccessiva somiglianza tra le pagine dello spagnolo e quelle di Descartes, fu l'erudita francese Pierre-Daniel Huet⁸, prima convinto sostenitore del cartesianesimo poi suo deciso oppositore, ma la grandezza di Descartes e la critica superficiale e non lusinghiera di Pierre Bayle, ripresa dall'*Enciclopedia* di Diderot e D'Alambert, hanno aiuta-

queste. L'edizione del 1749 conserva la struttura in colonne, ma numera le pagine. A quest'ultima edizione facciamo riferimento nelle pagine seguenti. La traduzione in italiano è a nostra cura.

⁴ Pereira non viene citato direttamente ma il riferimento è chiarissimo; cfr. F. Vallés, *De iis, quae scripta sunt Physice in libris sacris, sive de sacra Philosophia*, Bevilacqua, Augustae Taurinorum, 1587, cap. 55, pp. 408-429.

⁵ F. Suárez, *De Anima*, l. 1, cap. 5, 3. Cfr. T. Rinaldi, *Francisco Suárez. Cognitiono singularis materialis: De Anima*, Bari, Edizioni Levante, 1998; M.L. Pulido, *La risa en Francisco Suárez. El paso de la Edad Media al Barroco*, in «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía», XXIX, 2012, 1, pp. 65-96.

⁶ R. Descartes, *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2005, p. 1479.

⁷ R. Llavona, J. Bandrés, *Gómez Pereira y la "Antoniana Margarita"*, in «Personajes para una historia de la psicología en España», Madrid, Pirámide, 1995, p. 88 (traduzione in italiano dell'autore).

⁸ Cfr. P.D. Huet, *Censura philosophiae cartesianae*, 1689. Cfr. E. Rapetti, *Contributo allo studio della "Censura Philosophiae Cartesianae" di Pierre Huet: ricognizione del materiale inedito ad essa relativo*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXXVII, 1995, 8, pp. 371-421.

to a far cadere ingiustamente nell'oblio l'opera ed il pensiero di Gómez Pereira⁹ prima, e poi la questione dei rapporti tra la filosofia dello spagnolo e quella dell'autore delle *Meditationes*. Molti comunque sono invece gli elementi di novità e di originalità esposti nell'*Antoniana Margarita*, un'opera che anticipa molte delle tematiche proprie del pensiero moderno.

1. La differenza tra *brutos* e *homo*

Alla base del pensiero di Pereira c'è la distinzione tra uomo e animale. Il *brutos* non possiede la coscienza del senso esterno:

nella riflessione sugli atti dei sensi esterni, qualcuno osserva che gli animali non sono capaci di ciò che è proprio degli uomini, e che non possono vedere né sapere che vedono, quando vedono, né sentire che sentono quando sentono, né percepire che odono quando odono. In più secondo l'opinione di qualcuno, si dice che gli animali sono privi di questo tipo di riflessione e di altri simili suoi propri atti¹⁰.

Se gli animali fossero dotati di senso, dice Pereira, si arriverebbe a conclusioni paradossali per cui gli animali si dovrebbero preoccupare della loro anima dopo la morte¹¹ o avrebbero il senso del divino¹², o dovrebbero conoscere gli universali:

la facoltà di conoscere gli universali è propria dell'intelletto che non ammette che gli uomini possano conoscere unicamente con i sensi, tanto più questo vale per le bestie. Ma seguendo l'ipotesi di coloro che affermano che le bestie sono uguali a noi nel sentire, necessariamente si deduce che anche a queste è concesso di intendere l'universale e che l'anima degli animali è indivisibile come quella degli uomini. E da questa premessa si deduce necessariamente la conclusione. Di conseguenza partendo da questa conclusione, qualcuno si è visto obbligato a dire che le bestie hanno intelletto, tornando come al solito a sostenere, che le bestie e gli uomini sono della medesima specie¹³.

⁹ Per ulteriori informazioni sulla filosofia di Gómez Pereira, cfr: J. Bandrés, R. Llavona, *Minds and Machines in Renaissance Spain: Gómez Pereira's Theory of Animal Behavior*, in «Journal of the History of the Behavioral Sciences», XXVIII, 1992, pp. 158-168.; J. Bernia, *La Diferencia entre el Animal y el Hombre en la Antoniana Margarita de Gómez Pereira*, Valencia, Universidad de Valencia, 1975; T. González Vila, *La Antropología de Gómez Pereira*, Madrid, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense, 1974; J. Jiménez, *La esencia de la fiebre en Gómez Pereira*, in «Asclepio», 1966-1967, pp. 18-19, pp. 439-456; R. Llavona, J. Bandrés, *La recepción del pensamiento de Gómez Pereira en Europa: del Barroco a la Ilustración*, in «Revista de Historia de la Psicología», XIV, 1993, 3-4, pp. 131-137; M. Menéndez Pelayo, *La Antoniana Margarita de Gómez Pereira*, in «La Ciencia Española», vol. I, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1933; M. Sánchez-Vega, *Estudio comparativo de la concepción mecánica del animal y sus fundamentos en Gómez Pereyra y Renato Descartes*, in «Revista de Filosofía», L, 1954, pp. 361-508; R. Llavona, J. Bandrés, *Gómez Pereira y la "Antoniana Margarita"*, cit., pp. 79-93; J.M. García Valverde, *Una respuesta española al debate sobre la inmortalidad del alma en el siglo XVI: la Antoniana Margarita de Gómez Pereira*, in «Bruniana & Campanelliana», XXIII, 2017, 2, pp. 541-550.

¹⁰ G. Pereira, *Antoniana Margarita*, cit., p. 2: «Secus in reflectione supra actus exteriorum sensum: id quippe bruta non posse, non nulli afferant, quod omnibus permittitur: nequeunt enim ipsa videre, seu cognoscere se videre, cum sentium: percepire se audire, cum audiunt. Iis enim privantur, secundum nonnullorum opinionem, ut dictum est, bruta, ac consimilibus reflexionibus supra proprios acutus».

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 9.

¹² Cfr. *Ibidem*

¹³ *Ivi*, p. 10: «...universalis cognitionem soli intellectui concessam esse: ad eoque vim illam intelligendi universale intellectrici facultati propriam esse affirmant ii, ut hominum sensibus hoc cognosci non admittant, quanto magis brutorum. Sed exypothesi horum fatentium bruta in sentiendo nobiscum aequalia esse, necessariò elicitur brutis quoque datum esse universale intelligere, brutorumque animas indivisibiles, ut hominum esse, ac ex praemisis conclusionem, que necessariò colligitur, elicere: ergo ex eo fundamento compelli poterunt ii dicere, brutis inesse intellectum. Quod in idem rediret, seu affirmare bruta et homines, ejusdem esse speciei».

Pereira non può accettare la presenza cosciente del senso negli animali, poiché il senso svela agli uomini l'anima; se le bestie avessero senso dovremmo ammettere che esse hanno anche una qualche coscienza della propria anima, potendo paradossalmente compiere ragionamenti per cui, a partire da precise premesse giungano a conclusioni necessarie. L'anima delle bestie dovrebbe come quella degli uomini essere indivisibile:

Se la bestia conosce, per esempio, suo padre e mediante una conoscenza inerente la facoltà cognitiva di quello, che è materiale e meccanica, affermasse mentalmente che il genitore è suo amico, la metà della menzionata conoscenza sarebbe legata a una parte cognitiva, come l'altra metà all'altra parte, e quella conoscenza dei due non potrebbe essere indivisibile, vale a dire: tutto in tutto o tutto in qualche parte, posto che si produce dall'oggetto corporeo fino alla facoltà meccanica¹⁴.

Più volte però gli animali sembrano mostrare una qualche facoltà di giudizio, ad esempio nel caso del cane e del cavallo che riconoscono il padrone, per questo motivo Pereira è disposto ad ammettere la presenza dell'anima intuitiva negli animali ma non di quella razionale:

non si potrà negare che questi con la visione dei nemici o degli amici, costruiscono una rappresentazione mentale con la quale la loro anima sensitiva conosce i suoi amici e i suoi nemici. [...] Inoltre sappiamo per esperienza che ciò di cui stiamo parlando non si può fare senza conoscenza, anche se successiva alla sensazione¹⁵.

Quello che gli animali non possono fare è distinguere e separare, che sono poi le operazioni proprie della ragione umana: «la ragione è la forza dell'anima capace di distinguere, separare e unire, per mezzo del quale l'uomo si differisce dagli animali superandoli e comandandoli»¹⁶, solo agli uomini è riservata la conoscenza dell'universale.

La sensazione è un determinato modo d'essere dell'anima, ed è proprio la sensazione interna che segna lo scarto tra *homo* e *brutos*, quest'ultimo non fa altro che soddisfare le necessità materiali delle meccaniche interne che costituiscono il corpo¹⁷. A differenza dell'uomo che è dotato anche di un senso interno, il *brutos* possiede solo il senso esterno, destinato a dissolversi con la morte del corpo; non c'è quindi: «nessun argomento con cui si dimostra che l'anima delle bestie sia indivisibile»¹⁸. L'atto della conoscenza è un atto unico ed indivisibile che impone la fondazione ontologica del soggetto, perché: «un principio divisibile non può realizzare la conoscenza delle realtà divisibili, [...] e pertanto l'anima, uni-

¹⁴ Ivi, p. 12: «Si brutum cognosciti (verbi gratia) parentem mentaliterque asseverat illum esse sibi amicum, cognitione inhaerente pontiae cognitivae bruti quae materialis et organica est illius cognitionis dimidia pars, certae parti cognitivae inhaerebit, ut altera dimidia alteri, non enim horum cognitio potest esse indivisibilis, hoc est, tota in toto, et tota in qualibet parte, cum producat ab objecto corporeo in potentiam organicam, à nullo enim praedictorum spiritalis reddi potest».

¹⁵ Ivi, p. 3: «Vel si aliquis hoc fateri nolit, neque brutis tantum tribuere, inficiari non poterit, bruta, visis amicis, aut inimicis, metales propositiones formare, quibus eorundem anima sensitiva cogniscit, hos amicos esse, illos inimicos, amicos enim amicè prosequitur, inimicosque fugit: se hoc fieri nequit in nisi vi aliqua interiore, seu estimativa, aut cogitativa appeletur (de nominibus enim cura habenda non est, dum res intelignantur) id praecipiat, praeceptumque illud fine cognitione non fieri in nois experimur, cum posterius sit sensazione».

¹⁶ Ivi, p. 3: «ratio est vis animi, distinguendi, ac connectendi potens, qua à caeteris animali bus homo destinguitur, iisque praepollet, atque imperat».

¹⁷ Per questo motivo, ad esempio, l'agnello non ha necessità di riconoscere il genitore tra altri suoi simili, cercando soltanto la mammella di qualsiasi pecora per soddisfare il suo bisogno di nutrimento. Cfr. G. Pereira, *Antoniana Margarita*, cit., p. 4.

¹⁸ G. Pereira, *Antoniana Margarita*, cit., p. 262: «qua affirmandum sit animam brutalem indivisibile fore».

co principio indivisibile nell'uomo, è l'unico soggetto di qualche conoscenza, anche di quella sensitiva»¹⁹.

Se la conoscenza è un atto indivisibile, vuol dire che essa non può essere un accidente, ma un'attitudine spirituale dell'uomo che lo innalza ineluttabilmente ad avere un posto superiore nell'ordine degli enti naturali. Considerando che il corpo ha solo un valore funzionale nell'atto della conoscenza in quanto informa l'anima che in esso risiede, caratterizzandosi come uno strumento non *quo* ma *per quod* rispetto all'anima che sente e che comprende²⁰, noi conosciamo per intuizione e per astrazione: «la prima è la conoscenza dell'oggetto che modifica la facoltà sensitiva con la sua specie, o se si vuole che supplisce la facoltà di questa; la seconda è la conoscenza dell'oggetto assente per mezzo dell'azione del *phantasma*»²¹. La prima forma di conoscenza è secondo lo spagnolo fonte di ambiguità ed errori. La conoscenza intuitiva viene generalmente legata al senso esterno, quella astrattiva all'interno. L'atto conoscitivo mediante i sensi esterni si chiama *specie*, cioè: «quando si produce da una natura distinta dalla cosa»²²; se è della medesima natura, invece non si chiama *specie* ma *forma*, definita da Pereira come ciò che persiste all'atto percettivo, che: «configura la cosa per quella che è»²³. Non è comunque sufficiente che nell'atto percettivo l'organo sia configurato per la percezione; affinché essa ci sia è necessario da parte del soggetto anche *attenzione* verso la cosa percepita affinché essa possa essere oggetto dell'intuizione²⁴. L'atto conoscitivo mediante il senso interno viene chiamato *phantasma*, ed è contenuto nella parte posteriore del cervello, quella destinata alla memoria; esso è l'immagine dell'oggetto anche in assenza dell'oggetto percepito²⁵. Se sono presenti tutte le condizioni per conoscere, per Pereira, non si può non conoscere, e questa conoscenza è un *atto unico ed intuitivo*.

2. Il concetto di *mens*

La distinzione tra intuizione del senso interno ed esterno è per il medico spagnolo solo funzionale, non reale, questo comporta che la conoscenza abbia luogo quando all'affezione dei sensi corrisponde parallelamente una modificazione dell'anima:

quando dico che l'anima di colui che vede muta la sua intuizione in se stessa, in accordo con l'impressione ricevuta attraverso gli organi vitali o attraverso qualsiasi altro senso, denominato facoltà sensitiva, allo stesso modo [dico] di quando l'anima trasforma questa cosa in se stessa dopo esser stata influenzata dall'oggetto. Così, chiunque, vede il colore della parete, ma dice che lui non vede la parete colorata. Dunque io considero che non si vede il colore della parete, se non è l'anima che capta l'impressione del colore. Ed infatti, se accadesse questo, coloro che vedono, avrebbero una doppia conoscenza: la prima dell'anima conoscente affetta, la seconda del giusto colore della parete²⁶.

¹⁹ T. González Vila, *La Antropología de Gómez Pereira*, cit., p. 28.

²⁰ Cfr. G. Pereira, *Antoniana Margarita*, cit., p. 274.

²¹ Ivi, p. 25: «prior enim est cognitio objecti suis speciebus immutantis sensitricem facultatem, vel aliquo vim specierum supplente, et posterior objecti absentis medianti bus phantasmatis afficientis».

²² Ivi, p. 26: «idque si diversae rationis est à re gignente».

²³ *Ibidem*: «illarum partium configuratarum».

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr. ivi, pp. 20 e 24.

²⁶ Ivi, p. 28: «cùm dico videntis animam intuitum suum vertere in se affectam ad affectionem organi animati, et aliorum sensuum organo rum facultates dici eodem modo sentientes cum vertit intuitum anima informans ea in se affectam ab objectis. Nam quilibet cùm videt colorem parietis, non aliud, quam parientem coloratum idere se asseverat, et non, ut ego extimo, cernitur parietis color, visa scilicet ab anima affectione sua, quae facta fuit à colore».

Non si può avere una doppia visione della cosa, attraverso l'anima che intuisce il colore e attraverso i sensi esterni; il problema essenziale, quindi, riguarda i rapporti tra anima e corpo, e qui l'impianto della riflessione pereiriana diventa chiaramente agostiniano:

Prima di proseguire [...] è conveniente spiegare l'opinione che presenta San Agostino nel quindicesimo libro del *De Trinitate*; egli dice che la mente si incontra nell'anima come nel corpo ci sono la testa, gli occhi o la faccia. Così, credo che essa dovrebbe essere intesa che nell'anima non c'è nulla di equivalente a qualche parte quantitativa, come la testa, gli occhi o qualche altra parte del corpo, ma la mente conforma le differenti facoltà della nostra anima, motrice, digestiva, irascibile, concupiscibile, sensibile, pensante, che informano le diverse membra. L'ultima delle citate, la pensante, la denominiamo *mente*²⁷.

La *mens* unifica l'atto percettivo trasformandolo in atto conoscitivo. Pereira rifiuta qualsiasi tipo di dualismo interno all'uomo, approdando ad una fondazione ontologica della soggettività che parta dall'analisi della sensibilità interna come luogo di unificazione della sensazione.

In linea con il pensiero agostiniano, e in opposizione a quello di Gregorio da Rimini, all'affezione dell'anima non corrisponde una sua trasformazione nell'oggetto percepito attraverso l'azione dei sensi esterni: «equivocano – infatti – quando credono che si chiama conoscenza l'azione di trasformare l'anima nella stessa fisionomia dell'oggetto in conformità con l'attuazione dell'organo corrispondente»²⁸. L'intuizione come atto principale della conoscenza implica più che la riflessione, l'attenzione verso la cosa da conoscere da parte del soggetto. È questa ricerca continua di fondazione del soggetto come attore principale della conoscenza che porta Pereira a rifiutare la nozione di *sensus communis*:

Se fosse vero che tale facoltà fosse stata creata e situata nella parte menzionata del cervello, si dedurrà che non percepiscono nulla i cinque sensi esterni. La conseguenza è evidente. Se quello che è chiamato senso comune conosce intuitivamente gli oggetti di tutte le sensazioni nelle quali distingue le differenze, risulterà che o non è da attribuire la sensazione a nessun senso esterno, o avremo una doppia sensazione intuitiva di qualche oggetto²⁹.

Come sostiene Teófilo González Vila: «*Il processo intellettuale* appare in Pereira come un processo di remissione. [...] *La conoscenza intellettuale è quella nella quale, a partire dalla conoscenza di una cosa, andiamo ad un'altra.* [...] Così come Pereira ce lo “descrive”, il processo intellettuale è [...] un processo di significazione [...] linguistica»³⁰. Se l'intuizione dell'oggetto da parte dell'anima vale per le cose presenti al soggetto, lo stesso

²⁷ Ivi, p. 32: «Priusquam ulterius procedam in solvendis dubiis, quorum solutioni incumbo, explicare decet Augustini sententiam duca ex decimo quinto de Trinitate affirmantem in anima esse mentem, velut caput aut oculum, aut faciem, dicendo intelligendam esse, ut ipse Augustinus annui, non partem quantitativam ullam in anima esse fingendam, quae caput, aut oculus sive aliud peculiare membrum sit, sed animae nostrae diversas facultates esse illa quae finguntur membra divesra motrix, concotrix irascibilis, concupiscibilis et sentiens ac intelgens, quae ultima mens dicitur: atque haec prosterma, mens appellata adeò libera est, ut possit quondocumque sese mens in absentium aut praesentium cognitionem vertere».

²⁸ Ivi, p. 28: «proferens objicientem decipi, cum credit, quòd anima vertens faciem suam [...] in se affectam ab objecto ad affectionem organi, dicatur notio sui».

²⁹ Ivi, p. 56: «Si ita esset, quòd talis facultas in praedito loco cerebri sita creata esset, sequeretur quinquae, quos vocant exteriores sensus, nihil percipere. Consequentia est nota. Si enim hic, qui sensus appellatur communis cognoscit intuitivè objecta omnium sensuum inter quae distinguit, ergo aut nulli exteriori sensui est tribuenda sensatio, aut duplicem sensationem intuitivam de quovis objecto haberemus».

³⁰ T. González Vila, *La Antropología de Gómez Pereira*, cit., p. 32.

non si può dire per le cose ad essa non presenti, distanti. Per questo motivo il problema è capire come si conoscono quelle cose che l'anima non può conoscere *immediatamente*. Pereira cerca di fare chiarezza sul significato di *sentire* e *intelligere*: «si sentono in maniera particolare tutte quelle cose che influiscono sulla conoscenza nell'anima, attraverso i cinque organi esterni...»³¹, mentre «Si dice che si comprendono (*intelligi*) le cose che si conoscono così come sono, non per una imitazione formale prodotta attraverso le cose intellegibili, in quanto sono state comprese, ma per la conoscenza di altre cose che entrano nel concetto della cosa compresa»³². Con questa distinzione vuole affermare la complessità dell'atto intellettuale come atto di significazione rispetto alla mera sensazione, rifiutando così la nozione di *specie intelligibile*³³, al fine di garantire autosufficienza al soggetto-anima³⁴.

Attraverso l'esempio di una linea retta che taglia un'altra retta determinando due angoli retti di uguale valore, egli spiega come:

la voce umana è stata realmente conosciuta quando non solo si conosce il suono e il concetto che porta a termine, ma quando la stessa cosa, che ha un significato convenzionale, viene compresa. Per tanto ciò che si comprende non è stato conosciuto formalmente attraverso nessuna sensazione esteriore o interiore, ma attraverso la conoscenza del significato della voce udita si comprende un'altra cosa distinta da questa³⁵.

In questo caso ciò che si comprende non viene percepito dai sensi ma semplicemente intuito, in maniera evidente, perché conosciamo una cosa attraverso la conoscenza di un'altra. Pereira rifiuta l'idea che le specie intelligibili si possano conoscere da sé in quanto già presenti nell'intelletto e non attraverso la conoscenza e l'elaborazione di cose differenti rispetto a quella conosciuta ma ad essa inerenti: «Chi ha conosciuto che il punto si incontra in una linea, o questa nella superficie, o la superficie in un corpo, o l'istante nel tempo, o il cambiamento nel movimento inducendo da se stesso la sua nozione e non attraverso la conoscenza dello stesso oggetto e attraverso una divisione fittizia?»³⁶. È così che noi conosciamo ciò che è indivisibile e invisibile, attraverso la ricostruzione del dato per mezzo dell'azione unificatrice e ragionatrice della *mens*; citando la *Lettera ai Romani* di Paolo, infatti, Pereira ci ricorda che: «L'invisibile di Dio nella creazione del mondo, risulta visibile perché riflettiamo sopra la sua opera»³⁷.

L'anima è il fulcro della soggettività pereiriana, tanto che la sua gnoseologia subisce una psicologizzazione tale da dare alla nozione di verità una forte connotazione esistenziale, ponendo l'anima stessa come il primo dato inconfutabile per la conoscenza della verità:

³¹ G. Pereira, *Antoniana Margarita*, cit., p. 96: «Sentitur ergo propriissimè omnia illa, quae inferunt in aliquod ex organis his quinque exterioribus sui nozione, ut retulimus, anima sentiente».

³² Ivi, p. 97: «Intelligi autem illa referunt, quae talia noscuntur, qualia sunt, non per immutationem formalem facta ab ipsis intellectis rebus in quantum intellectae sunt, sed per aliarum rerum cognitionem ducentem in cinceptum rei intellectae».

³³ Cfr. ivi, pp. 68-69.

³⁴ Cfr. R. Llavona, J. Bandrés, *Gómez Pereira y la "Antoniana Margarita"*, cit., p. 89.

³⁵ G. Pereira, *Antoniana Margarita*, cit., p. 97: «Voces enim humanae tunc verè intelligi dicuntur, quando non tantùm fonus et conceptus non ultimatus earum concipitur, sed res ipsae, quas ex pacto significant, intelliguntur. Itaque ibi etiam quod intelligitur, per nullam exteriorem neque interiorem sensationem formaliter cognitum est, sed ex nozione significati vocis audita, alia res distincta à voce intelligitur».

³⁶ *Ibidem*: «Quis enim punctum in linea, aut lineam in superficie, aut superficiem in corpore, aut instans in tempore aut mutantum esse in motu, se ipsis sui notionem inducentibus, novit, nisi per subjectorum eorundem cognitionem et divisionem fictam?».

³⁷ Ivi, p. 98: «Invisibilia enim Dei à creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, id est intelliguntur».

non esiste altra cosa che l'uomo conosca in maniera distinta ed intuitiva che la sua anima, ed è più certa dell'esistenza della cosa situata dov'è e che si percepisce con il senso esterno della vista, del gusto o di qualunque altro senso. E questo è così perché l'anima è influenzata per l'impressione dell'organo, nella misura in cui esso è stato affetto (allo stesso modo in cui può la sostanza indivisibile), e quando l'anima l'avverte, si dice che percepisce la cosa, visto che percepire non è altro che quando l'anima trasforma ciò che è stato intuito in una sua impressione³⁸.

Il medico spagnolo è convinto di poter provare che l'anima è il principio indivisibile ed immortale su cui si può fondare l'autonomia cognitiva del soggetto: «con argomenti così validi come quelli utilizzati nei casi di fisica, o come quelli che nello studio della matematica convincono nella geometria»³⁹.

3. Il rapporto tra *mens* e *corpus*

Pereira attraverso il commento ad Aristotele vuole arrivare alla dimostrazione dell'immortalità dell'anima; una dimostrazione che garantisca autonomia al soggetto conoscente, individuandolo come un corpo dotato di un'anima separabile in grado di intuire a prescindere dai sensi.

Egli parte dalla considerazione che: «l'anima, mentre informa il corpo corruttibile, non percepisce nulla se non è affetta esteriormente dagli oggetti o internamente dai *phantasmi*, mediante gli organi esterni e interni»⁴⁰. Pereira garantisce così funzionalità al suo discorso gnoseologico, ma si tratta ora di garantire anche la sua veridicità. Per fare ciò occorre dare all'anima carattere di immortalità, indivisibilità, e separabilità che ne possano fare il punto di permanenza nelle mutazioni che avvengono nell'atto conoscitivo, visto che:

le operazioni di tutta l'anima sono corporee, eccetto quelle della mente, dunque solo questa verrà fuori dal corpo. [...] Per esempio l'azione di camminare non può esistere senza piedi, come di cantare senza gola. Così nessun'altra operazione del corpo potrà esistere senza il corpo, dal momento che implicherebbe quell'atto senza il corpo⁴¹.

Si tratterà quindi di delineare il valore della *mens* all'interno dell'anima. Commentando il primo libro del *De Anima* di Aristotele Pereira fa notare a riguardo che: «Se le operazioni, in qualche modo si producono senza il corpo nel quale stanno, quella forma sarà separabile dal proprio corpo e potrà sussistere senza di quello»⁴²; ma «invano proviamo la incorporeità *funzionale* dell'anima umana se di essa non possiamo dedurre la incorporeità *entitativa* che

³⁸ Ivi, p. 27: «quòd nihil aliud est (ut dixi) hominem cognosere distinctè intuitivè aliquam rem, quam animam illius esse certissimam existentiae rei sitae ubi est, vitae, aut gustatae, aut quovis alio exteriori sensu percepte. Quod non aliter sit, quàm ad affectionem organi animam informantem affici, (eo modo quo indivisibilis substantia potest) prout ipsum affectum est: quam affectionem in se animadvertens anima, dicitur videns rem, non enim aliud est videre rem, quàm vertere intuitum animam in suam affectionem».

³⁹ Ivi, p. 223: «rationibus adeò validis in physico negotio, ut quibus suadentur geometrica in mathematicis».

⁴⁰ Ivi, p. 277: «anima dum corpus hoc corruptibile informat, nihil percipit, nisi ab extrinsecis objectis exterius, vel à phantasmatis interius afficiatur ad affectionem organorum exteriorum, aut interiorum...».

⁴¹ Ivi, p. 270: «Sed omnium animarum operationes corporales sunt, praeterquam mentis, ergo sola haec extrinsecus accedet. [...] Exemplo, ut actus ambulationis sine pedibus esse non valet, et cantionis sine gutture. Ita nullus alius corporalis actus sine corpora esse valebit, implicat enim esse actum corporalem sine corpore».

⁴² Ivi, p. 27: «Si operationes alicujus formae fiunt sine corpore cui insunt, formam illam sejungibilem à proprio corpore esse, et manere sine illo posse».

garantisce la sua sussistenza separata»⁴³. Per risolvere questo problema si deve risolvere il problema del *dualismo* tra *mens* e *corpo*, intese come sostanze. L'anima: «in nessun modo si servirà di un corpo dotato di grandezza e divisibile come strumento»⁴⁴ per la conoscenza, il corpo serve solo a soddisfare funzioni transitorie come la nutrizione, che viene soddisfatta dal corpo. È pur vero, però, che apparentemente solo attraverso il corpo giungono alla mente i dati dell'esperienza, e lo stesso Pereira più volte dichiara nella sua opera che non può essere preso nulla in esame che non provenga dall'esperienza stessa. Per questo motivo la facoltà intuitiva e la facoltà sensitiva dovranno allora coincidere all'interno dell'anima, perché il corpo che è meno perfetto dell'anima non può intuire la verità delle cose che è invece una perfezione. L'esperienza però come già detto ci mostra come sia:

impossibile che l'anima umana non si serva del corpo e delle sue disposizioni, come strumento che serve alle operazioni sensitive ed intellettive, quando i fatti ci dimostrano, per esempio, che si perde una porzione considerevole della vista per l'eccessiva densità della membrana della cornea, come anche per altri sintomi derivati dalla lesione di altre parti dell'occhio...⁴⁵.

In che modo allora l'anima si serve del corpo? In realtà è l'anima razionale, la *mens*, che informa il corpo circa le sensazioni e non viceversa; lo spagnolo cerca di spiegarlo attraverso un esempio:

Immaginiamo che l'anima razionale che informa il corpo sia un uomo incarcerato in una specie di carcere, non circondato da mura ma da una griglia vicina, e circondato al di là della rete da quattro gallerie; e in più che quest'uomo fosse sempre assorto in un sonno profondo, tranne quando si colpisce il senso attraverso la rete, o anche, attraverso le finestre delle gallerie, un po' con un oggetto visibile dalla prima, un altro udibile dalla seconda, uno che si può degustare dalla terza, e un altro che si può odorare dalla quarta, che induce le sue specie o a se stessa qualche piccola immagine che agisce in una parte che si affaccia nel recinto. Allora l'uomo che si è svegliato e scoperto, sente intuitivamente i colpi attraverso la rete, o vede i colori, o le luci attraverso una delle gallerie o percepisce i suoni per altre o i sapori e gli odori per le restanti. Può essere anche che conosca astrattamente qualcuno degli oggetti menzionati, una volta impressa parte dell'immagine nel recinto in cui si trova incarcerato, senza che gli oggetti esterni che concorrono nella sensazione agiscano non in maniera diversa da come quando si dice che ciò che sveglia l'uomo che dorme è la causa della sua conoscenza e della sua intellesione, non come causa efficiente, ma tenendo in conto che senza non si sarebbe prodotta la sensazione. Se l'uomo fosse stato svegliato un po' prima o un po' dopo, potrebbe aver percepito altre sensazioni gli si offrono nel momento determinato, e potrebbero essere diversi da quelli conosciuti in altre azioni da sveglio, essendo l'uomo che dormiva esistente, l'unico produttore dei propri atti di senso e intellesione⁴⁶.

⁴³ T. González Vila, *La Antropología de Gómez Pereira*, cit., p. 36.

⁴⁴ G. Pereira, *Antoniana Margarita*, cit., p. 273: «per hoc quòd cùm ostensum in antecedentibus sit, necessariò sentiendo, vel intelligendo indivisibilitèr animam operare, corpore quanto, et divisibili uti, ut instrumento nullo modo poterit».

⁴⁵ *Ibidem*: «Impossibile esse humana animam non uti corpore, et ejus dispositionibus ut instrumento attingente operationes sentiendi, et intelligendi eventi bus docenti bus ad cornea tunicae densitatem justo maiorem visionem deperdi, aut vitiari ut ad uveae foramnen apertius, et ad aliarum aptricularum constituentium oculum lesionem multa symptomata accidere».

⁴⁶ G. Pereira, *Antoniana Margarita*, cit., pp. 274-275: «Fingenda quippè est rationalis anima informans corpus, esse hominem inclusum in carcere quodam, non aliis parietibus circunseptum, quàm reticulo quodam quatuor in locis mutuò propinquis vitrinis quibusdam etiam ultra rete obsitum: qui homo semper sopore quodam correptus esset, nisi tunc cùm vel reticulum sensibilitèr percutitur, aut per fenestras illas vitrinarum, cùm pellucidae sunt, aliquod objectum visibile per unam, aut audibile per alteram, seu gustabile per aliam, vel adorabile per reliquam, sui species inducit, vel cùm quaedam mobiles imagunculae, certam partem inclusam intra relatam septum afficiunt: tunc enim expectatus, excitatusque, aut intuitivè retis plagas fendit, vel colores, sive luces, per unam vitrinarum videt, aut sapes per aliam, vel odores, aut sonos per residuas, aut abstractivè ab imagunculis percussa particula aliquod relatorum objectorum

Emerge con chiarezza come il senso di per sé non abbia coscienza di ciò che sente, come avviene negli animali, ma ciò che coglie il dato veicolato dal senso può essere solo una facoltà spirituale in grado di elaborare ed unificare l'atto conoscitivo. Tra corpo e mente ci sarà, quindi, sempre un dualismo insanabile visto che l'anima umana, a prescindere dalla sua unione con il corpo, può realizzare le sue funzioni principali potendo fare a meno di questo in assoluto⁴⁷.

Pereira è chiaro quando afferma che «solo homine, qui dormiebat existente», quindi solo la *mens* è ciò che esiste, come tale per garantire funzione *entitativa* all'anima deve a questo punto formulare una nuova nozione di esistenza, in cui la soggettività umana possa essere fondata a prescindere dal suo corpo misurabile, dirà Descartes anni dopo, esteso. Il soggetto, come anima, come io, viene prima del corpo; senza di esso il corpo stesso non potrebbe conoscere:

l'anima umana è risvegliata attraverso gli oggetti con la quale viene in contatto o attraverso i sensi, o attraverso i *phantasmi* poiché essa quando sente e conosce si manifesta in maniera differente da come lo faceva prima. E quando l'uomo dell'esempio si trova senza corpo da cui è avvolto, non dipendendo da esso per la sua esistenza dunque non può eseguire l'azione del sentire e del conoscere; dunque posto che il corpo non riceve le impressioni, si deve affermare che necessariamente l'anima può sussistere senza di esso⁴⁸.

L'anima quindi può intendere e sentire senza il corpo⁴⁹, ed è questa separabilità a garantire l'autonomia.

4. «...nosco me aliquid noscere, et quicquid noscit est, ergo ego sum»

Un primo dato che emerge dall'analisi di Pereira è che l'anima si modifica nell'atto della conoscenza attraverso le impressioni, pur permanendo in se stessa. Risultano essere due i fattori principali di questo processo: 1) la *libertà* che costituisce strutturalmente l'anima umana; 2) la *radicalità* di essa che permette al soggetto di permanere nonostante le modificazioni che l'anima subisce nel processo conoscitivo. Pur non trasformandosi nell'oggetto conosciuto, infatti, l'anima informata si modella rispetto all'atto della conoscenza, diventando diversa da com'era prima di questo. L'atto della conoscenza svela anche che l'anima si conosce come libera, perché essa può conoscere come non conoscere, poiché l'anima è stata da Dio creata libera, e così grande da poter riflettere su ogni cosa senza perdere la co-

cognoscit septo, quo erat circumvalatus neque exterioribus afficientibus objectis non aliter ad sensationem concurrentibus quam qui excitat hominem dormientem, dicitur cognitionis, et intellectionis ejusdem causa: non quidem efficiens, sed sine qua sesatio illa facta non esset. Quamquam illa posset, putà si parum ante, aut post ab alio fuisset homo ille excitatus, percipere, quae tunc offerentur, valeret: quae forsàn diversa essent ab illis, quae post aliam excitationem, cognoverat, solo homine, qui dormiebat existente, suorum actuum sentiendi, et intelligendi vero productore».

⁴⁷ Come sostiene José Luis Barreiro Barreiro: «Questo è il tipo di prova che dopo si chiamò argomentazione cartesiana, stabilita a partire dal dualismo radicale tra l'anima e il corpo; nella mutua esclusione operativa ed entitativa dell'indivisibile (lo spirituale) e il divisibile (il corporeo)»; J.L. Barreiro Barreiro, *Estudio Preliminar*, in G. Pereira, *Antoniana Margarita*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela-Fundación Gustavo Bueno, 2000, p. 36.

⁴⁸ G. Pereira, *Antoniana Margarita*, cit., p. 275, «humana anima ab objectis tactus, vel aliorum quatuor sensuum, aut à phantasmatis excitari dici potest, cum ipsa tunc taliter se habeat, sentiens aut intelligens appellata qualiter prius non se habebat. Et ut homo ille fictus sine corpore, quo sepitur, est, et habeo non dependet in esse, quamquam ex pacto operationes sentiendi et intelligendi effimere non valeat, nisi corpus saepiens afficiatur: sic anima sine corpore persistere posse, dicendam necessariò est».

⁴⁹ Sul problema del corpo in Pereira, cfr. T. González Vila, *La Antropología de Gómez Pereira*, cit., pp. 41-45.

noscenza di sé. Il problema dell'autoconoscenza dell'anima diventa a questo punto cruciale, visto che solo la *mens*, in quanto autonoma, è ciò che esiste, e solo conoscendosi essa può sapere di permanere a sé durante l'atto conoscitivo.

Pereira scrive che: «quando l'anima si conosce, si conosce intuitivamente»⁵⁰, ma in base a quanto detto finora occorre capire se l'anima si conosce sempre oppure no, poiché: «quando si conoscono intuitivamente le cose esterne, non sempre l'anima si conosce; e se si è conosciuta una volta, si conosce sempre quando permangono immutabili la facoltà e l'oggetto conosciuto»⁵¹. Se l'anima non è informata attraverso l'oggetto esterno o attraverso i *phantasmi*, non si può conoscere:

Dunque la conoscenza di qualche cosa esterna tenderà, necessariamente, a precedere la conoscenza dell'anima che si conosce da sé. [...] Ed a partire da qui si dedurrà, se questa coscienza è precedente, che non potrà avere altro fine che, una volta conosciuto un antecedente, a partire dal quale l'anima deduce la conseguenza, che l'anima si conosce procedendo così: *mi conosco conoscendo altro, e si conosce tutto ciò che è, dunque io sono*⁵².

Questa soluzione sembra anticipare quella cartesiana, e fare di Pereira il primo pensatore moderno ad avere formulato la possibilità di una soggettività autonoma, separabile dal corpo, spirituale, immortale, e che ha nell'esistenza come atto che si afferma nel momento della conoscenza il suo fine.

Il soggetto diventa in questo modo l'attore principale dell'atto conoscitivo, infatti: «si conosce intuitivamente in ogni momento in cui si vuole e può conoscere come se la propria anima affermasse, senza discorso scritto, che la stessa è stata svegliata e rivelata, esternamente e internamente, attraverso le impressioni, giacché si dice che si conosce intuitivamente»⁵³. In questo modo l'esistenza della *mens* si scopre come volontà di esistere, visto che la sua libertà implica che l'atto della conoscenza è a discrezione, sempre, del soggetto conoscente.

Cercando di dare una nuova dimostrazione della immortalità ed eternità dell'anima Pereira arriva ad elaborare una sua nuova dimensione, attraverso il tentativo di leggere e innovare la filosofia di Aristotele, per mezzo del pensiero di Agostino e facendo della conoscenza un momento in cui il soggetto mostra la sua autonomia. Questo passaggio è evidente quando Pereira rifiuta l'idea che l'anima razionale possa essere una parte di Dio:

Nessuno di quelli che affermano che l'anima è una parte di Dio, possono esplicitamente dire dove questa è in contatto con la verità. Perché, o si suppone che Dio è dotato di dimensione e che l'anima umana è una sua parte, e a questi non bisogna dar retta perché delirano, o credo che la divina perfezione è propria di un po' dei gradi degli enti finiti o infiniti e molti di questi opinano che questa è

⁵⁰ G. Pereira, *Antoniana Margarita*, cit., p. 276: «Utrum cùm anima se esse cogniscit se intuitivè conascat».

⁵¹ *Ibidem*. «cùm anima se esse cogniscit se intuitivè cogonscat. Nam qui eam se intuitivè noscere testatus fuerit, videtur adversam sivi habere rationem superius extratam, cur non semper se noscat cùm rebus exterioribus intuitivè cognitis id contingat».

⁵² *Ivi*, p. 277, «Unde notio aliqua rei extrinsecae praecessura necessariò erit cognitionem animae se ipsam noscientis. [...] Hincque ulteriùs etiam sequetur, si haec praecessura est, non in alium usum deservire valebit, quam ut vel sit quoddam antecedens cognitum, ex quo anima post eliciat consequens scilicet quod ipsa se ipsam noscit, sic procedendo, *nosco me aliquid noscere, et quicquid noscit est, ergo ego sum*».

⁵³ *Ibidem*: «...intuitivè noscit se, toto tempore, quo se vult et potest noscere, velut anima ipsa, ut dixi, experrecta, excitataque ab afficentibus extrinsecè, vel intrinsecè se ipsam esse citra discursum testetur, quod etiam, se intuitivè noscere dicitur, et est».

l'anima umana. Ma questo non è meno insensato del primo. Perché se fosse così si dedurrebbe che l'anima umana è infinitamente perfetta⁵⁴.

Il Dio della trinità è il garante dell'ordine delle cose e della stessa possibilità della conoscenza umana. Se Dio è creatore, e questa è una verità indiscutibile per lo spagnolo, conosce ciò che crea e allora la conoscenza del mondo in quanto creato è garantita da Dio stesso, perché se Dio non fosse Padre e Creatore sarebbe in contraddizione, ma questo è impossibile, perché Dio è sapientissimo e dotato di facoltà infinita e non ammette in sé contraddizione⁵⁵. L'uomo, quindi, conosce in maniera imperfetta a causa della distanza che intercorre tra il creatore e ciò che è creato, ma in quanto creato come essere medio nell'ordine del creato da Dio stesso, seppur imperfettamente, non può non conoscere⁵⁶ e conoscendo, conoscersi.

Proprio la distanza tra creatore e creatura rimarca l'autonomia dell'anima umana, voluta da Dio stesso che ha creato l'anima in quanto forma, e fa giungere Pereira ad una formulazione radicale dell'idea soggettività, infatti:

Qualsiasi forma può abbandonare il soggetto che informa, assumendone un altro nuovo, e potrà lasciare i due, permanendo da sola. L'anima razionale si comporta nella stessa maniera. Dunque, questa potrà sussistere per sé e senza corpo. E in più, può permanere senza questo e una volta che lo ha abbandonato, non ha niente di esterno che può impressionarla, non possedendo neanche niente di interno che la corrompa; di conseguenza sarà immortale⁵⁷.

Se la forma quindi è: «ciò che configura la cosa per quella che è», e la forma dell'uomo è l'anima razionale, la *mens*, l'uomo è la sua *mens*, e per il fatto che essa è autonoma rispetto al corpo l'essere umano non può che essere dotato di una soggettività libera ed autonoma che si conosce intuitivamente da sé come indivisibile, destinata a vivere anche dopo la morte del corpo.

Questa formulazione della soggettività come *mens* separabile, autonoma ed eterna, mostra l'audacia della discussione pereiriana che tenta, in pieno Rinascimento, l'elaborazione di una filosofia che non si limiti alla semplice ricezione aristotelica, ma sviluppi una nuova dimensione del soggetto, autonomo artefice della conoscenza. Pereira giunge in questo modo all'elaborazione di una forma di *egoità* dai tratti fortemente moderni e innovativi, tanto da suscitare non poco interesse negli ambienti culturali del suo tempo, e tanto da sembrare aver in parte anticipato Descartes nell'elaborazione della sua filosofia prima.

⁵⁴ Ivi, p. 256: «Porrò nulli, qui testantur mentem esse portiunculam Dei, explicitè proferre possunt quicquam, quod vero consonum sit. Nam aut Deum fingunt esse quantum, et aliquam sui partem mentem humanam esse credunt. Et ii ut qui delirant, auiendi non sunt. Aut putant, divinam perfectionem esse aliquorum graduum finitorum, aut infinitorum, et aliquem ex his gradi bus esse humanam animam opinantur. Et non minùs delirium est. Quòd si ita esset sequeretur infinitè perfectam esse humanam mentem».

⁵⁵ Cfr. ivi, p. 170.

⁵⁶ Cfr. ivi, p. 158.

⁵⁷ Ivi, p. 278: «Quaecumque forma potest subjectum, quod informat, relinquere, et aliud novum hac qui rere, poterit utumque deferere, et sola esse: sed anima rationalis est huiusmodi, ergo ipsa per se et sine corpore informato persistere valebit. Uterius, sine corpore durare potest, et eo exuto derelictoque, non est amplius, qui eam extrinsecè possit afficere, nec ullum intrinsectum principium habet, quo corrumpatur, ergo aeterna erit».

LA DEMOCRACIA COMO NUEVA «CRONO-POLÍTICA»: UNOS
APUNTES EN TORNO AL ENSAYO *EL HOMBRE Y SU HISTORIA* (1961)
DE FRANCISCO FERNÁNDEZ-SANTOS

Ricardo Tejada

Abstract: The present article analyzes the book *El hombre y su historia* (1961). After sketching the life and the work of Francisco Fernández-Santos, this paper focuses and develops the question of temporality, especially in relation to the idea of democracy. It's very important how the author reads Camus and Koestler, and it is even more important how the author reads Unamuno, Ortega and Marx, because these three authors are the most criticized in the crucial points: the "intra-history", "moving with the times" and "future". After the analysis of the book, we can conclude that *El hombre y su historia* is a turning point in the story of Spanish essay, during the Franco period.

Keywords: Fernández-Santos, Democracy, Time, Essay, Francoist Spain, Philosophy.

* * *

1. Algunas notas sobre su vida y obra

Francisco Fernández-Santos es un escritor, ensayista y narrador, injustamente olvidado en España. Nació en Los Cerralbos (Toledo), en 1928, en el seno de una familia republicana duramente afectada por la Guerra Civil y la represión franquista. Tanto su tío como su padre fueron maestros nacionales y estuvieron imbuidos del espíritu institucionista. Su padre, en concreto, fue un admirador declarado de Francisco Giner de los Ríos, y, además, políticamente hablando, republicano y ugetista. Él mismo fue alumno del Instituto-Escuela, buque insignia de la renovación pedagógica de la ILE¹. En Madrid cursó estudios de Derecho. Licenciado en 1950 y después de un breve periodo de ejercicio como abogado, entró como secretario de la redacción de la revista «Índice». Más tarde, accedió al puesto de redactor jefe (1956-1959)². Ya desde el periodo del servicio militar, en San Sebastián, Fernández-Santos empezó a interesarse por la cultura francesa, logrando comprar dos libros en francés en Hendaya: *El mito de Sísifo* de Camus y *El diablo y el buen Dios* de Sartre, en 1951. El interés por el existencialismo es pues temprano. Al año siguiente, durante el verano, logró residir en París una temporada³. Cuando se publique *El hombre y su historia* en 1961, ya estaba instalado en París, desde finales de 1959. Se trata de una especie de auto-exilio, como el de su futuro amigo, Juan Goytisolo, en busca de mejores condiciones para la

¹ F. Fernández-Santos, *Azulejo. Un niño en la gran tormenta*, Madrid, Huerga & Fierro editores, 2012, pp. 76, 91, 101, 105, 156-157. Es su autobiografía, hasta, aproximadamente, los doce años, escrito como si el niño que fue, apodado Azulejo, fuese otra persona que él mismo cuando escribe el libro. Consúltese sobre esta institución educativa emblemática el libro de E. Martínez Alfaro, *Un laboratorio pedagógico de la Junta para Ampliación de Estudios. El Instituto-Escuela Sección Retiro de Madrid*, Madrid, Biblioteca Nueva/CEIMES, 2009.

² Fernández-Santos entrevistó a Max Aub en París, lo que salió publicado en *Índice* en marzo de 1962. Entre ambos hubo un cruce de cartas en las que, entre otras cosas, le aclaraba el primero que, públicamente, no podía decir ciertas cosas en España debido a la censura. Sobre la relación entre él y Max Aub es necesario consultar el texto «Mi amigo Max Aub» en el que habla de su relación con él, primero epistolar, y desde su encuentro con en París, personal: en G. Malgat, *Max Aub y Francia o la esperanza traicionada*, Sevilla, Renacimiento, 2007, pp. 346-349. Sobre esta revista y su relación con el exilio republicano, es preciso leer el capítulo X del libro de F. Larraz, *El monopolio de la palabra. El exilio intelectual en la España franquista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, pp. 209-228.

³ F. Fernández-Santos, *Azulejo*, cit., pp. 105-107.

expresión libre, de un aire libre desprovisto de la asfixiante censura. En Francia se afianza definitivamente, hasta ahora.

De Francisco Fernández-Santos se sabe que es hermano del crítico de cine, Ángel Fernández-Santos⁴; se sabe también que mantuvo una polémica con su amigo, Juan Goytisolo, en torno a la integración europea de España. Mientras el primero defendió posiciones europeístas, el segundo mantuvo propuestas tercermundistas⁵. Es sabido así mismo que mantuvo una polémica con Julián Marías desde la tribuna que le ofrecía los «Cuadernos de Ruedo Ibérico», revista izquierdista de oposición al franquismo, radicada en París, donde colaboró regularmente⁶. Como muchos otros intelectuales de izquierdas, apoyó la revolución cubana, a fines de los años sesenta, simpatizando, al mismo tiempo, con el trotskismo⁷. En París, conoció a Julio Cortázar, en el momento precisamente en que éste apoyaba el nuevo régimen cubano, contribuyendo a difundir sus libros en España, frente al realismo socialista defendido por el comunismo ortodoxo⁸. En 1966, publicó su libro probablemente más decididamente marxista, *Historia y filosofía*⁹. Desde diciembre de 1969 hasta su jubilación, Fernández-Santos dirigirá durante bastantes años la edición en español de *El Correo de la UNESCO*¹⁰. Entre 1979 y 1982, colaborará puntualmente en el diario *El País* defenderá posiciones relativamente cercanas al PSOE, desde un socialismo marxista, y defendiendo tanto una implicación política de los intelectuales como la idea de España como nación de naciones¹¹. Por último, en el curso de este siglo, ha vuelto a publicar

⁴ Crítico de cine en *El País*, desde 1982 hasta su muerte, marcó a toda una generación con su manera de analizarlo y valorarlo (1934-2004). Fue coguionista del film decisivo de Víctor Erice, *El espíritu de la colmena* (1972), en el que aparecen dos escenas importantes que son fruto de la experiencia infantil de los dos hermanos: la de la recogida de setas con su padre y la del encuentro con el miliciano republicano huido. F. Fernández-Santos, *Azulejo*, cit., pp. 158-159.

⁵ J. Goytisolo, *L'Espagne et l'Europe*, en «Les temps modernes», 194, 1962, pp. 128-146; F. Fernández-Santos, *España, Europa y el "Tercer Mundo"*, en «Tribuna Socialista», 6-7, 1963, pp. 35-92.

⁶ Nos referimos al artículo incisivo *Julián Marías y el "liberalismo" o cómo se hace un diccionario de literatura*, en el primer número de «Cuadernos de Ruedo Ibérico», 1, 1965, pp. 63-68, que tuvo un indudable impacto.

⁷ *Trotsky, nuestro contemporáneo*, en «Cuadernos de Ruedo Ibérico», 2, 1965, p. 125-128.

⁸ Hay que consultar *La recepción de la literatura hispanoamericana en España (1960-1981)*, J. Marco y J. Gracia (eds.), Barcelona, Edhasa, 2004. En una carta de Julio Cortázar al escritor cubano, Antón Arrufat, fechada el 2 de abril de 1965, en París, le habla de Fernández-Santos y lo describe como «un escritor español joven [...] Es ensayista, aunque ha escrito uno que otro cuento (flojos). Pero como ensayista y polemista es de primera; socialista, se ha batido polémicamente con gentes tan conocidas como Juan Goytisolo y en mi opinión les dio una paliza cada vez que se metió con ellos», en *Cartas de Cortázar*, vol. 3, (1965-1968), Buenos Aires Alfaguara, 2012. La revista «Índice», de Juan Fernández Figueroa, dedicó un número renombrado, (año XXII, número 221-223, 1967), a la obra de Julio Cortázar, con textos de Luis Harss, de Francisco Fernández-Santos y de José-Miguel Ullán, Félix Grande y «con fotografías de Antonio Gálvez». Véase el artículo de Juan Cruz, *Crónica de un lector de Rayuela 4. Lo que dijo Rafael Conte*, 25 de junio de 2013: https://blogs.elpais.com/juan_cruz/2013/06/cr%C3%B3nica-de-un-lector-de-rayuela-4-lo-que-dijo-rafael-conte.html. Es preciso añadir que Fernández-Santos y Cortázar coincidieron luego en Cuba, en febrero de 1967, como jurados de los premios Casa de las Américas. Poco después, el mismo año, la editorial Ruedo Ibérico, de París, publicaba *Cuba: una revolución en marcha*, suplemento dirigido por José Martínez y el mismo Fernández-Santos, con el apoyo de Roberto Fernández Retamar y de Marcia Leiseca, dirigentes de dicha Casa, con abundante material, textos de Fidel Castro, del Che Guevara, de los hermanos Juan y José Agustín Goytisolo y del mismo Cortázar, entre otros. Fernández-Santos publicaba en él un artículo del mismo título del libro en el que explicaba su génesis, pp. XI-XVI.

⁹ F. Fernández-Santos, *Historia y filosofía*, Barcelona, Península, 1966.

¹⁰ Véase la carta de Fernández-Santos a Manuel Sacristán en el artículo de Salvador López Arna: *Cuestiones leninistas. Notas sobre la correspondencia entre Francisco Fernández-Santos y Manuel Sacristán*, disponible en Internet en <http://www.rebellion.org/docs/75811.pdf>.

¹¹ Se pueden encontrar estos artículos en https://elpais.com/autor/francisco_fernandez_santos/a.

diferentes libros, de tonalidad autobiográfica, narrativa o ensayística, siempre en la editorial madrileña Huerga & Fierro¹².

2. *El hombre y su historia* (1961): la triple encrucijada

Si bien su recorrido intelectual es muy interesante, consideramos que, en un primer momento, lo primero que hay que hacer es proceder a una primera cala en lo que consideramos su ensayo fundamental, *El hombre y su historia*¹³, un libro del que se habla puntualmente – si se habla – más por el prólogo de Dionisio Ridruejo que por su contenido, algo, cuando menos, llamativo y que ha ido, una vez más, en detrimento de la valoración cabal de la obra de Fernández-Santos¹⁴. La mayoría de los ensayos recogidos en el libro fueron publicados previamente en la revista «Índice», con la excepción de dos inéditos y de otro aparecido en «Cuadernos de París», como dice púdica y prudentemente en la *Noticia* introductoria, con el fin de no señalar el nombre completo («Cuadernos de Ruedo Ibérico») y delatar la filiación ideológica de la revista. También hay que señalar, al final del libro, unas *Páginas de un diario ideológico*, de tono aforístico, que remiten, a modo de esbozos y pistas iniciadas, pero no continuadas en los anteriores ensayos, a «ese burbujear submarino» que atravesaba su mente y que estuvo en el arranque del proyecto y a lo largo de la redacción de los ensayos.

El hombre y su historia es un libro que puede ubicarse en una triple encrucijada. La primera es filosófica e ideológica pues la obra ni es plenamente existencialista ni plenamente marxista, estando más bien en la intersección de ambas corrientes, marcadas las dos con un resuelto humanismo. Tampoco hay que olvidar en el libro algunos rastros lejanos de un cristianismo evangélico o de un existencialismo cristiano, que más parecen propios del pasado reciente del autor que de un presente más propiamente agnóstico o ateo¹⁵. Estamos, por lo tanto, en un periodo de inflexión filosófica, política – no olvidemos que es a fines de 1959 cuando se va a Francia, uniéndose resueltamente a la oposición antifranquista – y habrá que esperar a *Historia y filosofía*, de 1966, para que veamos un marxismo más plenamente asumido, aunque siempre bastante abierto y relativamente heterodoxo o ecléctico, según se mire¹⁶. En segundo lugar, estamos ante una encrucijada

¹² Señalemos *Talita*, 2009, constituido de nueve relatos, también los treinta relatos de *La verdad sobre el otro mundo*, 2014, y el ensayo sobre la tecnología y el transhumanismo, *Un Dios con prótesis*, 2011. Todos han sido publicados por la editorial madrileña Huerga & Fierro.

¹³ Las citas pertenecientes a *El hombre y su historia* (prólogo de D. Ridruejo, Madrid, Ediciones Arión, 1961) estarán seguidas de la abreviación HH, seguida del número de la página, todo esto entre paréntesis, y, en general, nunca en nota, sino en el cuerpo del texto, bien sean las citas cortas, o bien largas, sangradas.

¹⁴ Es, cuando menos, sintomático que cuando José Luis Abellán cite ampliamente un fragmento de Dionisio Ridruejo que figura en el prólogo al libro de Fernández-Santos no mencione siquiera el nombre de éste: *La cultura en España (Ensayo para un diagnóstico)*, en «Cuadernos para el Diálogo», 30, 1971, p. 20. La cita pretende reforzar su idea de que es 1960 «el principio del deshielo» de la cultura española. No es tanto deshielo, en el caso del ensayo, como cambio de paradigma. Abellán vuelve a mencionar el libro en *Ortega y Gasset y los orígenes de la Transición democrática*, Madrid, Espasa Calpe, 2000, p. 298, esta vez menciona a su autor, pero solo da una cita de Ridruejo, del prólogo.

¹⁵ Es el caso únicamente de algunos aforismos: «El sentimiento profundo y auténtico del cristianismo le dice en lo más hondo de su conciencia que no se es cristiano nunca [...] Ser cristiano consiste en la pretensión, infinitamente no alcanzada, de serlo» (HH, p. 294); «La existencia de Dios no es incompatible con la realización de la justicia sobre esta tierra» (HH, p. 295) y «Es preciso que Dios exista aunque solo sea para que el hombre le combata» (*Ibidem*).

¹⁶ El intelectual y editor exiliado, Federico Álvarez, defiende en su libro *La respuesta imposible* (México, Siglo XXI, 2002, p. 256), un balance del marxismo, y, en cierto sentido, de toda una vida dedicada al combate comunista, que cabe construir «una nueva síntesis abierta, heterogénea, heteróclita (como lo fue el marxismo)», que supere el dogma en

vital porque desde el inicio de los años sesenta, Fernández-Santos deja de vivir en España, atraído, que duda cabe, por esa Francia pujante, cultural y políticamente hablando, aún más comparada con la España franquista.

En tercer lugar, nos encontramos en una encrucijada temporal, histórica, en un sentido colectivo, ya no solo personal. Entre 1959 y 1961 se opera un cambio económico considerable en España, propiciado por el Plan de estabilización (1959), que arrincona los restos de autarquía o de régimen económico corporativista. La economía española empieza a abrirse a las inversiones extranjeras. Estos cambios económicos fueron propiciados por la entrada de ministros opusdeístas en el gobierno franquista, de orientación tecnocrática. De forma paralela, las transformaciones mundiales, en especial europeas, inciden más intensamente de lo que pensamos en la vida de los españoles: sociedad de consumo, liberación progresiva de la mujer, nuevos hábitos y mentalidades, secularización, música rock y pop, Guerra Fría, creación y consolidación de la C.E.E., olvido progresivo de la Segunda Guerra Mundial y sus horrores.

Hasta entonces, el magnetismo del pasado era todavía persistente en el nacional-catolicismo, bien por sus invocaciones públicas a la España eterna, a la España imperial, bien por la utilización propagandística de la Guerra Civil como Cruzada de la España cristiana contra la España “roja”. En el ensayo, el pasado estaba también presente, bien por las reivindicaciones más elitistas en favor de lo eterno en el hombre (Laín Entralgo), corrigiendo el historicismo orteguiano, bien por la defensa de los valores imperecederos del hidalgo (García Valdecasas).

Por el contrario, a partir de la década de los sesenta, apuntan, por primera vez, en el horizonte valores asociados al progreso, al bienestar, a la mejora de la vida cotidiana, en una línea continua hacia el futuro que se ancla en el presente, en un presente cada vez más ancho, más olvidadizo del pasado. Si durante la Guerra Civil, las invocaciones al hombre nuevo del futuro, a una sociedad radiante por alcanzar, a la revolución, libertaria, comunista – o falangista, en forma de “revolución nacional” – a la defensa a ultranza de la República, eran predominantes, ahora el futuro asoma de una forma mucho menos teleológica. Incluso durante el exilio, en los años cuarenta y cincuenta, el impulso utópico – heredero del utopismo científicamente mesiánico, si se me permite el oxímoron, durante el conflicto fratricida – polarizaba las mentes de la España peregrina, bien, en su modalidad más corriente, como reconquista de la España franquista y retorno a la patria perdida, o en su modalidad más refinada e inalcanzable como flecha ineludible de toda conducta ética y política, una vez desaparecida en el horizonte histórico la posibilidad de restablecer la democracia mientras el dictador siguiese en vida.

Los años sesenta representan también la aparición pública de una nueva generación de ensayistas. Hablamos en particular de Xavier Rubert de Ventós, de Eugenio Trías, de Fernando Savater, de Manuel Vázquez Montalbán. También podríamos mencionar a Juan Goytisolo e incluso a Manuel Sacristán. Pese a ser los ensayos que escriben bastante disímiles a priori, presentan unas características comunes. No se refieren ya a los grandes escritores del Siglo del Oro, como lo habían hecho antes Unamuno, Ortega, Bergamín o Zambrano, por no mencionar más que los más reconocidos; tampoco se remiten a filósofos o ensayistas españoles del pasado, con la excepción de Ortega, pero en momentos muy ocasionales. El problema de España no les interesa en absoluto, sino es de una manera muy

torno a Marx y constituya un nuevo marxismo híbrido. El que fuera comunista, tal vez ortodoxo, no considera ya el «eclecticismo», eje vertebrador de su libro, como una herejía o una desviación.

crítica e incluso ácida, caso de Goytisolo. Son cosmopolitas, viajan bastante, hasta tal punto que da la impresión a veces (por ejemplo Rubert de Ventós) de que escribiesen en un país europeo homologado y no en una dictadura. Se muestran abiertos a las nuevas corrientes europeas de pensamiento (el estructuralismo, la semiótica, la teoría de la información, el marxismo) y a las nuevas tendencias artísticas (la música contemporánea, la música popular, la *nouvelle vague* en cine, el *nouveau roman*, en narrativa). Así mismo, si tienen además algo en común, todos estos ensayos, es el hecho de que no se interesan por la historia, no asumen el historicismo, tan en boga anteriormente en España, tanto en el exilio como en el interior, incluso antes de la Guerra Civil. Su perspectiva es predominantemente sincrónica y no diacrónica, tanto en el caso de que hablen del arte contemporáneo como de las ideologías o del nihilismo. Y si hablan de la historia (Vázquez Montalbán, Goytisolo) es desde una perspectiva claramente anclada en la época franquista.

El hombre y su historia se sitúa precisamente en este inicio de una nueva etapa para el ensayismo español. De 1959 son los *Ejercicios de comprensión* de Laín Entralgo, conjunto de ensayos del intelectual falangista, de tendencia zubiriana. De 1963 es *El arte ensimismado* de Xavier Rubert de Ventós, un ensayo encardinado con las nuevas tendencias artísticas y filosóficas europeas y americanas. Entre los dos hay casi un abismo. El libro de Fernández-Santos se sitúa cronológicamente entre los dos libros y ofrece una perspectiva en un principio dual, entre una especie de existencialismo camusiano y de “socialismo humanista”, que se plasma incluso en una doble tipología de los propios ensayos incluidos en el libro.

Los tres primeros (*Individuo e Historia, Dialéctica y libertad y Burguesía y libertad*) ofrecen la faceta, o la fase, más cercana a planteamientos socialistas, aunque la cuestión existencialista de la libertad y del sentido ético de la acción en la historia estén muy presentes¹⁷. Los siguientes ensayos (*Notas sobre la democracia, Mitología de la miseria humana, Para una caracterización del arte moderno, Literatura y compromiso, Respuesta a Max Aub, En torno a Camus*, compuesto de *Camus o un humanismo provisional* y de *Adiós a Albert Camus*, y el breve *Pasternak entre dos fuegos*) ofrecen la faceta más humanista, con tonalidades camusianas o machadianas, del autor, y, sobre todo, la más comprometida con la defensa explícita del régimen democrático¹⁸. Como dijimos antes, las aforísticas *Páginas de un diario ideológico* presentan huellas de un cristianismo evangélico en trance de convertirse en un “socialismo ético”, teñido de sentido solidario¹⁹. Si nos atenemos a la cronología, sólo tenemos fechado el ensayo *Burguesía y libertad*, una carta abierta a José Aumente, colaborador de «Índice», de mayo de 1960. De otros ensayos podemos deducir sus fechas de redacción y publicación. El artículo sobre Pasternak es con ocasión del Premio Nobel otorgado por la Academia sueca en 1958. Por su parte *Adiós a Albert Camus* es una nota necrológica a raíz del fallecimiento del escritor francés el 4 de enero de 1960. Si consultamos «Índice», sin ánimo de exhaustividad, constatamos que *Literatura y compromiso* es de agosto de 1957; *Respuesta a Max Aub* es de marzo de 1958. No podemos, por lo tanto, establecer, al menos en el interior de este libro, una supuesta evolución cronológica que iría del existencialismo al marxismo, todo y cuando no hay que subestimar la acción de la censura y la más que segura suavización de lo pretendidamente más “radical” o “izquierdista” para la dictadura.

¹⁷ F. Fernández-Santos, *El hombre y su historia*, cit., pp. 37-121.

¹⁸ Ivi, pp. 125-272.

¹⁹ Ivi, pp. 275-328.

3. La democracia como peculiar utopía de un presente en marcha

Vayamos con la cuestión temporal que va a ser la cala que nos va a permitir descubrir la originalidad de *El hombre y su historia*. En los ensayos primeros, los más cercanos al pensamiento socialista, llama la atención, de entrada, la crítica al futurismo, que lo ve encarnado en la «época de Stalin» (HH, p. 41). La «divinización» de la historia conduce hacia una «*parousia*» secularizada, es decir, al advenimiento de un paraíso terrenal que estaría situado en una sociedad sin clases de signo comunista. Este futurismo tiene rasgos negativos para Fernández-Santos porque, al modo de un rodillo, el «individuo humano» deja de existir. Su vida, su comportamiento, sus opciones estarán siempre subordinadas a la consecución de dicha «*parousia*»²⁰. Y lo que es peor, el «tribunal de la historia» reina sobre toda existencia individual de tal forma que la violencia queda justificada en pro de esa finalidad²¹. Todo esto conduce a que los fines justifiquen los medios (HH, pp. 44-45 y 48-49). Entre un pasado que lo inmoviliza y un «muro blanco del futuro», el ser humano se ve obligado «en cada instante, a elegir». Eligiendo matamos posibilidades que habían sido contempladas y nos quedamos solo con una. Después de estas consideraciones cercanas a lo defendido por Albert Camus, Fernández-Santos se apoya en el libro de Arthur Koestler, *El yogui y el comisario*, defendiendo que el ser humano no tiene que optar por la actitud del yogui que conduce a un pasivo nihilismo ni por la del comisario, que militariza la historia²². El primero se lanza en brazos de una “eternidad ultraterrena” mientras que el segundo concibe la historia solo en términos de eficacia. La opción del autor es clara: “el hombre en marcha” tiene que negar ambas opciones. «El hombre es tensión entre esos dos polos, diálogo entre esas dos vocaciones. Renunciar es suicidarse» (HH, pp. 54-55).

Pero, ¿qué entiende Fernández-Santos por «hombre en marcha»? Este es el punto en que interviene de manera central la cuestión temporal y en el que se invoca, esta vez de una manera explícita a Camus. La frase famosa de éste: «la verdadera generosidad con respecto al porvenir consiste en darlo todo al presente» le sirve al autor toledano para marcar sus distancias²³. No se trata de «darlo todo al presente» pues:

El hombre es vocación de futuro, y en el futuro tiene que encontrarse; él es su dimensión existencial más constitutiva. Sólo el animal puede vivir en el presente [...] La vida humana es *marcha*, esto es linealidad y profundidad [...] Yo sustituiría la fórmula anterior por esta otra: que el futuro arraigue profundamente en el presente. Es decir, que el individuo sienta el futuro como esperanza, algo alcanzable para él (HH, p. 66).

²⁰ En un aforismo, lo dice de una manera aún más clara: «La esperanza en el futuro se convierte en el mito del futuro en cuanto éste justifica todo lo que se haga en el presente» (HH, p. 313).

²¹ No sería superfluo recordar que en 1959 surge ETA, escisión del PNV, y que a finales de la década de los sesenta iniciará su carrera criminal, en la que sus víctimas – concebidas como culpables porque “algo habrán hecho” o porque eran supuestos “opresores del pueblo vasco” – eran inmoladas en pro de una *parousia* totalitaria en la que el País Vasco sería al final libre e independiente. Camus había sostenido, en *L’homme révolté*, en 1951, que «el imperialismo de la justicia» de Lenin legitimaba la injusticia en pro de una «justicia lejana». Logra así «aceptar la injusticia, el crimen y la mentira en favor de la promesa del milagro»; A. Camus, *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard / La Pléiade, 2008, vol. III, p. 261.

²² A. Koestler, *Le yogi et le commissaire*, Paris, Charlot, 1946. Koestler escribió y publicó las dos primeras partes de este ensayo durante la Segunda Guerra Mundial, y la tercera al final de ella, destinada exclusivamente al libro que salió en inglés en 1945. Después de haber simpatizado con el sionismo y de afiliarse al Partido Comunista alemán, en los años treinta, Koestler se convertirá a la causa antitotalitaria, antifascista y anticomunista, al servicio del Reino Unido. Su experiencia en la Guerra Civil española fue determinante en ese giro. No tenemos conocimiento de que este libro haya sido traducido al español. Seguramente lo leyó en francés.

²³ «La vraie générosité envers l’avenir consiste à tout donner au présent»; A. Camus, *L’homme révolté*, cit., p. 289.

La cita de Camus podría, en el fondo, ser leída en línea con lo que sostiene Fernández-Santos, todo y cuando parece éste detectar en el escritor francés una actitud parcialmente de yogui, de yogui inmanentizado, por así decirlo, ya no orientado a la trascendencia divina, sino a una contemplación de signo más o menos panteísta, mediterráneo, “solar”, a la manera de Nietzsche. Es por ello que el ensayista español tuerce el futuro hacia el presente con el fin de otorgar a la acción individual, o compartida, en el presente, una dimensión proyectiva en el día a día. Como se ve, la crítica al futurismo conduce gradualmente a una valoración peculiar del presente y del ser humano concreto, sin perder de vista un horizonte de emancipación.

Cambiamos de problemática, pero siempre manteniendo el eje temporal como punto de referencia. El ensayo *Mitología de la miseria española* es, entre otras cosas, una crítica al pensamiento de Unamuno muy sintomática de los nuevos rumbos del ensayismo español. Sabemos que fue un autor muy respetado por los intelectuales del exilio republicano (Zambrano, Sánchez-Barbudo, Ferrater Mora, Blanco Aguinaga), sobre todo en los años cuarenta, algo menos en los cincuenta, pese a la equivocidad de su comportamiento político en 1936, y que en el interior fue también valorado por los autores menos proclives al nacional-catolicismo a lo Maeztu (Ridruejo, Laín Entralgo, Marías). La clave del distanciamiento de Fernández-Santos es la falta de operatividad política del concepto de “intrahistoria”. No sirve para luchar en favor de la democracia, según él. Ya no es visto como una indagación metafísica de gran originalidad, sino como una válvula de escape de sus angustias existenciales.

El avasallador ego unamuniano mutila a veces la integridad histórica del nosotros español. Lo grave no es que desprecie a la sociología, o lo que él cree que es la sociología; sino que preste la voz de la eternidad (su propia voz de angustiado existencial) a lo que antes que nada son aullidos del tiempo maltratado (HH, p. 174)²⁴.

Unamuno se ve desbordado en su alma por la “pasión religiosa” de España, por la pretendida existencia de una eternidad que yace por debajo de la existencia histórica del país. El pensador vasco ha sido responsable de «fijar la mitología de la miseria española que, más o menos, casi todos hemos caído o caemos» (HH, p. 169). La religión y la mitología han sido malos compañeros para aquilatar lo que es España de manera ponderada. Fernández-Santos pretende quitar el vaho de las gafas con que se ve al país pues el problema de Unamuno no es exclusivamente fruto de su prestigio sino de unos «descarríos» que han contagiado a muchos españoles en su manera de ver y sentirlo. «Hay momentos en que Unamuno parece que quisiera ser el Buda español contemplando el ombligo de la eternidad de su patria. Pero España, naturalmente, no tiene ombligo, ni tiene eternidad: no es más que un hecho histórico que le ocurre al hombre» (HH, pp. 174-175). La palabra clave aquí es “hecho histórico”. España no es una entidad ni metafísica ni religiosa, tenga un problema existencial o problemas (Laín Entralgo), o no los tenga de ninguna manera (Calvo Serer). No es algo que tenga un ser sempiterno, como, por cierto, ninguna nación. El libro de Fernández-Santos representa uno de los primeros momentos en los que se enfría la calentura mitológica que frecuentemente (de la generación del 98 hasta Laín) había sido España para muchos intelectuales españoles, exceptuando, tal vez, Azaña y los krausistas

²⁴ Y en un aforismo afirma, páginas más tarde: «La eternidad sí. Pero una eternidad desde aquí y ahora, que seamos capaces de sentir como una electricidad por nuestra carne mortal» (HH, p. 292). Todo en el libro apunta a una revalorización de un presente que no deja de apuntar en su inmanencia al futuro.

españoles. El talante del autor de *El hombre y su historia* es más distanciado, más realista, más apegado a lo concreto, con respecto a la pertenencia nacional. Propugna una «nueva objetividad», también en el arte²⁵. Ello se debe probablemente a sus primeras lecturas marxistas pero, sobre todo, a su experiencia terrible de la represión franquista.

También contribuye a este nuevo talante la manera como los antifranquistas del interior van a leer a Antonio Machado, ya no de una manera místico-republicana, como en los exiliados, sino sencillamente democrática. El contraste con Unamuno es revelador: «Lo que en Unamuno es visión religiosa y estática de la Tierra española, en Antonio Machado es humanismo y sentimiento histórico y dinámico» (HH, p. 175). El Machado del interior es el Machado de la dignidad, de la necesidad del restablecimiento de la democracia, de un porvenir compartido. Fernández-Santos se apoya en el célebre verso del poeta «ni el pasado ha muerto, / ni está el mañana – ni el ayer – escrito», para subrayar la idea de que «España no está hecha» de una vez por todas, que tiene su porvenir delante, abierto a diferentes opciones²⁶. Por el contrario, la «religión unamuniana de la tierra» bloquea el devenir del país, del mismo pueblo. No es un «mito substancialista», esencialista diríamos hoy en día, lo que necesita éste, porque lo congela o lo petrifica en una imagen eterna, cuando el proceso histórico está en marcha. Lo importante, aunque no lo diga, es que el Machado que leen los españoles a fines de los años cincuenta, en silencio, con la rabia contenida, pero sobre todo con una esperanza muy arraigada con el presente, no es tampoco, exactamente, el Machado de la lucha heroica en favor de la causa republicana. No en balde, el tiempo ha pasado, con unos efectos deletéreos, amnésicos, por ser inducidos por el propio régimen, pero también – no lo olvidemos – porque la propia dinámica socio-económica, capitalista, está cambiando el país, y a sus gentes, a marchas forzadas. También la percepción de la democracia está cambiando en el interior. Fernández-Santos lo dice claramente en su libro: «La democracia no es ella misma un *sistema* político, sino más bien la condición primordial, en la hora presente, de todo sistema político» (HH, p. 129). Un mismo «lubrificante primordial», la democracia, puede ser indispensable a una máquina, sea monárquica, republicana o un “sistema colectivista”. Se produce así la relativización del dilema “monarquía o república” que en los años veinte y treinta, e incluso durante el exilio, salvo en los partidarios de Indalecio Prieto, había sido predominante.

La democracia ya no es algo asociado esencialmente a los desastres de Wall Street, a los regímenes parlamentarios europeos del periodo de entreguerras ni siquiera, exactamente, a la ilusionante II República que, pese a sus grandes aciertos, no logró establecer un consenso suficientemente amplio en torno al régimen. La democracia se asocia básicamente con los países integrados en la recién creada C.E.E., con la prosperidad, con los equilibrios políticos, con la tolerancia. Es, ante todo, una toma de conciencia, por parte de los españoles más lúcidos, y Fernández-Santos es uno de ellos, de que la democracia no es un régimen efímero, frágil, sino sólido y destinado a durar pues llevan desde la victoria de los aliados unos quince años ya de existencia, el doble de tiempo de lo que duró la II República, en paz y en armas. Es una toma de conciencia de que la democracia va a durar, de que se inscribe en el decurso histórico (europeo), y de que además, desde el Tratado de Roma, en 1959, es

²⁵ «Es doloroso que el arte moderno tenga que debatirse entre el hombre sin peripecia del “realismo socialista” y la peripecia sin hombre en el vacío del arte abstracto. Contra este dilema hay que luchar enérgicamente: en él se paraliza la acción creadora y humanizadora del arte. La puerta abierta hacia el futuro tiene que ser otra: una *nueva objetividad*», HH, p. 207.

²⁶ Ivi, pp. 184-185. El verso completo es: «Hombres de España, ni el pasado ha muerto, /ni está el mañana – ni el ayer – escrito» y forma parte del poema *El Dios ibero*, recogido en Campos de Castilla.

una democracia colaborativa y solidaria, no encerrada en sí misma, ensimismada en sus demonios nacionales.

Todo, en definitiva, conduce a la democracia, pero ni es ella una fatalidad ni será fácil adquirirla en España. Se conseguirá día a día. La democracia es, aún más, un devenir social, un proceso histórico en el que la libertad está implicada. Es un objetivo a alcanzar en el día a día, junto a los demás. No es algo – punto importante y significativo – que se identifique con la utopía, en cualquier caso, tal y como se había visto hasta los años treinta. Fernández-Santos es contundente: «La democracia es la *realidad* de hoy; lo contrario de la democracia, una *utopía*». (HH, p. 130)²⁷. La fórmula, a modo casi de un quiasmo, es impactante. A un lado la democracia y la realidad, al otro lado la utopía y ¿la quimera? En realidad, Fernández-Santos no es contrario a la utopía en sentido lato. La utopía puede ser positiva, políticamente hablando, si se engarza en el decurso de lo real y eso es el caso de la democracia. El estalinismo, al que se opone explícitamente el autor en el libro, el franquismo, al que la censura le impide nombrar, son regímenes que no se inscriben en el decurso histórico aunque puedan durar unos años. No en vano, tienen mala conciencia de no ser democracias y se auto-justifican constantemente. Pensemos en la palabreja “democracia orgánica”, utilizada por los franquistas, que el autor no puede nombrar una vez más y si lo ha hecho, la censura lo habrá eliminado.

La democracia es como todo lo cotidiano de que se nutre nuestra vida, como la mujer con quien convivimos todos los días, pero de la que no podemos prescindir. Que es realidad insoslayable lo demuestra el hecho de que los regímenes antidemocráticos vivan hoy en perpetua mala conciencia y procuren darse su *tonillo* hipócrita de democracias... con adjetivos – la hipocresía es un homenaje pervertido, pero homenaje al fin, a la verdad –. Baste leer los periódicos en régimen de fuerza para comprobar el enorme espacio que dedican a justificar la legitimidad y validez del régimen – señal evidente de que no están muy seguros de ellas –. La democracia, en cambio, puede pasarse sin justificaciones machaconas; como toda realidad, se conforma con que los que la niegan se topen con ella (HH, p. 131).

Con un lenguaje sencillo y clarividente, y habiendo sido limadas ciertas expresiones por la censura, con casi seguridad, Fernández-Santos apunta con su crítica a los cancerberos del régimen. Lo que viene a decir el autor es que el régimen franquista es, más que anacrónico “acrónico”, pues no se amolda al devenir verdaderamente real de la historia. La historia real tiene su dinamismo “utópico” y ese no es el del franquismo, sino el de las democracias occidentales.

4. Leyendo a Ortega y a Marx, desde la disidencia

La manera como Fernández-Santos rinde un homenaje puntual a Ortega, corrigiéndolo severamente, y encomia el pensamiento de Marx, matizándolo mucho, es también muy significativa en la configuración de un pensamiento propio en el autor toledano, prueba de una gran madurez intelectual a sus treinta y tres años. La realidad de la democracia, dice el autor de *El hombre y su historia*, no es algo natural, no es un proceso físico. Por lo tanto, no es algo ineluctable pues la libertad está en ella en juego. Es «una realidad, digamos *conquistada*. La democracia es nuestro nivel de civilización, la *altura* de nuestro tiempo» (HH, p. 130). Esa altura solo se consigue por la «presión irreversible» ejercida por los

²⁷ HH, p. 130. En *Notas sobre la democracia*, recuérdese, texto de 1961.

individuos y por los grupos sociales. La referencia implícita a Ortega es evidente, sólo que desde la perspectiva de este último alcanzar la altura de los tiempos no era un imperativo asociado a la democracia. La «altura de los tiempos», título del capítulo tercero de *La rebelión de las masas*, no se definía por el tiempo cronológico, según él «todo él llano», sino por el «tiempo vital»²⁸. Cada uno y cada época, según Ortega, tiene una aprehensión peculiar de la «altitud vital»²⁹. La época vivida por Ortega, al contrario de la cultura moderna decimonónica, se caracterizaba por no verse a sí misma como culminación de los tiempos, sino como insegura y desgajada de su pasado³⁰. En un plano político, el filósofo madrileño consideraba que ni el fascismo ni el bolchevismo estaban «a la altura de los tiempos». Estos dos movimientos políticos los veía él como consustancialmente anacrónicos y primitivistas porque, paradójicamente, no se tragaban el pasado, no lo incorporaban para superarlo³¹. ¿Cuál era, entonces, el movimiento político que estaba a la altura de los tiempos? Ortega, como los tiempos actuales que él describía, se sumía en la inseguridad y en la incertidumbre. «Es preciso superar el liberalismo del siglo XIX», añadía³². ¿De qué forma? Unos veinte años después, no podía haber, precisamente, una solución orteguiana más anacrónica y desilusionante para los jóvenes de los años cincuenta que ésta: una especie de depuración del liberalismo por el totalitarismo y de templanza de éste por un nuevo liberalismo³³. La democracia quedaba ausente en este esquema³⁴.

Otra mención a un concepto clave de Ortega, en un aforismo, sin mencionar a éste, es altamente significativa: «Imponer una *metafísica de la solidaridad humana* a todas las actividades de la sociedad y del individuo: éste es, como tal vez nunca, el “tema de nuestro tiempo”» (HH, p. 316)³⁵. Fernández-Santos no nos explica en qué pueda consistir dicha metafísica, pero la idea muestra que lo prioritario, según él, a la altura de los últimos años de la década de los cincuenta, no es una razón vital que supere al racionalismo y al vitalismo, sino una nueva manera de organizar, y de legitimar filosóficamente, una forma de entendimiento y de fraternidad entre los seres humanos.

En cuanto a la lectura de Marx, Fernández-Santos ofrece una visión sustantivamente distinta del dogma de «un esquema prefabricado e inmutable del desarrollo dialéctico» ni el de un «motor exclusivo – la base económica». Ya habíamos visto que, según el ensayista toledano, la utopía tenía dos facetas: por un lado era lo opuesto a la democracia y, por otro lado, se inscribía en el devenir real de ésta. Con Marx pasa lo mismo. «El optimismo genial de Marx en cuanto a los resultados no lejanos del desarrollo dialéctico por él previsto nos parece hoy casi tan utópico como el socialismo ético y libertario de sus grandes contrincantes franceses» (HH, p. 95). Hay una utopía inherente al pensamiento de Marx

²⁸ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1993, p. 60.

²⁹ Ivi, p. 61.

³⁰ Ivi, p. 67-68.

³¹ Ivi, pp. 114-115.

³² Ivi, p. 116.

³³ Ivi, p. 238.

³⁴ Para Ortega «la democracia no es el pueblo – declaró en las Cortes Constituyentes –; es el Estado del pueblo y no el pueblo sin el Estado», *Discursos políticos*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 161. Y en el discurso pronunciado en Berlín: «La palabra democracia – subrayó el filósofo ante los alemanes, lo que no pudo despertar mucho el entusiasmo – era inspiradora y respetable cuando aún era, *siquiera como idea*, como significación, algo relativamente controlable. Pero después de Yalta esta palabra se ha vuelto ramera porque fue pronunciada y suscrita allí por hombres que le daban sentidos diferentes, mas aún, contradictorios: la democracia de uno era la antidemocracia de los otros dos. pero tampoco estos dos coincidían suficientemente en su sentido», *De Europa meditatio quaedam*, Berlín, 1949, en J. Ortega y Gasset, *Europa y la idea de nación*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 34. Los jóvenes que se alejarán de Ortega serán numerosos: Juan Goytisolo, Luis Martín-Santos, Rafael Sánchez Ferlosio, Agustín García Calvo, etc.

³⁵ J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1987.

pues la historia no ha confirmado sus predicciones. Este es el significado peyorativo de utopía. No obstante, cabe concebir un utopismo que no sea – como dice Edgard Morin, citado por Fernández-Santos – «una huida fuera de lo real», sino que forme parte de él: «un fermento de acción» (HH, pp. 92-93)³⁶. Así mismo, se da una corrección existencialista del marxismo: «el hombre en su compacta existencialidad nunca completamente reducible a las determinaciones del exterior», en sintonía con su crítica de la ortodoxia (HH, p. 96). Así pues, el correctivo a Ortega va en dirección de un imperativo vital en favor de la democracia y el correctivo a Marx en dirección de un socialismo de lo real, atento al hombre concreto.

5. A modo de conclusión

A lo largo de este trabajo, hemos repasado brevemente la biografía de Francisco Fernández-Santos y hemos insistido en la triple encrucijada en que se encuentra *El hombre y su historia*: histórica, filosófica y vital. Así mismo, hemos puesto de relieve la importancia del giro temporal en la visión filosófica y política del autor, en especial a través de una serie de conceptos clave, como la democracia y la utopía. Estamos ante una nueva “crono-política” que critica resueltamente el futurismo e inscribe la utopía en el devenir dinámico e inmanente de la democracia, una óptica que hasta entonces nunca había sido descubierta, asumida, y defendida con tal coherencia en el campo cultural español. Camus, Koestler y Machado, como compañeros de viaje, y Ortega y Marx como inspiradores parciales de los que se aleja en puntos cruciales son los autores de los que se ayuda para configurar su pensamiento propio. Por su parte, la visión de España en Fernández-Santos abandona definitivamente la mitología a la que le había conducido Unamuno.

El hombre y su historia es, en definitiva, un ensayo filosófico de una indudable originalidad, máxime en el contexto español, pese a su carácter algo heteróclito. A modo de un sismógrafo, el ensayo detecta claramente una nueva aprehensión colectiva de la temporalidad, un nuevo régimen de temporalidad, vivido individualmente, que abre ventanas hacia una nueva burbuja de historicidad, vivida esta vez colectivamente, basadas en una valoración intensa de un aquí y ahora extendido, que no pierde su cordón umbilical con el porvenir, y dibuja, en último término, en filigrana, un futuro que es todavía, en cierto sentido, nuestro presente, siempre fluctuante. El libro de Fernández-Santos no tiene parangón ni con el ensayo del exilio, imbuido, en líneas generales, de impulso utópico, ni con el del interior, todavía muy dependiente de la eternidad, del historicismo o de la nostalgia imperial. Es, así pues, un ensayo pionero y casi único en el “erial” del periodo franquista, que, si se mira con atención, no lo fue tanto, no solo por razón de algunos de los intelectuales afines al régimen y que lo abandonaron progresivamente, sino por todos los que, tempranamente – como Fernández-Santos – ansiaban el derrocamiento del régimen y trabajaban, con tesón y enormes dificultades, en favor de las libertades. Esta es la razón de que, de ahora en adelante, el libro tenga que ser justipreciado a la altura de su valor, teniendo en cuenta, además, su importancia histórica.

³⁶ Las citas de Kolakowsky y, sobre todo, las dos extensas de Morin, precisamente extraídas de *Autocritique*, Julliard, 1959, el relato de su militancia en el comunismo y de su expulsión en 1951, después de haberse distanciado del estalinismo, muestran que Fernández-Santos, en 1961, está muy lejos de ser comunista y muy cerca de adoptar una visión entre humanista y democrática del marxismo.

ORTEGA E LA CACCIA: RIFLESSIONI PREISTORICHE

Francesco Giuseppe Trotta

Abstract: In 1942 Ortega wrote a large *Preface* to the book on big-game hunting written by his friend the Count of Yebes. The aim of this paper is to investigate this preface-essay and illustrate its centrality and coherence with the main lines of Ortega thought. First of all, it is our intention to show that the essay appears as a perfect exemplification of the method of historical and narrative reason, which Ortega developed from the mid-thirties. In mutually investigating prehistoric and sporting hunting, the Spanish philosopher focuses on its magic and mimetic rituals. Following his philosophical and historical-anthropological attitude, this paper intends to pay particular attention to some important issues such as the problematic relationship between nature and history and the origin of human thought. Moreover, we try to show how starting from this essay on hunting, Ortega formulates an idea of happiness based on the concepts of *diversión* and *distracción*.

Keywords: Hunting, Historical Reason, Primitive Thought, Happiness, Nature.

* * *

«Lei è morto?»

«Sì», disse il cacciatore, «come Lei vede. Molti anni fa, ma deve proprio trattarsi di moltissimi anni fa, precipitai da una rupe nella Selva Nera – che si trova in Germania – mentre inseguivo un camoscio. Da allora sono morto».

«Eppure lei è anche vivo», disse il sindaco.

«In un certo qual modo», disse il cacciatore, «in un certo qual modo sono anche vivo. La barca con il mio cadavere sbagliò rotta, un giro di timone sbagliato, una svista momentanea del timoniere, una diversione attraverso la mia terra stupenda; non so bene cosa sia stato, so soltanto che sono rimasto sulla terra e che da allora la mia barca solca le acque terrestri. Così io che volevo vivere solo tra i miei monti, dopo la mia morte viaggio attraverso tutti i paesi della terra».

Franz Kafka, *Il cacciatore Gracco*

Nel 1942, da poco trasferitosi da Buenos Aires a Lisbona¹, Ortega y Gasset viene invitato dall'amico Eduardo de Figueroa y Alonso-Martínez, conte di Yebes, architetto e cacciatore, a scrivere una prefazione² al suo libro *Veinte años de caza mayor*. Ortega, per sua stessa

¹ Per un'introduzione alla vita e al pensiero di Ortega si veda J. Lasaga Medina, *Josè Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2003.

² J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, in Id., *Obras completas*, 10 voll., Madrid, Taurus, 2004-2010, vol. VI, pp. 269-333. In italiano ve ne sono quattro versioni: la prima con il titolo *Filosofia della caccia*, trad. it. di A. Vitali, Grosseto, Il paese reale, 1975; una seconda, con il titolo *La felicità e la caccia*, inclusa nel volume J. Ortega y Gasset, *Meditazioni sulla felicità*, trad. it. di C. Rocco e A. Lozano Maneiro, introduzione di D. Argeri, Milano, SugarCo, 1986; e altre due, sempre per la traduzione di A. Vitali, con il titolo *Discorso sulla caccia*, Firenze, Vallecchi, 1990, e *Discorso sulla caccia*, Sesto Fiorentino, Editoriale Olimpia, 2007. Le citazioni si riferiscono a questa ultima edizione e sempre anche alle edizioni italiane, dove disponibili, se non altrimenti segnalato.

ammissione «alieno dal sangue» ed «estraneo all'esercizio venatorio» ma accanito lettore di libri sull'argomento, accoglie con sorpresa ed entusiasmo l'invito dell'amico: «dando sgroppate come un capriolo, il tema della caccia era comparso spesso sul mio orizzonte di scrittore e approfitto ora dell'occasione insperata per sparargli addosso a casaccio»³, scrive nelle prime pagine del testo. In realtà, tutt'altro che “a casaccio” (*a tenazón*) si articola e si sviluppa il lavoro orteghiano; si potrebbe persino dire, anzi, che è in qualche modo parte del repertorio di Ortega l'attitudine a procedere talvolta per “insperate occasioni”, partendo da rapide e fugaci ispirazioni e restituendo al lettore altrettanto veloci e fulminee illuminazioni. Così, l'invito del conte di Yebes a scrivere una prefazione al suo libro finisce presto per costituire lo stimolo alla stesura di quello che può essere considerato, per dimensione e profondità, un vero e proprio saggio. Solo apparentemente “periferico” rispetto al nucleo e alle opere orteghiane principali, questo “insolito” lavoro sulla caccia, oltre ad apparire di grande interesse storico-antropologico, sembra porre in rilievo, a un'osservazione attenta, alcune linee e tensioni centrali del pensiero filosofico orteghiano, come proveremo a mostrare.

In un tempo in cui, come scrive Ortega, la caccia non viene ritenuta «una cosa seria» e si crede di «aver detto quanto basta su di essa chiamandola un divertimento [*diversión*]]»⁴, ai suoi occhi, al contrario, indagare come e perché una pratica remotissima, una delle attività originarie in cui si è impegnato l'essere umano, sia sopravvissuta nell'attualità nella forma dello «sport», in cosa consista e che significato mantenga ancora per l'uomo che la pratica e per il filosofo che vi riflette, rappresenta quasi un'urgenza speculativa. D'altro canto, fare chiarezza su cosa sia l'uomo del presente attraverso la ricostruzione e la narrazione di ciò che egli è stato in passato è la missione che Ortega, già dagli anni Trenta, ha assegnato alla «ragione storica». Prima di addentrarci nel saggio sulla caccia, allora, può essere utile fare qualche accenno al quadro teorico generale in cui muove la riflessione orteghiana fra la fine degli anni Trenta e gli anni Quaranta, incentrata sulla formulazione e sulla “messa in moto” del metodo della «ragione storica e narrativa». Nel 1935, con il saggio *Storia come sistema* – raccolto nel volume *Philosophy and History*⁵ in omaggio a Ernst Cassirer per i suoi sessant'anni –, Ortega aveva enunciato la propria concezione dell'uomo come essere essenzialmente storico e mutevole e la conseguente esigenza di un nuovo metodo, la ragione storica appunto, che potesse spiegarne la realtà ultima⁶. Se la «scienza o ragione naturalistica» ha tentato di comprendere l'uomo ricercandone la natura, cioè «la struttura fissa e data una volta per tutte», l'«essere identico», per Ortega tale proposito era destinato a fallire poiché l'uomo «non ha natura, ma ha ... storia»⁷, il suo modo di essere non è quello dell'identità

³ J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, cit., p. 169; trad. it. cit., p. 13.

⁴ Ivi, p. 270; trad. it. (lievemente modificata) cit., p. 14.

⁵ R. Klibansy e H. J. Paton (a cura di), *Philosophy and History. Essays Presented to Ernst Cassirer*, Oxford, Clarendon Press, 1936. Il volume ospitava contributi anche di Huizinga, Brunschvicg, Calogero, Gilson, Groethuysen, Gentile, Litt, Bréhier, Lévy-Bruhl, Saxl, Panofsky e Wind. Il saggio orteghiano apparve nella versione inglese con il titolo *History as a System*, e fu poi ripubblicato in lingua spagnola nel 1941. Vedi J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. VI, pp. 45-81; trad. it. di L. Rossi, *Storia come sistema*, in J. Ortega y Gasset, *Aurora della ragione storica*, a cura di A. Savignano, Milano, SugarCo, 2009, pp. 195-238.

⁶ Giuseppe Cacciatore ha mostrato la vicinanza di Ortega a Dilthey rispetto alla teorizzazione della «ragione storica», sottolineando anche come l'incontro con la ragione storica permetta ad Ortega non solo di accedere a un nuovo contesto epistemologico, ma anche di costruire una nuova «“visione antropologica” [...] basata sul ribaltamento della tradizionale ontologia dell'identità e della sostanza e volta, in definitiva, a una nuova “concezione della filosofia” che individua il suo unico possibile “epilogo” nella coscienza, non relativistica e tanto meno scettica, della ragione storica come “l'ultimo precario equilibrio tra le esigenze della ragione e quelle della vita”» (G. Cacciatore, *Storicismo problematico e metodo critico*, Napoli, Guida editori, 1993, pp. 289-318, p. 316).

⁷ J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, cit., p. 73; trad. it. cit., p. 228. Ortega tornerà su questa concezione anche nelle lezioni sulla *Razón histórica* tenute a Buenos Aires nel '40 e a Lisbona nel '44, cfr. J. Ortega y Gasset, *La*

ma quello della storicità; è mobilità, plasticità e cambiamento. Scrive quindi: «Il ragionamento chiarificatore, la *ragione*, consiste in una narrazione. Oltre alla pura ragione fisico-matematica, c'è dunque una ragione narrativa. Per capire qualcosa dell'umano, a livello individuale o collettivo, occorre raccontare una storia. [...] La vita diventa un po' più trasparente solo dinnanzi alla *ragione storica*»⁸.

Questa ragione che, come dirà in una lettera a Curtius del marzo 1938⁹, è reclamata e postulata dalla ragione vitale come sua effettiva attuazione, porta Ortega a muoversi reciprocamente nel campo della filosofia e in quello della storia. Durante un corso di lezioni tenuto nel '48-'49 con il titolo *Una interpretación de la historia universal*, Ortega offre la formulazione di un'attitudine, di una "movenza" dello «sguardo dello storico» che, nel costante oscillare fra passato, presente e futuro, nel far "rivivere" quello in questo, appare esemplarmente già messa in pratica nel lavoro di sei anni prima sulla caccia. Come dirà in queste lezioni:

partendo dalla nostra vita che è il presente assoluto e approfittando di quanti dati, tracce, resti, residui, segnali possiamo riunire [...] dobbiamo rendere attuale, resuscitare questi presenti ormai morti e ciò vuol dire che dobbiamo rivivere noi stessi queste forme che hanno smesso di vivere. Tutta la storia è un rivivere ciò che sembrava morto [...] La storia è il recupero del tempo perduto, di quella parte di noi uomini attuali che è il nostro passato, il quale ci è sconosciuto perché lo abbiamo perso e che resta assente nelle profondità del preterito¹⁰.

Se, come abbiamo visto brevemente in questi passi, la ragione storica è l'unico strumento efficace per comprendere la realtà umana narrandola, e se attualizzare e rivivere le tracce e i resti del passato dell'uomo illumina ciò che egli è nel presente, proveremo a mostrare come il *Discorso sulla caccia* si configuri come perfetta esemplificazione di questo metodo con cui Ortega "narra" ciò che l'uomo fu nella preistoria, cioè fondamentalmente cacciatore, per spiegare cosa sia al tempo attuale la caccia. Il "moto" discorsivo orteghiano, che oscilla fra la caccia primitiva e la sua forma moderna «sportiva», mostra così che se da un lato le sopravvivenze della prima costituiscono le specificità della seconda, dall'altro è anche osservando l'azione del cacciatore presente che si rende possibile rivivere e ricostruire la forma vitale del suo antenato preistorico.

Veniamo dunque al testo. Il saggio orteghiano si delinea attraverso quelli che possiamo identificare come tre passaggi principali: il rapporto fra la caccia e la razionalità tecnica, la

razón histórica [curso de 1940] e *La razón histórica [curso de 1944]*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, rispettivamente pp. 477-558 e pp. 625-700; trad. it. *La ragione storica (Buenos Aires 1940)* e *La ragione storica (Lisbona 1944)*, in J. Ortega y Gasset, *Metafisica e ragione storica*, a cura di A. Savignano, Gallarate (VA), SugarCo, 1994, pp. 171-356.

⁸ J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, cit., p. 71; trad. it. cit., p. 227.

⁹ Lettera a Curtius del 4 marzo 1938, inviata da Parigi. Cfr. J. Ortega y Gasset e E.R. Curtius, *Epistolario (conclusión)*, in «Revista de Occidente», 7, 1963, pp. 1-27, p. 4. La prima parte dell'*Epistolario* è pubblicata nel numero precedente della «Revista de Occidente», 6, 1963, pp. 329-341. Sulla corrispondenza fra Ortega e il critico tedesco vedi anche D. Pini, *La corrispondenza fra Curtius e Ortega y Gasset*, in I. Paccagnella e E. Gregori (a cura di), *Ernst Robert Curtius e l'identità culturale dell'Europa. Atti del XXXVII Convegno Interuniversitario (Bressanone/Innsbruck, 13-16 luglio 2009)*, Padova, Esedra, 2011, pp. 169-179. Per una proposta di distinzione fra due "momenti" differenti della «ragione vitale» e della «ragione storica», anche alla luce della loro ricezione in María Zambrano, vedi invece R. Tejada, *Dalla "ragione vitale" alla "ragione storica" (una proposta di comprensione)*, in G. Cacciarelli e A. Mascolo (a cura di), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2012, pp. 446-464.

¹⁰ J. Ortega y Gasset, *Una nueva interpretación de la historia universal*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, pp. 1187-1408, pp. 1262-1263; trad. it. (lievemente modificata) di L. Pajetta, *Una interpretazione della storia universale*, prefazione di L. Infantino, Carnago (VA), SugarCo, 1994, pp. 92-94.

riflessione etica sul problema morale della caccia e la relazione oppositiva fra lavoro e sport a cui si connette, infine, l'idea orteghiana di felicità. Ad attraversare alla radice il discorso di Ortega è, come detto, la continua oscillazione "storica", su cui ci concentreremo maggiormente, fra la caccia dei primordi e quella del presente. Da un lato, come vedremo, interrogandosi sui rituali «magici» della caccia preistorica Ortega giunge a una formulazione teorica del pensiero primitivo, di cui si proverà a mostrare anche la vicinanza con alcuni passi del Cassirer del *Pensiero mitico*. Dall'altro, assimilando la propria postura di "osservatore" a quella del cacciatore sportivo, quasi immedesimandosi nei suoi gesti, Ortega scorge «il mistero della caccia», ovvero la possibilità che in essa si offre di ridurre la "frattura" fra natura e storia, con la conseguente teorizzazione dell'idea di felicità fondata sui concetti di *diversión* e *distracción*.

Il *Prologo* di Ortega prende anzitutto le mosse dalla distinzione fra lo sport, cioè lo sforzo fatto nella massima libertà, e il lavoro, che è invece l'occupazione obbligata in vista dell'utile. Non ci soffermeremo per ora su questa separazione, che ripropone alcuni dei tratti peculiari della filosofia orteghiana¹¹ e a cui ci riallatteremo più avanti concentrandoci sul tema della felicità. Basti, al momento, riferire che in questa relazione oppositiva Ortega vede, da un lato, la vita nel suo lato sportivo e libero come «delizia e felicità», nel tentativo di ogni uomo di rispondere affermativamente alla propria «vocazione» e, dall'altro, la vita nel suo versante utilitaristico «che si logora e si autodistrugge» nell'occupazione del *trabajo*¹². Fatte queste premesse, Ortega si mette alla ricerca di una definizione della *mismidad de la caza* che «contempli tutta l'estensione propria all'immenso fenomeno e che valga ugualmente per l'ansia predatoria della fiera e il quasi mistico affaticarsi del conte di Yebes»¹³. La caccia si configura, in tal senso, come una «faccenda» fra animali, una «gara o confronto fra due sistemi di istinti»¹⁴, quello del predatore e quello della preda, in cui deve stabilirsi necessariamente una gerarchia zoologica che manifesti la disuguaglianza di «livello vitale» presente in natura. In questo confronto di istinti è possibile individuare anche una prima importante differenza fra la pratica venatoria dell'uomo primitivo e quella sportiva. Mentre nella prima, infatti, l'invenzione tecnica di armi più efficaci era necessaria alla sua buona riuscita, nella forma sportiva il cacciatore, avverte Ortega, per non trasformare la propria pratica in carneficina deve invece rinunciare deliberatamente alla propria supremazia tecnica e "concedere" – ma vedremo più avanti come tale concessione sia piuttosto una libera e volontaria «umiliazione» – alla preda una *chance* per la sua salvezza.

In ogni caso, per formulare un concetto o una definizione della caccia occorre basarsi, secondo Ortega, sulla sua «finalità interna», cioè «l'impossessamento della preda»¹⁵; per que-

¹¹ Si pensi, ad esempio, al capitolo «Nuovi sintomi» di *El tema de nuestro tiempo*, in J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, cit., vol. III, pp. 559-616; trad. it. *Il tema del nostro tempo*, a cura di C. Rocco e A. Lozano Maniero, Carnago (VA), SugarCo, 1994.

¹² Ortega fa risalire il sostantivo spagnolo *trabajo* all'«atroz tormento» espresso dal latino *trepalium*.

¹³ J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, cit., p. 284; trad. it. cit., p. 36.

¹⁴ Ivi, p. 288; trad. it. cit., p. 40.

¹⁵ Ci permettiamo qui di segnalare di passaggio che a ciò che Ortega chiama *el apoderamiento*, l'«impossessamento» della preda, sembra fare in qualche modo eco l'«incorporamento», cioè l'atto di fare propria la preda, di cui parla Canetti in *Masse und Macht* del 1960, per quanto tale concetto assuma poi, nel corpo dell'opera canettiana, un significato più esteso. Cfr. E. Canetti, *Masse und Macht*, München – Wien, Hanser, 1960; trad. it. *Massa e potere*, a cura di F. Jesi Milano, Adelphi, 1981, in part. pp. 116 sgg. e p. 243 sgg. Curiosamente, non si tratta dell'unica somiglianza fra le osservazioni orteghiane e quelle di Canetti sulla caccia, che appaiono vicine anche rispetto al rituale di individuazione della preda e alla «legge» che ne regola la ripartizione. Al di là, chiaramente, delle differenze dovute alla prospettiva generale dei due lavori, va annotato che vi sono comunque delle distinzioni anche per quanto riguarda la trattazione della caccia: Ortega ha qui in mente soprattutto la pratica del «cacciatore solitario», seppur in altro luogo (J. Ortega y Gasset, *La caza solitaria*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, pp. 707-714), parli

sto, gli atti della caccia «devono essere tutti informati al proposito e al fine di *avere* la preda, di “raccolgerla”»¹⁶. Adoperando l’idea orteghiana secondo cui «le etimologie non hanno soltanto un interesse linguistico, anzi permettono di scoprire situazioni effettivamente “vissute” dall’uomo, rimaste conservate in esse *con la piena freschezza dell’attualità*»¹⁷, si può vedere come il verbo «cacciare», derivato dal latino *captiāre*, «sforzarsi di prendere», a sua volta da *capĕre*, «prendere», rivelerebbe già nella sua etimologia l’essenzialità dell’atto di «impossessamento» della preda. Come detto, dunque, tutti gli atti venatori devono essere indirizzati verso tale fine. Fra questi, il più interessante e problematico è per Ortega quello iniziale: l’individuazione della preda. Attraverso un’interessante ricostruzione letteraria – che va dagli scritti di Polibio a documenti come le *Cronache dei re di Castiglia* – il filosofo spagnolo mostra infatti come uno degli elementi costitutivi della caccia risieda nella «scarsità di prede», nel fatto, cioè, che l’animale «ha la peculiarità di *non esserci*»¹⁸. Ma immergendosi nelle profondità della preistoria umana, con lo sguardo puntato al tempo dilatato della *longue durée*, Ortega arriva ad affermare che la dimostrazione più remota e importante di tale «scarsità di prede» si rivela soprattutto nella dimensione magica dei rituali venatori che caratterizzano la forma di vita dell’uomo primitivo. In particolare, Ortega ha in mente le figurazioni rupestri – probabilmente quelle della Grotta di Altamira, nella Spagna del nord¹⁹ – che i cacciatori lasciarono incise nella pietra «non per amore dell’arte, ma con un intento magico»²⁰. Sulle pareti delle caverne le raffigurazioni di bisonti, cervi o cavalli selvatici sono affiancate da incisioni di mani e frecce. Come si spiegano e quale significato hanno tali rappresentazioni? E, in secondo luogo, in che modo sarebbero una prova della «scarsità della selvaggina»? Per provare a dare una risposta, quantomeno la risposta di Ortega, è forse utile spostarsi momentaneamente a un testo orteghiano scritto quattro anni più tardi, nel ’46, con il titolo *Máscaras*²¹ in cui, ricostruendo la storia dei rituali dionisiaci che sono all’origine della tragedia greca, Ortega delinea anche la propria idea di «pensiero primitivo»

delle «orde» di caccia come delle prime formazioni comunitarie da cui deriverebbe lo stato; in Canetti, invece, la caccia si configura da subito come paradigma della formazione della «muta», cioè del gruppo o branco di cacciatori. E almeno un’altra differenza riguarda il mimetismo e la metamorfosi dell’uomo in animale nella caccia: mentre secondo Canetti nel mascheramento l’uomo rimane coscientemente distinto dall’animale predato e consapevole del suo scopo, continuando ad essere «il signore degli animali» (E. Canetti, *Massa e potere*, cit., pp. 447 sgg.), per Ortega nell’emulazione completa dell’animale il cacciatore arriva, come vedremo, fino a non avvertire più la differenza con la preda.

¹⁶ J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, cit., p. 286; trad. it. cit., p. 38. Sull’utilizzo e il ruolo delle etimologie in Ortega vedi P.H. Fernández, *Ideario etimológico de José Ortega y Gasset*, Gijón, Flores, 1981 e L. Gabriel-Stheeman, *Miopes, caseros y afanosos: función retórica de la etimología en los textos de Ortega y Gasset*, in «Revista de Estudios Orteguianos», 1, 2000, pp. 121-133.

¹⁷ J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, cit., p. 277 n.; trad. it. cit., p. 26.

¹⁸ Ivi, p. 295; trad. it. cit., p. 53.

¹⁹ Già nel 1925 Ortega aveva preso nota di alcune delle riflessioni sul simbolismo magico delle raffigurazioni incise nella Grotta di Altamira. Vedi «Santillana del Mar: la sombra mágica de la varita» in J. Ortega y Gasset, *Notas del vago estío*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. II, pp. 559-562.

²⁰ J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, cit., p. 293; trad. it. cit., p. 49.

²¹ Si tratta della prima di quattro appendici che Ortega aveva aggiunto al testo di una conferenza tenuta prima a Lisbona e poi a Madrid nella primavera del 1946 sulla *Idea del teatro*. I testi della conferenza e delle prime due appendici si trovano nel nono volume delle *Obras completas*, vedi J. Ortega y Gasset, *Idea del teatro (una abreviatura)*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, pp. 825-882; trad. it. *Idea del teatro*, a cura di A. Fantini, Milano, Edizioni Medusa, 2006. Le altre due appendici sono raccolte invece nel volume J. Ortega y Gasset, *La idea del teatro y otros escritos sobre teatro*, a cura di A. Tordero, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 296-300. Per una ricostruzione dettagliata delle edizioni del testo della conferenza e del contesto storico-culturale in cui Ortega la pronunciò a Madrid, cfr. L.M. Pino Campos, *En torno a “Idea del teatro” de José Ortega y Gasset: Aportaciones y nuevas consideraciones*, in «Revista de Filología de la Universidad de La Laguna», 27, 2009, pp. 123-138.

vo». In polemica con Lévy-Bruhl²², egli sostiene che il pensiero primitivo non è affatto privo di logica ma che, in quanto primigenio e principiante, «con-fonde le cose» e che tale confusione ha una connotazione positiva, poiché su di essa si è poi potuto procedere alle successive distinzioni. Nello specifico, il pensiero primitivo

ha dovuto compiere la prima prova, e questa doveva consistere nell'ipotesi più ampia e semplice, la quale a sua volta consisteva nella supposizione che tutte le cose che *hanno a che vedere*, in qualche senso, l'una con l'altra, *sono la stessa cosa*. Non è che il primitivo non proceda come noi, mediante identificazioni, ma diversamente da noi egli identifica o considera come identiche tutte le cose che *hanno a che vedere* l'una con l'altra. Per esempio: il nome di una cosa *ha a che vedere* con questa. Pertanto, la cosa sarà identica al suo nome o, detta in altra maniera, il nome della cosa sarà tanto cosa quanto la cosa stessa²³.

Ci sembra interessante segnalare qui la vicinanza dell'idea orteghiana con alcuni passi del secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche, Il pensiero mitico* che Cassirer – con il quale Ortega, più giovane di quasi dieci anni, condivideva tra l'altro la formazione neokantiana²⁴ – pubblicò nel 1925. In alcune note di lavoro sul pensiero primitivo o magico e sul mito, Ortega commenta e annota un altro saggio cassireriano del medesimo anno, *Sprache und Mythos*²⁵, ma mostra di tenere a mente anche il lavoro più ampio del filosofo tedesco²⁶. Già nel '25 Cassirer, evidenziando il carattere “di azione” dell'immagine nel pensiero mitico primitivo, affermava che a questo è estranea la distinzione dell'ideale dal reale, che dove per noi sussiste un rapporto di rappresentazione, nel pensiero mitico vi è un rapporto d'identità: «L'“immagine” non già rappresenta la “cosa”, ma è la cosa; non solo la sostituisce, ma esplica la stessa azione di essa, e ne è equivalente nella sua presenza immediata. [...] Nelle fasi più diverse del pensiero mitico si ripete questo fatto fondamentale, il qua-

²² Ortega contesta a Lévy-Bruhl di aver confuso il pensare logico con la logica e di aver così erroneamente sostenuto l'«illogicità» del pensiero primitivo; a suo giudizio, invece, la differenza fra pensiero razionale e pensiero primitivo è di «ordine meramente quantitativo, e si stabilisce così una perfetta continuità e omogeneità nello sviluppo del pensare umano, il quale, pur non essendo perfettamente logico, non è mai stato carente di “qualche” logica» (J. Ortega y Gasset, *Idea del teatro*, cit., p. 869; trad. it. – lievemente modificata – cit., pp. 104-105. Ortega aveva mosso queste critiche a Lévy-Bruhl già in *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. VI, pp. 3-29; trad. it. *Appunti sul pensiero. La sua azione teurgica e demiurgica*, in J. Ortega y Gasset, *Idee per una filosofia della storia*, a cura di A. Savignano, Firenze, Sansoni, 1983, pp. 45-71).

²³ J. Ortega y Gasset, *Idea del teatro*, cit., p. 870; trad. it. (lievemente modificata) cit., pp. 106-107.

²⁴ Sul periodo marburghese di Ortega si veda M. Pallottini, *Ortega y Gasset en Marburg. El exordio intelectual*, Salerno, Plectica, 2005.

²⁵ L'edizione utilizzata da Ortega è *Sprache und Mythos (Ein Beitrag zum Problem der Götternamen)*, Leipzig, 1925; trad. it. *Linguaggio e mito: un contributo al problema dei nomi degli dèi*, a cura di G. Alberti, Milano, SE, 2006.

²⁶ Le significative note a cui facciamo riferimento sono raccolte in J. Ortega y Gasset, *Epilogo...: Notas de trabajo*, a cura di J.L. Molinuevo, Madrid, Alianza, 1994. Si tratta di appunti che Ortega prende a partire dal 1942-43 per la stesura dell'*Epilogo* alla seconda edizione della *Historia de la filosofía* di Julián Marías. Sono undici le note riferite esplicitamente a Cassirer, verso il cui lavoro Ortega mostra ammirazione ma anche alcune critiche. Nella Nota 257, dopo aver appuntato un passo di *Sprache und Mythos*, Ortega scrive: «buscar si en su [di Cassirer] libro grande trata y fundamenta esto que sería decisivo para asegurar mi idea de que el Primitivo ve en la muerte una fase de la Vida» (J. Ortega y Gasset, *Epilogo...: Notas de trabajo*, cit., p. 181). È plausibile ipotizzare che il «libro grande» a cui si riferisce Ortega sia proprio *Il pensiero mitico*. Sulla divisione fra pensiero primigenio o magico e pensiero visionario o mitologico Ortega tornerà anche in una nota al testo de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, in J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, cit., vol. IX, p. 1151 n.; trad. it. *L'idea del principio in Leibniz e l'evoluzione della teoria deduttiva*, a cura di S. Borzoni, Caserta, Edizioni Saletta dell'Uva, 2006, p. 462. Su tali tematiche si veda anche il contributo di G. Ferracuti, *Ortega e la fine della filosofia*, in G. Cacciatore e A. Mascolo (a cura di), *La vocazione dell'arciere*, cit., pp. 166-210.

le però molto più chiaramente che nel semplice pensiero mitico si esprime nell'agire mitico»²⁷.

L'agire che Cassirer chiama «mitico» appare, in fondo, quello “preistorico” dei cacciatori a cui si dedica Ortega, dove all'azione di caccia inerisce anche la sua “preparazione” attraverso le raffigurazioni nelle grotte. Tornando ora al *Discorso sulla caccia*, possiamo quindi vedere la spiegazione che ne dà Ortega nel '42:

L'uomo primitivo non ha ancora imparato ad astrarre e distinguere; tutto *quello che ha a che vedere* con una cosa lo confonde con la cosa stessa. [...] Orbene ciò che ha a che vedere con una cosa è la sua immagine e il suo nome. Per questo, per il primitivo, avere il possesso dell'immagine, avere il possesso del nome, è già, di riflesso, avere il possesso della cosa. Popolando le pareti delle caverne con figure di animali, consacrate da un rito, egli crede di assicurarne la presenza intorno a sé. Disegnando nel fianco dell'immagine una freccia, ha già prefigurato la battuta di caccia fortunata²⁸.

A dimostrazione dell'essenziale scarsità delle prede, il primo fondamentale atto del cacciare consisteva dunque, secondo Ortega, nel garantirsi la presenza della preda stessa attraverso un rituale magico-figurativo di «fecondità» e «uccisione» – che egli riferisce solo alle figurazioni rupestri, ma che in molti popoli si sviluppa in forme come la danza e il mascheramento²⁹ – che non solo precedeva la battuta di caccia, ma ne era parte integrante: «eseguire il rituale magico è già cominciare a cacciare; è, infatti, la “battuta magica”»³⁰.

C'è poi un secondo fondamentale rituale su cui si costituisce la caccia, ed è quello di carattere mimetico. Per Ortega, infatti, l'intera pratica venatoria è pervasa da un processo di imitazione e metamorfosi dell'uomo nell'animale. In un breve scritto del 1933 intitolato *Sulla facoltà mimetica*³¹, Walter Benjamin afferma che la *μίμησις*, intesa come capacità sia di produrre che di riconoscere somiglianze, è forse la facoltà originaria e fondamentale di ogni complessa funzione umana e che il suo sviluppo ontogenetico si manifesta esemplarmente nel gioco dei bambini, il quale a sua volta rimanda filogeneticamente alle pratiche mimetiche degli antichi. Se, come afferma Ortega quasi traducendo la «ragione storica» in una “ragione preistorica”, la caccia fu la prima forma di vita umana e nel Paleolitico «l'essere dell'uomo consisté, sulle prime, nell'essere cacciatore»³², è possibile ipotizzare che l'uomo sviluppò inizialmente la propria facoltà mimetica anche nell'attività del cacciare. Infatti, afferma Ortega, «buona parte delle tecniche venatorie fondamentali sono mimetismo»³³, sono, cioè, il risultato di un'azione imitativa dell'uomo. È verosimile, ad esempio, che l'invenzione della freccia sia riconducibile a un processo di «metaforizzazione» in cui l'uomo, osservando il volo rapido del rapace verso la sua preda, tenta di imitare e riprodurre nell'arma i tratti dell'uccello: il cacciatore «creò il volatile artificiale, la freccia, che vola ra-

²⁷ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen formen*, II. *Das mytische Denken*, trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*, II. *Il pensiero mitico*, a cura di E. Arnaud, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1964, p. 57.

²⁸ J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor»*, del conde de Yebes, cit., p. 293; trad. it. cit., pp. 49-50.

²⁹ Si pensi, ad esempio, alla «danza dei bufali» della tribù dei Mandan, indiani del Nord America, descritta in G. Catlin, *Letters and notes on the manners customs and conditions of the north american indians*, vol. 1, New York, Dover, 1973; trad. it., *Pellerossa: usi, costumi, vita nella prateria degli Indiani d'America*, a cura di A. Paleari, Milano, Rusconi, 1997.

³⁰ J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor»*, del conde de Yebes, cit., p. 294; trad. it. cit., p. 51.

³¹ W. Benjamin, *Sulla facoltà mimetica*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, 2014, pp. 71-74.

³² J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor»*, del conde de Yebes, cit., p. 316; trad. it. cit., p. 84.

³³ Ivi, p. 330; trad. it. cit., p. 104.

pidà nello spazio fino a raggiungere il fianco del gran cervide in fuga»³⁴. E se, con Benjamin, la facoltà mimetica è sia produzione che riconoscimento di somiglianze, nel «rito sottile della caccia» si dà soprattutto il fenomeno per cui l'uomo riconosce se stesso nell'animale e prende ad emularlo, facendo proprio il suo comportamento: «la caccia – scrive Ortega – è un'imitazione dell'animale»³⁵ e il suo metodo più primitivo si fonda sull'assimilazione alla preda tramite il mascheramento³⁶. Mascherandosi e fingendosi bisonte il predatore «informa la propria visione a quella dell'inseguito»³⁷, simula di essere egli stesso animale fino a non avvertire più la differenza con questo: «l'imitazione dell'animale è così congenita alla caccia che il cacciatore non l'avverte»³⁸.

Quasi a far propria quella *sublime doble vista* che anni prima aveva riconosciuto in Bachofen, e «che permette di scorgere in un relativo presente strati remotissimi dell'esistenza umana»³⁹, Ortega volge l'attenzione dal cacciatore primitivo a quello moderno, il cacciatore per sport. Nel rituale di imitazione che il cacciatore sportivo riattualizza si istituisce, o meglio sarebbe dire ristabilisce, anche il contatto fra l'uomo, essere essenzialmente storico, e la natura, da cui la storia stessa lo ha estromesso. Nel gioco mimetico della caccia l'uomo realizza infatti, secondo Ortega, una sorta di cosciente e deliberata «regressione» ed «umiliazione» allo stato naturale: il cacciatore solitario si immerge totalmente nel campo di caccia, emigrando dal proprio mondo umano attuale e reale «verso un autentico “fuori”»⁴⁰, in un'«unione mistica con la preda», arrivando a scordarsi di sé per qualche istante. La caccia dei primordi dell'umanità rivive così nei rituali, nelle azioni e nello spirito della caccia sportiva. Il suo

Principio ispiratore è di perpetuare artificialmente, come possibilità per l'uomo, una situazione in sommo grado arcaica: quella originaria in cui, essendo egli già uomo, continuava a vivere in un'orbita di esistenza animale. [...] l'uomo, proiettato dal suo progresso inevitabile fuori dall'ancestrale vicinanza con animali, vegetali e minerali, in una parola con la Natura, prova piacere a ritornare artificialmente ad essa con l'unica occupazione che gli permette qualcosa come delle pause dall'umano [*vacaciones de humanidad*]. [...] Il che significa che cacciando l'uomo ottiene di divertirsi e distrarsi dall'essere uomo. E questo è il massimo del divertimento; è il di-vertimento radicale⁴¹.

In questo distrarsi dall'essere uomo, nell'uscire fuori di sé e dalla propria circostanza che si realizza nella caccia sportiva risiede dunque, secondo Ortega, la sua «forma di felicità». Come afferma Pellicani⁴², l'etica orteghiana è tendenzialmente un'«etica eudemonistica», che pone al centro l'aspirazione alla felicità. Occorre però fare due osservazioni. Anzitutto, sembra configurarsi in Ortega una duplice “via” verso la vita felice. Da un lato, quella

³⁴ Ivi, p. 306; trad. it. cit., p. 69.

³⁵ Ivi, p. 329; trad. it. cit., p. 103.

³⁶ La maschera, scrive Ortega nel già citato *Anejo I: Máscaras* all'*Idea del teatro*, «assieme alla danza, lo stupefacente e la pantomima» (J. Ortega y Gasset, *Idea del teatro*, cit., p. 867; trad. it. cit., p. 102).

³⁷ J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, cit., p. 329; trad. it. cit., p. 103.

³⁸ Ivi, p. 330; trad. it. cit., p. 105.

³⁹ J. Ortega y Gasset, *Oknos el soguero*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IV, pp. 187-192, p. 189. Questo breve testo, apparso sulla «Revista de Occidente», n. 2, nell'agosto del 1923, testimonia sia l'attenzione di Ortega per l'opera di Johann Jakob Bachofen, sia come l'interesse per il mito e la preistoria attraversi l'intero percorso intellettuale orteghiano già dall'inizio degli anni Venti.

⁴⁰ J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, cit., p. 329; trad. it. cit., p. 102.

⁴¹ Ivi, p. 320; trad. it. cit., p. 91.

⁴² L. Pellicani, *Antropologia ed etica di Ortega y Gasset*, Napoli, Guida, 1971, in part. pp. 91-98.

dell'«imperativo vitale», del «dover essere della vocazione»⁴³ di cui parla anche nel saggio del '32 su Goethe, e che risponde al dovere di autenticità dell'uomo, per cui la felicità risiederebbe nella realizzazione della vocazione stessa⁴⁴. Dall'altro, quella che viene delineandosi in questo saggio sulla caccia, così come nelle pagine della conferenza *Idea del teatro* e della sua appendice, e che consisterebbe in quelle che possiamo chiamare pratiche ludico-sportive o ludico-estetiche. Nella dimensione del gioco, dello sport o del teatro la felicità si mostra nell'«uscir fuori» dalla propria circostanza, nelle *vacaciones de humanidad*, in una sorta di “messa in pausa” del dover essere del lavoro o della vita circostanziale. In secondo luogo, bisogna anche aggiungere che questi “tentativi” di essere felici restano in ogni modo utopici, irrealizzabili: l'uomo tende alla felicità ma non può mai raggiungerla pienamente⁴⁵: il suo «progetto vitale» o desiderio non coinciderà mai perfettamente con la sua realizzazione; nella *distracción* ludica o estetica la felicità sarà solo momentanea, e l'uomo dovrà tornare presto alla serietà della propria vita.

Per capire il funzionamento del divertimento orteghiano in relazione alla caccia è comunque utile intendere il termine *diversión* nel senso letterale del latino *divertĕre*, cioè propriamente «volgere altrove». Un «divertirsi» che consiste in un distogliersi, in una *distracción*, e che solo in minima parte ha a che fare con il piacere. E se abbiamo visto ciò “verso cui ci si volge” – la natura, la dimensione preistorica dell'uomo –, per completare il quadro occorre capire anche “da cosa ci si distrae”. In questo punto ci sembra che la concezione di felicità di Ortega incontri la sua visione della vita umana come dramma⁴⁶. La drammaticità dell'esistenza, che sottopone l'uomo a un continuo confronto-scontro con la propria circostanza e caratterizza la vita come «preoccupazione» o oppressione, viene controbilanciata dall'uomo nel naturale desiderio di evadere, abbandonare, di quando in quando e solo temporaneamente, il *qui e ora* e trasferirsi in una realtà altra, diversa. Tale realtà altra, come detto, può essere quella del gioco e dello sport, della letteratura, della festa o del teatro⁴⁷. La *distracción* orteghiana consiste dunque in questo tentativo di “fuga”, di «decondizionamen-

⁴³ J. Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro – Carta a un alemán*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. V, p. 130, trad. it. *Lettera a un tedesco*, a cura di A. Benvenuti, in Id., *Goethe. Un ritratto dall'interno*, prefazione di S. Zecchi, Milano, Medusa, 2003, p. 28.

⁴⁴ «Chi è questo “se stesso” che si chiarisce soltanto *a posteriori*, nello scontro con ciò che via via gli accade? Evidentemente, è la nostra vita-progetto che, in caso di sofferenza, non coincide con la nostra vita effettiva; [...] La dislocazione si manifesta sotto forma di dolore, di angoscia [...]; la coincidenza, invece, produce il prodigioso fenomeno della felicità» (Ivi, p. 131; trad. it. cit., p. 29). Sul concetto di «vocazione» si vedano, tra gli altri, A. Gaete, *El sistema maduro de Ortega*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1962, in part. pp. 123-157; L. Pellicani, *Antropologia ed etica di Ortega y Gasset*, cit., in part. pp. 69-76; P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcellona, 1984, in part. pp. 356 sgg..

⁴⁵ «Perché l'uomo – afferma nelle lezioni sulla storia universale – è un sistema di desideri impossibili in questo mondo. Crea, quindi, un altro mondo di cui possa dire che è il suo mondo. L'idea di un mondo coincidente con il desiderio è ciò che si chiama *felicità*. L'uomo si sente infelice e, precisamente perciò, il suo destino è la felicità» (J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal*, cit., vol. IX, p. 1390; trad. it. – lievemente modificata – cit., p. 234).

⁴⁶ È l'espressione largamente usata da Ortega, soprattutto dagli anni Trenta, per caratterizzare la vita umana e il compito dell'individuo al suo interno. Nella già citata *Carta a un alemán* del '32, scritta in occasione del centenario della morte di Goethe, Ortega afferma che «la vita è costitutivamente un dramma, perché è la lotta frenetica con le cose e anche con il nostro carattere per riuscire a essere di fatto ciò che siamo in nuce» (J. Ortega y Gasset, *Carta a un alemán*, cit., p. 125; trad. it. cit., pp. 21-22).

⁴⁷ Nel testo della già nominata conferenza *Idea del teatro*, Ortega scrive che «Il gioco è distrazione. L'uomo ha bisogno di riposare dalla vita e quindi di mettersi in contatto, tornare a o *riversarsi* in un'ultravita. Questo ritornare o *riversarsi* del nostro essere verso l'ultravitale o irreal è il divertimento. La distrazione, il divertimento, è qualcosa di consustanziale alla vita umana, non è un incidente, non è qualcosa da cui si possa prescindere» (J. Ortega y Gasset, *Idea del teatro*, cit., p. 847; trad. it. – lievemente modificata – cit., pp. 63-64).

to» potremmo dire, che nella caccia non si dà quindi nel momento cruento dell'uccisione⁴⁸, ma nel ripercorrere quei rituali attraverso cui il cacciatore sportivo riavvolge il divenire storico e si avvicina al suo antenato primitivo: «con la caccia l'uomo ottiene in concreto di annullare l'evoluzione storica, sciogliersi dal presente e rinnovare la situazione primitiva. [...] Il cacciatore è allo stesso tempo l'uomo di oggi e quello di diecimila anni fa. Nella battuta di caccia il lunghissimo processo della storia universale si avvolge su se stesso e si morde la coda»⁴⁹. E il ritorno del cacciatore sportivo ai primordi della storia equivale, si è detto, al ritorno alla natura: la caccia è «la forma primitiva di essere uomo che, per il fatto di essere la forma iniziale, non possiede nessun presupposto storico. La storia comincia con essa. Prima c'è solo quello che non cambia; l'immutabile, la Natura. L'uomo “naturale” è sempre lì, alla base del mutevole uomo storico»⁵⁰.

Il progresso dell'uomo, fondato sulla ragione e sulla tecnica, lo ha spinto lontano dalla natura, a creare anzi quella che Ortega aveva chiamato, già nella *Meditación de la tecnica* del '33, una *sobrenaturalaleza*, «una zona di pura creazione tecnica», in cui l'uomo è «irrimediabilmente iscritto e collocato [...] come l'uomo primitivo nel proprio ambiente naturale»⁵¹. Nella caccia, invece, sembrerebbe configurarsi la possibilità, dai tratti forse insolitamente “romantici” per Ortega, di ritrovare il «campo naturale» incontaminato, rincontrare quella natura che l'uomo abbandona quando inizia a compiere la storia⁵². Il cacciatore solitario, immerso in essa, si riscopre animale, riconosce la sopravvivenza del proprio istinto predatorio e dell'uomo selvatico che è il suo «più spontaneo, evidente e svagato io»⁵³. In questo temporaneo e illusorio riabbracciare il proprio antenato, nel ricomporre anche solo per qualche istante la frattura di natura e storia, risiede dunque infine la piccola promessa di felicità della caccia.

In conclusione, il *Discorso sulla caccia*, lontano dall'essere un lavoro “secondario” sembra invece focalizzare alcuni dei problemi e delle tensioni che costantemente attraversano il pensiero orteghiano. Anzitutto, quello della ragione storica e narrativa, ovvero di un metodo conoscitivo che si mostra qui direttamente “in azione” proponendo e rinnovando, anche con direzioni inedite, il problema del rapporto fra natura, preistoria e storia e l'indagine sull'origine del pensiero umano, che costituirà uno dei grandi interessi di Ortega negli anni Quaranta. In secondo luogo, in queste pagine il filosofo madrilenico offre anche una declinazione del concetto di felicità che, inquadrata all'interno della «multilateralità» (*Mehrseitigkeit*) dell'esistenza umana – che Ortega apprende da Dilthey –, sembra affiancarsi e rendersi complementare, ma non contraddire, quella già in precedenza delineata come realizzazione del *dover essere* della vocazione⁵⁴. La continua lotta fra sé e il mondo, fra i propri de-

⁴⁸ «Nella caccia utilitaria la vera finalità del cacciatore è rappresentata da ciò che egli cerca come valore: la morte dell'animale. Tutto quello che fa prima è un semplice mezzo per raggiungere questo fine, che è il suo specifico intento. Ma nella caccia sportiva questa successione da mezzo a fine si rovescia. Allo sportivo non interessa la morte della preda; non è questo che egli si propone. Quello che gli interessa è tutto ciò che ha dovuto fare prima per giungere a quel risultato; cioè cacciare. Per cui si converte in effettiva finalità quello che dinanzi era soltanto un mezzo» (J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, cit., p. 314; trad. it. cit., p. 80).

⁴⁹ Ivi, p. 325; trad. it. cit., p. 97.

⁵⁰ Ivi, p. 324; trad. it. cit., p. 96.

⁵¹ J. Ortega y Gasset, *Meditación de la tecnica*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. V, pp. 551-605, p. 598; trad. it. di R. Manzocco, *Meditazione sulla tecnica e altri saggi su scienza e filosofia*, a cura di L. Taddio, Milano-Udine, Mimesis, 2011, p. 90.

⁵² Scrive Ortega: «la storia si fa sempre contropelo alla Natura» (J. Ortega y Gasset, *Prologo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes*, cit., p. 327; trad. it. – lievemente modificata – cit., p. 100).

⁵³ Ivi, p. 325; trad. it. cit., p. 98.

⁵⁴ Sia P. Cerezo che A. Savignano sono tornati sull'apparente ambiguità fra carattere ludico-sportivo e serietà della vita autentica al servizio della vocazione personale. Cfr. P. Cerezo, *La voluntad de aventura*, cit., in part. pp. 369 sgg. e

sideri e la circostanza in cui attuarli, può in tal modo essere coscientemente, anche se solo momentaneamente, sospesa in quella dimensione ludico-sportiva dell'esistenza in cui l'uomo, come *homo ludens*⁵⁵ inventore di regole e creatore di un mondo *altro*, può prender fiato della serietà della vita, prima di tornare nuovamente a immergersi e a “sbracciare” in essa.

A. Savignano, *Introduzione a Ortega y Gasset*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 56-57. In particolare, Cerezo ha sostenuto la conciliabilità fra «sport» e «destino» in virtù del fatto che il primo viene a configurarsi come versione secolarizzata e moderna dell'*ethos* eroico, come propensione eroica a «jugarse la vida a una carta» (P. Cerezo, *La voluntad de aventura*, cit., p. 371). A nostro giudizio, le pagine orteghiane sulla caccia, come quelle sul teatro, mostrano anche come lo sport e il gioco vengano ad assumere in questi anni una nuova connotazione in cui, intesi sempre come sforzi e non come mero svago, perdono il carattere “eroico” ma conservano un ruolo centrale nella «dimensione della cultura» (J. Ortega y Gasset, *Idea del teatro*, cit., p. 847; trad. it. cit., p. 64) al pari del lato «serio» e «autentico» della vita umana. Si tratterebbe insomma della pura coesistenza di “lati” molteplici e differenti, ma complementari, dell'esistenza.

⁵⁵ È la celebre formula che dà il titolo al lavoro di Johan Huizinga che, come racconta Ortega, fu ispirato in parte dalle sue stesse idee sul “senso sportivo e festoso della vita” durante i confronti avuti con lo storico olandese, con cui aveva un rapporto di amicizia; cfr. J. Ortega y Gasset, *Idea del teatro*, cit., p. 866 n.; trad. it. cit, p. 124 n..

II
TESI

COLOMBINE: DA MUJER DEL HOGAR A TRADUTTRICE SPAGNOLA*

Sara Belsito

* * *

Il presente elaborato di tesi ruota attorno alla figura di Carmen de Burgos “*Colombine*”, giornalista, scrittrice, insegnante, attivista politica, lottatrice del femminismo, viaggiatrice instancabile e traduttrice spagnola. Questo lavoro di tesi, composto da tre capitoli, ognuno dei quali reca un titolo che riassume il tema su cui è incentrato, mira, innanzitutto, a spiegare come, nel tentativo di vivere a pieno la sua libertà, *Colombine* abbandoni il suo *hogar* e si imbatte in un’avventura emancipatrice uscendo, pertanto, dall’ambito di *mujer del hogar* e riuscendo, col tempo, a trasformarsi in donna autonoma e determinata e in un’instancabile traduttrice. La voce di Carmen de Burgos è stata silenziata a lungo dalla censura franchista, ma negli ultimi anni ci sono state diverse iniziative accademiche e istituzionali, come le mostre bibliografiche organizzate dall’Ateneo di Madrid e dalla Biblioteca Nacional de España (novembre-dicembre 2017), le quali, oltre a commemorare i 150 anni dalla sua nascita, hanno restituito al grande pubblico un’opera estremamente ricca ed eterogenea, che anticipa un vero e proprio piano di azione per il femminismo. Inoltre, nel 2016, l’emittente televisiva Rai Cultura ha mandato in onda un episodio riguardante la figura di *Colombine*, nel programma *Lady Travellers, viaggio al femminile*, consentendo così anche al pubblico italiano di conoscere i tratti più salienti della vita e dell’operato di questa protagonista della scena culturale spagnola a cavallo tra il XIX e il XX secolo.

Il primo capitolo dell’elaborato, dal titolo “Carmen de Burgos: una *mujer rompedora*”, è dedicato alla figura di Carmen vista come una donna alienata e schiacciata dal ruolo imposto da una società arretrata che lei stessa sentirà di dover in qualche misura rompere, diventando appunto una *mujer rompedora*. All’inizio si presentano i tratti biografici presenti nell’unica biografia a lei dedicata, quella di Concepción Núñez Rey intitolata *Carmen de Burgos «Colombine» en la Edad de Plata de la literatura española*. Si tratta di un lavoro esaustivo – composto di circa 700 pagine – che ha reso possibile delineare le avventure di *Colombine* e conoscere questa donna moderna che è riuscita a trascendere la sua nativa Almería per diventare una scrittrice universale. Carmen de Burgos Seguí, nasce a Rodalquiar (Níjar, Almería, Spagna) il 10 dicembre del 1867 nel seno di una famiglia piccolo borghese di ideologia repubblicana e liberale¹: suo padre era viceconsole del Portogallo, terra in cui era proprietario di alcune miniere e della fattoria La Unión. A soli diciassette anni, si trasferì in Almería dopo essersi unita in matrimonio con Arturo Álvarez Bustos, quattordici anni più grande di lei, figlio del governatore civile della città, poeta sarcastico e giornalista, come suo padre. Qui, suo suocero era il padrone della tipografia che realizzava il giornale della

* Sinossi della Tesi in “Lingua e traduzione spagnola” discussa il 22 febbraio 2019 presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università della Calabria per il conseguimento della Laurea Triennale in Lingue e culture moderne. Relatrice: Dott.ssa María Lida Mollo.

¹ C. Núñez Rey, *Carmen de Burgos «Colombine» en la Edad de Plata de la literatura española*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2005, p. 29.

città. Nella rivista «La esfera»², Carmen avrebbe poi espresso tutto il suo disprezzo nei confronti dell'impiego del marito che, nonostante fosse stato un giornalista come il padre, non aveva ereditato le sue nobili qualità nella scrittura. Malgrado ciò, da giovane si sentì attratta dal suo aspetto fisico e dal prestigio che aveva come scrittore: «Era escritor [...] me dedicaba versos [...], se pasaba la vida en tabernas y garitos [...] yo lo soportaba todo porque lo quería... lo creía un genio»³. Si percepisce che l'unico aspetto positivo del suo matrimonio con Arturo, oltre alla nascita di María, l'unica dei quattro figli a sopravvivere, fu l'apprendimento della professione di giornalista. Effettivamente, questo matrimonio precoce fu un vero e proprio fiasco; il carattere rissoso e la passione per l'alcool di Arturo furono causa di numerosi litigi tra i coniugi, che finirono con la separazione dei due intorno al 1900⁴, dopo diciassette anni di calvario e dopo aver seppellito tre dei loro figli. Questa vicenda esistenziale motivò la stesura di *La malcasada*, il sesto romanzo di Carmen, chiaramente autobiografico, che, sin dal titolo, propone l'indizio della trama. La donna del XX secolo lotta per essere considerata in una società che la isola e che la porta a ribellarsi, inducendola sempre più a rompere gli schemi sociali e per questo motivo si è pensato di accostarle l'aggettivo «rompedora». Lasciando sorpresi tutti, perché a quel tempo era quasi impensabile che una donna si separasse dal marito, lei decide di abbandonare la casa coniugale e di dirigersi a Madrid disposta a iniziare una nuova vita. Lei, come tutte le donne della sua epoca, era destinata ad essere *ama de casa*, una madre felice ed un'amatissima moglie. Tutto questo, per lo meno, era ciò che si aspettava la sua famiglia ed il suo contesto sociale, ma lei decise di ribellarsi, di andare controcorrente, provando a diventare una donna lavoratrice indipendente. Infatti, in *Roles de género y mujeres académicas* Lourdes Fernández Rius afferma che le donne del XX secolo sono donne che «trabajan no solo por razones económicas, sino de mujeres que buscan y encuentran, justamente allí en el espacio público, una fuente importante, novedosa y atractiva de realización en la cual comprometen sus proyectos vitales»⁵. La partecipazione pubblica di Carmen va, in questo periodo, di pari passo con la crescita delle sue conoscenze e con la forte influenza, che ebbe su di lei, la dottrina del krausismo. I krausistas, per l'appunto, si batterono per un rinnovamento, attivazione e modernizzazione del ruolo della donna, soprattutto tramite una maggiore e migliore istruzione. Ormai trasferitasi a Madrid, il giornalismo diviene la sua vocazione tanto che «El Globo», una rivista settimanale, le offre una colonna chiamata *Notas femeninas*, in cui la giornalista lascia spazio, ancora una volta, alla donna occupandosi di temi già proposti, ma che acquisiscono nuovo risalto, come, ad esempio, la condizione della donna operaia e la sicurezza lavorativa della donna in fabbrica, con note sulla sua salute. Nel 1903, il direttore del «Diario Universal» le offre una colonna settimanale che le fa guadagnare il titolo di «primera mujer redactora que alcanzaba tal puesto en nuestro país». In questo giornale, che sarà diretto da Augusto Suárez Figueroa, scrive quotidianamente per una colonna intitolata *Lecturas para la mujer* circa temi relazionati alla donna, alla moda e alla maternità. In molte occasioni, dichiara il suo amore incondizionato per la professione di giornalista, evocando il lavoro fatto negli anni e la graduale crescita lavorativa personale. Dai suoi articoli si evince una grande preparazione sulle questioni di rilievo della società, una società che si stava

² Intervista con F. González Fiol, *Domadores de éxito*, in «La Esfera», 442, 24 giugno 1922, tratto da C. Núñez Rey, *Carmen de Burgos «Colombine» en la Edad de Plata de la literatura española*, cit., p. 74.

³ R. Cansinos Assens, *La novela de un literato*, Madrid, Alianza Tres, 1982, p. 257.

⁴ P. Castañeda, *Carmen de Burgos Colombine*, Madrid, Horas y horas, 1994, p. 21.

⁵ L.F. Rius, *Roles de género y mujeres académicas*, in «Revista de ciencias sociales», XLIII, 2000, 88 (II), pp. 63-75, in part. p. 67.

evolvendo negativamente, e che la faceva soffrire molto. Sono anni di chiusura e di impotenza per la fervente giornalista che però alimentano la sua volontà di agire, sempre guidata dal desiderio di migliorare le condizioni di vita degli esseri umani e di raggiungere leggi più giuste e soprattutto più umane: impegno, questo, senza dubbio razionalizzante, strettamente legato alle idee dell'ampia corrente del "Regeneracionismo"⁶ spagnolo. La continua denuncia delle ingiustizie sociali ha per lei come fine il raggiungimento del bene comune, per mezzo di virtù eminentemente sociali, che consistono nella volontà di riconoscere e rispettare i diritti altrui attribuendo a ciascuno ciò che gli è dovuto secondo la ragione e la legge. In questi termini parla degli ideali, sui quali dovrebbe fondarsi la società. Quindi, la società, stando alle parole di Carmen de Burgos, per progredire, dovrà occuparsi innanzitutto di ciò che è alla base di ogni forma di comportamento umano, politico, giuridico o morale: l'etica. Quest'ultima si profila, così, come la prima cura che si può e quindi si deve avere per la propria vita e per la propria società. Diviene, in questo modo, agile comprendere che il tema cardine continua ad essere il miglioramento dell'insieme delle condizioni di vita e, soprattutto, il progresso umano di tutti i cittadini, ovvero, il bene comune. Nei suoi articoli, Carmen procede con uno stile agile, conciso e chiaro; allo stesso modo, usa con cura e misura un lessico semiculturale, cioè accessibile, ma a volte colmo di espressioni che hanno il potere di attrarre ma anche di arricchire il lettore. Bisogna allora sottolinearne i meriti quando denuncia o fa della satira, specialmente quando analizza criticamente un fenomeno sociale. I presupposti per essere considerata «primera mujer periodista española» li possiede tutti: coerenza dei criteri, precisione dell'analisi e chiarezza dell'espressione (data dal suo stile colloquiale). Queste sono le chiavi del lavoro giornalistico dell'autrice, comprese le principali questioni affrontate; questo è tutto ciò che ha dato forma al successo raggiunto e, infatti, per comprendere meglio i risultati ottenuti in meno di tre mesi, lavorando nell'«Heraldo de Madrid», si è soliti ricordare il saluto dedicatole il 5 ottobre del 1905: «Carmen de Burgos es ante todo y sobre todo uno de los elementos más valiosos del periodismo español [5/X/1905]»⁷.

Concludendo il primo capitolo dell'elaborato di tesi, si analizzano le opere *Por Europa*, *Cartas sin destinatario* e *Mis Viajes por Europa* presentandole come vere e proprie letterature di viaggio. Durante l'autunno del 1905, la sua indole avventurosa la porta a viaggiare in Francia e in Italia, paesi europei fino a quel momento soltanto evocati nei suoi scritti ma mai esplorati personalmente. In tal modo, riesce ad ampliare i suoi studi professionali, concretamente in Germania, Inghilterra, Svizzera, Francia e Italia. Lei ama viaggiare, scoprire nuove terre, nuovi posti, nuove culture e religioni e afferma che se fosse stata ricca non avrebbe avuto una casa, bensì una valigia grande per poter viaggiare di continuo: «no comprendo la existencia de las personas que se levantan todos los días a la misma hora y comen el cocido en el mismo sitio. Si yo fuera rica, no tendría casa. Una maleta grande y viajar

⁶ Il Regeneracionismo fu un movimento politico e ideologico, nato in Spagna tra il XIX e il XX secolo. Come la Generación del 98, esprime un atteggiamento critico e pessimista nei confronti del paese e dei problemi che lo affliggono. Se, da un lato, la Generación del 98 lo fa attraverso una forma principalmente letteraria e soggettiva, preoccupandosi dell'estetica e della filosofia; dall'altro, gli autori del Regeneracionismo mostrano la loro posizione ideologica attraverso la scienza e l'oggettività delle cose. Ciò che predomina in loro è l'indole sociologica e politica. L'origine etimologica della parola Regeneracionismo la si trova nel lessico medico, come contrario di corruzione. Rappresenta, dunque, la preoccupazione del popolo spagnolo per il periodo di decadenza che stava attraversando il paese. Cfr. P.J. Chacón Delgado, *Historia y nación: Costa y el regeneracionismo en el fin de siglo*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria, 2013.

⁷ «Heraldo de Madrid», 25 Novembre 1906, citazione tratta da C. Núñez Rey, *Carmen de Burgos «Colombine» en la Edad de Plata de la literatura española*, cit., p. 144.

siempre»⁸. Nell'opera *Mis viajes por Europa*, appare nitida la traccia di Ortega y Gasset, che, d'altra parte, frequentava gli stessi *cafés literarios* di Madrid che frequentava lei. Quanto al modo di intendere il viaggio e di parlarne, vale la pena ricordare che Colombine impiega i contrasti di prospettiva visiva, attraverso la giustapposizione, per ottenere immagini e giudizi che superino la semplice impressione di un viaggio. Ed è così che a partire da questi contrasti visivi dà forma al suo metodo narrativo: il *perspectivismo republicano*. I contrasti visivi che conformano il metodo elaborato da Burgos sono affini ad alcune idee che stanno alla base del *perspectivismo* di Ortega, e che sono presenti, in particolare, nell'opera *Meditaciones del Quijote* (1914): superficie e profondità. Il filosofo, com'è noto, esibisce il contrasto superficie/profondità ricorrendo al noto proverbio: «los árboles no dejan ver el bosque»⁹. Con esso, egli intende alludere alla distanza incolmabile tra i due opposti, ossia la percezione del concetto (*el bosque*) e quella che mostra la sua analisi empirica (*cada árbol*). In *Mis viajes por Europa*, Carmen si concentra sull'osservazione della regalità della Scandinavia e della Spagna, seguendo lo schema della giustapposizione tra superficie e profondità. La raffigurazione superficiale della regalità viene fatta per crearne un'immagine distante che consente a Burgos di includersi personalmente nel testo, ma questa volta contrastandola con la riproduzione profonda, per descrivere da vicino l'oggetto osservato. Attraverso l'osservazione peculiare commenta, non solo, la tradizione monarchica ma anche la religione e la situazione della donna ai margini della società sia in Spagna che in Scandinavia. In linea con la filosofia di Ortega, la posizione repubblicana che l'autrice espone nel testo, di fronte alle polemiche ideologiche della Spagna, è innanzitutto etica. Lo sperimentalismo, teoria che caratterizza il suo ultimo libro di viaggio, la lega all'estetica modernista europea, della quale si avvale per creare un quadro testuale unico, in cui si evidenziano le difficoltà dell'arretratezza del soggetto femminile in campo sociale, politico ed economico¹⁰.

Nel secondo capitolo della tesi intitolato *L'opera scritta in chiave femminile* si sottolinea la figura di Carmen come pioniera del femminismo. Lei è molto legata a questo tema, tanto da renderlo principale in quasi tutte le sue opere scritte, la maggior parte delle quali, per l'appunto, in chiave femminile. Nel 1904, realizza un lavoro che getta le basi della grande eredità che avrebbe lasciato al movimento femminista: il sondaggio sul divorzio. In effetti, *Colombine*, nello spazio dedicatole nel «Diario Universal», *Lecturas para la mujer*, promuove un sondaggio, che tende ad essere il più grande sondaggio mai fatto, sulla necessità di una legge sul divorzio in Spagna, in quanto, stando alle sue parole, «el divorcio es una de las muchas cuestiones sociales que necesitan ser discutidas sin miedo»¹¹. Le circostanze che hanno riguardato il sondaggio, il contenuto delle risposte e le conclusioni sono state pubblicate nello stesso anno sotto forma di libro, dal titolo *El Divorcio en España*. Sull'origine del libro, la stessa autrice scrive: «este libro ha nacido casualmente, como suceden la mayoría de las cosas que luego se tienen por intencionadas»¹². Sebbene il divorzio fosse un diritto che alcuni settori progressisti avevano rivendicato in Spagna, era anche vero che altre ragioni personali la spingevano a portare avanti questa richiesta; il divorzio era stato per lei un'esperienza di vita poiché, come sappiamo, conosceva molto bene le conseguenze di esse-

⁸ F. Utrera, *Memorias de Colombine, la primera periodista*, Majadahonda (Madrid), Hijos de Muley-Rubio, 1998, p. 17.

⁹ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, in Id., *Obras Completas*, 10 voll., Madrid, Taurus, 2004, vol. I, p. 764.

¹⁰ Cfr. E. Lindholm Narváez, *Perspectivismo republicano en Mis viajes por Europa de Carmen de Burgos*, in «Cuaderno internacional de estudios humanísticos», 22, 2015, pp. 21-31.

¹¹ C. de Burgos, *El divorcio en España*, Madrid, Viuda de Rodríguez Sierra M. Romero impresor, 1904, p. 6.

¹² Ivi, p. 5.

re *malcasada*. Tuttavia, lei sa come trascendere la propria vita privata per trasformare questa opportunità in una speranza per la società. È stato, sicuramente, un atto coraggioso e decisivo da parte di Carmen, poiché grazie a questa *encuesta sobre el divorcio* è riuscita a rimuovere la maschera di apparente moderatrice e a mostrare il suo lato più femminista; è infatti questa congiuntura a provocare un forte scontro sociale con i settori più reazionari, così forte da farle guadagnare il soprannome *la divorciadora*. I suoi avversari politici usano, tra le altre strategie, la diffamazione e mettono in dubbio molti dei risultati raggiunti nel corso degli anni, sollevando inoltre la polemica intorno alla sua immagine di donna troppo radicale o mascolina. Attraverso questa sorta di plebiscito sul divorzio, lei chiede ai lettori se, secondo loro, sia giunto il momento di emanare una legge sul divorzio in Spagna. Il risultato è una forte adesione da parte di personalità del calibro di Azorín, Miguel de Unamuno, Emilia Pardo Bazán e Vicente Blasco Ibáñez, i quali firmano personalmente il loro intervento all'interno del libro. Quello che vuole fare Carmen, attraverso quest'opera, è semplicemente capire il punto di vista di questi scrittori e dei politici. Fortunatamente, questo fatto non ha diminuito il rispetto e la fiducia che si era meritata negli anni attraverso il suo lavoro e i suoi giornali. Nella parte conclusiva, si scopre infine che la popolazione spagnola è favorevole al divorzio: «De nuestro plebiscito, resulta que la opinión en España es favorable al divorcio, y es indudable que se establecerá entre nosotros como conquista de la civilización»¹³.

Sempre a stretto contatto con le moderne correnti europee, Carmen inizia una campagna incessante, nel 1906, per il voto femminile; durante tutto il suo viaggio si è messa in contatto con le suffragette europee (specialmente quelle inglesi) nel tentativo di fare cambiare idea all'opinione pubblica, proprio come aveva fatto con il divorzio qualche anno prima. Il 9 ottobre 1906, apre una colonna intitolata *El Voto de la mujer*, in cui si propone di pubblicare opinioni diverse sull'opportunità di concedere il diritto di suffragio alle donne. Dopo aver convinto alcune personalità importanti, appartenenti al campo letterario e a quello politico, a partecipare a questa battaglia, prepara un sondaggio per capire quante persone fossero a favore. Il risultato è oltremodo chiaro: partecipano 4.962 persone, di queste solo 922 hanno votato a favore e le restanti 3.640 contro: «queda moralmente derrotado el sufragio femenino»¹⁴. La sua posizione è molto vicina a quella di alcuni leader politici. Ma Carmen, *mujer adelantada a su tiempo*, già aveva affermato che: «la mujer necesita en España conquistar primero su cultura, luego sus derechos civiles, [...]. Entonces estará capacitada para conquistar el derecho político»¹⁵. Quanto alla richiesta di approvazione del diritto di voto per le donne presso la Cortes (Camera dei deputati) della Spagna, questa fu presentata nel 1921, dieci anni prima che la camera approvasse questo diritto. La sua lotta sarebbe stata premiata il primo ottobre del 1931, nel primo anno della Seconda Repubblica.

Negli anni in cui stava rendendo pubblico il dibattito e la polemica generatisi intorno al voto femminile, realizza la traduzione e la pubblicazione del libro di Roberto Bracco *En el Mundo de las mujeres*, pubblicato dalla biblioteca di Mignon nel 1906, in cui evidenzia, nuovamente, come necessità primaria quella di educare le donne al fine di facilitare il loro accesso al mondo del lavoro. Lotta, ancora e sempre in maniera persistente, per i diritti delle donne e per questo crea la *Cruzada de mujeres españolas*, un organo di diffusione per la propaganda femminista. Un anno dopo la sua fondazione, crea un manifesto di nove punti chiave nei quali si riassume il progetto della *Cruzada* per l'uguaglianza delle donne. Tra i

¹³ Ivi, p. 6.

¹⁴ «Heraldo de Madrid», 25 Novembre 1906, citazione tratta da C. Núñez Rey, *Carmen de Burgos «Colombine» en la Edad de Plata de la literatura española*, cit., p. 167.

¹⁵ *Ibidem*.

più importanti: l'uguaglianza completa dei diritti politici e civili e che si elimini la prostituzione¹⁶. Da tutto questo emerge il desiderio dell'autrice: una Spagna capace di rigenerarsi, affinché possa evolversi e che, soprattutto, si concentri sulle rivendicazioni femministe.

Quando si parla di rivendicazioni femministe in ambito spagnolo non si può non ricordare che nell'anno 1927 l'editore Sempere pubblica *La mujer moderna y sus derechos*, uno dei saggi femministi più importanti dell'epoca. In quest'opera di Carmen de Burgos, si trovano opinioni sulle principali questioni della donna trattate durante tutta la sua carriera, come se fosse una specie di sintesi delle sue riflessioni sulla condizione della donna in tutti i suoi aspetti.

Ed è così che questo elaborato di tesi di laurea ha voluto evidenziare quanto quest'opera sia di grande attualità perché oggi, come allora, la strada verso l'uguaglianza effettiva, ancora lunga e sempre più difficile, non scoraggia le donne che continuano comunque a mobilitarsi per la parità dei sessi davanti alla legge. Il libro, il risultato di numerosi anni di studio e di viaggi, permette a Carmen di indirizzarsi verso la "donna moderna" con l'obiettivo di favorirne l'*empowerment*, ovvero la conquista della consapevolezza di sé e del controllo sulle proprie scelte, decisioni e azioni, sia nell'ambito dei rapporti personali sia in quello della vita politica e sociale. La donna, in poche parole, deve assumere consapevolezza di sé stessa ed avere cura della sua persona¹⁷. Il primo blocco tematico che va dal I capitolo al XIV capitolo si riferisce al femminismo. Si nota, infatti, che l'obiettivo di Carmen è quello di chiarire il concetto nel I capitolo, a cui sono riservate le maiuscole: «“femminismo” significa: PARTIDO SOCIAL QUE TRABAJA PARA LOGRAR UNA JUSTICIA QUE NO ESCLAVICE A LA MITAD DEL GÉNERO HUMANO, EN PREJUICIO DE TODO ÉL»¹⁸. Quello che vuole fare è, ancora una volta, far intendere quanto sia importante l'agire, segnalando gli ambiti specifici in cui la donna si trova in condizioni di inferiorità rispetto all'uomo e sui quali bisogna lavorare; primo fra tutti l'uguaglianza del diritto al lavoro col fine di mostrare come le richieste di femminismo si basino su uno stesso principio di uguaglianza che però non significa né protezione, né privilegi, e l'uso delle maiuscole che adotta, ancora una volta, serve ad enfatizzare quanto detto: «A TRABAJO IGUAL, SALARIO IGUAL. Lo indispensable es la igualdad; la llamada protección perjudica a la mujer más que sus mismos enemigos»¹⁹.

In conclusione, nell'ultimo capitolo intitolato *La traduzione italiana de La mujer moderna y sus derechos*, si analizza, per l'appunto, la traduzione italiana del libro *La mujer moderna y sus derechos*. Prima di questo, viene dedicato un paragrafo al significato di traduzione, alla questione dei limiti e delle possibilità, facendo particolare riferimento al noto testo di Umberto Eco *Dire quasi la stessa cosa*²⁰. Nella seconda parte del terzo capitolo, ci si è concentrati sulle traduzioni fatte dalle donne, le quali dovettero attendere molto prima di ottenere l'autonomia letteraria. Bisogna considerare, però, che nell'immaginazione letteraria la penna è stata vista, metaforicamente, come un pene, escludendo in questo modo le donne dall'autorità della paternità. L'autore del testo era un padre, un progenitore, un patriarca e la penna era nient'altro che uno strumento dal potere generativo allo stesso modo dell'organo genitale maschile. Per questo motivo, sorge spontanea una domanda: «si la pluma es un

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Cfr. E. Feder Kittay, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, Milano, Vita e Pensiero, 2010.

¹⁸ C. de Burgos, *La mujer Moderna y sus derechos*, Valencia, Sempere, 1927, p. 8.

¹⁹ *Ivi*, p. 108.

²⁰ Cfr. U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milano, Bompiani, 2003, p. 9.

pene metafórico ¿con que órgano generarán los textos las mujeres?»²¹. Ma, la donna del XIX secolo, carente di *pluma/pene*, è una donna combattente che si dirige verso il trionfo, il trionfo dell'autorialità. Senza dubbio, però, prima che la donna possa viaggiare attraverso un *espejo hacia la autonomía literaria*, deve accettare l'imposizione dei testi maschili tradizionalmente identificati come modelli eterni²². A proposito di questo, con l'intento di fuggire dalla prigione della *pluma masculina*, donne come Carmen de Burgos si sottraggono all'invisibilità e riflettono sul rapporto fra traduzioni, identità e alterità. Ciò che spinse Carmen a svolgere l'attività di traduttrice fu inizialmente una questione di tipo economico. Carmen lavorò con sei case editrici differenti, tra le più note Editorial de la Viuda de Serra, Sempere, Maucci e Araluce, e realizzò all'incirca 28 traduzioni. Nel 1913, tradusse anche le opere di Ruskin, che mostrano il suo classicismo e il suo amore per l'arte: *Las mañanas de Florencia*; *El reposo de San Marcos: historia de Venecia para los raros viajeros que se ocupan todavía*, uno studio sulla storia di questa città, attraverso i frammenti di manoscritti "anneriti"; *Las siete lámparas de la Arquitectura* e *Los pintores modernos* in cui si occupa del ruolo della pittura e del paesaggio moderno.

Quando, nel 1920, Carmen decide di tradurre l'opera di Marcela Tinayre, *La dulzura del vivir*, lo fa perché considera la sua opera come uno dei testi con i migliori argomenti a favore delle donne.

Si conclude la tesi con l'analisi della traduzione italiana de *La mujer moderna y sus derechos* che nasce dal desiderio delle curatrici Elena Carpi e Ana Pano Alamán di far conoscere l'opera di un'importante autrice femminista quasi completamente sconosciuta in Italia. Per spiegare dettagliatamente le numerose citazioni di opere e intellettuali del tempo, la traduzione include anche un ampio apparato di note al fine di tracciare la storia del movimento femminista nei primi anni del secolo. Le curatrici hanno deciso di tradurre l'opera nella sua totalità: «Carmen de Burgos guarda la donna come una realtà sfaccettata, e la sua analisi è priva di contenuti ideologici escludenti; anche per questo motivo, non ce la siamo sentite di omettere nessun brano dell'opera»²³. Proprio perché si è deciso di far conoscere l'opera ad un pubblico più vasto, le traduttrici italiane hanno osservato il criterio della comprensibilità e dell'accettabilità²⁴ per il lettore italiano, puntando altresì a raggiungere il più alto livello di equivalenza tra il lavoro tradotto e l'originale. Carmen ritiene essenziali, per ottenere una traduzione di qualità, alcuni criteri²⁵ ai quali si rifanno anche le due curatrici de *La donna moderna e i suoi diritti*. Nella sua scrittura in prosa, Carmen de Burgos si esprime con un buon livello di oggettività²⁶; l'impegno dell'autrice, quindi, è quello di rendere il più tangibile possibile i contenuti di cui si occupa attraverso tratti di oralità nella scrittura, che nella traduzione le curatrici hanno procurato riprodurre in italiano; si tratta dei connettori *pues* e *entonces* e, per parlare di questi, è sicuramente utile la definizione di Portolés: «los conectores son marcadores discursivos que vinculan semánticamente y pragmáticamente un miem-

²¹ S.M. Gilbert e S. Gubar, *The mad Woman in the attic: The Woman Writer and the Nineteenth Century Literary Imagination*, New Haven, Yale University Press, 1979; trad. cast. di C. Martínez Gimeno, *La loca del desván: la escritora y la imaginación literaria del siglo XIX*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 22.

²² Ivi, pp. 31-32.

²³ C. de Burgos, *La mujer moderna y sus derechos*, cit., trad. it. di E. Carpi e A. Pano Alamán, *La donna moderna e i suoi diritti*, Pisa, University Press, 2018, p. 48.

²⁴ Cfr. R. Rabadán, *Proactive description for useful applications: Researching language options for better translation practice*, in «Meta», 50, 2005.

²⁵ Cfr. D. Gouadec, *Quality in translation*, in Y. Gambier and L. van Doorslaer (eds.), *Handbook of Translation Studies*, Amsterdam, John Benjamins, vol. I, 2010.

²⁶ K. Krippendorff, *Content analysis: an introduction to its methodology*, Los Angeles, Sage Publication, 2013³, p. 17.

bro del discurso con otro miembro anterior»²⁷. Sulla scia di Portolés, infatti, si è cercato, in questa tesi di laurea, di rendere visibili le sfumature del marcatore del discorso *pero* e di esplicitare come esse cambino nella traduzione dallo spagnolo all'italiano.

In conclusione, si è voluto mettere in risalto un'idea che sembra permeare tutto l'operato di *Colombine*, quella secondo cui la traduzione non è solo trasferimento di un significato da una lingua a un'altra, ma anche e soprattutto un "processo di dislocazione del sé". In altre parole, «tradurre comporta l'obbligo morale di abbandonare le nostre radici ed essere anche solo temporaneamente senza dimora, così da permettere all'altro/a di abitare, anche solo improvvisamente, la nostra casa. Tradurre significa andare e venire, muoversi, essere "in viaggio nel mondo", vivere negli interstizi, essere perennemente dislocate»²⁸.

²⁷ J. Portolés, *Marcadores del discurso*, Barcelona, Editorial Ariel, 2001, p. 143.

²⁸ E. Di Giovanni e S. Zanotti (a cura di), *Donne in traduzione*, Milano, Bompiani, 2018, p. 444.

LA REALTÀ RADICALE.
IL PROSPETTIVISMO IN JOSÉ ORTEGA Y GASSET*

Alessandro Loda

* * *

L'opera di Ortega – che inizia nei primissimi anni del Novecento e si conclude solamente pochi mesi prima della morte dell'Autore, avvenuta nel 1955 – non è di immediato e facile avvicinamento. O meglio: seppur il filosofo compia notevoli sforzi per produrre testi facilmente comprensibili ai lettori (ottenendo peraltro successo in tale impresa), una comprensione davvero adeguata di questi testi non può prescindere dalla considerazione previa dei numerosi e vari avvenimenti che ne accompagnarono la stesura, segnando profondamente sia i contenuti proposti sia lo stile di scrittura dell'Autore. Il primo capitolo del mio lavoro – che rappresenta un'introduzione necessaria al pensiero orteghiano – intende fare emergere proprio tali realtà, ponendole in relazione da un lato con una delle caratteristiche principali del filosofo (e dunque dell'opera stessa), ossia la poliedricità, e dall'altro con il metodo di trattazione eletto. Le molteplici sfaccettature dell'Autore consentono, se non addirittura richiedono, approcci disciplinari differenti e complementari – quindi diverse prospettive –, al fine di un migliore inquadramento della sua filosofia.

Gli approcci sono ricondotti a tre nuclei rappresentativi: quello letterario, quello socio-pedagogico e infine quello filosofico. Il primo presenta un Autore che vive la costante preoccupazione di “farsi capire” dai propri lettori. Da qui deriva l'elezione, da parte di Ortega, della «piazzetta intellettuale che è il giornale»¹ quale mezzo di trasmissione del proprio pensiero. La chiarezza – intesa come assenza di tecnicismi –, la brevità, l'asistematicità, lo spirito dialogico, l'ironia, il frequente ricorso al *pathos* e l'utilizzo della metafora sono caratteristiche sempre presenti negli articoli filosofici orteghiani. Il primo nucleo prepara la strada al secondo, infatti le scelte del metodo di scrittura adottate da Ortega sono volte al raggiungimento di uno scopo ben preciso, ossia avvicinare – per riformare – la società spagnola, con l'aiuto del giornale e della filosofia. La circostanza spagnola è vissuta come il problema per eccellenza, un'urgenza che richiede adeguate risposte, e il filosofo la analizza in special modo in *Spagna invertebrata* (1921) e ne *La ribellione delle masse* (1930). Il terzo e ultimo nucleo, strettamente filosofico, prende le mosse dal testo delle *Meditazioni del Chisciotte* (1914). Lasciandosi inizialmente condurre dal filosofo, non senza difficoltà, attraverso il fitto “bosco” proposto, successivamente viene delineato il metodo orteghiano, il cosiddetto “Metodo di Gerico”².

La proposta di Ortega, che prende il nome di prospettivismo, è analizzata nello svolgimento del secondo capitolo. Dopo una breve contestualizzazione storica della stessa, viene suggerita una personale chiave di lettura del testo di *Adamo nel paradiso* (1910) –

* Sinossi della Tesi in Filosofia Teoretica discussa il 15 aprile 2019 presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano per il conseguimento della Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche. Relatore: Prof. Michele Lenoci; Correlatore: Prof. Massimo Marassi.

¹ J. Ortega y Gasset, *Prologo per gli spagnoli*, in Id., *Il tema del nostro tempo*, trad. it. di C. Rocco e A. Lozano Manero, Milano, SugarCo Edizioni, 1985, p. 19.

² Cfr. J. Ortega y Gasset, *Cos'è filosofia?*, a cura di A. Savignano, Genova, Marietti, 1994, p. 5.

all'interno del quale emerge per la prima volta la teoria prospettivistica – in relazione al resto del corpo delle opere orteghiane, consentendo così un chiarimento riguardo alla novità filosofica che l'Autore intende introdurre. Successivamente lo studio si dedica alla nozione fondamentale di “punto di vista” (e della relativa genesi in ambito artistico ed estetico), che Ortega ricomprende e riabilita: tale operazione si rende urgente in seguito alla deriva a cui tale nozione dovette assistere, nella storia della filosofia, a causa delle correnti scettico-relativista e razionalista. Da queste ultime l'Autore prende le distanze in particolare nei testi *Verità e prospettiva* (1916) e *Il tema del nostro tempo* (1923). Il punto di vista dell'individuo è inoltre considerato nel suo rapporto con la verità, giungendo infine ad essere dichiarato non solo adeguato alla comprensione del reale, bensì l'unico punto di partenza possibile: la strutturale appartenenza dell'uomo alla circostanza non invalida *ab origine* il tentativo di ricerca della verità, bensì lo supporta. Particolare attenzione è stata data alla cosiddetta “dimensione etica” della verità, che consente di introdursi allo studio delle nozioni centrali di “vocazione”, “progetto” e *quehacer*.

L'unità di io e circostanza – ossia, nei termini orteghiani, della «vita come realtà radicale» – è la protagonista del terzo e ultimo capitolo. Questa, analizzata specialmente attraverso l'opera *Cos'è filosofia?* (1929), rappresenta il principio dell'indagine filosofica, in quanto viene giudicata la realtà indubitabile. Il serrato confronto con Descartes porta Ortega ad abbandonare la definizione classica di essere – ossia *quod nihil aliud indigeat ad existendum* – per abbracciare invece l'idea di «essere indigente»³. L'indagine dell'essere deve essere condotta attraverso la categoria della relazione, o della coesistenza, in maniera tale che l'aspetto essenziale di ogni realtà va identificato nella relazione che quest'ultima pone con il resto. Tale idea trova particolare esemplificazione nella capitale formula delle *Meditazioni*: «Io sono io e la mia circostanza, e se non la salvo non salvo neanche me stesso»⁴.

Lo studio si concentra dunque sulla vita – che si presenta sempre come problema e dramma – e in particolare sulla vita individuale, con interrogazioni che ruotano attorno al tema dell'identità personale. Ortega si mostra ben consapevole dell'impossibilità di poter tematizzare tali questioni prescindendo da riferimenti concreti e decide quindi di fornire al lettore un confronto con alcune figure iconiche, quali Goethe e Velásquez, e anche alcuni criteri utili – sebbene fortemente problematici – per poter tentare di rispondere alla domanda “Chi sono io?”. L'Autore, anche attraverso l'esame delle vite di questi uomini, cerca di educare i suoi contemporanei alla disciplina filosofica, per un'indagine rigorosa verso se stessi e la società, nel tentativo di attuarne una riforma.

La filosofia orteghiana possiede dunque numerosi risvolti pratici e mostra una costante attenzione nei confronti del lettore, il quale è costantemente richiamato alla propria responsabilità, ossia al dovere di conoscersi e formarsi una propria prospettiva.

Il discorso orteghiano pone l'accento su un aspetto spesso dimenticato e che conviene tuttavia tenere sempre presente: ogni uomo possiede il proprio punto di vista, vive in un determinato spazio-tempo. Non è possibile uscire da tale condizione né si può giungere a sostituire il proprio punto di vista o – come dice lo stesso Ortega – a «fingerlo»⁵. Si potrà invece riuscire a cambiarlo, perfezionandolo o peggiorandolo, procedendo nella conoscenza di se stessi, confrontandosi costantemente con la propria circostanza. Avere una prospettiva è

³ Ivi, p. 130.

⁴ J. Ortega y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte*, a cura di O. Lottini, trad. it. di B. Arpaia, Napoli, Guida, 2000, p. 44. Di questo testo, si veda anche la recente edizione, curata da Giuseppe Cacciatore e María Lida Mollo, *Meditazioni del Chisciotte e altri saggi*, Napoli, Guida Editori, 2016.

⁵ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Verdad y perspectiva*, in Id., *El Espectador*, Madrid, Editorial EDAF, 1998, p. 52.

tipico di un'entità definita, immersa nella circostanza, storica dunque. Assumere tale evidenza è necessario a livello intellettuale ed esistenziale: solamente così si può cercare di vivere autenticamente e di raggiungere la verità.

Questa considerazione non è tuttavia la conclusione della filosofia di Ortega, che anzi risulterebbe in tal maniera solamente un richiamo certamente utile, però alquanto banale e scontato, seppur talvolta dimenticato nella storia del pensiero occidentale. Essa costituisce invece il punto di avvio di un percorso comune: dal momento che ogni uomo possiede la propria prospettiva, ci si deve domandare come si possa agire per raggiungere insieme la verità – nella sua duplice veste, logica ed etica – per costruire un progetto, una società, un'umanità. L'ontologia dinamica proposta non lascia spazio all'eccessiva tranquillità e al torpore in cui era caduta la Spagna del XX secolo e in cui spesso il singolo, del tempo passato come di quello attuale, si trova a vivere. La vita deve restare un dramma da affrontare, solo così si può cercare di intravedere e poi intraprendere la strada della propria vocazione.

Da ultimo, abbiamo esaminato un'ulteriore questione affrontata da Ortega. La circostanza di ognuno è ordinata secondo la propria prospettiva: «Il mondo è, ovviamente, un orizzonte il cui centro è l'individuo. Questa è la prospettiva basilare della vita»⁶. Eppure, sostiene il filosofo spagnolo, vi sono «certi fenomeni» – problematici, geroglifici ed enigmatici – che fanno nascere il sospetto che insieme a me esistano degli «altri»⁷. Ognuno di questi “altri” sembra possedere una propria prospettiva, il che significa che ciascuno si percepisce come il centro di un altro orizzonte, vale a dire del proprio orizzonte. Vi è dunque una particolare realtà che richiede uno specifico interesse e sguardo: l'altro uomo. Questa considerazione va sempre tenuta presente, specialmente a livello sociale e politico: ogni uomo, centro del suo mondo, è un geroglifico che ha bisogno di essere ascoltato e compreso⁸, anzi: «Il prossimo devo immaginarmelo. A rigore devo crearlo attraverso i dati esterni della sua esistenza. Così che, senza accorgercene, siamo tutti dei romanzieri»⁹.

Solamente così ci si può accorgere che attorno a noi – nella nostra circostanza – gravitano non solo “cose”, ma persone:

La persona consiste non solo in un qualcosa che io possa vedere e dalla quale io possa trarre beneficio – ossia del fatto che sia un oggetto per me – bensì consiste in molto più di questo: anche essa è centro vitale proprio come me, [...] anche essa vede e tocca, si serve delle cose che ha attorno, tra le quali, talvolta, figuro anche io¹⁰.

Lo sforzo richiesto all'uomo da parte di Ortega, dunque, consiste nel tentativo di togliersi dal centro, ossia di «abbandonare la sua prospettiva immediata e primaria, secondo la quale egli solo è il centro e tutto il resto mera periferia a lui riferita»¹¹.

⁶ J. Ortega y Gasset, *Prólogo a una edición de sus obras*, in Id., *Obras completas*, 10 voll., Madrid, Taurus, 2004, vol. V, p. 91.

⁷ Cfr. *ibidem*.

⁸ Cfr. *ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ivi, p. 92.

¹¹ Ivi, p. 91.

XAVIER ZUBIRI: DALLA *SOSTANTIVITÀ PERSONALE*
ALL'IDENTITÀ DELL'EMBRIONE*

Erik Porro

* * *

L'epoca che ci vede coinvolti è ricca di cambiamenti, spesso anche radicali. Tutte queste modificazioni, che toccano l'industria, l'economia, la politica, la sanità e molto altro, costringono a porsi nuove domande su ciò che è effettivamente lecito fare. Non sempre ciò che è possibile, infatti, è anche moralmente corretto.

A fronte di questa continua accelerazione nel campo della ricerca sempre più, oggi, la filosofia è spinta a fare i conti con l'incremento della tecnica e della scienza. Tecnologie mediche sempre più innovative permettono di intervenire in maniera massiccia sulla vita, nella sua generalità, e sulla vita umana, più nel particolare. Corrado Viafora parla, ad esempio, dell'ingegneria genetica e della sua capacità di penetrare la vita stessa arrivando a modificare le strutture profonde. Parla, poi, della sfumatura dei confini per quanto riguarda la vita umana. Tecniche di intervento all'inizio e alla fine della vita, o semplicemente l'avvento di più accurate informazioni sui due estremi dell'esistenza umana, non ci consentono più di identificare l'inizio di essa con la nascita e la fine con la generica cessazione delle funzioni corporee¹.

La filosofia, attraverso l'indagine bioetica, è portata a *ri-semantizzare* e a *ri-concettualizzare* termini che, con l'avvento di questa nuova scienza, sono da considerarsi obsoleti e non più validi. Il punto focale del lavoro di Tesi magistrale, a partire dal quale presento la seguente sinossi, tenta di discutere filosoficamente la delicata questione del soggetto umano nella fase prenatale. La mia ricerca non ha certamente l'ambizione di sottolineare le problematiche volte a cercare di definire nuovi principi guida, o regole di condotta morale, per guidare meglio la società attuale verso una dissipazione dei conflitti etici in merito al soggetto prenatale². Piuttosto, si vuole cercare di mostrare le varie teorie filosofiche e scientifiche che si interrogano sulla sua complessa e delicata identità: cos'è l'embrione umano? È un *qualcuno* oppure un, non precisato, *qualcosa*? È un individuo della specie umana? È una persona? In caso di risposta affermativa, cosa lo rende tale? Una funzione specifica, la mera appartenenza alla specie umana o c'è di più? Il corpo è un elemento secondario, come ritengono alcuni, o contribuisce a qualificare il nostro essere anche a livello embrionale?

* Sinossi della Tesi in "Bioetica" discussa il 20 marzo 2019 presso il Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata dell'Università di Padova per il conseguimento della Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche. Relatore: Prof. Antonio Da Re.

¹ Cfr. C. Viafora, *All'origine della bioetica: le sfide aperte dai nuovi poteri di intervento sulla vita*, in C. Viafora, A. Gaiani (a cura di), *A lezione di bioetica. Temi e strumenti*, Milano, Franco Angeli, 2015², pp. 19-31, pp. 22-25.

² Nella sua modestia questa tesi non ha il fine, per esempio, di parlare di aborto precoce o tardivo, della moralità o meno dei metodi contraccettivi, dei diritti della donna emersi nel dibattito femminista contemporaneo, della problematica sorta dalle nuove tecniche di fecondazione come la fecondazione in vitro, delle nuove pratiche come la diagnosi prenatale o, ancora, delle sperimentazioni, per il momento solo animali, come la clonazione o la partenogenesi. Tutti argomenti trattati in M. Reichlin, *Aborto. La morale oltre il diritto*, Roma, Carocci editore, 2007.

Per rispondere a tutte queste domande ho cercato di interrogare, oltre alle tesi attuali della bioetica, anche il pensiero del filosofo spagnolo Xavier Zubiri (San Sebastián, 1898 – Madrid, 1983). Certamente, il filosofo basco, morendo nel 1983, non poté fornire un contributo rilevante a queste tesi. Mai lui parlò apertamente di bioetica, per esempio. In compenso, in alcuni scritti dei suoi ultimi anni di vita³, menzionò l’embrione umano e il suo possibile statuto, avvalendosi dei concetti della sua ricca e mai statica filosofia.

È proprio questa labirintica filosofia costituisce il punto di partenza per tutta l’indagine del mio lavoro. Il primo capitolo (*La filosofia e la metafisica della realtà in Xavier Zubiri*) intende analizzare uno dei concetti principe del suo pensiero, quello di *realidad*. Tale concetto è di importanza somma per alimentare la sua indagine successiva. Riconoscere non tanto che l’essere precede e fonda la realtà ma che avviene esattamente il contrario, permette al filosofo basco di concludere che la filosofia è sempre, prima di tutto, filosofia del reale e che l’uomo si muove, da sempre, nel reale. Le cose, nelle quali l’uomo è immerso, non sono solo mere oggettività, un semplice darsi oggettivo alla coscienza, ma qualcosa di più profondo. Sono, in prima istanza, un qualcosa di reale e una volta apprese dall’intelligenza le fanno capire di essere parte della realtà assieme a loro⁴.

Le cose con le quali l’uomo entra in contatto, inoltre, gli si presentano in un modo particolare. Esse non sono più *sostanze*, seguendo la più che nota tradizione aristotelica, bensì *sustantividad* (*sostantività*), ovvero veri e propri *sistemi* di *note*, di elementi che una volta appresi gli restituiscono la cosa. Vista l’enorme sensibilità che Zubiri manifesta nei riguardi delle scienze, specialmente della fisica, va aggiunto che le note di una cosa reale non vengono apprese separatamente, ma nel loro essere *notas-de* (*note-di*) l’intera sostantività. Proprio questa intrinseca interrelazione tra le note, e a livello macroscopico anche tra le cose stesse nel *campo di realtà*, è ciò che ci restituisce il *sistema costruito* di ogni sostantività⁵.

Il secondo capitolo (*Dalla vita nella struttura dinamica della realtà all’intelligenza sentiente*) intende concentrarsi, più che sulla realtà, sulla maniera attraverso la quale noi vi possiamo entrare conoscitivamente in contatto. Ciò porta il filosofo spagnolo ad introdurre due tipologie differenti di *apprensione*, quella di *estimulidad*, propria del mondo animale e del suo apprendere le cose come semplici *stimoli* di risposta, e quella di *realidad*, caratterizzante l’*animale di realtà*, ossia l’uomo⁶.

Se il secondo capitolo tenta di introdurre l’essere umano da un punto di vista puramente gnoseologico, o per meglio dire *noologico*⁷, il terzo (*L’animale di realtà e la sua sostantività personale*) cerca di proporre un’analisi più approfondita dell’uomo, attraverso la lettura

³ Si pensi per esempio alla prima parte del ben noto *El hombre y Dios*, datato 1983, o al saggio *Génesis de la realidad humana* (dello stesso anno) e all’affascinante analogia che si può intravedere tra l’ontogenesi embrionale, presente per l’appunto in questo saggio, e la filogenesi dell’ominide a partire dagli antropomorfi non umani, presentata ne *El origen del hombre* del 1964.

⁴ Cfr. I. Zorroza, *La filosofía de lo real en X. Zubiri*, in «Cuadernos de Pensamiento Español», 20, 2003/2, p. 31.

⁵ «Il glucosio ha una realtà propria, però quando è nel mio organismo è “glucosio-di” questo sistema che chiamiamo organismo. Questo momento del “di” è un momento non concettivo ma reale; direi che è un momento fisico nel senso di reale a differenza del concettivo. Il “di” esprime l’unità delle note. E questa unità è giusto ciò che costituisce un sistema. Nel “di” è ciò che consiste il sistema in quanto tale» (X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, pp. 19-20).

⁶ «I caratteri del caldo si apprendono impressivamente come “suoi”, cioè, del caldo stesso e in quanto “suoi”. A differenza del puro sentire animale che apprende le note *stimolicamente*, e solo stimolicamente, nel sentire umano si apprendono questi stessi caratteri del caldo “da sé”: si apprende il caldo *realmente*» (X. Zubiri, *Notas sobre la inteligencia humana*, in «Asclepio», XVIII-XIX, 1967-1968, pp. 341-352; trad. it. di A. Savignano, *L’intelligenza umana*, in A. Savignano, *Il problema dell’uomo. Antropologia filosofica*, Palermo-Rocca, Edizioni Augustinus, 1985, pp. 105-115, p. 117).

⁷ Cfr. M.L. Mollo, *Xavier Zubiri: il reale e l’irreale*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2013, p. 180.

di saggi e scritti che Zubiri mai riunì in un testo unico. Importante è comprendere il fatto che l'uomo, in quanto facente parte della realtà, è una cosa esattamente come le altre, è una sostantività, un sistema costruito di note. È una sostantività, però, un po' speciale: è, infatti, un'unità psico-organica, un sistema costituito da due sub-sistemi di note principali, una *psiche* e un *organismo*. La grande novità che introduce Zubiri consiste nel non ritenere la psiche una sorta di anima o di spirito che "abita" il corpo, o peggio, che è "imprigionata" in esso. Al contrario, nell'uomo la psiche è un insieme di note tanto quanto l'organismo ed essa è sempre «psiche-di» un organismo come, dal canto suo, l'organismo è sempre «organismo-di» una psiche⁸.

L'uomo, però, non è solo un sistema di note. In esso vi è di più. L'uomo, secondo Zubiri, è anche una realtà sua, una *suidad*. Tale elemento lo renderebbe una *realtà personale* e proprio il complesso concetto di persona, per come viene intesa dal filosofo basco, funge da anello di congiunzione con le attuali questioni bioetiche circa l'identità del soggetto prenatale, che attraverso le scoperte embriologiche e mediche prende il nome di zigote, embrione e feto a seconda dei differenti stadi di sviluppo. La persona, in Zubiri, è un termine complesso composto da due momenti: da un lato vi è la *personidad* (*personietà*) e, dall'altro, la *personalidad* (*personalità*). In un senso meramente costitutivo, dipendente cioè dal fatto di essere un'unità psico-organica, la persona è *personietà* mentre sotto una luce operativa la persona è *personalità*. Essi sono due momenti notevolmente distinti ma consecutivi perché il carattere operativo non può sussistere senza il previo carattere costitutivo: la *personalità*, in parole povere, non si può dare senza la *personietà*. L'uomo, per il solo fatto di essere uomo, è persona, ma solo se intendiamo con tale termine la *personietà*, perché la *personalità* è un qualcosa che si va poco a poco costruendo nel corso della vita, con le azioni che vengono compiute, con i continui confronti con le cose del mondo e con le altre persone⁹.

Qui sta il punto cruciale della questione affrontata nell'ultimo capitolo (*La sostantività personale e le teorie bioetiche sull'identità dell'embrione*). Posto che l'uomo è persona, nel senso di *personietà*, per il solo fatto di possedere note psichiche e organiche, è possibile rintracciare un punto di inizio della persona nello sviluppo dell'embrione? Come accennato all'inizio della sinossi, Zubiri non ebbe modo di partecipare attivamente al dibattito bioetico, ed egli stesso manifestò non pochi dubbi sull'inizio dell'individuo e della persona. Per tale ragione, nella mia Tesi, ho tentato di integrare i punti oscuri del pensiero zubiriano con le riflessioni di due figure molto sensibili alle idee del filosofo.

Pedro Laín Entralgo, per cominciare, introduce un concetto essenziale per comprendere la natura del soggetto prenatale, quello di *campo morfogenetico*, di chiaro richiamo zubiriano¹⁰. Lo sviluppo di tale soggetto, secondo Laín Entralgo, avverrebbe all'interno di un campo di interazioni continue con l'esterno e, secondo le sue scoperte, si potrebbe parlare propriamente di individuo appartenente alla specie umana solo a partire dal momento della *gastrulazione*, intorno alla terza settimana dalla fecondazione. La seconda voce è quella di Diego Gracia. Per Gracia è necessaria un'organizzazione primaria per poter parlare di individualità e di sostantività. È necessaria una *costituzione*, elemento che lo zigote nelle prime

⁸ «Senza intelligenza, infatti, l'organismo non potrebbe vivere dal punto di vista biologico. Di conseguenza, l'organismo è da se stesso "organismo-di una psiche" "di un'anima". [...] Considerato dal punto di vista dell'anima, il "di" consiste in "corporeità". Considerato dal punto di vista del corpo, il "di" consiste in animicità. Considerate entrambe le determinazioni, si può dire che l'unità del "di" è "corporeità animica"» (X. Zubiri, *El hombre, realidad personal*, in «Revista de Occidente», I, 1963, pp. 5-29, p. 26; trad. it. di A. Savignano, *L'uomo, realtà personale*, in A. Savignano, *Il problema dell'uomo*, cit., pp. 83-98, p. 97).

⁹ Cfr. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, cit., pp. 49-50.

¹⁰ Cfr. P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1989, p. 90.

fasi di sviluppo non possiede. L'inizio della sostantività personale, nel processo embriologico, non può che attendere il momento della comparsa di una precisa e determinata costituzione. Non si può, quindi, parlare subito di individuo né, tantomeno, di sostantività personale. Solo se vi è questa costituzione è possibile che siano presenti delle vere potenzialità per svilupparsi come una persona umana vera e propria. Solo dall'ottava settimana in poi, con l'avvento del feto, si dovrebbe avere quella sufficiente stabilità costituzionale per poter parlare di *persona*, prima no¹¹.

Gracia aggiunge che, anche se lo zigote e l'embrione non possono essere considerati persone data l'assenza di sufficienza costituzionale, non significa che siano soggetti moralmente indifferenti. Anch'essi sono meritevoli di rispetto. A cambiare sono le obbligazioni da osservare nei loro confronti perché nell'embrione precedente tale sufficienza i doveri da rispettare sono quelli *imperfetti*, come quello di beneficenza, mentre per chi già è una sostantività si passa anche ai doveri *perfetti* come quello di non-maleficenza¹².

¹¹ Cfr. D. Gracia Guillén, *Problemas filosóficos en genética y en embriología*, in F. Abel - C. Cañon (eds.), *La mediación de la filosofía en la construcción de la bioética*, Madrid, Federación Internacional de las Universidades Católicas, 1993, pp. 215-254.

¹² Cfr. *ivi*, p. 254.

MESTIZO DE DOS ALMAS:
DIGLOSSIA E PROBLEMI DI TRADUZIONE NELL'OPERA DI ROA BASTOS*

Benedetta Spizzirri

* * *

La tesi *Mestizo de dos almas: diglossia e problemi di traduzione nell'opera di Roa Bastos* è incentrata sullo studio della situazione linguistica del Paraguay, unico paese dell'America Latina ad aver riconosciuto ufficialmente, accanto al castigliano, la lingua della comunità indigena che abitava il suo territorio prima della Conquista, seppur con delle differenze d'uso: da un lato, il castigliano è la lingua dei contesti formali ed ufficiali, dall'altra, il guaraní è la lingua delle emozioni e dell'intimità. Ad oggi, il guaraní è la lingua più conosciuta dalla popolazione paraguaiana, non solo nelle comunità rurali, ma anche nei centri urbani e nella capitale Asunción. Da quest'ultimo dato scaturisce l'interesse verso la lingua degli scrittori paraguaiani, scissi tra il legame con la sfera emotiva della lingua nativa e la necessità di impiegare un idioma più funzionale nel mercato globale. In questo lavoro, vengono presi in esame due dei romanzi più importanti della letteratura paraguaiana *Hijo de hombre*¹ e *Yo el Supremo*², entrambi scritti da Augusto Roa Bastos, in cui la diglossia viene gestita in due modi differenti. Al contempo, il lavoro si estende all'analisi delle rispettive traduzioni *Figlio di uomo*³ e *Io il Supremo*⁴, entrambe a cura del traduttore Stefano Bossi; delle due edizioni italiane saranno evidenziate le principali aree di crisi relative ad aspetti linguistici e culturali.

Il primo capitolo propone una panoramica storica, sociale e culturale della diglossia paraguaiana, dall'arrivo dei *conquistadores* spagnoli nel bacino del Rio de la Plata, fino al riconoscimento ufficiale della lingua nativa nella Costituzione. Ma prima di analizzare il caso specifico, si rende necessaria una premessa generale sul concetto di diglossia, dalla sua definizione paradigmatica data da Charles Ferguson⁵, fino ai contributi giunti da discipline affini alla linguistica, come la sociolinguistica. Si ha diglossia quando in una comunità di parlanti si distinguono una varietà alta, codificata, standardizzata, impiegata nei contesti ufficiali quali l'amministrazione, l'insegnamento, la liturgia e l'informazione, e una varietà bassa, trasmessa in contesti informali e destinata alla conversazione quotidiana. La situazione linguistica del Paraguay è resa molto più complessa di quella che sembra da circostanze storiche, sociali e antropologiche. Il castigliano, varietà alta, è arrivato come lingua dei colonizzatori nel periodo della Conquista e si è man mano sovrapposto alla lingua degli indige-

* Sinossi della Tesi in "Lingua e traduzione spagnola" discussa l'11 aprile 2019 presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università della Calabria per il conseguimento della Laurea Triennale in Lingue e culture moderne. Relatrice: Dott.ssa María Lida Mollo.

¹ A. Roa Bastos, *Hijo de hombre* (1959), Madrid, Espasa Calpe, 1993.

² A. Roa Bastos, *Yo el Supremo* (1979), Madrid, Cátedra, 2010.

³ A. Roa Bastos, *Figlio di uomo*, trad. it. di Stefano Bossi, Milano, Feltrinelli, 1976 (ed. orig. *Hijo de hombre*, Buenos Aires, Losada, 1960).

⁴ A. Roa Bastos, *Io il Supremo*, trad. it. di Stefano Bossi, Milano, Feltrinelli, 1978 (ed. orig. *Yo el Supremo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974).

⁵ C. Ferguson, *Diglossia*, in «WORD», XV, 1959, 2.

ni, il guaraní, varietà bassa. Questo rapporto tra codici linguistici e ruolo sociale si riflette nella denominazione che il *guaraní paraguayano* assegna alle due varietà: il castigliano è *karai ñe'ê*, lingua del signore, il guaraní è *ava ñe'ê*, lingua dell'uomo comune. La strenua resistenza della lingua nativa, che rappresenta un *unicum* nel panorama latinoamericano, è legata a due particolari momenti della storia del Paraguay: nel periodo delle missioni gesuitiche (1610-1768) il guaraní era l'unica lingua ammessa, non solo nelle conversazioni quotidiane, ma anche nell'insegnamento, nelle prediche, nei sermoni e nelle produzioni letterarie, tanto da assumere lo status di lingua colta. Durante la Guerra del Chaco (1932-1935), il guaraní era la lingua di trincea, obbligatoria per le comunicazioni criptate, fondamentale per l'intrattenimento dei soldati al fronte e per esprimere empatia nei momenti di difficoltà.

Da un punto di vista tipologico, guaraní e castigliano appartengono a due tipi differenti: il guaraní è una lingua agglutinante, il castigliano è una lingua flessiva. Le lingue flessive, tra le quali figurano le lingue romanze, fanno uso di affissi portatori di funzioni multiple e fusi con la radice; le lingue agglutinanti, come il guaraní, impiegano affissi a funzione univoca giustapposti alla radice. Da circa cinque secoli castigliano e guaraní convivono e operano l'uno sull'altro una mutua ibridazione che sfocia nei fenomeni definiti da Augusto Roa Bastos «*hispanización del guaraní y guaranización del castellano*»⁶: la varietà in cui si riscontrano questi fenomeni di ibridazione è senza dubbio il guaraní e non può essere altrimenti, in quanto è la varietà più diffusa nel linguaggio quotidiano. Lo studioso paraguayano Germán de Granda classifica quattro categorie di fenomeni⁷: l'introduzione di nuovi paradigmi legati alla tipologia della lingua interferente; l'abbandono di strutture obbligatorie nella lingua che subisce l'interferenza; la modifica di paradigmi vigenti nella lingua interferita su impulso della lingua interferente; e la scelta, tra due o più strutture, di quella più prossima al guaraní. L'ibridazione dei due universi linguistici non si limita al solo piano morfosintattico, analizzato da Germán de Granda. Anzi, i risultati più tangibili ed evidenti di questo processo si notano nel lessico in uso in Paraguay ed in tutte le zone limitrofe storicamente abitate da comunità guaraní: si tratta spesso di calchi, ovvero di termini presi in prestito dal castigliano ma adattati alla morfologia del guaraní o addirittura di neologismi di origine castigliana ma con elementi morfologici tipici del guaraní. Esistono però dei campi semantici in cui ciascuna delle due lingue è specializzata: è il caso di flora, fauna, cosmologia e spiritualità per quanto riguarda il guaraní, e di tutti i termini legati al progresso tecnologico e scientifico che non possono farsi strada se non attraverso il castigliano.

Per quanto concerne la questione della lingua letteraria, Augusto Roa Bastos afferma che nessuno scrittore paraguayano sceglie volontariamente se scrivere in *castellano-paraguayano* piuttosto che in *guaraní-paraguayano*, al contrario è «*elegido por la lengua [...] por la más naturalmente suya*»⁸, in relazione alla sua formazione culturale, alla sua esperienza di vita e ai suoi interessi. Lo scrittore la cui lingua madre è il guaraní è in primo luogo consapevole del fatto che non userà quell'entità astratta che alcuni studiosi chiamano *guaraní puro* o *castizo* o *jesuítico*, ovvero la lingua delle Missioni; in secondo luogo affronterà delle difficoltà legate all'interruzione del naturale processo di sviluppo linguistico che vede bloccato il guaraní sul piano orale: decostruzione della grammatica nel passaggio alla scrittura, una grafia ancora deficitaria nell'assegnazione di valori fonologici e fonetici reali ai suoi segni, un lessico non ancora fissato e suscettibile di diverse sfumature a seconda delle diverse comunità.

⁶ A. Roa Bastos, *Una Cultura Oral*, in «Hispanamérica», XVI, 1987, 46/47, p. 97.

⁷ Cfr. G. de Granda, *Calcos Sintácticos del Guaraní en el Español Del Paraguay*, in «Nueva Revista de Filología Hispánica», XXVIII, 1979, 2, pp. 267-286.

⁸ A. Roa Bastos, *Una Cultura Oral*, cit., p. 102.

Nonostante tutto, egli può fare affidamento sull'espressività, sulla musicalità e sulla risorsa dell'agglutinazione che conferisce al guaraní la possibilità di creare espressioni idiomatiche a partire dalla combinazione di parole e suffissi. La scelta di scrivere in *guaraní-paraguayo* è resa difficile dalla discriminazione che questa lingua vive ancora in alcuni ambienti. La situazione dello scrittore la cui lingua madre è il *castellano-paraguayo* è altresì complessa, ma per ragioni diverse. Per raccontare il mondo guaraní, egli avrà la necessità di trasporre e di adattare lessico, espressioni idiomatiche, strutture significanti attraverso trascrizioni, calchi, traduzioni letterali, parentesi o note esplicative, che finiranno per appesantire il testo letterario; la difficoltà più grande, inoltre, è quella di portare sul piano della scrittura la caratteristica imprescindibile del guaraní, ovvero l'oralità.

Proprio Roa Bastos, attraverso il suo corpus narrativo, riflette sul bilinguismo paraguaiano e sperimenta tutte le tecniche possibili per «*fundir la voz de la oralidad en la escritura*»⁹, per integrare lo strato di oralità guaraní nella scrittura in castigliano. Il suo percorso può essere diviso in tre fasi, rappresentate da altrettante opere. Nella raccolta *El trueno entre las hojas*, i personaggi legati al mondo rurale utilizzano lessico e frasi guaraní per riferirsi alla natura o alla mitologia; molte di queste espressioni sono raccolte in un glossario alla fine del testo, altre sono spiegate attraverso il graduale inserimento della traduzione. Il risultato è stato considerato da diversi critici e dallo stesso autore un insuccesso, «*una falsificación antiestética del lenguaje del pueblo*»¹⁰ che, più che fondere l'oralità nella scrittura, tende a sottolineare le differenze (anche sociali) tra i personaggi *hispano-hablantes* e quelli *guaraní-hablantes*. Inoltre, il lettore è molto spesso costretto ad interrompere la lettura per consultare il glossario. Il romanzo *Hijo de hombre*¹¹ rappresenta una fase intermedia in cui Roa Bastos non rinuncia all'uso di termini guaraní, ma sostituisce il continuo ricorso al glossario con delle traduzioni immediate, delle equivalenze o delle spiegazioni attraverso metafore; in più, aggiunge nel tessuto sintattico castigliano degli elementi tipici della frase guaraní (suffissi, interiezioni) e delle costruzioni castigliane calcate dalla lingua nativa. Con *Yo el Supremo*¹² viene raggiunto il risultato migliore: l'autore lavora sulla lingua dominante, il castigliano, «*como se trabaja una masa de pan*»¹³ per incorporarvi gli elementi tipici della lingua nativa e imitarne la struttura. L'impiego di vocaboli della lingua nativa è sensibilmente ridotto rispetto alle altre opere, ma Roa Bastos ricorre ad espedienti tipici dell'oralità guaraní per riprodurre il ritmo: agglutinazione, giochi di parole come la riorganizzazione sillabica, rappresentazione di concetti astratti attraverso oggetti concreti, metafore e immagini. L'agglutinazione, processo endemico del guaraní, è la risorsa più sistematica e rappresentativa della lingua del romanzo, poiché consente di creare neologismi attraverso la giustapposizione di due o più vocaboli già noti.

Le due traduzioni italiane, entrambe pubblicate negli anni Settanta e mai riviste, presentano criticità riconducibili a diversi aspetti: aspetti propriamente linguistici, aspetti legati alla cosmologia e aspetti legati al mondo naturale. Per quanto riguarda l'area linguistica, le principali criticità sono dovute alla differenza tipologica tra le due lingue: l'italiano, di tipo-

⁹ A. Roa Bastos, *La narrativa paraguaya en el contexto de la narrativa hispanoamericana actual*, in «Revista de Crítica Literaria Latinoamericana», X, 1984, 19, p. 18.

¹⁰ R. Bareiro Saguier, *Estratos de la lengua guaraní en la escritura de Augusto Roa Bastos*, in «Revista de Crítica Literaria Latinoamericana», X, 1984, 19, p. 37.

¹¹ D'ora in poi indicato con la sigla HDH per il testo fonte e con la sigla FDU per la traduzione italiana, entrambi seguiti dal rispettivo numero di pagina.

¹² D'ora in poi indicato con la sigla YES per il testo fonte e con la sigla IIS per la traduzione italiana, entrambi seguiti dal rispettivo numero di pagina.

¹³ M. Ezquerro, introduzione a *Yo el Supremo* di Augusto Roa Bastos, Madrid, Cátedra, 2017, p. 73.

logia flessiva, traduce con difficoltà il procedimento dell'agglutinazione, regolare in una lingua di tipologia agglutinante come il guaraní. In alcuni casi, Roa Bastos rende ai traduttori il lavoro più semplice attraverso la strategia della traduzione immediata. Il significato del nome del fiume Monday (HDH, 126), ottenuto tramite agglutinazione di *mondá* (rubare) e *y* (acqua), viene chiarito subito dall'autore; in questo modo il traduttore italiano può seguire lo schema proposto da Roa Bastos. In altri casi, l'agglutinazione guaraní si perde nella traduzione italiana. La frusta di cuoio intrecciato che in Paraguay chiamano *teyúruguai* (HDH, 82), dall'agglutinazione di *teyú* (iguana) e *ruguai* (coda di), viene resa dal traduttore italiano con il termine generico «frusta» (FDU, 46). Il sostantivo *cambarangáes* (HDH, 154), formato dall'accostamento di *kambá* (appellativo riservato agli schiavi di colore) e *ra'anga* (immagine) e lessicalizzato nella sua forma agglutinata, viene tradotto in italiano con un termine di significato più generico, «maschere» (FDU, 109): oltre all'agglutinazione, si perde anche il significato etimologico legato al ribaltamento dei ruoli sociali nel festeggiamento del Carnevale. In *Yo el Supremo* il processo di agglutinazione viene messo in atto con vocaboli castigliani che, nella maggior parte dei casi, il traduttore rende parola per parola. Nel romanzo dedicato al dittatore Francia il castigliano viene modellato con un altro espediente linguistico tipico del guaraní, espediente che crea alcune difficoltà nella traduzione italiana: la scomposizione della struttura sillabica di una parola per ottenerne due o più di significato compiuto. In alcuni casi, la vicinanza tipologica ed etimologica tra italiano e castigliano rende agevole la traduzione: *fideindigno* (YES, 111), riorganizzazione di *fidedigno* (fededegno), diventa in italiano «fede-indegno» (IIS, 23). Un caso analogo è *sí-viles* (YES, 282) con cui dal termine di partenza *civiles* si ottiene l'affermazione *sí* e l'aggettivo *viles*, ad indicare la popolazione civile che si lasciava subordinare con viltà. Nell'edizione italiana, la traduzione «sí-vili» (IIS, 172) è accompagnata da una nota del traduttore, in cui viene spiegato il gioco di parole attraverso la pronuncia simile tra *civiles* e *sí-viles*. Al contrario, la ristrutturazione sillabica con valore ironico del nome proprio Velasco in *Bel-Asco* (YES, 117) non trova in italiano una traduzione che le renda giustizia, in quanto non esiste un termine di suono e significato simile al castigliano *asco* (schifo). Il frate *Bel-Asco* della versione originale diventa frate Bel-Schifo (IIS, 28) nella versione italiana. Anche nel caso di *escrivanos* (YES, 94), il traduttore non riesce a conservare il gioco di parole fondato sull'omofonia: la sillaba *-ba/* viene sostituita dalla sillaba omofona *-va/* che aggiunge il significato di *vanos*, vani, inutili. Con questa riorganizzazione, i semplici *escribanos*, scrivani (IIS, 8), diventano scrittori di cose vane ed inutili.

La cosmologia è un'altra area in cui si registrano diverse perdite. In *Yo el Supremo* la traduzione dei riferimenti mitologici è resa più semplice dalla forma con cui questi si presentano: un'agglutinazione come *Ave-del-Paráiso* (YES, 327), che per la comunità guaraní indica l'animale più sacro, può essere agevolmente tradotta parola per parola. L'essere maligno per eccellenza nella cosmovisione guaraní, *Añá* (HDH, 141), si trasforma nell'essere maligno per eccellenza della tradizione cristiana, il Diavolo (FDU, 98). Non è facile riportare al lettore italiano i concetti di *pora*, *pombero*, *yasi-yateré* (HDH, 52): si tratta di piccole creature maligne e dispettose legate alle credenze popolari guaraní che la nostra cultura occidentale ci fa assimilare ad elfi o folletti. Di fronte alla presenza di questi elementi culturospecifici, il traduttore italiano preferisce orientarsi verso una traduzione familiare al lettore italiano: *pora* diventa "miracolo", *pombero* diventa "stregoneria", *yasi-yateré* diventa "sortilegio" (FDU, 22). La concretezza delle tre creature viene sostituita dall'astrattezza dei tre concetti, quando, al contrario, il guaraní è di per sé una lingua che preferisce il concreto rispetto all'astratto. Un personaggio di estrazione rurale come Patiño, segretario del Supremo,

usa diverse parole-immagine per definire concetti o oggetti che ha visto ma di cui non ha compreso il significato. Un esempio molto suggestivo è l'impiego della parola-immagine *aparato-estrellero* (YES, 109), letteralmente apparato astrologico, con cui Patiño definisce il telescopio. La concretezza delle parole-immagine interviene anche quando il Supremo dà forma ad oggetti non ancora inventati nel XIX secolo: i *tiestos-escucha* (YES, 176), letteralmente dei vasi che ascoltano, anticipano i registratori.

L'ultima categoria problematica in ottica traduttiva è la natura: flora e fauna della selva paraguaiana hanno poco a che vedere con flora e fauna del territorio italiano o europeo in generale. Molte delle specie animali e vegetali citate da Roa Bastos esistono solo in America Latina: dell'albero noto come *samuhú* (HDH, 64) esiste un nome scientifico, esiste un nome comune in castigliano, ma non esiste un nome comune in italiano, motivo che indirizza il traduttore verso la trascrizione del nome guaraní. I problemi traduttivi provenienti dal campo semantico della natura non si limitano alla flora e alla fauna endemiche del Paraguay: nella fattispecie della diglossia paraguaiana, il guaraní ha il totale predominio sul castigliano nel lessico legato al mondo naturale. Questo importante aspetto della realtà linguistica si perde nella traduzione, visto che nella maggior parte dei casi il mondo naturale espresso in termini guaraní viene regolarmente tradotto in italiano: ad esempio, laddove viene impiegato il termine *ñandurié* (HDH, 127), nella versione italiana troviamo «vipera» (FDU, 86); il termine che indica una varietà di rapace, *taguató* (HDH, 168) diventa «uccelli» (FDU, 120); il comune albero di *timbó* (HDH, 206) viene tradotto come «tronco di rubiacea» (FDU, 153).

La continua ascesa del guaraní, non solo come lingua delle emozioni ma anche come lingua standardizzata e insegnata nelle scuole, ha costituito una spinta per gli studiosi il cui lavoro si è oggettivato in nuove raccolte lessicografiche, dizionari bilingui, dizionari etimologici, grammatiche. Attraverso questi supporti diviene possibile studiare sotto una nuova luce i classici della diglossia, Roa Bastos e Villagra Marsal tra gli altri, e tutta la nuova letteratura prodotta dagli anni Novanta in avanti, letteratura che incorpora una visione ufficiale e normata della lingua nativa. Come naturale conseguenza, anche l'editoria italiana potrebbe approfittare delle novità in ambito lessicografico per riconsiderare le traduzioni già esistenti o per presentare al lettore italiano le opere paraguaiane non ancora tradotte.

III

NOTE CRITICHE E RECENSIONI

I *DONJUANES* DI LEONARDA RIVERA.
LUOGHI FILOSOFICI DI UNA COSCIENZA DELLA CRISI*

Giorgia dello Russo

* * *

La filosofía española está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta. ¿Y es que no hay en Goethe, verbigracia, tanta o más filosofía que en Hegel? Las coplas de Jorge Manrique, el Romancero, el Quijote, La vida es sueño, la Subida al Monte Carmelo, implican una intuición del mundo y un concepto de la vida [...] nuestra lengua misma, como toda lengua culta, lleva implícita una filosofía.

M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos*¹

Le teorie sulla matrice letteraria della riflessione spagnola contemporanea trovano senz'altro conferma nel fascino esercitato su di essa da figure come *El Quijote* e Don Giovanni, rivelatesi determinanti per la comprensione del mondo dal punto di vista dell'individuo². È questo il fulcro argomentativo di *Don Juan y la filosofía*, lavoro in cui Leonarda Rivera mostra brillantemente in che modo tali simboli si siano evoluti come «personajes conceptuales», ovvero luoghi filosofici funzionali all'elaborazione di risposte fondamentali per il pensiero europeo³.

Molti studi su Don Giovanni sono caratterizzati dalla ricerca delle origini storiche e dei risvolti culturali del *Burlador de Sevilla* e dall'analisi della ricezione delle sue molteplici interpretazioni artistiche: lungi dall'essere un percorso di letteratura comparata, questo volume esplora invece con disinvoltura ed esaustività gli spazi offerti dal personaggio non soltanto alla meditazione della «fenomenologia del piacere»⁴, ma anche a temi ontologici, estetici, esistenziali⁵.

Figlio della «cosmovisión» barocca, il nucleo narrativo originario di *Don Juan* viene alla luce nella modernità, per poi attraversare la tradizione culturale dell'occidente fino ad oggi. Sovente, all'epoca, venivano pubblicate con nomi celebri opere di autori poco conosciuti: a quanto pare, lo scritto intitolato *El burlador de Sevilla* – attribuito al frate Tirso de Molina e incluso nel tomo *Doze comedias de Lope y otros autores* (1630) –, sarebbe in realtà stato

* A proposito di L. Rivera, *Don Juan y la filosofía*, México, Siglo XXI Editores, 2019.

¹ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 274.

² Cfr. L. Rivera, *Don Juan y la filosofía*, cit., p. 124.

³ Cfr. *ivi*, p. 128.

⁴ R. Cantoni, *Introduzione* a S. Kierkegaard, *Diario del Seduttore*, a cura di A. Veraldi e R. Cantoni, Milano, BUR, 2004, p. IV.

⁵ Cfr. L. Rivera, *Don Juan y la filosofía*, cit., p. 13.

ideato dall'attore e drammaturgo Andrés de Claramonte⁶. Leonarda Rivera fa anche riferimento ad uno studio di Victor Said Armesto, *La leyenda de Don Juan: orígenes poéticas de El burlador de Sevilla y el convidado de piedra* (1908), che ne ricerca le radici nei roman-ces medioevali con al centro tale *Don Galán*, seduttore impenitente⁷. L'aura leggendaria di Don Giovanni è intensificata dal fatto che, a differenza del *Quijote* e insieme al Faust di Christopher Marlowe, è uno dei soggetti di cui esiste il maggior numero di trasposizioni (letterarie, drammatiche, cinematografiche, musicali). Al di là della tradizione spagnola, se ne incontrano i più noti esempi tra le opere di Molière, Goldoni, Byron, Dumas, Balzac, Hoffmann, Strauss, Shaw, Bergman e Stravinskij; senza tralasciare il contributo mozartiano al centro della riflessione estetica di Kierkegaard. Poche invenzioni hanno avuto, nella storia del teatro e della letteratura, la fortuna del *Dissoluto Punito* (sottotitolo delle versioni settecentesche del dramma): ogni momento storico ha concepito il suo Don Giovanni e le corrispondenti versioni si sono arricchite di tonalità relative al contesto. *Don Juan y la filosofía* costituisce un'efficace quanto fruibile disamina delle «metamorfosis»⁸ filosofiche del personaggio attraverso i tempi; ne emerge tutta la sua forza eidetica, che giunge ben oltre il mero archetipo di ingannatore seriale⁹.

Per María Zambrano, osserva Rivera, ogni forma artistica può esser vista come l'espressione di altro dalla ragione, delle ombre che la ragione stessa proietta: le opere sono i margini di manifestazione delle recondite profondità della nostra esistenza, i demoni che la logica tenderebbe a relegare all'oblio. Attraverso le arti troverebbero allora espressione i «sueños ancestrales» germinati dallo spirito dei popoli; Tirso de Molina o Cervantes non hanno fatto altro che trovare uno «spazio» in cui ospitarli, offrire loro delle sembianze¹⁰. Questo è ciò che Zambrano intende per categoria del *lugar*: *Don Juan*, con tutte le sue trasformazioni, «ha sido, pues, una especie de espejo en el que el hombre moderno se ha mirado. Pero un espejo que muestra más los sueños que la realidad»¹¹. Egli incarna, così come Don Chisciotte, tratti tipici della modernità che lo ha generato («su libertad, su rebeldía pero también su soledad»¹²) e anche il modo in cui i temi esclusi dai grandi sistemi filosofici trovarono nella letteratura un luogo in cui manifestarsi. «La Modernidad no es solamente hija de Descartes, sino también de Cervantes»¹³: la nascita del romanzo è un altro dei tratti tipici di un momento di disincanto, di razionalizzazione di un mondo che però non smetteva di credere «en ese universo oscuro y sagrado que es la naturaleza»¹⁴. Il romanzo, capace di esplorare ed accogliere la vita come tale, divenne così fonte di una conoscenza scarsamente accessibile per quella filosofia che pretendeva di sondare gli abissi dell'essere unicamente attraverso la lente dell'intelletto¹⁵. «Don Giovanni resta una componente insopprimibile del modo in cui la modernità si autorappresenta, il simbolo di quel radicale immanentismo che soggiace al processo di costruzione della scienza moderna»¹⁶; il *Burlador* è ipostasi della

⁶ Cfr. *ivi*, p. 105.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 63.

⁸ *Ivi*, p. 79, n. 7.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 15.

¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 130-134.

¹¹ *Ivi*, p. 57.

¹² *Ivi*, p. 56.

¹³ *Ivi*, p. 123.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 133.

¹⁶ U. Curi, «Chi sono io tu non saprai»: sul mito di Don Giovanni, in S. Zurletti (a cura di), *Don Giovanni. Il dissoluto impunito*, Napoli, Cuen, 2008, p. 72.

tensione desiderante, che è allo stesso tempo rovina e motore dello sviluppo umano¹⁷. L'impossibile rappresentazione visiva¹⁸ della passione assoluta fa dell'«hombre sin nombre»¹⁹ un personaggio senza neanche lineamenti, se non quelli delle epoche che lo hanno rivisitato. Con questo studio plurale, sinottico, dei diversi «donjuanes» (dal Tenorio a Faust, al Johannes kierkegaardiano di *Diario del seduttore*) Rivera coglie il contraltare delle aspirazioni che essi rappresentano, nell'orizzonte problematico del rapporto tra libero arbitrio e salvezza, comportamenti, pulsioni e redenzione. Temi divenuti cruciali per quell'animo collettivo pervaso dall'inquietudine coraggiosa della domanda sull'Io, dal *Discorso sul Metodo* in poi: «en el barroco se estudia el hombre para saber cómo es»²⁰. Benché le origini della modernità possano essere collocate anteriormente, è nelle istanze filosofiche quanto nei rivolgimenti storici del VXII secolo che è possibile avvertire l'urgenza di questo tipo di ricerca²¹.

Intorno all'esattezza della data di composizione di *El burlador de Sevilla y el convidado de piedra* esistono ancora dubbi; tuttavia, la più antica copia conservata risale al 1630, in pieno *Siglo de Oro*, anche detto «el Siglo de la Melancolía»²², in cui la notevole fioritura in campo intellettuale e artistico corrispose ai momenti e ai luoghi di maggior frizione storica, religiosa, culturale. «Como una válvula descompresora de un estado febril, ansioso, que libera el espíritu humano a través de su más alta capacidad de creación»²³: Sigismondo, il Faust cinquecentesco, *El Quijote* e *Don Juan*, in quanto creazioni di un'antropologia barocca sarebbero, ciascuno a proprio modo, esseri di costitutiva solitudine²⁴. Personaggi isolati nel proprio ego, nella propria follia o nei propri sogni come in una fortezza – o una prigione –, emersero dalla coscienza sociale della crisi quali voci di un'esistenza intrisa dello smarrimento di una «soledad incomunicable»²⁵.

In tal senso, il tratto principalmente malinconico del «Don Juan barroco» attribuito a Tirso de Molina sarebbe l'incapacità di riconoscersi in un'identità definita e soprattutto di riconoscere l'altro come creatura²⁶. Così, questo Don Giovanni, pur non facendosi mai domande su se stesso, inscena una delle modalità della scoperta dell'Io²⁷: figlio di un'epoca che cominciava a chiedersi se la vita stessa non fosse solo un'illusione – nel contesto di una società «enmascarada»²⁸, il *theatrum mundi* in cui persona e personaggio erano spesso indistinti – anche nella rilettura mozartiana si rivela essere una «mónada social»²⁹, inguaribilmente solo, perché inadeguato a rapporti personali che vadano oltre la stretta realizzazione dei suoi scopi. Persino il suo domestico non è altri che un suo riflesso, trattato anch'egli come mezzo (per attuare scambi di persona e intrighi di vario genere) e mai come soggettività altra. A

¹⁷ Cfr. L. Rivera, *Don Juan y la filosofía*, cit., p. 20.

¹⁸ «Es un sueño por tanto, o si se quiere una especie de espíritu dionisiaco que se mueve de un lugar a otro como una epidemia; Don Juan no tiene rostro, Don Juan tiene el nombre más genérico: Juan sin miedo, Juan don nadie. Don Juan no tiene un rostro en particular» (ivi, p. 103).

¹⁹ Ivi, p. 110.

²⁰ Ivi, p. 106.

²¹ Cfr. ivi, p. 123.

²² Cfr. ivi, p. 104.

²³ Ivi, p. 109.

²⁴ Cfr. ivi, p. 107.

²⁵ Ivi, p. 108.

²⁶ Cfr. ivi, pp. 78; 110.

²⁷ Cfr. ivi, p. 107.

²⁸ Ivi, p. 108.

²⁹ Ivi, p. 109.

questo tipo di *Don Juan* non interessa stabilire alcun rapporto, non è nemmeno un vero e proprio seduttore:

Nel caso di Don Giovanni occorre usare l'espressione "seduttore" con gran cautela, se preme dire qualcosa di giusto piuttosto che una banalità [...]. Preferirei definirlo un impostore, [...]. Per essere seduttore occorre sempre una certa riflessione, ed una certa coscienza, ed è solo quando queste sono presenti che può essere appropriato parlare di scaltrezza, di mosse e di abili assalti ... Questa coscienza manca a Don Giovanni. Egli, perciò, non seduce [...] Inganna, certo, ma senza organizzare il suo inganno in precedenza; è la potenza propria della sensualità a ingannare le sedotte [...]. Per essere seduttore gli manca il prima, in cui elaborare il suo piano, e il poi, in cui rendersi cosciente della propria azione. Un seduttore deve perciò essere in possesso di una potenza che Don Giovanni non ha, pur essendo per altro ben dotato, la potenza della parola. Appena gli diamo la potenza della parola egli cessa d'essere musicale, e l'interesse estetico muta del tutto³⁰.

È puro istinto, che localizza il suo oggetto momentaneo del desiderio e non pensa che ad impadronirsene. La sua è una specie di «obsesión que provoca el deseo de un placer que se quiere satisfacer a toda costa»³¹.

Don Giovanni è attorniato da molte persone, ma nessuna sembra voler davvero aver a che fare con lui: è allo stesso tempo invidiato e condannato. Leonarda Rivera ritorna sovente alle considerazioni zambraniane di *España, sueño y verdad* sul tema, secondo cui l'ingente prezzo di un progetto esistenziale totalmente individualista sarebbe un'esclusione senza salvezza, della quale la finale discesa solitaria e ineluttabile di *Don Juan* agli inferi potrebbe essere metafora³². Epilogo risparmiato, invece, al *Burlador* riconsiderato dal Romanticismo, che ne rilascia una versione idealista: sempre tragica, ma riabilitata dall'amore inatteso per la donna giusta, Inés³³, che lo salverà dissolvendone il mito. Don Giovanni rimane, appunto, un *donjuán* finché è energia sensuale inesauribile, incarnazione della radicale solitudine determinata dall'impossibilità di amare³⁴. La sua vita ricomincia in ogni nuovo istante, come se essa stessa fosse un istante solo, replicato all'infinito in una «galería de espejos»³⁵. Se non dovrà mai rendere conto dei suoi atti, il mondo sarà eternamente suo, senza responsabilità, nella sensazione (quantunque illusoria) di essere padrone della «infinitud espaciotemporal»³⁶ che però sottende un incolmabile vuoto esistenziale. Questo *eterno ritorno* riverbera nella meditazione sulle passioni di Eugenio Trías, animata dall'intuizione dell'efficacia cognitiva – essenziale per le nuove esigenze metafisiche – del substrato emotivo dell'animo umano³⁷. Con l'obiettivo di cogliere le dinamiche generate dalle declinazioni più o meno emotive del desiderio nel momento in cui invade il soggetto, in *Las Figuras de la pasión* Don Giovanni viene reintrodotta nell'indagine filosofica³⁸ personificando l'andamento ciclico, orbitante del desiderio, che insegue un temporaneo obiettivo per poi ricominciare a fuggire, inseguendone uno diverso non appena quello precedente è stato raggiunto³⁹. Insi-

³⁰ S. Kierkegaard, *Gli stadi erotici immediati ovvero il musicale erotico*, in Id., *Enten-Eller*, Milano, Adelphi, 1989, vol. I, pp.168-169.

³¹ L. Rivera, *Don Juan y la filosofía*, cit., p. 113.

³² Cfr. *ivi*, p.80.

³³ Cfr. *ivi*, p. 83.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 81.

³⁵ *Ivi*, pp. 80-85.

³⁶ *Ivi*, p. 81.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 89.

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 90.

³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 93-95.

stenza che finisce per assumere su se stessa la «condena sisífica» all'autocannibalismo di una passione senza reale oggetto, che divora se stessa⁴⁰.

L'idea di *ripetizione* rimanda istantaneamente, seppur per contrasto, a echi kierkegaardiani: la conferma di una scelta non rientra infatti nella visione estetica della vita, la quale, invece, consiste di infinita moltiplicazione di istanti. Don Giovanni è l'epicentro dell'«exaltación poeticomusical»⁴¹ che pervade *Gli stadi erotici immediati, ovvero il musicale erotico*, commento all'opera di Mozart incluso in *Enten-Eller*. Søren Kierkegaard la considerò espressione perfetta della «genialità sensuale»⁴² di *Don Juan*, non individuo ma trionfo di pura energia desiderante, che seduce attraverso la sua stessa forza, il «demoniaco dell'indifferenza estetica»⁴³. La *differenza* consisterebbe infatti nella scelta, quale interruzione del ritmo persistente del suo conquistare giacché la decisione paralizza l'istante, così come la parola (il veicolo ideale del ragionamento) è meno adatta all'essenza di Don Giovanni, inarrestabile e travolgente.

Secondo Kierkegaard quella del *Dissoluto punito* sarebbe una figura tardomedievale, emersa dalla coscienza popolare per esprimere il risveglio dell'ebbrezza del senso dopo un lungo periodo di predominio della spiritualità. Egli non sceglie: è incessante seduzione, quantitativa, esteticamente frammentata. La sua sinfonia termina solo nel momento in cui interviene l'etica della giustizia divina⁴⁴. Le azioni di Don Giovanni non prevedono strategia; egli cattura con l'energia del suo volere, una forza razionalmente inspiegabile. A metà strada tra idea e individuo, persona e potenza, egli trasfigura chiunque venga a contatto con lui, ma il motore di questa incontenibile vitalità è in realtà l'angoscia. Il suo «demoniaco desiderio di vivere»⁴⁵ lo trascina nella febbrile reiterazione di imprese galanti, radicata nell'inabilità ad avere se stesso «come compito»⁴⁶. Si tratterebbe di una disperazione di tipo estetico, prigioniera dell'istante: il libertinismo di Don Giovanni gli precluderebbe, in realtà, la libertà stessa, dissipandola in una somma di momenti tutti uguali e chiusi ad ogni possibile evoluzione. Alla luce di questa meditazione, si ritrova incantevole la corrispondenza del verso del libretto di Da Ponte⁴⁷ nell'*incipit* di *Diario del Seduttore*, scritto che chiude la prima parte di *Enten-Eller* e presenta l'altro versante della vita estetica, ovvero la seduzione psicologica, virtuale e privata tipica del «demoniaco spirituale»⁴⁸. Per il Seduttore (non a caso, *Johannes*), è l'inesperienza psicologica della preda a costituire l'attrattiva principale: ciò che gli riempie l'animo di perversa soddisfazione è l'idea di una femminilità quiescente che, una volta risvegliata, mai conoscerà maggiore esaltazione del turbamento emotivo di un corteggiamento artefatto quanto artistico – degno di essere narrato, prima che vissuto – e dello spettro di un abbandono studiato e cocente. Nell'infelicità di Cordelia c'è però «la condanna del seduttore da un punto di vista morale»⁴⁹: Johannes è un uomo corrotto, il cui esito sarà

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 36.

⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 49.

⁴² S. Kierkegaard, *Gli stadi erotici immediati ovvero il musicale erotico*, cit., pp. 118-119.

⁴³ *Ivi*, p. 158.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, p. 206.

⁴⁶ S. Kierkegaard, *Etica ed estetica nella formazione della personalità*, a cura K. M. Guldbransen e R. Cantoni, Milano, Mondadori, 2004, p. 111.

⁴⁷ «Sua passion predominante è la giovin principiante» (L. Da Ponte, *Don Giovanni – il dissoluto punito o sia il Don Giovanni* -, atto I, scena II).

⁴⁸ S. Kierkegaard, *Gli stadi erotici immediati ovvero il musicale erotico*, cit., p. 158.

⁴⁹ L. Pareyson, *Kierkegaard e Pascal*, a cura di S. Givone, Milano, Mursia, 1998, p. 21.

uno smarrimento in se stesso, nel delirio dei suoi intrighi, nel labirinto senza scampo della sua tortuosa personalità⁵⁰.

Don Giovanni non scrive diari: la lista delle sue conquiste è compilata dal suo *alter ego*, il servitore Leporello (o *Sganarelle*, o Passarino, a seconda delle varianti). Il *Burlador* finisce, inconsapevolmente, per privare di entità alle donne che inganna, non ne ricorda nemmeno i nomi: il suo servo deve tenerne il conto. Loro fanno semplicemente numero, consumate nella soddisfazione del suo cieco impulso desiderante⁵¹. L'immediatezza si fa qui disgregazione: *Don Juan* non entra mai davvero in contatto con se stesso e in definitiva con nessun altro, mentre Johannes è introspettivo, molto più attento a raccontarsi. Nuota nel medesimo compiacimento di questa rendicontazione autoreferenziale; la parabola emotiva compiuta da Cordelia – dal canto suo, solo in minima parte cosciente della fatale dinamica narcisistica di cui è vittima – non è per lui che una tra le molte possibili rappresentazioni della categoria dell'interessante. Entrambi i seduttori evidenziano mancata capacità di riconoscimento dell'altro; sarebbero pertanto eloquenti incarnazioni della «*historia de la soledad*» occidentale⁵². Sebbene anche *Don Juan* sfidasse la morale dell'epoca, fu in ogni caso ideato in un sistema di valori e credenze che lo inquadrava quale esempio dell'inevitabile condanna, quella destinata a colui che aveva osato servirsi del suo libero arbitrio senza la guida divina⁵³. Ecco come i drammi a lui ispirati nacquero e sopravvissero in piena Controriforma; al contrario il Don Giovanni molieriano, ad esempio, concepito cinquant'anni più tardi, riflette già un'epoca di secolarizzazione e razionalismo⁵⁴, argomentando pragmaticamente le proprie convinzioni morali e perseguendo i suoi scopi con animo scevro da timori di tipo religioso⁵⁵.

Nella versione attribuita a Tirso de Molina la giustizia cosmica era stata spontaneamente ristabilita dalla caduta negli inferi di Don Giovanni per mano del *Convidado de piedra* (la statua tombale vivificata dall'anima del *Comendador* precedentemente assassinato dal protagonista, in quanto ostacolo ad una delle sue malefatte). L'esaltazione della libertà di agire, in chiave di autoaffermazione personale di fronte al destino avverso, riemergerà con l'«*heroicidad*» fatalistica della visione romantica: l'impossibilità di amare tipica del seduttore nella sua veste classica, estensiva⁵⁶, vira nell'amore di impossibile realizzazione del *Don Juan Tenorio* di José Zorrilla⁵⁷. Se dunque il Romanticismo aveva presentato un “dissoluto” redento per aver amato e sofferto (l'anima del *Don Juan* di Zorrilla – che finisce con l'innamorarsi e dunque perdere la sua essenza incantatrice⁵⁸ – «*se salva porque Dios es testigo de su corazón*»⁵⁹), il Novecento sublima il *Burlador* di Tirso trasformandolo in un *antidonjuán*⁶⁰. Anche le versioni cinematografiche ne avrebbero evidenziato la decadenza e la necessità – in quanto uomo uguale a tutti gli altri e non incarnazione di una potenza univer-

⁵⁰ S. Kierkegaard, *Diario del Seduttore*, cit., p. 21.

⁵¹ Cfr. L. Rivera, *Don Juan y la filosofía*, cit., p. 94.

⁵² Cfr. *ivi*, pp. 78-79.

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 105.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 84.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 79, n.7.

⁵⁶ Tendente a grandi numeri di “vittime”, contrariamente a quella intensiva, tipica del seduttore kierkegaardiano o di Faust, concentrati sulla manipolazione emotiva di un unico soggetto (Cfr. S. Petrilli - A. Ponzio, *Fuori campo. I segni del corpo tra rappresentazione ed eccedenza*, Milano, Mimesis, 1999, pp. 56, 62-63).

⁵⁷ Cfr. L. Rivera, *Don Juan y la filosofía*, cit., p. 81, n. 11.

⁵⁸ «Es decir, un Don Juan que se enamora, un Don Juan que se arrepiente, deja de ser Don Juan, y por lo tanto a lo que estaríamos asistiendo en Zorrilla es a la muerte misma del mito de Don Juan» (*ivi*, p. 92).

⁵⁹ *Ivi*, p. 86.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 74.

sale – di affrontare, ormai anziano e pentito, i segni del trascorrere del tempo e la responsabilità delle proprie azioni⁶¹. Come osserva Leonarda Rivera, sembra che il XX secolo abbia condannato *Don Juan* all'umanizzazione pur di riabilitarlo eticamente. Segnato dagli anni e dal peso delle conseguenze della sua condotta deplorabile, sarebbe dunque destituito dall'immunità sovrumana garantitagli fino a quel momento dal «delirio de deificación», che per secoli lo aveva immaginato come potenza seduttrice al di là di ogni remora e limitazione se non quella del potere divino⁶². L'approfondimento del ruolo avuto dal mito di Don Giovanni nella riflessione spagnola contemporanea è uno degli aspetti più interessanti *Don Juan y la filosofía*. Con la coscienza della crisi del razionalismo e della «tecnificación del mundo», che aveva sacrificato all'indagine del cosmo in chiave matematica altri elementi – vitalistici e spirituali –, questi ultimi furono riscoperti da una tradizione di pensiero che riuscì a riconnettersi proprio tramite la letteratura⁶³.

Così come è accaduto con il *Quijote*, attraverso *Don Juan* trovarono espressione anche alcune tra le proposte più rappresentative del XX secolo, rintracciate abilmente nei capitoli centrali di questo volume. Attraverso le elaborazioni – in qualche modo stranianti, rispetto al carattere originario del personaggio – di *noventayochistas* come Unamuno, Azorín, Machado, Maetzu, Leonarda Rivera ricongiunge alla riflessione di Trías⁶⁴ la tematizzazione zambranaiana dell'impossibilità di amare di *Don Juan*, quale sintomo della sua «soledad sin salvación». Quest'ultima non è altro che la metafora dell'«absolutismo individual» inteso come cifra della solitudine e della libertà dell'uomo moderno⁶⁵.

Lo sguardo rivolto alle critiche maggiormente rilevanti nel panorama iberico novecentesco non trascurava le osservazioni orteghiane in proposito, delle quali risuona *El tema de nuestro tiempo*. Don Giovanni risulta allora più che mai emblematico per un'epoca in cui la «razón racionalista debe dar cabida a la razón vital», incarnando la reazione contro la morale che a sua volta aveva precedentemente imposto i suoi schemi al mondo della vita⁶⁶.

Per le indagini filosofico-linguistiche sulla «esencia de España y de lo español» (al centro del dibattito che prese vita in seguito agli eventi storici culminanti con la perdita delle ultime colonie d'oltremare), la letteratura del *Siglo de Oro* si rivelò un essenziale riferimento⁶⁷. Nell'ambito delle riflessioni di quegli anni è possibile rinvenire numerose esegesi del mito di *Don Juan*: l'avversione di Unamuno per questa figura, ad esempio, sembra direttamente relazionata alla propensione verso quella del *Quijote*, simbolo dell'*alma* del popolo spagnolo nella miglior versione di se stesso. L'ipotesi più probabile sulle cause di questa posizione risalirebbe alla preoccupazione, da parte dell'autore, a proposito dell'ascendente che potenzialmente avrebbero avuto, su cultura e società, i contrapposti valori veicolati da ciascuno dei due personaggi⁶⁸. Con queste premesse si struttura l'analisi e il confronto tra l'*antidonjuán* della visione unamuniana in *El hermano Juan o el mundo es teatro* (1934) (pervaso dal sentimento tragico che vede la vita «desvalorizada en aras de otra vida después de la muerte»⁶⁹) e la riconciliazione etica tentata dalla versione di Zorrilla. Entrambe in relazione alla carenza di interiorità del *Don Juan* di Tirso de Molina e all'elaborazione filoso-

⁶¹ Cfr. *ibidem*.

⁶² Cfr. *ivi*, pp. 54-59.

⁶³ Cfr. *ivi*, pp. 121-122.

⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 87.

⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 78.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 65.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, pp. 59-62.

⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 68.

⁶⁹ *Ibidem*.

fica del mito di Don Giovanni, fondamentale nel pensiero kierkegaardiano. Nella quale, tuttavia, l'impostore incarna l'«irracionalidad festiva» dello stadio estetico, opposta alla meta-teatralità della coscienza della finitudine esistenziale proprie dell'anti-Don Giovanni unamuniano⁷⁰, sebbene Unamuno avesse scorto in Kierkegaard inquietudini che percepiva come molto simili alle proprie⁷¹.

L'anelito terminale del suo *hermano Juan*, che considera la morte «su verdadera novia, la única con quien podrá engendrar», sarebbe una traccia dell'originaria sostanza barocca: la fugacità del tempo umano è in questo senso un «un auténtico culto a la muerte», centrato sulla celebrazione dell'irripetibilità di ogni momento⁷². Il *Don Juan viejo* di Unamuno sarà solo uno dei primi della lunga serie di *remakes* attraverso cui il XX secolo illustrerà le cadute e le trasformazioni del personaggio: secondo Leonarda Rivera, dettagli come l'assenza del servo e il rapporto con la responsabilità, la maturità e la morte evolvono in Azorín, ad esempio, in una civilizzazione del mito, e con esso della cultura da cui esso ha preso vita. «Azorín civiliza a Don Juan obligándolo a que mire y a que se mire en la cultura española de la que ha surgido», restituisce *Don Juan* al mondo dimostrandogli che la realtà non è un gioco, obbligandolo a confrontarsi con gli altri individui senza trattarli come mezzi «en el juego de fuerzas entre la ley, la justicia y la caridad»⁷³.

Le ragioni del successo di questa figura sembrano infatti legate al magnetismo della sua sfida ad ogni principio etico, che atterrisce e contemporaneamente avvince la mente nell'esplorazione del limite dei comportamenti o dei desideri più controversi. Don Giovanni, osserva Rivera, che commette (per lo più impunito) ogni sorta od oltraggio, risveglia «toda clase de sentimientos»: invidia, fascinazione, persino vendetta. Lo spettatore o il lettore finiscono spesso per identificarsi in coloro che sono stati gabbati e che perseguitano il *Burlador* in cerca di giustizia⁷⁴. La sua irriverente e sconsiderata ricerca del piacere genera ammirazione mista ad orrore, definendola quale nemesis dello sforzo donchisciottesco: in entrambi i casi un ego «exorbitante» spinge il personaggio ad affrontare deliberatamente le estreme conseguenze di azioni inedite, ma la cieca coerenza con ideali cavallereschi del *Quijote* si ritrova ribaltata, in *Don Juan*, in un incontrollabile e comunque ammaliante gusto per l'infrazione⁷⁵.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, pp. 66-71.

⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 66, n. 19.

⁷² Cfr. *ivi*, p. 71.

⁷³ *Ivi*, pp. 69-74.

⁷⁴ Cfr. *ivi*, pp. 100-101.

⁷⁵ Cfr. *ivi*, pp. 116-117.

VERSO UN'ALTRA MODERNITÀ.
L'OPERA DI RAMÓN GAYA*

Laura Mariateresa Durante

* * *

«Mi manera de ver el arte difiere mucho de la de los demás. No es que quiera hacerme el original, pero a mí el arte, en definitiva, si no es más que arte, me interesa poco. El arte me parece un medio, algo de donde tomar unas armas, unas herramientas, pero nada más. A mí lo que me interesa es la *creación*. En eso soy muy insistente».

Con parole forti e precise Ramón Gaya raccontava così la sua visione dell'arte. Deciso, sicuro, controcorrente, così come è stato definito, si è sempre dimostrato il pittore e scrittore, esule spagnolo Ramón Gaya. Forse per questi aspetti che ne caratterizzano la personalità o per la poliedricità dell'opera, che abbraccia la pittura ma anche la saggistica e il componimento poetico, questo autore è stato talvolta trascurato. Il motivo di tale scarso interesse da parte degli studiosi potrebbe risiedere anche proprio nella complessità dell'opera gayesca che per essere avvicinata richiede una profonda preparazione nell'ambito della pittura, del pensiero filosofico e della poesia. Nonostante questa premessa autori rinomati hanno descritto la pittura di Gaya e analizzato i suoi saggi: Nigel Dennis, Juan Manuel Bonet, José Muñoz Millares, Andrés Trapiello solo per fare alcuni nomi. Contemporanei e amici di Gaya quali José Bergamín, Juan Gil-Albert, Rosa Chacel, Jorge Guillén, Octavio Paz, Antonio Sánchez Barbudo e, non ultima, la sua amica María Zambrano hanno elogiato il talento di Gaya per la pittura e la raffinata scrittura. Anche in Italia, dove Gaya viaggiò prima tra il 1952 e il 1953 e dove si stabilì dal 1956 per circa venti anni, conquistò la stima di alcuni tra i più originali intellettuali dell'epoca – Giorgio Agamben, Cristina Campo, Pietro Citati, Elémire Zolla per non citare Elena Croce. Ciascuno di questi autori ha approfondito uno o alcuni aspetti dell'arte poliedrica di Gaya, ne ha valutato l'apporto nella pittura o nella saggistica, ha affrontato gli splendidi *Homenajes* pittorici. Considerata la vastità dell'impresa e la temerarietà richiesta pochi avevano provato ad abbracciarne i tre aspetti – pittorico, saggistico e poetico – non solo per descriverli ma per approfondirli e, soprattutto, ricercarne le influenze nel pensiero spagnolo ed europeo. Questa è stata la scommessa che Miriam Moreno Aguirre ha fatto e vinto nel volume che ha dedicato all'autore.

Otra modernidad. Estudios sobre la obra de Ramón Gaya, volume che, nel 2017, ha ottenuto il *Premio Internacional de Crítica literaria* «Amado Alonso», pur non proponendosi, secondo l'autrice, come un bilancio definitivo dell'opera gayesca risulta esserlo. Si tratta infatti di un saggio ineludibile per chi desideri studiare in modo approfondito l'arte pittorica, saggistica e poetica dell'esule in una prospettiva sì monografica ma in relazione con i contemporanei e con la tradizione – parola quanto mai necessaria per quanto riguarda l'opera di Gaya. Già, perché, com'è noto, dopo un primo avvicinamento alle avanguardie pittoriche che rispondevano al gusto del tempo e alla curiosità del giovanissimo pittore ancora radicato a Murcia, il viaggio a Madrid e la borsa di studio a Parigi gli svelano la trappola del mercan-

* A proposito di M. Moreno Aguirre, *Otra modernidad. Estudios sobre la obra de Ramón Gaya*, Valencia, Pre-Textos, 2018.

tilismo moderno, dell'arte che si vende a metri, come dichiara in una nota lettera a Juan Guerrero Ruiz, suo amico e protettore. La reazione del giovane è allora quella di ripiegare sulle certezze della sua arte, sul Prado, quella che chiama la *Roca Española*, sulla tradizione. Ciò non significa però, per Gaya, staticità. Tornare a Velázquez, a Tiziano, a Rembrandt, a Cezanne, insomma a coloro che riconosce quali suoi maestri, significa, per il nostro, tornare a quel che di vivo e vivente c'è nella pittura. Da qui il ritorno all'arte figurativa che tanto scandalo destò nei suoi contemporanei negli anni '60 e '70. Da qui, possiamo immaginare, la mancata comprensione della sua opera e di quegli splendidi omaggi pittorici che costituiscono la principale corrente della pittura di Gaya dal finire degli anni '40 fino all'ultima produzione. Miriam Moreno analizza gli *Homenajes* approfonditamente evidenziando le caratteristiche specifiche e sottolineando il ricorrere degli omaggi ad alcuni pittori o scrittori e analizzandone le ragioni recondite. L'autrice mette in relazione la pittura degli *Homenajes* con i saggi dedicati ai maestri della pittura. Saggi che costituiscono, per Gaya, un modo di chiarire se stesso attraverso la parola, come dichiarò. Il richiamo tra l'arte pittorica e quella saggistica, senza dimenticare i versi poetici percorre il volume che segue la vita e l'opera del "pittore che scrive", come si definì Gaya.

L'idea di tradizione è centrale nel volume *Otra modernidad* perché l'autrice vuole individuare non solamente i riferimenti artistici della sua pittura ma gli interlocutori culturali dei suoi scritti. «Sus cuadros y escritos – scrive Moreno Aguirre fin nell'introduzione – interpe-lan a otros autores que fueron para él sus puntos de apoyo. Son interlocutores como Ortega y Gasset, María Zambrano, Juan Ramón Jiménez y Tomás Segovia, entre otros cuyos textos dan pistas y claves para profundizar en una noción de creatividad que para el pintor es una verdadera vocación y una fe de vida que exige del artista su sacrificio, su entrega incondicional» (p. 24).

Per indagare le influenze profonde che marcano l'opera creatrice di Gaya, Miriam Moreno ha voluto dare al libro una struttura che contempla quattro parti che intrecciano l'arte multiforme di Gaya e ne richiamano gli aspetti. Necessario il primo capitolo dedicato alla biografia e che riscatta alla dimenticanza gli avvenimenti che ne forgiarono il carattere e l'opera. Il risvegliarsi del talento fin da bambino, il viaggio nella Parigi delle avanguardie, la partecipazione alle prestigiose *Misiones Pedagógicas*, e poi la guerra civile e la partecipazione a *Hora de España*, la perdita della moglie in un bombardamento, il lungo esilio e, infine, il ritorno in Europa e più tardi, in patria: non sono solo avvenimenti nella vita di questo autore. Si tratta del panorama della grande storia che si intreccia con la vita del pittore e dei numerosi protagonisti, a volte amici, che vengono chiamati a testimone. Rileviamo qui lo stile fluido e piacevole della scrittura di Moreno Aguirre che non abbandona il lettore in un elenco di date e avvenimenti ma fa riferimento oltre alla saggistica a romanzi, espediente che si ritrova spesso nel volume e che si apprezza.

La ricerca di interlocutori dell'opera gayesca conduce Miriam Moreno Aguirre a una profonda ricerca nell'ambito della filosofia che viene illustrata soprattutto nel secondo capitolo dal titolo "*Del sentimiento*". Qui se l'autrice suggerisce la centralità del primo libro pubblicato da Gaya nel 1960, *El sentimiento de la pintura*, sorprende invece con un intenso e approfondito percorso attraverso i riferimenti filosofici e culturali che hanno alimentato il pittore murciano e solo al termine, tirate le file, ci accompagna in un'analisi del saggio del '60. Così Krause e la sua influenza in Spagna, Juan Ramón Jiménez – che Gaya frequentò –, la lettura di Nietzsche, le riflessioni di Miguel de Unamuno e il vitalismo di Bergson sono i temi sui quali Miriam Moreno si sofferma con attenzione. Non dimentica neppure Gaston Bachelard e la rilevanza che le sue teorie ebbero sul pensiero di Gaya. *In primis* Moreno

Aguirre sintetizza il pensiero dei filosofi richiamati e ne analizza l'influenza negli autori spagnoli contemporanei di Gaya. Principalmente però pone le basi per dimostrare come questi influirono nell'opera del nostro. Il capitolo denso e impegnativo approfondisce riflessioni che si svilupperanno lungo il volume e che portano a dimostrare come nell'opera gayesca si coniugano differenti influenze culturali.

Fin da *El sentimiento de la pintura* scritto in Italia nel 1959 e pubblicato nel 1960, emerge l'originalità dell'autore di Murcia che trova nella pittura due differenti grandi correnti: quella del sentimento, come recita il titolo del libro, e quella dell'espressività. Scrive lo stesso Gaya: «Ahora veía arrancando de un solo manenial primero, dos brazos de agua grandes: uno, el del sentimiento; otro, el de la expresividad. Giotto abre, sin duda, el cauce expresivo, mientras que Carpaccio parece abrir el de un sentimiento inmóvil, interior, sien-cioso»¹. Le riflessioni sulla natura della pittura e sulla sua essenza liquida, acquosa, illustrate nel volume citato, sorgono, come si sa, per la visita di Gaya a Venezia, quella che chiamerà la “città della pittura” ma trovano sostegno teorico nella lettura di Bachelard, come ben rileva Moreno Aguirre, che riporta la teoria degli elementi dell'autore francese. Nella scrittura gayesca si rileva anche la potente influenza di Nietzsche, autore molto presente nella casa della famiglia di Gaya, e del vitalismo berensoniano. Ricorda Moreno Aguirre: «Bergson sostiene, pues, que lo que produce el arte es el sentimiento» (p. 112).

Senza tralasciare il filo conduttore centrale delle influenze culturali e pittoriche avvertite nell'opera gayesca l'autrice ne approfondisce la pittura. “*De la pintura*” rappresenta un sunto analitico di ciò che propone l'arte pittorica di Gaya attraverso il tempo e i suoi principali motivi di cui gli *Homenajes*, già citati, rappresentano il più noto ma che si accompagna con quel tentativo coraggioso che il murciano fa di riprendere i temi classici. Il battesimo di Cristo, La Samaritana rappresentano dei tentativi dell'autore di assumere l'eredità di una pittura che possiede temi forti che sono stati abbandonati dagli artisti del suo tempo. Da rilevare anche come, al trattare degli omaggi pittorici, Moreno Aguirre dedica spazio a un tema centrale dell'arte di Gaya: Velázquez. Dal 1940, ricorda l'autrice, Gaya dipinse circa trentaquattro opere dedicati a lui mentre del 1969 è la pubblicazione del saggio *Velázquez, pájaro solitario*. Ciò la porta inevitabilmente a citare la lettura di Juan de la Cruz e soprattutto a chiamare all'appello un altro interlocutore che Gaya cita, Ortega y Gasset che al pittore si vigliano dedicò attenzione. L'autrice sostiene che nelle pagine del volume del '69 Gaya dialoga con il filosofo. «Tanto Ortega como Gaya – scrive – juzgan inadecuado llamar a la pintura de Velázquez “realista”. Pero la coincidencia decisiva que encontramos en ambos autores es su convicción compartida de que la pintura de Velázquez *salva* la realidad» (p. 235).

Il volume che è corredato da un apparato di immagini doveroso e piacevole e da una vasta bibliografia, si chiude con una parte che si focalizza sull'ultimo saggio pubblicato dal pittore, *Naturalidad del arte (y artificialidad de la crítica)* del 1996. In questo scritto maturo Gaya tira le fila delle sue riflessioni, dichiara le sue critiche nei confronti dei teorici dell'arte, rispetto a coloro che all'arte si avvicinano senza teorie. Solo l'essere naturale può approssimarsi all'opera del creatore che si differenzia notevolmente dall'opera artistica, aspramente criticata dal nostro. Tuttavia Ramón Gaya non si abbandona al pessimismo rispetto all'arte dei tempi a venire. In questa ultima testimonianza dichiara: «Pero, un buen día, aparecerá en el aire una especie de Arco Iris inmenso y volveremos a tener poesía,

¹ R. Gaya, *Obra completa*, Valencia, Pre-Textos, 2010, p. 38. Si veda anche la versione in italiano R. Gaya, *Il sentimento della pittura*, a cura di L.M. Durante, presentazione di A.M. Leyra, Chieti, Solfanelli, 2015.

música, pintura y escultura verdaderas»². Quello stesso arcobaleno, nato dalla mano di Gaya e riprodotto sulla copertina di *Otra modernidad* che ne è testimonianza, lo ricorda al lettore.

² R. Gaya, *Obra completa*, cit., p. 953.

DI TRAME, ORDITI ED ESISTENZE.
A PROPOSITO DI UNO STUDIO
SULL'ESILIO IN MARÍA ZAMBRANO*

Lorena Grigoletto

* * *

*Ignoro se credetti mai alla Città...
Penso che allora mi bastasse il compito di cercarla.
Jorge Luis Borges, L'immortale*

Sueños, tiempos y destiempos. El exilio romano de María Zambrano non vuole essere semplicemente una ricostruzione erudita del periodo trascorso dalla filosofa spagnola nella capitale italiana. Ciò che colpisce sin dalle prime pagine di questo libro che Elena Trapanese dedica all'esilio romano della pensatrice andalusa, infatti, ma non dovremmo mai stupirci di cose simili, è che esso contenga in realtà molti luoghi e molti tempi. D'altronde, basterebbe un esercizio minimo e quotidiano del pensiero perché, apparentemente fissi in un luogo e in un tempo, ci si sorprenda in molti luoghi e in diversi tempi simultaneamente, come fossimo una sorta di singolarità gravitazionale in cui tutto cade e accade.

Roma non costituisce, dunque, il solo luogo preso in esame e sondato nell'ambito di questa meticolosa ricerca, non è l'unico spazio-tempo a schiudersi all'interno di questa riflessione. La formula "esilio romano", difatti, non si riferisce a un periodo unitario e continuativo, bensì a tre brevi stagioni biografiche, tre tempi, contenitori di altri tempi, che vanno rispettivamente dal 1949 al 1950, dal '53 al '64 e dal '72 al '73. Soggiorni differenti per clima politico e aspettative in cui la filosofa spagnola stringe amicizia con diversi intellettuali, tra cui Elena Croce, Elémire Zolla, Vittoria Guerrini (Cristina Campo), Diego de Mesa, Enrique de Rivas, Ramón Gaya e Agustín Andreu, solo per citarne alcuni; soggiorni che dischiudono, come anticipato, una fitta rete di rimandi e dimensioni temporali.

Svolgendo e ordinando abilmente le trame di questi incontri, e persino forzando il consueto procedimento del metodo storico-filosofico stesso, Trapanese finisce dunque per ritrovarsi in uno spazio labirintico dai molti fili e dalle molte Ariane, fili dal passato e dal futuro, che cercano e si cercano vicendevolmente. È così che emergono le "città invisibili" che Roma contiene, è così che rinasce come luogo prediletto e sognato la Napoli di Croce e di Leopardi, con quella Villa delle Ginestre su cui ancora non si era detto a sufficienza e che, secondo il progetto di Elena Croce, avrebbe dovuto essere destinata agli esuli spagnoli. Quel che lega Zambrano al poeta di Recanati, d'altronde, come ben emerge dallo studio di Trapanese, è un «amor secreto» (p. 86), ben più antico, un amore che viene da lontano, dall'infanzia, e che nutre quel tanto anelato luogo di visioni arcaiche e di un purismo mediterraneo che ha il rigore bianco delle case di Castiglia. Luogo, come scrive in una lettera a Zambrano l'amico Enrique de Riva, a quel tempo in visita alla Villa con la sorella della filo-

* A proposito di E. Trapanese, *Sueños, tiempos y destiempos. El exilio romano di María Zambrano*, Madrid, UAM Ediciones, 2018.

sofa Araceli, «de una hermosura rara, extraña, posesiva» (p. 87), bellezza che cresce dentro, che va radicandosi nel profondo. Tuttavia, il progetto di conversione della Villa in casa di accoglienza per esuli politici fallirà, e per motivi legati ai lavori di ristrutturazione e per l'aggravarsi delle condizioni di salute della sorella della pensatrice. La capitale italiana, tra il 1972 e il 1973, sarà allora, nuovamente, luogo di asilo e conforto.

Sembrirebbe, dunque, che Roma le si offra come un luogo d'approdo più sicuro, laddove invece la Villa delle Ginestre, quella casa che, come un tempio, balugina nell'immaginario della filosofa, pare stagliarsi all'orizzonte come sogno di pace da sempre atteso e mai raggiunto. Eppure, anche la "città eterna", a ben vedere, assume in questo studio le fattezze eterree del sogno, abitata com'è dai suoi illustri pensatori del passato, del presente e del futuro; un futuro oggetto di profonde riflessioni nell'ambito di quel confronto vivissimo tra gli anni Cinquanta e Sessanta in cui si impone decisa e improcrastinabile la domanda circa il ruolo dell'intellettuale nelle società di oggi e per cui si rievocano personalità, tra le molte cui Trapanese fa riferimento, del calibro di Gramsci, Croce, Zolla, Ortega (pp. 97 e sg.).

Se è certo che il filo rosso di questo lavoro, quindi, sia il tema del sogno sondato in quella straordinaria polivalenza che esso assume nel pensiero zambrano e che, secondo la lettura che ne dà Raffaello Franchini nel 1960 sulle pagine de «Il Mondo»¹ (p. 170), ha un significato non solo più ampio rispetto alla sua accezione freudiana, bensì anche rispetto a quello assegnatogli dalla tradizione filosofica, la particolarità di questo studio, tuttavia, mi pare risieda nell'adozione del sogno come lente o strumento di indagine stesso atto a esplorare le estensioni e le protensioni temporali (biografiche, sociali, politiche, estetiche) di un'intera "circostanza", solo in tal modo passibile di essere restituita alla sua più autentica complessità. Esistono infatti, per riprendere in parte l'articolazione del lavoro di Trapanese, sogni democratici (*Tiempos y destiempos de la democracia*), sogni della persona (*Sueños y tiempos de la persona*), nonché i sogni propri di un paese, quella Spagna cui Zambrano farà ritorno solo a distanza di oltre quarant'anni (*Sueños, tiempos y destiempos de España*).

È esattamente nel contesto di un'analisi sui cosiddetti "sogni della persona" che si schiude una delle questioni teoriche di maggiore rilevanza nella riflessione zambrano. L'indagine sul sogno, difatti – secondo alcuni interpreti vera e propria «fenomenologia della forma-sogno»², sebbene, come giustamente osserva Trapanese, ben distante dal metodo husserliano –, mostra una dimensione originaria della vita umana: la *passività*. In tal senso, tale esplorazione è da intendersi come ricerca sull'uomo nella peculiare condizione che caratterizza il sonno, ovvero nel suo essere privato, sia pur parzialmente, del tempo, anzi della molteplicità dei tempi della vita umana. Per questo è necessario studiarne, piuttosto che il contenuto, rischiando di cadere nell'errore della "traduzione", o meglio della "trasduzione", la forma, il loro semplice *status* di fenomeno. Il sogno, infatti, non va analizzato, ma va «rivissuto», «assimilato» (p. 167). È qui che il debito nei confronti di Freud cede il passo all'influenza di Jung, a quella dimensione del "simbolico" così presente nelle pagine della

¹ R. Franchini, *La Vita e il sogno*, in «Il Mondo: settimanale di politica e letteratura», XII, 23 agosto 1960, 34, p. 8.

² In proposito si vedano: J.F. Ortega Muñoz, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 82-86; J. López Aranguren, *Los sueños de María Zambrano*, in «Revista de Occidente», 35, 1966, p. 207. Per posizioni divergenti in merito all'attribuzione della formula "fenomenologica" all'ambito della riflessione zambrano sul sogno, si veda ad esempio: F. Pérez-Borbujo Álvarez, *Sueño y vigilia: el nacimiento de la persona en el pensamiento de María Zambrano*, in «Aurora. Papeles del "Seminario María Zambrano"», 6, 2004, pp. 58-70.

filosofa spagnola e che ha il merito, forse, di riparare al crimine freudiano dell'“uccisione” del Padre su cui Zambrano rifletteva in uno dei suoi scritti giovanili³.

È probabilmente questo uno dei momenti di esplorazione più affascinanti del lavoro di Elena Trapanese, che rende giustizia non solo a tutto un contesto intellettuale in cui il tema del sogno emerge, ma anche al forte significato sociale e sociologico di questo studio. Nel capitolo intitolato *Sueños y tiempos de la persona*, infatti, l'autrice pone l'accento sul valore dell'opera dello psicanalista tedesco Ernst Bernhard, figura magnetica e di grande rilievo intellettuale che introdusse i lavori di Jung in Italia, proponendo di riconsiderare l'attenzione di Zambrano nei confronti del tema del sogno, inteso nella sua capacità poetica, alla luce del legame con Cristina Campo, il cui debito verso Bernhard, e tramite questi nei confronti di Jung, è indubbio, specie circa la sua concezione dell'“immaginazione attiva” e la sua interpretazione del mito in chiave collettiva (p. 175).

Del resto, lo stesso profondo interesse di Cristina Campo verso la fiaba – si ricordino *Fiaba e mistero* o ancora *Il flauto e il tappeto*⁴ – non testimonia forse di questa eccezionale fecondità della scuola junghiana in Italia? Sebbene non costituisca uno specifico tema di indagine nello studio di Trapanese, il tema della fiaba, in effetti, sembra affiorare timidamente nell'ambito di una riflessione sulla figura del maestro e sul valore dell'educare. Educare ai sensi, all'*attenzione* (tema condiviso da Zambrano quanto da Campo), educare come «invertir las relaciones de fuerza», secondo la formula di Zolla, educare come «mediación entre necesidad y esperanza», come «acción “democratica”» e come «educación integral» (pp. 195-197). Del resto, la fiaba è anzitutto intreccio, relazione, ordito, e pertanto anche orizzonte sociale, lavoro dell'inconscio collettivo, e persino *copula mundi*, erede di antenati alchimisti e delle voci bulimiche dei narratori del popolo che tutto accoglie e raccoglie, che tutto immagina, e non solo per fame. Herder, tra i primi assieme a Winckelmann e Hamann a portare l'attenzione sulla fiaba, sebbene in un ambito di ricerca radicalmente differente, ne parla come di ciò che conserva la fede del popolo – «una fede antica, a lungo sepolta»⁵ –, che custodisce le sue forze e i suoi istinti, come di una lingua delle origini che attesta, forse, la capacità del sogno in mancanza di conoscenza, il credere per mancanza e impossibilità di vedere. Fiaba, ancora, come «vittoria sulla legge di necessità»⁶, scriveva Campo mostrandone la lezione forse più decisiva e così prossima ai sogni del popolo, alle sue speranze di riscatto, laddove il mito, al contrario, instilla implacabilmente nell'animo umano un insegnamento inverso, quello di *Ananke*, forza imperscrutabile contro cui neppure gli dèi osano combattere.

In tale prospettiva, al centro di questo puntuale studio, che si struttura sul sogno come vera e propria categoria epistemologica, oltre che etica, e che sostiene il lavoro di domande cruciali circa il significato del termine “politica” e del ruolo in essa degli intellettuali, dell'educazione, dell'arte e della letteratura, vi è il *destiempo*, il contrappunto, la Penelope notturna, figura emblematica dell'incantamento del tempo, che disfa il progetto imposto, subito, che rivede il gioco del destino e il giogo del telaio. Non è un caso, allora, che, nell'arco della sua riflessione, Zambrano torni in più occasioni sull'immagine delle Moire, proponendo talvolta una visione austera del *destino* che sembra rievocare, per via di quella

³ M. Zambrano, *Il freudismo, testimonianza dell'uomo contemporaneo*, in Id., *Verso un sapere dell'anima*, trad. it. di E. Nobili, a cura di R. Prezzo, Milano, Raffaello Cortina, 2009.

⁴ Cfr. C. Campo, *Fiaba e mistero*, Firenze, Vallecchi, 1962 e *Il Flauto e il tappeto*, Milano, Rusconi, 1971; successivamente raccolti ne *Gli imperdonabili*, Milano, Adelphi, 2014.

⁵ L.M. von Franz, *Teorie sull'origine delle fiabe*, in Id., *Le fiabe interpretate*, Torino, Bollati Boringhieri, 1980, p. 4.

⁶ Ivi, p. 157.

corrispondenza profonda tra la dimensione mitica e quella storico-biografica, l'opera potente e sommamente teatrale di Velázquez, quelle umili *Hilanderas* assorte nel lavoro di ogni giorno, ma emblema, al tempo stesso, di una specifica concezione della sorte nonché, forse, di una ineluttabilità tutta spagnola. Un dipinto, osserva acutamente Agamben⁷, in cui il pittore separa con salda decisione il quotidiano dal mitico o dal mistero: davanti le filatrici, dietro le tessitrici, ovvero Aracne nella sfida con Atena. È sul retro della scena, infatti, come su un palcoscenico, che si staglia il Destino tremendo, la condanna della giovane fanciulla trasformata per sempre in ragno da una dea impietosa e superba. Perché non si compete con gli dèi nel tessere le trame del destino, non si provoca l'Olimpo osando rappresentare gli inganni che gli dèi tendono agli uomini: sullo sfondo il ratto di Europa, Giove nelle sembianze di toro bianco. Un quadro nel quadro in cui, tuttavia, sembra darsi in forma drammatica la ripetizione di una stessa tragica vicenda, l'eterno ritorno dell'uguale.



Se da un lato, quindi, la dimensione onirica indagata da Zambrano nei due celebri testi *Il sogno creatore* e *I sogni e il tempo*⁸, al di là delle influenze fenomenologiche, sembra farsi carico e ripensare la lezione di Calderón de la Barca («*la vida es sueño*»), dall'altro lato, come ben illustra il lavoro di Trapanese, vi è il confronto proficuo con un'Italia che ha assimilato e rimasta nel profondo alcune tematiche ad esso connesse, e per ragioni storiche, per le peculiari condizioni della penisola nel secondo dopoguerra, aperta più che mai al sogno della rinascita economica e socio-politica, e per la vivacità di un contesto intellettuale in

⁷ Cfr. G. Agamben, *Il quotidiano e il mistero*, in Id., *Studiolo*, Torino, Einaudi, 2019, pp. 85-91.

⁸ M. Zambrano, *Il sogno creatore*, a cura di C. Marseguerra, trad. it. di V. Martinetto, Milano, Bruno Mondadori, 2002; M. Zambrano, *I sogni e il tempo*, a cura di L. Sessa e M. Sartore, Bologna, Pendragon, 2004.

cui circolano idee e motivi intrisi di esoterismo, psicologia analitica, nonché suggestioni mutuata dai vari studi dell'epoca nell'ambito dell'orientalistica.

In tal senso, grazie a un'attenta ricostruzione, non solo le analisi zambraniane, bensì anche quelle degli intellettuali della sua cerchia emergono come risposta tutto sommato coesa a un'istanza comune, a uno stesso appello di riscatto su differenti fronti. Trapanese, in proposito, ritorna con nuovi spunti di riflessione sulla fortunata triade amicale Cristina Campo-Élemire Zolla-María Zambrano, mettendo in luce non solo l'influenza della Campo su quest'ultima, ma anche quella della pensatrice spagnola su Élemire Zolla, che nel 1960 pubblica sulla rivista «L'Approdo letterario» un racconto dal titolo *Sogni proibiti* in cui emerge il tema, ricorrente in Zambrano, dell'"assolutizzazione" del sogno (p. 176) e del pericolo che questa rappresenta in termini di violazione della realtà, quando non mediata dall'arte e dalla letteratura.

È a partire da questo assunto che lo studio di Trapanese vira sul tema della creazione letteraria badando, tuttavia, a conservare sempre l'altro versante del discorso, il terreno su cui tutto l'impianto teorico di questa ricerca si impernia, ovvero l'attenzione alla dialettica tra sogno e veglia nell'ambito sociale, politico e storico. Dialettica che, sembra suggerire l'autrice sulla scorta delle analisi che Zolla propone ne *Il sogno della sposa celeste nello sciamanesimo*, si realizza solo quando esiste un «immaginario comune, sociale» (p. 183) e persino dei riti condivisi.

In questa prospettiva, l'autrice mostra efficacemente, inoltre, l'origine dell'interesse di Zambrano nei confronti di queste tematiche e, nello specifico, dello stretto legame tra sogni e generi letterari, riconducendolo all'invito rivolta a partecipare al *Colloque international de Royaumont* del 1962 sul tema de *Les rêves et les Sociétés Humaines* (p. 179)⁹. Un incontro dall'approccio interculturale e interdisciplinare cui parteciparono alcuni degli intellettuali più importanti del panorama europeo, tra cui filosofi, medievisti, arabisti, fenomenologi, psicologi, neurofisiologi, e che vantò tra i numerosi e celebri partecipanti figure del calibro di Henri Corbin, Mircea Eliade, Enzo Paci, Roger Callois, solo per citarne alcuni. Un incontro, come ben evidenzia Trapanese sulla scorta di alcune considerazioni di Grazia Marchianò¹⁰, in cui emerse una sorta di contrapposizione, forse un poco forzata ma incisiva, tra "società della veglia" e "società del sogno", tra attitudini opposte in merito al tema del sognare e circa l'idea stessa di realtà tra Oriente e Occidente. Il tema del sogno esibiva in quell'occasione, dunque, una essenziale duplicità che sembra corrispondere profondamente al tema della "legittimità" del sognare così per come si declina in Zambrano e che riguarda tanto il versante poetico quanto quello sociale, storico e politico. Del resto, "storia tragica" e "storia etica" non costituiscono anzitutto, prima che quelle categorie storiche su cui si sviluppa la riflessione zambraniana, delle categorie letterarie? Si pensi alle sue letture di Kafka e Don Chisciotte, della Celestina o di Charlot, figure letterarie e del cinema che abitano nel profondo gli scritti della filosofa andalusa a proposito della dialettica tra vita e sogno, realtà e finzione, maschera e *persona*, e che l'autrice fa intelligentemente dialogare con le tematiche pirandelliane, nonché con alcuni importantissimi scritti sul tema della maschera e del carnevalesco (p. 153). D'altronde, le riflessioni sul comico e sulla figura di Charlot, prima che affiorare tra le pagine zambraniane, avevano già occupato ampio spazio nell'ambito del dibattito filosofico-estetico e artistico degli anni Venti. La «Revista de Occidente», infatti,

⁹ Aa.Vv., *Les rêves et les sociétés humaines*, Paris, Gallimard, 1967.

¹⁰ Segnalo qui l'interessante testo di Grazia Marchianò riportato da Trapanese: G. Marchianò, *L'immagine, l'ombra, il sogno. Lo sviluppo della "seconda attenzione"*, in V. Branca, C. Ossola, S. Resnik (a cura di), *I linguaggi del sogno*, Firenze, Sansoni, 1984, pp. 367-382.

aveva ospitato contributi che testimoniano di un condiviso interesse nei confronti di questo tema da parte di intellettuali quali Vela, Marichalar, Salinas. In tal senso, inoltre, occorre citare il lavoro di Rafael Alberti, che nel 1929 dedica una serie di poesie al silenzio dei *clown* nel cinema di quegli anni, tra cui la sua icona indiscussa Charlie Chaplin, o ancora Francisco Ayala con il suo *Histrionismo y representación*¹¹, solo per menzionare alcuni dei lavori più noti e connessi all'ambito ispanico.

Attraverso una fitta trama di rimandi e riflessioni, dunque, attraverso *tiempos e destiempos*, questo ricco studio ha forse più di ogni altro merito quello di sondare efficacemente e puntualmente non tanto uno specifico periodo storico, un momento preciso nel lungo esilio della filosofa, bensì quello di mostrare il carattere contraddittorio e ambivalente di quello stesso *logos* dell'esilio che, come scrive Francisco José Martín nel *Prologo* (p. 9), non appartiene e non può appartenere al linguaggio abituale, giacché trasborda dalle disposizioni compositive della narrazione dettate dalla retorica. È in questo senso che il libro di Trapanese lascia giustamente in sospeso la domanda zambraniana per antonomasia, ovvero quella relativa alla dialettica tra sogno e veglia e, di conseguenza, tra esilio e storia.

Del resto, l'esilio non ha storia, non ha né prologo né epilogo, ci si sveglia in esso come si cade, inavvertitamente, nella vertigine colorata e solo apparentemente bidimensionale del sogno: con il cuore lucido.

¹¹ In proposito si vedano: F. Vela, *Charlot*, in «Revista de Occidente», 59, 1928, pp. 231-237; A. Marichalar, *Charlot solista*, in «Revista de Occidente», 50, agosto 1927, pp. 249-254; P. Salinas, *Civitas Dei* (1946), in Id., *El contemplado. Todo más claro y otro poemas*, a cura di F.J. Díez de Revenga, Madrid, Clásicos Castalia, 1996, pp. 101-107; F. Ayala, *Histrionismo y representación. Ejemplos y pretextos*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1944.

ESPERIENZA, POLITICA E ANTROPOLOGIA IN MARÍA ZAMBRANO.
LA CENTRALITÀ DELLA PERSONA*

Stefania La Rosa

* * *

Nel suo denso lavoro dal titolo *Esperienza, politica e antropologia in María Zambrano. La centralità della persona* Sara Del Bello pone fondamentali questioni, mai pienamente esauribili e per questo piene di nuove possibili domande. Al centro, la domanda della filosofa María Zambrano sull'uomo come *persona*, la sua filosofia sempre profondamente radicata nel vissuto personale, il suo *sapere dell'anima*, tenace nello sperare anche nel momento di una cruenta crisi di valori per l'Europa, in una condizione che per eccellenza ha visto l'uomo disumanizzato.

Muovendo dalla osservazione secondo cui la persona viene concepita «come la principale modalità attraverso la quale ripensare la società e la politica, di fronte alla crisi dell'uomo europeo» (p. 64), il lavoro di Del Bello fa emergere chiaramente come la riflessione zambranaiana, che pure sottolinea una condizione europea di “agonia”, si inserisca in un versante non nichilistico, per la sua instancabile ricerca di un sapere altro, per la lucidità nel ritrovare l'origine della crisi del sapere.

Del Bello sottolinea come l'uomo europeo per Zambrano abbia invertito la sua radice teologica-ontologica. Disperso il nobile sentimento dell'amore nell'eccessivo amore desiderante di sé, l'individuo autocentrato approda ad una forma estrema di individualismo, in quanto non si coglie parte di altro, non concepisce che sé stesso: non si riconosce come *persona*, come complessa unità di interiorità ed exteriorità, di intimità e relazione. Ecco l'«amore di sé fino al disprezzo di Dio» (p. 62), l'autoesaltazione dell'uomo che non si riconosce limitato e si illude di potersi sostituire al divino stesso.

La riflessione sulla crisi e sull'agonia troverebbe la sua fonte di superamento in un sapere intimamente inteso che si traduce in un diverso ritorno su di sé, in un'autentica fiducia “autocoscienziale” di agostiniana memoria nel caso di Zambrano, diversamente da quanto accadrebbe in quello husserliano di vocazione più propriamente cartesiana. La confessione, come giustamente Del Bello fa notare, è una forma di introspezione e condivisione: la scoperta di senso e della verità intima dell'essere umano passa per uno sguardo introspettivo che è al tempo stesso racconto di sé all'altro, apertura. Si intuisce, quindi, come nell'intimità della confessione agostiniana si trovino i motori del rinnovamento dell'uomo: la disperazione e la speranza di redimersi attraverso la riscoperta di sé, nella forma di una *seconda nascita* (p. 48), derivante proprio dal dare senso/peso alla propria esistenza.

L'Europa per Zambrano può ritrovarsi se matura la speranza di riscoprire la sua più intima verità (persona, democrazia) abbandonando la logica sacrificale della sua storia che, cominciata con una interpretazione singolare della religione cristiana, l'ha condotta al desiderio di onnipotenza. Tale è la ragione per la quale Del Bello spiega il significato per la filosofa spagnola dell'annuncio nietzschiano della morte di Dio: «l'uccisione di Dio per mano

* A proposito di S. Del Bello, *Esperienza, politica, antropologia in María Zambrano. La centralità della persona*, Milano, Mimesis, 2017.

dell'uomo è infatti l'esito, nella visione della pensatrice, dell'umano delirio di autodeificazione» (p. 54). La speranza di recuperare i valori autentici del pensiero greco e cristiano induce Zambrano quindi alla decostruzione delle origini del loro abbandono: da un lato, una particolare interpretazione del messaggio cristiano, dall'altro la volontà di dominio tipica del razionalismo. La violenza nasce dalla incapacità di uscire dal desiderio di dominio, dalla dimenticanza dell'uomo europeo di riscoprirsi innanzitutto figlio, quindi di accettare il proprio rapporto con il divino e con ciò che in generale lo trascende come creatura. Si tratta del mancato riconoscimento della dimensione abissale propria dell'umano, di una creatura che non basta a sé stessa. Opportunamente Del Bello sottolinea come la ricerca del fondamento di tipo solipsistico proprio della ragione moderna finisce per renderla agonizzante proprio per un ripiegamento su sé stesso che è incapace di sorreggerla nel momento della crisi: «l'esito è che a questo culto religioso dell'io fa da contraltare la mancanza di spazio interiore» (p. 58).

È proprio un tipo di ripiegamento capace di creare spazio interiore quello nel quale la riflessione di Del Bello si colloca nel tracciare un fitto percorso in cui analizza il più intimo sentimento: l'amore come elemento fondamentale della persona. Viene così chiarendo la concezione zambranianiana di *persona* e individuo, scorgendo i punti di contatto e di distanza rispetto al personalismo di Mounier (il carattere relazionale dell'uomo, come si fa notare, trova in quest'ultimo una rigida distinzione tra persona e individuo). L'autrice riconosce i nessi della nozione di amore in Zambrano con quella di *ordo amoris* scheleriano e il significato del «cuore come sede della moralità umana» (p. 67), per poi focalizzarsi sull'amore come elemento in grado di mediare tra l'umano e il divino, tra il finito e la trascendenza – spiegando come nella filosofa spagnola ciò manchi della connotazione strettamente teologica agostiniana –, fino a cogliere lo stretto legame con il concetto di *decreazione* di Simone Weil.

Se però l'uomo europeo per Zambrano può sperare di emergere dalla condizione di agonia, di abbandonare ogni forma di individualismo e realizzarsi come persona è, inoltre, certamente per una ragione intimamente umana, i cui risvolti sono chiaramente etico-politici. Gli esseri umani, esseri natali, possiedono l'intrinseca possibilità non solo di nascere ma di rinascere nuovamente e continuamente. *Nascere e disnascere* rappresentano insieme la possibilità di rintracciare la propria origine e di uscire dalla autoreferenzialità, perché difatti nel riconoscersi provenienti da qualcosa si riconosce che c'è sempre dell'altro, si fa spazio all'altro. Emerge qui in tutta la sua suggestione il tema della nascita e della rinascita dell'uomo come persona. La persona si costituisce rinascendo continuamente, attraverso la presa di coscienza della costitutiva relazionalità. «Vivere significa nascere ininterrottamente» (p. 86), completarsi costantemente, resistere e ricollocarsi, riconoscere cioè le proprie radici nello strappo dalla dimensione protettiva materna. Ed in queste pagine – dove viene affrontata la questione della natalità umana, inscritta nella radice del sentire originario e qui iconicamente rappresentata dalle figure di Edipo e Antigone, e meticolosamente analizzata attraverso le prospettive di Weil, Arendt, Heidegger, per citare solo alcune delle grandi voci –, l'autrice sembra prendere in esame proprio la “persona” Zambrano, in esilio, a Puerto Rico, intenta a guardare, nostalgicamente ma sempre con speranza, ciò di cui sente la mancanza. L'isola come osserva Del Bello, è la pace che spera di ritrovare ancora, anche al di là di essa, è una forma resistenza al tempo. Tema, quest'ultimo, il cui risvolto etico-politico viene ben colto attraverso le analisi ad esso dedicate in modo particolare da Giuseppe Cacciatore (cfr. p. 95).

Se allora il risveglio è paragonabile alla nascita, rinascere è come risvegliarsi ogni volta conservando la traccia di ciò che si è intimamente, come in un «*risveglio trascendente*» (p. 77), cioè in una visione dell'originario che, come ben si specifica, nulla a che vedere con la comprensione razionalizzante della ragione moderna assoluta che pretende di uniformare in modo autoreferenziale la complessità del reale, ma che piuttosto consiste in ciò che, chiaramente, Del Bello descrive come uno sguardo verso l'invisibile inteso come un persistere della speranza.

Lo stesso sguardo che anima l'Antigone zambraniana, la cui storia esaminata nell'ambito della questione del ruolo femminile in Zambrano, assume un significato di ampissimo respiro. D'altronde, come fa notare l'autrice, «è attraverso Antigone che il pensiero zambraniano va maturando verso la riflessione più propriamente politica. La caverna, abitata dalla fanciulla, si configura come il simbolo di ciò che la realtà politica dovrebbe contenere in sé, ossia il suo fondamento» (p. 114). Raffigurata da Antigone è la condizione tipica dell'essere umano che riemerge dalla crisi e Del Bello – nell'accogliere chiaramente la riflessione di Giuseppe Cacciari, secondo cui «*la filosofia zambraniana della crisi* (crisi storica e teorica, ma anche crisi vissuta nell'esperienza personale) *si converte in una filosofia* de la speranza» (p. 97) – si sofferma sulla capacità di Antigone non solo di riemergere dagli inferi e rinascere, ritrovare il senso originario e la consapevolezza della sua storia ma anche quella di condurre gli altri intorno a fare lo stesso. La funzione “mediatrice” di “eroina della coscienza”, rende Antigone il simbolo di un sapere altro. È il sapere dell'anima, rappresentato dalla *ragione poetica* che non nega la tragicità, le contraddizioni della vita umana ma le accoglie con un sentimento di *pietà* (cfr. p. 127).

Intense e lucide pagine sono quelle dedicate, ancora, alla *persona* Zambrano, «nel suo lungo peregrinare, che non è stato solo un errare fisico, ma anche e soprattutto un viaggio interiore» (p. 214). Da qui la questione dell'esilio che diventa attraverso “l'abbandono” una dimensione fondamentale, per il suo inevitabile porre l'uomo dinanzi alla sua condizione creaturale, dinanzi alla verità rispetto a sé stesso e alle proprie radici. L'esule è per eccellenza colui che può rinascere a nuova vita, perché è colui che ne ritrova l'origine. Non avere il proprio luogo costringe l'uomo a fare i conti con la verità più forte: scoprirsi. Eppure, ancora una volta, l'esule non è un individuo che si scopre pieno di sé, chiuso nel suo solipsismo, piuttosto è colui che nell'allontanamento dalla patria e nel ripensamento di essa, attraverso una nuova consapevolezza di sé e dei propri legami può fare esperienza della condizione originariamente creaturale dell'essere umano. Come giustamente ricorda Del Bello, secondo Zambrano: «è proprio quando vivere lascia privi di qualsiasi protezione e l'uomo prova vergogna e sente il bisogno di coprirsi con qualsiasi cosa, che ci vorrebbe un po' coraggio per guardare un poco alla volta tale nudità» (p. 209). Scoprirsi nel fare spazio ad altro è un atto, per così dire, non svuotante ma disvelante. Zambrano stessa, come si ricorda, dichiara di sentirsi come gettata fuori dalla patria per esserne coscienza storica (cfr. p. 212).

Nel meticoloso lavoro di Del Bello allora si vede all'opera un metodo tipicamente zambraniano, se infatti da un lato emerge chiaramente come la ragione poetica di Zambrano riesca a cogliere la vita umana in tutta la sua complessità sviscerando i nodi fondamentali della sua filosofia, dall'altro, in modo concomitante, si profila una vocazione dalla natura politica al margine di ogni indagine e che, d'altronde, Del Bello stessa ritiene essere latente nell'opera della filosofa. In quanto tale, anche quella dell'esule è una condizione dai risvolti etico-politici dirompenti, perché ne smaschera irrimediabilmente la natura originariamente creaturale, il suo non bastarsi, il suo migrare continuo. Come dimensione di sradicamento che porta alla luce la radice dell'uomo con ciò che gli sta intorno, il suo essere legato ad al-

tro, il suo non poter fare a meno di tale legame. Da qui un pensiero politico, quello zambrano che non può che, da un lato, rifiutare ogni forma di individualismo, nel recupero del valore della libertà, dall'altro, rintracciare nella democrazia la forma di governo più affine allo sviluppo della persona, essendo insito nella sua natura la capacità di mutare. Il pensiero politico della filosofa, spiega Del Bello, ha quindi come obiettivo quello di conciliare: «il rispetto dei diritti e delle libertà fondamentali dell'uomo – quale presupposto essenziale del liberalismo – spogliato però delle sue deviazioni borghesi-elitarie» (p. 179) e «superare la matrice individualista-atomista del liberalismo» (p. 181).

Del Bello riesce, allora, ad evocare le immagini fondamentali del filosofare zambrano anche nelle pagine conclusive, dove non manca di dedicarsi da vicino all'analisi dell'importante nesso tra filosofia e poesia, della *parola*, del *bosco* e dell'*aurora*, mettendo in luce i tratti salienti della ragione poetica di Zambrano, nonché cogliendo i nessi e le differenze rispetto al pensiero heideggeriano in un lavoro che, come ben si intuisce, nel suo scavare a fondo fa dunque spazio nell'interiorità umana per suggerire al lettore stesso l'idea di «uomo quale essere trascendente, strutturato da e secondo *ordo amoris* interiore, capace di spingerlo ad accogliere alterità di cui è circondato» (p. 187).

Quale sia quindi il posto dell'uomo nel mondo, se *scoprirsì* parte di esso sia esso stesso un gesto politico e come poter comprendere che la crisi è parte del processo vitale, sono solo alcune delle riflessioni a cui tale ricerca di Del Bello riesce a fare spazio per lasciare aperti orizzonti di discussione.

Nel largo panorama di studi su Zambrano e soprattutto in un orizzonte, quale quello attuale, in cui regnano voci di denuncia, di smarrimento e di accusa rispetto alla crisi dell'Europa, l'ampio percorso dell'autrice, facendo propria la prospettiva di un'agonia mai definitiva, ha il merito di porre l'accento sulla rilevanza politica di una concezione antropologica come quella zambrana.

IV

NOTIZIE E RASSEGNE

BIENNIO PIDALIANO (2018-2019).
OMAGGIO A RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL

* * *

Nel corso del 2018 e del 2019, la Spagna ha celebrato il cinquantesimo anniversario della morte e il centocinquantesimo della nascita del creatore della scuola spagnola di filologia romanza: Ramón Menéndez Pidal.

Il filologo, storico, folclorista e medievalista spagnolo Ramón Francisco Antonio Leandro Menéndez Pidal (La Coruña, 1869 – Madrid, 1968), aprendo gli studi linguistici e letterari del suo paese al metodo comparatista e storico, fissò le basi della moderna filologia spagnola e si rivelò essere uno dei più prestigiosi filologi romanzi dell'epoca. Don Ramón dedicò tutta la sua esistenza alla ricerca scientifica – i cui tratti distintivi sono il rigore, la fermezza e la duttilità – rivolgendo la propria indagine principalmente alle lingue, alle letterature e alla storia del Medioevo spagnolo. In questa prospettiva, egli offrì al mondo ispanico numerosissime opere, tra cui: *la Leyenda de los siete infantes de Lara* che lo consacrò internazionalmente tra gli studiosi delle lingue romanze, il preziosissimo *Manual elemental de gramática histórica española*, il *Cantar de Mio Cid: Texto, gramática, vocabulario* in cui espone l'origine popolare dell'epica, e l'imponente *Historia de la lengua española* pubblicata postuma.

In occasione del doppio anniversario, la Fondazione Ramón Menéndez Pidal – che ha sede nella casa del maestro ed è depositaria del suo retaggio umano ed intellettuale – ha pianificato un ambizioso programma di mostre, conferenze, pubblicazioni e presentazioni di libri, concerti, visite guidate, atti commemorativi, in università, centri d'istruzione e altre entità pubbliche e private nelle diverse regioni della Penisola Iberica.

Il debutto del Biennio ha avuto luogo il 30 giugno del 2018 con la marcia alla Peña del Arcipreste de Hita, nella Sierra de Guadarrama, col fine di rammentare l'inaugurazione del *monumento natural* edificato nel novembre del 1930 su iniziativa di Pidal e della Real Academia Española. Durante l'atto commemorativo, che coinvolse filologi, geografi ed esperti in escursioni ed alpinismo¹, furono recitati alcuni frammenti del *Libro de Buen Amor* ad opera della scuola di Dulzaina y Tamboril di San Rafael. In aggiunta all'atto celebrativo, e in occasione del biennio, nell'estate dello stesso anno è stata allestita, nel comune di El Espinar, l'esposizione itinerante *Ramón Menéndez Pidal y el Arcipreste de Hita. Dos excursionistas en la Sierra*, che comprendeva fotografie, oggetti personali, giornali, riviste, manoscritti ed altri documenti del 1930 sulle escursioni alla Sierra che rendono possibile ricostruire i percorsi dell'Arcipreste nel *Libro de Buen Amor*. Sin da giovane, don Ramón coltivava una grande passione per l'escursionismo e la natura che ha poi trasformato in metodo di lavoro, diventando pioniere negli studi sui percorsi di Juan Ruiz. Durante la stagione in-

¹ A questa prima attività del biennio presero parte Álvaro Piquero che presentò brevemente i protagonisti della giornata; Jesús Antonio Cid, presidente della Fondazione RMP e cattedratico della UCM; Pedro Mármol Ávila, dottorando dell'UAM; l'ingegnere civile Leonardo Fernández Troyano; Nicolás Ortega, professore di geografia presso l'UAM; l'escursionista Domingo Pliego; il presidente della Real Sociedad Española de Alpinismo Peñalara Pedro Nicolás. L'atto si chiuse con l'interpretazione musicale del *romance La loba parda* ad opera di Javier Asensio, membro dell'Associazione Culturale Espiral Folk.

vernale, anche il Campus Colmenarejo dell'Università Carlos III di Madrid ha ospitato la mostra, aggiungendo ai materiali della Fondazione e del comune di El Espinar libri della propria biblioteca scritti da Pidal sul *Romancero* spagnolo e sul Cid, studi di letteratura e storia spagnola, materiali didattici e altro ancora. Successivamente, l'esposizione è stata accolta dalla biblioteca municipale di Segovia (marzo 2019) e poi dal comune di San Rafael (agosto 2019). Simultaneamente, la Fondazione ha presentato – nel mese di marzo 2019 – una nuova pubblicazione di Álvaro Piquero dal titolo *Ramón Menéndez Pidal en la Sierra de Guadarrama. Crónica de un vecino de San Rafael*. Il libro è una cronaca della società spagnola agli inizi del Novecento, una narrazione dei lunghi anni estivi che la famiglia Menéndez Pidal-Goyri trascorreva nella loro seconda residenza nella località segoviana di San Rafael.

Nell'ottobre del 2018, si è celebrato, presso l'Università Complutense, un seminario internazionale ispano-portoghese dedicato a *Don Ramón y sus romances*, organizzato dalla Fondazione RMP in collaborazione con l'Istituto Universitario Menéndez Pidal. Il seminario, che ha visto la partecipazione dei direttori delle due istituzioni organizzatrici – J. Antonio Cid e E. Bustos Gisbert – e di diversi accademici – C. Marías, S. Boto, P. Ferré, N. Asensio, J. Asensio, J. M. Puente –, era incentrato sulla storia di alcuni *romances* molto cari al maestro, quelli a cui aveva prestato una particolare attenzione durante la sua esistenza.

Sempre in occasione del cinquantesimo anniversario della morte dell'insigne filologo, il Centro de Cultura Antiguo Instituto di Gijón ha ospitato, dalla fine di ottobre fino alla metà di novembre, un'esposizione organizzata dal Muséu del Pueblu d'Asturies. La mostra esibiva un certo numero di fotografie di Menéndez Pidal in diversi momenti della sua vita, assieme ad alcuni fondi documentari e bibliografici relazionati con lui; inoltre, nella stessa occasione è stato presentato per la prima volta il ritratto di don Ramón realizzato dal pittore ungherese Emeric Tausz Torday nel 1956.

Lunedì 26 novembre 2018, presso la Real Academia Española, è stato ufficialmente inaugurato il Biennio Ramón Menéndez Pidal. Alla sessione accademica, fulcro dell'atto d'apertura, hanno preso parte il presidente della Fondazione RMP Jesús Antonio Cid, alcuni membri del patronato della Fondazione tra cui Juan Gil, Inés Fernández Ordóñez e Pedro Álvarez de Miranda – con interventi circa il legame tra Pidal, rispettivamente, con la Spagna primitiva, la storia della lingua spagnola e la Reale Accademia –, la segretaria della RAE Aurora Egido ed il direttore Darío Villanueva. La sessione è stata poi accompagnata da un piacevole concerto di Amancio Prada congiuntamente con l'apertura di una mostra bibliografica, una selezione di libri, fotografie, documenti ed altri oggetti legati a Pidal.

Un'altra imperdibile iniziativa è stata la mostra biografica itinerante dal titolo *Ramón Menéndez Pidal, paisaje de una vida*. Omaggio all'illustre linguista, l'esposizione si articola attorno ad un percorso cronologico all'interno della sua vita e produzione letteraria, riservando particolare attenzione a sottolinearne le radici e l'affetto che questi mostrò per la cultura della terra nativa. Filo narrativo della mostra sono le immagini ed i diversi materiali audiovisivi che dipingono le epoche della sua lunga e proficua esistenza; si tratta di un'abbondante selezione di materiali messi a disposizione dalla Fondazione RMP: manoscritti e documenti, fotografie, oggetti personali, preziose proiezioni audiovisive con immagini inedite e documenti dei suoi lavori sul dominio linguistico asturo-leonese e così via. L'esposizione ha percorso il Principato delle Asturie² con diversi appuntamenti nel corso

² Nonostante sia nato a La Coruña, don Ramón era di famiglia asturiana – il padre era di Payares (Lena) e la madre di Villaviciosa – e si è sempre considerato figlio di questa terra: «Desde los primeros días de mi infancia, en Asturias

del 2019: da Pola de Lena nel mese di febbraio, passando per l'Università di Oviedo ad aprile, poi a Villaviciosa a maggio, fino a Llanes nel periodo estivo. Nel mese di luglio l'esposizione, alterando parzialmente il suo formato, si è spostata a Santander, presso l'Università Internazionale Menéndez Pelayo e, poi, nel mese di settembre, a Granada col fine di rievocare il percorso che il maestro fece nei quartieri gitani della città andalusa, in compagnia dell'allora giovane poeta Federico García Lorca, per immergersi nelle versioni popolari dei *romances*. L'ultima tappa è prevista, per tutto il mese di novembre, nei Paesi Baschi visto l'interesse che l'erudito studioso mostrò sempre nei confronti della lingua vasca, per la sua amicizia con Unamuno e Pío Baroja e per la corrispondenza con Julio de Urquijo e tanti altri.

Il calendario delle attività è proseguito nel mese di febbraio 2019 con un ciclo di conferenze presso la Fondazione Juan March composto da tre incontri: il primo il 21 febbraio con una conferenza dal titolo *El Romancero hispánico; tras las huellas de Ramón Menéndez Pidal y Diego Catálan* il cui obiettivo era esaminare l'evoluzione degli studi sul *romancero*; a questa è seguita il 27 febbraio *El árbol del Romancero y sus ramas* che ha proposto un esame spazio-temporale e tematico di tutta la varietà argomentativa e stilistica del *romancero*. Entrambe le conferenze sono state presentate da Jesús Antonio Cid, mentre l'ultima, tenutasi il 28 febbraio, *El romancero de ultramar, en Canarias y en hispanoamérica* era a cura di Maximiano Trapero. Diviene agevole sottolineare che all'interno del genere della poesia narrativa popolare il *Romancero* ispanico è, senza ombra di dubbio, il ramo più rigoglioso della ballata europea³. A princìpi di marzo si è tenuta, presso il Centro Cultural Nila Vincente (San Rafael, Segovia), una nuova conferenza a cura di Marta García Muñoz sulla figura di María Goyri: una delle prime studentesse che riuscì ufficialmente a studiare e a laurearsi nella facoltà madrilena di Lettere e Filosofia, poi ricercatrice, filologa, educatrice e scrittrice, patrocinatrice dei diritti della donna e moglie di Menéndez Pidal.

Aprile può essere considerato il mese in cui sono state presentate le recenti pubblicazioni, tra cui *Los Menéndez Pidal en el Olivar de Chamartin* di Marta García Muñoz e Sara Bellido Sánchez e la presentazione della traduzione al russo del libro *Crónica de Alfonso X el Sabio*, che ha coinvolto la studiosa Inés Fernández Ordóñez, il direttore del dipartimento di storia mondiale Oleg Aurov (Mosca) e Alexander Marey della National Research University High School of Economy (Mosca). Un altro importante appuntamento da rievocare è la conferenza sulla tradizione sefardì, tenutasi presso l'auditorio della Fondazione Ramón Arces, in occasione della presentazione di *El romancero sefardí de Máximo José Kahn. Proyecto presentado al Ministerio de Estado en 1937 y otros escritos de 1937-1938*, a cui hanno partecipato Raimundo Pérez Hernández, Jon Juaristi, Mario Martín Gijón, J. Antonio Cid e il gruppo musicale Alia Mvsica, creatosi nel 1985 per lo studio della musica medievale e giudeo-spagnola. Altra notevole celebrazione si è tenuta il 26 aprile presso la Real Academia de la Historia con la tavola rotonda omaggio a don Ramón nel centocinquantesimo anniversario della sua nascita.

Agli inizi di maggio presso l'università di Murcia ha avuto luogo un'interessante conferenza sulla *familia Pidal-Goyri, su labor investigadora y pedagógica y sus coladoradores*

me fui formando física y espiritualmente. Aquí se despertaron mis aficiones intelectuales, bien ambientado en el paisaje y en el paisanaje». La citazione è riportata dal sito della Fondazione RMP nella presentazione della mostra sopra citata.

³All'interno della ricca produzione pidaliana il *romancero* è il campo in cui si impegnò di più, non a caso egli si considera «el español de todos los tiempos que haya oído y leído más romances». Con la pubblicazione della preziosa antologia *Flor nueva de romances viejos* (1928) Pidal dimostra come queste antiche raccolte di *romances* siano, almeno in parte, la conseguenza dell'antica epopea spagnola e presenta la Spagna come il paese del *Romancero*.

musicales, nella quale sono intervenuti Sara Bellido Sánchez e Nicolás Asensio Jiménez (UCM, Fondazione RMP) e Antonio Pardo-Cayuela (Università della Murcia). Proposito dell'attività era quello di gettare luce sul percorso investigativo portato avanti da Menéndez Pidal e María Goyri e dei loro collaboratori musicali, dando rilievo anche al lavoro e pensiero della loro primogenita, la pedagogista Jimena Menéndez Pidal. La celebrazione del biennio prosegue, intorno alla fine del periodo primaverile (25 maggio- 26 giugno), con una mostra collettiva ospitata nella sede della Fondazione, in cui vengono esposte opere ispirate ai coniugi Pidal-Goyri di artisti come Álvaro Alvarado, Victor Aparcio, Alberto de Guillermo, Mauricio D'Ors, Mela Ferrer, Juan Higuera, Ana Musma, Lito Portera, Txupso Poyo e tanti altri. Parte dei proventi della vendita sono stati destinati alla restaurazione del ritratto di Ramón Menéndez Pidal – dipinto dal fratello Luis Menéndez Pidal, datato 1919 – effettuata dal Museo del Prado.

Il contributo di Burgos al biennio si è rivelato particolarmente interessante, con un ricco programma di attività che, da maggio ad ottobre, è stato composto di quattro conferenze, tre rappresentazioni teatrali delle principali canzoni di gesta castigliane, una marcia verso il cammino di San Olav e diversi recital di *romances*. Come ha sottolineato J. Antonio Cid durante la conferenza inaugurale (27 maggio) del biennio nella città burgalese, don Ramón era legato a Burgos non solo per i suoi studi, ma anche per una serie di vicende personali; anche se il genuino rapporto tra Pidal, da una parte, e Burgos e Castiglia, dall'altra, è un rapporto volontario e libero: galiziano di nascita, asturiano per scelta, la sua più grande identificazione letteraria, storica ed umana è con la Castiglia.

Dagli inizi di giugno fino alla fine di settembre, la Biblioteca Nacional de España – in collaborazione con la Fondazione RMP – ha ospitato la mostra *Dos españoles en la historia: el Cid y Ramón Menéndez Pidal*, col proposito di ritrovare la centralità di Pidal all'interno della cultura spagnola del XX secolo attraverso le sue gesta biografiche. L'esposizione, curata da Enriquez Jerez Cabrera, confrontava le figure del pensatore coruñés e del leggendario Cid Campeador; per la prima volta nella storia, e per un periodo di tempo limitato, è stato possibile contemplare l'unica copia conosciuta di quello che il maestro chiamava “*el acta fundacional de la literatura española*”: il manoscritto del *Cantar de Mio Cid* – rimasto in isolamento tra collezioni monastiche per ben seicento anni. La mostra si è vista arricchita dalla conferenza *Don Ramón y la épica: crónica de una relación vital* a cura del professor Alberto Montaner (Università di Saragozza, direttore del dipartimento di Filologia Spagnola), focalizzata sull'imprescindibile dedizione di Menéndez Pidal al campo di studi epico-medievali, nel quale ha apportato contributi di grande rilievo. In relazione all'esposizione è stato poi organizzato un concerto a voce e zanfona “*Cantar de Mio Cid*” a cura del professore e artista musicale Antoni Rossell, il cui obiettivo consisteva nella trasmissione della leggenda dell'eroe affinché il pubblico attuale potesse comprendere e gustare il testo medievale.

Nella capitale spagnola, l'Instituto Cervantes ha ospitato, dal 7 giugno al 29 settembre, l'esposizione *Escalas del español. Los viajes de Ramón Menéndez Pidal*, curata da Mario Pedrazuela e Sara Catalán (sua pronipote), nella quale si mostrava la diffusione nel mondo della lingua, la letteratura e la cultura spagnola incoraggiata dallo studioso galiziano. La mostra è stata articolata su tre blocchi: quello iniziale si è incentrato sui viaggi pidaliani per il mondo, dal primo in America nel 1905 per mediare la controversia sui confini tra Perù ed Ecuador – impresa della quale è stata esposta tutta la documentazione, tra cui diverse foto ed il suo diario personale ed audiovisivo –, alle sue conferenze negli Stati Uniti, il periodo di esilio negli anni della Guerra Civile e tutti i viaggi che realizzò attraverso diversi paesi;

nel secondo blocco si mostrava il lavoro che lo storiografo e la sua scuola hanno realizzato per situare la filologia spagnola come referente in Europa; infine, l'ultimo passaggio è stato dedicato alla diffusione dello spagnolo, con particolare attenzione ai corsi per stranieri avviati dal filologo. L'evento raccoglieva più di duecento documenti originali risalenti agli anni 1904-1954, la maggior parte inediti e provenienti dalla Fondazione Menéndez Pidal ma anche dalla Residencia de Estudiantes e dal CSIC, e un certo numero di oggetti tra cui la scrivania di don Ramón, un ritratto di sua moglie, María Goyri – recentemente ritrovato, è stato esposto per la prima volta –, apparecchi sonori e per la registrazione che appartenevano al Laboratorio de Fonética del Centro de Estudios Históricos, e ancora biglietti di treno, fatture di hotel, cartoline, itinerari, mappe, e così via. Questi scritti e oggetti riassumono, come ha sottolineato Carmen Noguero Galilea (segretaria generale dell'Istituto Cervantes), i lunghi percorsi pidaliani e l'impatto che il suo lavoro di ricerca, nonché quello dei suoi collaboratori – tra cui Américo Castro, Navarro Tomás e Amado Alonso – ebbero nella proiezione internazionale della lingua spagnola. Nell'ambito di questa iniziativa sono state inaugurate una serie di conferenze – tra queste merita di essere ricordata quella a cura di J. Antonio Cid, dal titolo *Menéndez Pidal: la difícil internacionalización de su obra y figura. Los españoles en la historia y el Premio Nobel* – e tavole rotonde sulla figura di questo illustre filologo.

Giungendo al traguardo del cosiddetto Biennio pidaliano, il cui atto di chiusura ha avuto luogo il 10 dicembre 2019, occorre segnalare un'ulteriore attività di non poca importanza: il VI congresso internazionale del *Romancero* previsto per novembre (25-26-27) presso l'Università Complutense di Madrid. Si tratta di un'iniziativa che, con lo scopo di continuare ad incoraggiare e promuovere un luogo d'incontro e dibattito tra gli specialisti del genere, da un lato rientra nelle attività organizzate dalla Fondazione Pidal in occasione del doppio anniversario, e dall'altro si fonda sul lavoro del progetto di ricerca *El Romancero: Nuevas perspectivas en su documentación, edición y estudio*.

Celebrare e richiamare alla memoria l'immensa opera di Ramón Menéndez Pidal è l'ambiziosa impresa del Biennio pidaliano⁴ (2018-2019). Dunque, viene da chiedersi perché questi omaggi al grande ispanista? Risulta quanto mai significativo che a rispondere sia il presidente della Fondazione RMP, il quale durante il suo discorso – *Ramón Menéndez Pidal ante un doble aniversario* – all'inaugurazione ufficiale del biennio (RAE, 26 novembre 2018), ricordava che le celebrazioni di ricorrenze o costituiscono prospettive o sono mera espressione di malinconia, avvalorando così la sua convinzione che nell'attività e nel modello di lavoro, nonché nell'opera di Menéndez Pidal, si riscontrano aspetti che, ancora oggi, continuano ad essere esemplari e vantaggiosi per la ricerca.

Francesca Adimari

⁴ Tutte le informazioni sulle attività che compongono il grandioso programma del biennio sono tratte dal sito della Fondazione Ramón Menéndez Pidal nelle sezioni *Bienio pidalino (2018-2019)* e *Noticias*, consultabile al seguente link: <http://www.fundacionramonmenendezpidal.org/>

XIV JORNADAS INTERNACIONALES DE HISPANISMO FILOSÓFICO:
“RELATOS DEL COSMOPOLITISMO EN EL
PENSAMIENTO FILOSÓFICO HISPÁNICO”

* * *

Ante los movimientos políticos tendentes al nacionalismo en toda Europa, los sistemas de gobierno al borde de la obsolescencia de América Latina y las técnicas de distracción que nos presenta el capitalismo como medio de control, que tantas veces tiende a crear una imagen deformada y limítrofe del sujeto en lugar de un nuevo espacio de comunidad deslocalizado, parece más necesario que nunca retomar el debate sobre las condiciones de legitimación de un sistema filosófico como el cosmopolitismo. Es decir, en contraposición a la sociedad globalizada, en la que los valores del libre comercio crean una ilusión de apertura y liberación bajo la que esconder la creciente desigualdad que en realidad acarrea, se hace imperativo volver a poner sobre la mesa la importancia de aquella olvidada ética de los Derechos Humanos, de una sociedad civil tolerante y respetuosa, plural. De facto, la tarea de revisar y reavivar las teorías planteadas a lo largo de toda la historia de la filosofía supone de por sí un acto de memoria obligatorio.

Las XIV Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico “Relatos del cosmopolitismo en el pensamiento filosófico hispánico” organizadas por la Asociación de Hispanismo Filosófico y coordinadas juntamente con la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, donde tuvo lugar el evento, hizo que durante los días 3, 4 y 5 de abril de 2019 el cosmopolitismo fuera espejo de utopía cumplida. Desde el acto de apertura con Dña. Elena Cano Bazaga (Vicerrectora de Relaciones Institucionales de la Universidad de Sevilla), D. Pablo Badillo O’Farrell (Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla y Coordinador de las Jornadas), Dña. Cristina Hermida del Llano (Presidenta de la Asociación de Hispanismo Filosófico y Directora de las Jornadas) y la conferencia inaugural impartida por el Dr. Ambrosio Velasco (Presidente de la Asociación Filosófica de México, Universidad Nacional Autónoma de México), en el imponente Paraninfo de la Universidad de Sevilla, se pudo percibir cómo las fronteras se iban disipando para dar forma al coloquio intercultural e intergeneracional de las posibilidades históricas de ese sistema que hace a lo Uno diverso.

Siguiendo tal tónica de diversidad, la misma que convierte a la filosofía hispánica en algo más que una tradición geográficamente localizada, saltaron a la palestra, en conferencias, comunicaciones y debates, teorías formuladas desde todas las ramas del conocimiento sobre pensadores tan estudiados como María Zambrano, Xavier Zubiri, José Gaos, Francisco de Vitoria, Miguel de Unamuno, Francisco Suárez y algunos, todavía, menos estudiados, como William Ospina, Ángel M. Mergal o George Santayana, que vinieron a recordarnos el largo y apasionante camino que nos queda en esta labor de re-conocimiento del pensamiento hispánico.

Entre sus asistentes hubo no menos pluralidad: México, Italia, Colombia, Portugal, y casi todos los puntos y Universidades de la Península Ibérica. La Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla se convirtió en esos tres días en un hervidero de voces conjugando los relatos del pasado con el presente globalizado; el futuro pasado con el presente futuro. Y

más que una conclusión acerca de la im/posibilidad cosmopolita derivada de todas las teorías exhibidas, a veces en choque frontal con el devenir de nuestros tiempos acelerados, habría que resaltar la amplitud del diálogo intergeneracional que estas Jornadas favorecieron. Por la envergadura y repercusión del evento pudieron los investigadores más jóvenes compartir espacio e ideas con consagrados pensadores del hispanismo, como D. Pedro Ribas, D. José Luis Mora, Dña. Juana Sánchez-Gey Venegas o D. José Manuel Sevilla, entre otros tantos. Y de la misma forma estos pudieron tomar contacto directo con las nuevas teorías que vienen a continuar la tradición.

El broche a estos tres días lo puso el emotivo acto de cierre en el que se nombraron socios honoríficos de la Asociación de Hispanismo Filosófico a D. Juan Fernando Ortega Muñoz y a D. Antonio Heredia Soriano, en reconocimiento a toda una vida de estudio, entrega y difusión de la Filosofía Hispánica. Y aunque en esa ocasión las circunstancias no permitieron que pudieran los asistentes disfrutar del discurso y la sabiduría de D. Antonio Heredia Soriano, quedaron estos mudos y conmovidos con el último de los relatos, ofrecido por D. Juan Fernando Ortega Muñoz, en el que la vida de María Zambrano se acomodó entre el auditorio. La historia de su exilio, de la lucha por traerla de vuelta, no solo física sino también intelectualmente, de la parte más humana de esa mujer que sufrió en su ser las consecuencias de tantas y tan insondables barreras geográficas, políticas, éticas, todo ello no hizo sino agregar una razón de peso más a las presentadas anteriormente, por si quedaba alguna duda sobre la vital importancia del tema elegido para las XIV Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico.

Ana Rosa Gómez Rosal

VI CONGRESO INTERNACIONAL DE LA FUNDACIÓN MARÍA ZAMBRANO

* * *

Hacia casi once años (2008) desde que se celebró el último congreso sobre la filósofa. Aunque con un año de retraso el pasado abril de 2019, se festejó el sexagésimo aniversario (1958-2018) del libro de la filósofa *Persona y democracia*, que dio pie al subtítulo del congreso *Persona, Ciudadanía y Democracia*. Se trata de tres conceptos claves a discutir en la actualidad europea y española. Los acontecimientos de los últimos años de la política nacional española han puesto en jaque los fundamentos de la democracia. Los gobiernos del Mediterráneo ponen vidas en peligro, al no dejar que los barcos de Open Arms puedan atracar en sus puertos. En el Reino Unido se intenta sacar adelante el Brexit, cuando la Unión Europea, a pesar de las fallas que pueda tener, ha conseguido mantener el periodo de paz más largo en la historia del continente. Nunca fue mal momento para repensar conceptos como el de “persona”, o “ciudadano”, en un contexto “democrático”, como el que aspira a realizar occidente. Pero este pasado año parecía ser particularmente urgente revisar la herencia cultural de una exiliada y refugiada política.

El congreso lo inauguró D. Federico Mayor Zaragoza, la tarde del día 10 de abril. Tiene un largo recorrido, que va desde la subsecretaria del Ministerio de Educación y Ciencia de Arias Navarro (1974-1975), hasta la presidencia de la Comisión Internacional contra la Pena de Muerte, durante el gobierno de Zapatero (2010). También fue diputado del Parlamento español con la UCD (1977-1978) y director general de la UNESCO (1987-1999). Pronunció su conferencia *Ciudadanía mundial y multilateralismo democrático*, de la que se puede destacar la importancia otorgada a la revitalización de la cultura pacífica. Diferenció la educación, de sus tergiversaciones neoliberales, como una vacua enseñanza del inglés, o una enseñanza sin valores, pensada para generar aptitudes profesionales, sin ética alguna. Fue significativo su énfasis en los conceptos de “desarrollo” y “democracia”, que distinguió acuradamente del “PIB” nacional.

Más tarde, se inauguró una exposición de fotografías de autores de la época de María Zambrano: *D(escribiendo) Miradas: La Edad de Plata, vista por Alfonso*. Esta la introdujo Rogelio Blanco Martínez, una de las mayores y más extensas presencias del congreso. Conocía muy bien el material de la exposición, pues fue director del Centro de Estudios Bibliotecario y Documental, consejero técnico en los Ministerios de Cultura y de Educación del PSOE, entre el 2004 y el 2011, y Director General del Libro, Archivos y Bibliotecas.

La primera jornada del congreso la inicio, el poeta y ensayista Antonio Colinas, el jueves 11 de abril. Escribe narrativa y ha hecho traducciones. Trajo una conferencia titulada *María Zambrano: un viaje continuo hacia la plenitud del ser*. Esta surge del libro que publicó a principios de este año (2019) con Siruela: *Sobre María Zambrano: Misterios encendidos* (2019). Muestra en la filósofa la posibilidad de tener una experiencia de lo sagrado, desde un acercamiento laico y heterodoxo. Esto lo explica desde lo relativo a la reconstrucción existencial del pensamiento de la filósofa, tras haber vivido la guerra y el exilio. En el libro de Colinas se mezcla la teoría con la larga historia de su amistad con María Zambrano.

La misma mañana, la Dra. M^a Luisa Maillard García moderó una mesa redonda titulada *Persona y democracia en el contexto de la obra de María Zambrano*. Participaba entre otros

la Dra. Isabel Balza (Universidad de Jaén). Estas discurrieron largo y tendido sobre lo femenino en la obra de la filósofa, así como de sus similitudes y diferencias respecto a otras pensadoras. Los últimos minutos quedaron para dos de los catedráticos de la Universidad Complutense de Madrid: el Dr. Pedro Chacón Fuertes y la Dra. María Fernanda Santiago Bolaño. Estos trataron cuestiones más relativas a la teoría política de la filósofa. El primero ha editado ya varias obras de la filósofa y la conoce largamente. Trajo una conferencia sobre un inédito acerca de Felipe II, un personaje de tipo histórico-político, poco usual en los textos de Zambrano. Este le interesó a la malagueña por adecuarse perfectamente al perfil del sujeto absolutista y endiosado, cuya tragedia, encarna la estructura sacrificial que le es más íntima a la cultura occidental, la misma que la filósofa quería aprender a sortear. Le sirvió por ser casi un contra ejemplo de todo lo que debe ser una “persona” en una “democracia”. En cambio, la Dra. María Fernanda Santiago Bolaño explicó lo inefable del concepto de “utopía” en la obra de María Zambrano. Subrayó el peso de la dimensión estética que tal concepto político podía tener para la filósofa. Este se encarna en ella bajo ideas como la de “musicalidad” o “harmonía”, que se pueden resumir en “belleza”.

Luego se realizaron más de treinta ponencias, repartidas entre cuatro espacios. Entre ellas, había nombres ya consagrados dentro de los estudios zambranianos, como el de la Dra. Juana Sánchez-Gey Venegas, o la Dra. Lorena Grigoletto (Università degli Studi di Napoli Federico II). La conferencia de esta última se titulaba *El espejo irreverente. Figuras de lo ridículo y genealogía de la polis*. Explicó el concepto de lo “ridículo” en Zambrano, como forma de apertura al conocimiento. Igual que el “idiota” en su no saber, lo ridículo no prejuzga ni se cierra, es un hipotético fundamento para la convivencia al interior de la “polis”.

La última mesa redonda del día, *Sobre los derechos humanos en María Zambrano*, la moderó el Dr. José Luis Mora García (Universidad Autónoma de Madrid). Este propuso la fractura entre la ilustración europea y la piedad cristiana, como uno de los principales problemas del pensamiento zambraliano. No se trata de una escisión inevitable, sino de un problema debido a una recepción deficiente de la tradición. La conferencia de la Dra. Julieta Lizaola (Universidad Autónoma de México), llamada *Libertad y persona*, trató la decadencia del liberalismo. Señaló a una invasión de la economía y la técnica, en el terreno de lo ético. La Dra. Elena Trapanese (Universidad Autónoma de Madrid) discurrió, en cambio, acerca del *Derecho a esperar y del derecho a soñar*, como fundamento de lo humano y de lo democrático en María Zambrano. Esto lo contrapuso a lo que la filósofa definió como el «culto al éxito» del fascismo, que deshumaniza y reemplaza la esperanza con resultados y éxitos técnicos. Paula Izquierdo (escritora, ensayista y traductora) cerró la jornada con una panorámica sobre Zambrano llamada: *Zambrano entre las grandes pensadoras del siglo XX*.

El segundo día del congreso, viernes 12 de abril, arrancó con la última quincena de comunicaciones. Entre estas últimas, se puede destacar lo poco habitual de las de la tercera mesa. Versaron sobre cuestiones relativas a lo cibernético y virtual, interpretado y percibido desde los textos de la filósofa. Por ejemplo, la intervención del joven profesor y doctorando Enric Luján Carbonell, del Departamento de Ciencias Políticas, Derecho Constitucional y Filosofía del Derecho, de la Universidad de Barcelona, se titulaba *Absolutismo y cibernética: Las tecnologías de la información entendidas como dios oscuro*.

La mañana prosiguió con la conferencia del Dr. Narciso Alba (Universidad de Perpignan) titulada: *El recibimiento de los españoles en Francia al término de la Guerra Civil (el caso*

de María Zambrano, de otros intelectuales y de líderes políticos). Este brillo por sus habilidades retóricas y emotivas, que consiguieron incluso arrancarle algunas lágrimas a su público.

Luego el Dr. Rogelio Blanco Martínez moderó una mesa redonda sobre *La actualidad del pensamiento de María Zambrano*. Este introdujo largamente la cuestión al hablar de *La perenne utopía: persona y democracia*. Describió al ser humano de la filósofa, como ser cuya existencia se estructura a partir del concepto de esperanza. El hombre es entonces un ser fundamentalmente utópico. Dentro de un marco teórico judeo-cristiano, marcado por su mesianismo, este siempre aspirará a realizar el cielo en la tierra. Luego, Juan Fernando Ortega Muñoz (Universidad de Málaga), que estuvo mucho tiempo al frente de la Fundación María Zambrano, honró a los congresistas con un excursus sobre el carácter auroral de la filósofa. Como de costumbre, enfatizó el carácter riguroso y sin embargo heterodoxo de la pensadora, a la que durante tantos años ha dedicado su carrera. En cambio, la Dra. Victoria Clemente Legaz (Museo Ramón Gaya) participó en la mesa redonda, desde los aspectos más cercanos a la dirección empresarial y a la gestión cultural. Su extensa intervención discurrió acerca de la institución cultural, en cuanto sede para la creación de valores ciudadanos: *El tercer lugar: la institución cultural como eje del pensamiento para la construcción ciudadana*. Al fin, el Dr., y poeta donde los halla, José Rubio Fresneda (Fundación Ramón Gaya), con su conferencia titulada *Algunos lugares de la amistad*. Fue una preciosa reflexión acerca de los valores ciudadanos, que se desprenden de la correspondencia entre María Zambrano y Ramón Gaya. Tales documentos fueron publicados el otoño del 2018, en Pre-Textos, por la Dra. Isabel Verdejo y el Dr. Pedro Chacón Fuertes, con un epílogo de Laura María Teresa Durante.

El congreso atardeció con una última mesa redonda, celebrada con los doctores Juan José Téllez (escritor y ensayista), Julio E. Quirós Alcalá (Fundación Luis Muñoz Marín) y la Dra. Roxanna D. Domenech Cruz (Universidad Ana G. Méndez de Puerto Rico). Se habló de la función del exilio en el pensamiento de María Zambrano, en cuanto agente de conversión mística, y de su estancia en el continente americano.

Luego, el Dr. Joaquín Verdú de Gregorio (escritor y ensayista) delineó algunos aspectos de María Zambrano relativos al cine. Al fin, se proyectó el documental sobre la filósofa, llamado *El método de los claros*, del Dr. José Manuel Mouriño. Este aplicó al cine las ideas de la pensadora y también realizó una ponencia titulada: *Búsqueda de claros en la imagen cinematográfica*.

Afortunadamente, puede afirmarse que no se hizo ninguna aportación crucial para los estudios zambranianos, lo que permite validar doblemente los estudios hechos hasta ahora. De todos modos, se puedan destacar ponencias como la del Dr. Chacón quien, al señalar el interés de Zambrano por Felipe II (un rey absolutista), puso en evidencia un doble filo del pensamiento trágico-sacrificial zambraliano, que hasta ahora no se ha señalado. En otros acercamientos, hechos desde la filosofía política, también se empezaban a dibujar las limitaciones de la filósofa, a pesar de lo prometedor de su razón poética. Tales aspectos de su obra a menudo han sido una especie de tabú. De todos modos, fueron días para profundizar en la filósofa y actualizar la vigencia de su obra. Así acabó el último congreso sobre María Zambrano, que se llevó a cabo en la Fundación de Vélez-Málaga, en un ambiente siempre de lo más cordial y amable, de malagueños días primaverales y soleados.

Matías Valdés Marsans

ISSN 2531-6451