

INTRODUZIONE

SULLE TRACCE DI ROCINANTE: VENT'ANNI DI ISPANISMO FILOSOFICO

Armando Mascolo

* * *

Y así, después de muchos nombres que formó, borró y quitó, añadió, deshizo y tornó a hacer en su memoria e imaginación, al fin le vino a llamar Rocinante, nombre, a su parecer alto, sonoro y significativo de lo que había sido cuando fue rocín, antes de lo que ahora era, que era antes y primero de todos los rocines del mundo.

Miguel de Cervantes, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*

Con questo numero monografico, «Rocinante» celebra vent'anni di attività scientifica, suggellando un itinerario di ricerca avviato nel 2005 per iniziativa di alcuni tra i più autorevoli studiosi di ispanismo filosofico in Italia. Tra di essi, un ruolo decisivo spetta senz'altro a Giuseppe Cacciatore, non solo per il contributo fondativo offerto alla rivista, ma soprattutto per aver indicato, attraverso il suo lavoro di storico della filosofia, un metodo e uno stile di ricerca capaci di orientare due decenni di studi. Fin dalla sua nascita, infatti, la rivista non ha rappresentato soltanto l'inizio di un progetto editoriale, ma l'affermazione di un vero e proprio luogo teorico: uno spazio di elaborazione critica in cui la filosofia spagnola e quella ispanoamericana sono state interrogate nella loro specificità storica, linguistica e problematica, sottraendole in tal modo a letture marginalizzanti o meramente derivative. In questo percorso si è così progressivamente affermato un metodo di ricerca fondato sul rigore storiografico, sull'attenzione al contesto culturale e sulla valorizzazione delle continuità e delle fratture interne alla tradizione della filosofia in lingua spagnola. Tale impostazione si colloca nel solco delle grandi ricostruzioni storiografiche del secondo Novecento¹, che hanno imposto l'esigenza di leggere il pensiero spagnolo come una tradizione autonoma, dotata di una propria coerenza problematica e capace di generare configurazioni concettuali originali.

In tale orizzonte, il riferimento alla monumentale *Historia crítica del pensamiento español* di José Luis Abellán risulta imprescindibile². La sua opera ha mostrato come la filosofia spagnola non possa essere intesa come un'eco periferica della modernità europea, ma debba essere assunta come uno spazio teorico autonomo, strutturalmente attraversato da tensioni costitutive – tra ragione e vita, esperienza e immaginazione, memoria e ingegno – che ne fanno un osservatorio privilegiato per interrogare le trasformazioni e le aporie dell'umanesimo occidentale. Nelle intenzioni di Abellán c'è dunque «la precisa volontà di

¹ Cfr. G. Cacciatore, *Filosofare dopo Ortega: su alcuni modelli di storia della filosofia e storia delle idee nella Spagna della seconda metà del Novecento*, in «Philosophia», X-XI (2014), 1-2 [stampato nel 2015], pp. 275-289.

² Cfr. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, 7 voll., Madrid, Espasa-Calpe, 1979-1991.

dimostrare – attraverso la narrazione e l’interpretazione di testi e di autori – che esiste una filosofia spagnola con propri caratteri e proprie specificità storiche, culturali, sociali, spirituali»³. In tal senso si comprende perché egli abbia volutamente deciso «di sostituire già nel titolo alla parola e al concetto di filosofia quello di *pensamiento*»⁴, al fine di sottolineare come la riflessione filosofica spagnola non si configuri primariamente come elaborazione di formule astratte o di sistemi logici universali, ma risulti invece profondamente radicata in una tradizione storica concreta e vitale, capace di intrecciare valori, esperienze e prospettive culturali specifiche. Del resto, è stato proprio uno dei suoi massimi rappresentanti, Miguel de Unamuno, a mettere in luce – in uno dei passi più noti del *Sentimento tragico della vita* – il carattere eminentemente esistenziale della filosofia spagnola, rilevando come essa trovi espressione soprattutto nella letteratura, nella vita, nell’azione, nella mistica, piuttosto che in sistemi filosofici chiusi⁵.

È nel segno di questa eredità che nella *Historia crítica del pensamiento español* Abellán introduce una autentica svolta metodologica, muovendo una critica esplicita al canone storiografico di matrice tedesca che tende a identificare la filosofia esclusivamente con l’elaborazione dei grandi sistemi teorici. Egli propone un ampliamento del concetto stesso di filosofia, includendovi tutte le forme attraverso cui una cultura esprime il proprio più alto grado di autocoscienza intellettuale – dalla letteratura alla poesia, dalla riflessione politica alla mistica – purché tali manifestazioni siano rigorosamente ricondotte al loro contesto storico. Ne deriva un modo di considerare la storia della filosofia non in senso stretto, ma «come un caso particolare di una generale storia delle idee»⁶. L’opera di Abellán, in definitiva, ha permesso di superare la marginalità storica della filosofia spagnola, restituendole dignità scientifica senza rinunciare alla sua specificità culturale. Il suo lascito consiste non solo in un vasto contributo storiografico, ma anche in un modello di rigore metodologico, apertura interculturale e imparzialità critica, oggi imprescindibile per l’ispanistica filosofica contemporanea⁷.

Il cammino storiografico e filosofico intrapreso da «Rocinante» si iscrive nel solco tracciato dal lavoro di Abellán, facendo propria un’opzione teorica e metodologica ben precisa che ne ha connotato fortemente il percorso di ricerca. Mi riferisco in particolare al modo di concepire la storia della filosofia, intesa appunto come una diramazione di una più vasta e articolata storia delle idee, prospettiva che lascia trasparire una profonda sintonia con il pensiero di Ortega y Gasset. Nel denso saggio introduttivo all’edizione argentina della *Storia della filosofia* di Emile Bréhier⁸, Ortega y Gasset delinea i tratti più significativi di quella che egli definisce una «nuova filologia», il cui principio fondamentale si fonda su una concezione “vitalista” e “funzionalista” dell’idea secondo la quale quest’ultima risulta essere sempre una «reazione di un uomo ad una determinata situazione della sua vita», vale a dire, «un’azione che l’uomo realizza in vista di una determinata circostanza e con una

³ G. Cacciatore, *Filosofare dopo Ortega...*, cit., p. 285.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cfr. M. de Unamuno, *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, trad. it. di M. Donati, Milano, SE, 2003, pp. 268-269.

⁶ G. Cacciatore, *Filosofare dopo Ortega...*, cit., p. 287.

⁷ Su questi aspetti del pensiero di Abellán, si veda l’articolo di R. Dalla Mora, *Intorno a José Luis Abellán e all’importanza del suo lavoro per l’ispanistica filosofica contemporanea*, in «Rocinante», XIII (2017), 10, pp. 9-18.

⁸ Cfr. É. Bréhier, *Historia de la filosofía*, 2 tt., ed. a cargo de D. Nández, prólogo de J. Ortega y Gasset, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1942. L’originaria edizione francese della monumentale opera di Bréhier era stata pubblicata – in due tomi divisi in sette volumi – tra il 1926 e il 1932 per conto dell’editore Félix Alcan di Parigi.

precisa finalità»⁹. Secondo il filosofo spagnolo, dunque, non esistono idee eterne o astratte, in quanto «ogni idea è ascritta irrimediabilmente alla situazione o circostanza di fronte alla quale rappresenta un compito attivo ed esercita una funzione»¹⁰. In questa prospettiva, la filosofia è da intendersi, pertanto, come «un sistema di azioni viventi»¹¹ – un sistema di “idee” appunto – di cui non è possibile fare storia prescindendo dal luogo e dal tempo particolari che lo hanno generato. Un’effettiva storia della filosofia – conclude Ortega – non può, di conseguenza, essere ridotta a una mera e astratta esposizione cronologica delle “dottrine filosofiche”, ma dovrebbe esser capace di storicizzarle, ovvero di «eliminare la presunta esistenza disumanizzata attraverso cui ci presenta le dottrine e tornare ad immergerle nel dinamismo della vita umana, mostrandocene in essa il funzionamento teleologico»¹².

Da questo punto di vista, la concezione della storia della filosofia che emerge dall’insieme dei lavori scientifici pubblicati su «Rocinante» sembra conformarsi perfettamente al principio ispiratore della «nuova filologia» enunciato da Ortega, principio radicato a sua volta su una peculiare concezione della filosofia intesa come un’attività assolutamente universale, ma al contempo segnata da forti particolarismi nazionali e culturali, ossia da quelli che il filosofo francese Alain Badiou ha definito come «momenti della filosofia»¹³, nello spazio e nel tempo. La filosofia, insomma, non è altro che «un’ambizione universale della ragione che si manifesta [...] in momenti del tutto singolari»¹⁴. In tal senso, è del tutto condivisibile ritenere che la storia della filosofia spagnola del Novecento possa essere rappresentata «dentro le coordinate della teoria orteghiana della *circunstancia*, che incide non solo sulla storia dell’io personale, ma anche su quella dell’evoluzione del pensiero»¹⁵.

Muovendo da questo assunto teorico e metodologico di fondo, *Sulle tracce di Rocinante. Temi e figure della storia della filosofia spagnola* offre – attraverso gli studi in esso contenuti – un panorama dinamico che restituisce nel suo insieme la vitalità di un campo di ricerca in continua espansione, confermando la vocazione della rivista a porsi come spazio di confronto, di scavo filologico e di approfondimento teorico. Il presente fascicolo monografico raccoglie le relazioni dell’omonimo ciclo seminariale da me promosso presso la Biblioteca dell’ISPF-CNR di Napoli tra il settembre del 2024 e il gennaio del 2025. A questo nucleo originario, si sono poi aggiunti i contributi di altri insigni studiosi che hanno arricchito ulteriormente la costellazione dei temi e degli autori affrontati.

Il numero si apre con il saggio di Óscar Barroso Fernández, *El humanismo metafísico como conciliación de vida y verdad en María Zambrano*, che ricostruisce e interpreta la critica zambraniana alla separazione tra vita e verità nella storia della filosofia. Barroso mostra come tale frattura trovi nella modernità la sua espressione più radicale e come la

⁹ J. Ortega y Gasset, *Prólogo a “Historia de la filosofía”, de Émile Bréhier (Ideas para una historia de la filosofía)*, in Id., *Obras completas*, 10 voll., Madrid, Taurus, 2004-2010, vol. VI, p. 147; trad. it. *La “Storia della filosofia” di Émile Bréhier (Idee per una storia della filosofia)*, in J. Ortega y Gasset, *Idee per una storia della filosofia*, a cura di A. Savignano, Firenze, Sansoni, 1983, p. 84.

¹⁰ Ivi, pp. 147-148; trad. it. cit., p. 84.

¹¹ Ivi, p. 148; trad. it. cit., p. 85.

¹² Ivi, p. 149; trad. it. cit., p. 86.

¹³ A. Badiou, *Panorama de la filosofía francesa contemporánea*, in M. Abensour (ed.), *Voces de la filosofía francesa contemporánea*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2005, p. 73. Si veda ora la mia traduzione italiana, preceduta da un’introduzione intitolata *Alain Badiou e l’avventura filosofica francese*, apparsa in «Archivio di storia della cultura», XXI, 2008, pp. 421-442.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ G. Cacciatore, *Filosofare dopo Ortega...*, cit., p. 276.

filosofa spagnola tenti di superarla attraverso l'elaborazione di un originale umanesimo metafisico. Il nodo centrale non è, per Zambrano, il semplice conflitto tra vita e pensiero, ma il loro progressivo disallineamento, che ha condotto ora al dominio violento della verità sulla vita, ora alla ribellione erratica della vita contro la verità.

Il saggio prende avvio dall'analisi delle radici antiche di questo problema. Nella tradizione biblica, in particolare nel libro di Giobbe, e nella tragedia greca, vita e verità erano pensate nella loro unità conflittuale: l'esistenza umana veniva riconosciuta come fragile, contraddittoria e strutturalmente bisognosa di senso. Tuttavia, già in Grecia, e soprattutto con l'affermarsi della filosofia come sapere razionale, emerge una tendenza a risolvere tale conflitto riducendolo a un problema prevalentemente conoscitivo. Questa inclinazione, rintracciabile in Platone e Aristotele, giunge a piena maturazione nella filosofia moderna.

Secondo María Zambrano, la modernità è infatti segnata da un processo progressivo di riduzione della filosofia a sapere fondativo e autosufficiente, un processo che trova il suo compimento nell'idealismo assoluto. A partire da Cartesio, la filosofia non mira più primariamente a trasformare la vita, come accadeva nell'antichità, ma a garantire la certezza della verità; in questo quadro, la vita viene subordinata al paradigma della conoscenza e chiamata a conformarsi alla struttura della coscienza. Quest'ultima diventa il principio decisivo dell'esperienza e il luogo in cui l'essere umano fonda sé stesso, mentre la dimensione dell'anima, del corpo, della passione e del mistero viene progressivamente marginalizzata o ricondotta entro l'orizzonte della evidenza razionale. Tale processo, che Zambrano interpreta come una specifica forma di umanesimo moderno – inteso come antropologismo volto a stabilizzare e normalizzare la condizione umana – pretende di contenere l'originaria tendenza dell'uomo alla “divinizzazione” di sé fissando un'immagine armonica e aproblematica della natura umana. Tuttavia, questa soluzione risulta illusoria, poiché il carattere conflittuale e tragico dell'esistenza non è accidentale ma costitutivo: ciò che la coscienza esclude o reprime non viene eliminato, bensì ritorna in forme disordinate e violente, come “rivincita” della vita stessa.

Accanto alla tradizione razionalista si sviluppa infatti una controtendenza vitalista che trova il suo esito più radicale nel pensiero di Nietzsche. Lo *Übermensch* rappresenta, per Zambrano, la risposta più estrema al dominio della verità sulla vita, ma anche una soluzione ambigua e pericolosa: liberata da ogni riferimento alla verità, la vita scivola nell'erraticità, nel mito e in una nuova forma di divinizzazione. Il vitalismo nietzscheano, pur possedendo un indubbio valore critico, conduce così a un esito antiveritativo e, in ultima analisi, disumanizzante¹⁶.

In questo contesto si colloca il confronto con Foucault. Barroso mostra come Zambrano e Foucault condividano la diagnosi del carattere oppressivo del sapere moderno e dell'umanesimo filosofico, inteso come dispositivo di sottomissione della vita. Tuttavia, mentre Foucault approda a un rifiuto complessivo dell'umanesimo e della verità in nome di un vitalismo antiumanista, Zambrano persegue una direzione opposta: la ricostruzione dei legami spezzati tra vita e verità. Per lei, infatti, una vita senza verità resta confusa e impotente, così come una verità separata dalla vita si trasforma in violenza astratta¹⁷.

¹⁶ Sulla presenza di Nietzsche nella riflessione zambranianiana, si veda in particolare il seguente studio: P. Soto García, «Decir pueblo es decir Ecce homo». *La recepción de Nietzsche en la filosofía de María Zambrano*, in «Enrahonar: an international journal of theoretical and practical reason», 2022, 68, pp. 221-240.

¹⁷ Cfr. Ó. Barroso, *El estoicismo en María Zambrano y su cotejo con la propuesta foucaultiana*, in «Rilce. Revista De Filología Hispánica», 2024, 40, pp. 59-83.

La proposta zambraliana prende forma nel concetto di «saber del alma», un sapere che non si lascia ridurre né all'episteme scientifica né al puro slancio vitale. Per elaborarlo, Zambrano attinge a fonti eterogenee: inizialmente al senecismo, che tuttavia si rivela insufficiente, e successivamente a forme letterarie e spirituali come la Guida e la Confessione. Questi generi consentono di pensare una verità concreta e incarnata, capace di orientare la vita senza annullarne la singolarità e la temporalità. In particolare, la Confessione agostiniana permette di affrontare la contraddizione costitutiva dell'esistenza umana e di ricomporre, senza eliminarle, le tensioni tra progetto, interiorità e speranza.

Zambrano interpreta la frattura moderna tra vita e verità come effetto di diverse patologie della speranza. Da un lato, il vitalismo ha prodotto una speranza delirante, priva di orientamento; dall'altro, l'oggettivismo filosofico ha tentato di correggere tale delirio soffocando la speranza stessa. Infine, l'idealismo esasperato, invece di eliminarla, l'ha trasformata in ebbrezza di una ragione sradicata dalla realtà, provocando un «desquicio» (perdita del cardine). Il risultato è una duplice forma di disumanizzazione: speranza morta o speranza delirante, entrambe emblematiche della crisi dell'Europa contemporanea.

Attraverso la categoria della speranza, Zambrano recupera l'elemento progettuale della modernità evitando due suoi esiti distruttivi: la perdita di radicamento nella realtà e il sacrificio del passato in nome del progresso. In questo senso, la filosofa rilegge la tragedia non in chiave pessimistica, ma alla luce della speranza, secondo la logica della «ragione poetica»: la contraddizione e le sue vittime non vengono negate, ma trasfigurate. Tale prospettiva, aperta al futuro ma radicata nella memoria, si avvicina alla filosofia della storia di Benjamin, soprattutto per l'attenzione alle rovine, alle discontinuità e alle possibilità storiche rimaste inespresse.

Per comprendere come la speranza recuperi il «cardine della realtà», occorre introdurre la seconda categoria fondamentale dell'umanesimo zambraliano: la pietà. Essa non è solo nozione religiosa, ma atteggiamento ontologico di radicamento nel reale, un «saper trattare con l'altro»¹⁸, formula che richiama esplicitamente Ortega y Gasset. La pietà implica un rapporto originario con la realtà come ciò che resiste e ci circonda. In questo quadro, Zambrano riprende la distinzione orteghiana tra credenze e idee: le credenze costituiscono il fondo originario e preriflessivo del vivere, in cui soggetto e realtà si danno in una relazione immediata; le idee, che emergono quando tale fondo entra in crisi, sorgono dal dubbio e introducono una mediazione riflessiva, risultando perciò prive della stessa evidenza e del medesimo radicamento vitale.

La crisi della modernità coincide così con la perdita delle credenze, cioè del legame tra vita e realtà. Senza tale radicamento, la vita non trascende, perde il suo «anelito» e precipita nella disperazione. L'assenza di pietà genera l'ebbrezza della ragione idealistica e il conseguente smarrimento esistenziale: la vita diventa inquietudine passiva, non più attività liberatrice, e si dissolve il carattere progettuale dell'esistenza. Questo costituisce, per Zambrano, il tratto più negativo dell'antiumanesimo.

Nel tentativo di rifondare un sapere radicato nella vita, Zambrano insiste sulla necessità di recuperare una fiducia originaria nella realtà, che «ci assiste» fin dal sentire primordiale. Qui il confronto coinvolge anche Zubiri. Se Zubiri parla di «religazione» come vincolo ontologico dell'uomo con la realtà – in polemica con la concezione heideggeriana dell'esistenza come «gettatezza» – Zambrano accentua la dimensione fiduciale e quietante

¹⁸ Cfr. M. Zambrano, *El hombre y lo divido*, in Ead., *Obras Completas*, 8 voll., Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011-2016, vol. III, p. 230.

di tale radicamento. La differenza non riguarda la radicalità del sentire originario, ma l'accento: Zubiri privilegia il momento dinamico e fondativo; Zambrano quello passivo, di abbandono fiducioso¹⁹.

Il «sapere dell'anima» teorizzato da Zambrano prefigura in ultima analisi una forma di umanesimo rinnovato in cui verità e vita non si contrappongono. La verità non reprime la libertà vitale, ma ne costituisce il «cauce», l'alveo che consente al fiume di fluire senza disperdersi. Come il letto del fiume, infatti, non contraddice la forza della corrente ma la rende possibile, così la verità offre orientamento alla vita: se il suo scorrere procede lungo l'«alveo della verità», l'angoscia del divenire si trasforma in gioia del cammino²⁰.

L'articolo di Barroso mostra in definitiva come l'umanesimo metafisico di Zambrano rappresenti un tentativo originale di oltrepassare le aporie della modernità, superando sia l'umanesimo razionalista sia l'antiumanesimo vitalista. La riconciliazione tra vita e verità, lungi dall'assumere la forma di una sintesi pacificata, si configura come un equilibrio dinamico e fragile, ma imprescindibile per restituire all'esperienza umana il suo significato più profondo.

Il contributo successivo di Noé Expósito Roper, dal titolo *¿Progreso y utopía sin valores? Una reflexión desde Ortega y Morente*, affronta in modo sistematico e approfondito la questione se sia possibile pensare il progresso e l'utopia prescindendo dai valori, sostenendo che tale separazione non sia filosoficamente sostenibile. Per rispondere a questa domanda, l'autore si colloca nel quadro teorico della Scuola di Madrid, concentrandosi in particolare sul pensiero di José Ortega y Gasset e Manuel García Morente, e mostrando come in entrambi il nesso tra progresso, utopia e valore sia strutturale e imprescindibile.

Nella prima parte, l'articolo chiarisce quale sia il significato da attribuire alla "Scuola di Madrid"²¹, intesa non come sistema filosofico unitario e chiuso, ma come paradigma teorico condiviso. Tale paradigma è caratterizzato da una concezione della vita umana come realtà radicale, intesa non in senso biologico ma biografico, e da un'impostazione filosofica che integra ontologia, epistemologia, metodologia e antropologia filosofica. Centrale è il superamento sia del relativismo radicale sia del razionalismo astratto, attraverso i concetti orteghiani di «ragione vitale» e «ragione storica», che permettono di tenere insieme universalità e storicità. In questo contesto, il metodo fenomenologico e la fenomenologia dei valori giocano un ruolo decisivo, fornendo gli strumenti per pensare la normatività etica senza ridurla a soggettivismo o a puro formalismo.

La seconda parte è dedicata alla riflessione di Ortega y Gasset sull'utopia. Expósito Roper mostra come il filosofo spagnolo distingua con precisione tra «utopizzare» (una capacità costitutiva dell'essere umano), «utopia» e «utopismo»²². Se l'«utopismo» è criticato come atteggiamento intellettuale che impone alla realtà schemi astratti e irreali, l'«utopizzare» è invece una dimensione essenziale della vita umana. Da qui nasce la

¹⁹ Cfr. P. Soto García, *Convergencias y divergencias entre Xavier Zubiri y María Zambrano*, in J.A. Nicolás Marín (coord.), *Guía Comares de Zubiri*, Granada, Editorial Comares, 2011, pp. 229-250.

²⁰ Cfr. M. Zambrano, *Hacia un saber del alma*, in Ead., *Obras Completas*, cit., vol. II, p. 434.

²¹ Per una panoramica d'insieme della Scuola di Madrid, si veda il lavoro di L.M.G. Parente (a cura di), *La scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*, prefazione di L. Kauffmann, postfazione di J. San Martín, Milano, Mimesis, 2016.

²² Per un ulteriore approfondimento del tema, si vedano i seguenti studi: J. Rodríguez Amaro, *Hacia un nuevo concepto de utopía en el pensamiento de José Ortega y Gasset*, in «Estudios humanísticos. Filología», 1999, 21, pp. 285-293; S. Jácome González, *Los ámbitos utópicos en la filosofía de José Ortega y Gasset: la utopía de la traducción*, in C. Hermida del Llano (coord.), *Utopías y distopías en el pensamiento iberoamericano*, Madrid, Editorial Dykinson, 2023, pp. 245-256.

distinzione tra buon utopista e cattivo utopista: il primo parte da una conoscenza rigorosa e disincantata della realtà e, solo dopo, tenta di trasformarla; il secondo ignora la realtà concreta e la forza dei suoi limiti. In questa prospettiva, il progresso non è mai compimento definitivo, ma miglioramento asintotico, sempre incompiuto, reso possibile proprio dalla tensione utopica propria dell'uomo.

La terza parte analizza gli *Ensayos sobre el progreso* di García Morente, considerati come uno sviluppo coerente delle premesse orteghiane. Attraverso il metodo fenomenologico, Morente mira a definire l'essenza del progresso, mettendo tra parentesi le sue manifestazioni storiche contingenti. Il risultato centrale dell'analisi è che il progresso non può essere ridotto a mero cambiamento quantitativo o tecnico, ma implica sempre una preferenza, una finalità orientata da ciò che è ritenuto migliore. Questo conduce Morente a fondare il concetto di progresso sulla teoria dei valori: il progresso è, in senso essenziale, la realizzazione del regno dei valori mediante lo sforzo umano.

Morente sviluppa quindi una vera e propria ontologia dei valori²³, sostenendo che essi non sono né cose reali né entità ideali, ma realtà che “valgono” e che vengono colte attraverso l'atto dell'estimare. I valori sono oggettivi, gerarchici, polarizzati e costituiscono il criterio stesso del progresso. Il soggetto del progresso non sono né le cose né i valori in sé, ma la vita umana, individuale e collettiva, che si perfeziona rendendosi sempre più capace di riconoscere, incarnare e realizzare valori superiori. Da qui deriva l'idea del progresso come perfezionamento della cultura, intesa come colonizzazione del mondo e autoeducazione dell'uomo.

Nelle conclusioni, Expósito Roperò sottolinea l'attualità delle proposte di Ortega e Morente, proprio perché formulate a livello filosofico-concettuale e non ridotte a contingenze storiche. L'autore apre inoltre alcune linee di ricerca future, in particolare il confronto con l'etica spagnola contemporanea. Mostra come la filosofia dei valori della Scuola di Madrid abbia avuto una ricezione problematica nell'opera di José Luis L. Aranguren, fortemente critica verso l'axiologia, mentre trova una ripresa significativa, seppur accompagnata da alcune divergenze ontologiche, nell'*Ética de la razón cordial* di Adela Cortina.

Nel complesso, l'articolo difende in modo argomentato la tesi secondo cui non esistono né progresso né utopia senza valori: ogni progetto di miglioramento umano presuppone infatti una concezione normativa della vita e ignorare questo dato conduce inevitabilmente o ad un tecnicismo privo di orientamento etico o ad un utopismo astratto. Ortega e Morente offrono così, secondo l'autore, strumenti concettuali ancora fecondi per ripensare criticamente il destino etico e culturale delle società contemporanee.

Antonio González, in *Tras las huellas de Juan de Valdés*, propone una rilettura complessiva e innovativa del pensiero dell'umanista spagnolo, sostenendo che per comprenderlo correttamente è indispensabile chiarire la riflessione teologica dei cosiddetti «alumbrados de Toledo», in particolare del gruppo dei «dejados» in cui spiccano le figure di Isabel de la Cruz e Pedro Ruiz de Alcaraz. Solo attraverso questa chiarificazione, secondo l'autore, è possibile superare le interpretazioni riduttive che hanno presentato Valdés alternativamente come cattolico erasmista, mistico neoplatonico, protestante *ante litteram* o semplice spiritualista.

²³ Cfr. J.M. Palacios García, *Manuel García Morente y la filosofía de los valores*, in V.M. Tirado San Juan (coord.), *En torno al valor*, Madrid, Ediciones Universidad San Dámaso, 2025, pp. 23-38.

Nella prima parte, González mostra come la figura di Valdés sia centrale per comprendere la Riforma in Spagna e in Italia, ma anche estremamente difficile da classificare. Le ambiguità interpretative derivano sia dal contesto storico, ancora precedente alla piena definizione delle confessioni cristiane, sia dalla complessità interna del suo pensiero. Tradizionalmente si è riconosciuta un'influenza degli «alumbrados» sulla sua formazione giovanile, ma l'assenza di uno studio rigoroso su questi movimenti ha reso impossibile determinare in che cosa consista realmente tale influsso.

La seconda sezione è dedicata a chiarire il «mistero degli alumbrados». González critica duramente le interpretazioni storiografiche precedenti che li hanno descritti come erasmisti, misticheggianti neoplatonici, sufi cristianizzati o proto-protestanti, mostrando come tali letture si basino più su pregiudizi inquisitoriali che su un'analisi dei testi. L'autore distingue con precisione tra diversi gruppi spirituali del primo Cinquecento spagnolo: i «recogidos» di matrice francescana, i movimenti carismatici centrati su figure profetiche come Francisca Hernández, e infine i «dejados», che costituiscono il nucleo realmente decisivo per comprendere Valdés.

Il cuore dell'articolo risiede per l'appunto nell'analisi del pensiero dei «dejados». González ricostruisce la loro teologia a partire dai testi più attendibili dei processi inquisitoriali, in particolare dagli scritti e dalle confessioni di Pedro Ruiz de Alcaraz e Isabel de la Cruz. Il punto centrale della loro spiritualità è la convinzione che l'essere umano, dominato dall'amore di sé, non sia capace di amare autenticamente Dio e il prossimo. Solo l'azione gratuita della grazia può trasformare radicalmente il cuore umano. Questa trasformazione avviene attraverso un'esperienza (l'«alumbriamiento»), legata alla contemplazione della passione di Cristo, che conduce al «dejamiento», ossia alla rinuncia a sé stessi. Il «dejamiento» non è un'estasi mistica, ma una nuova attitudine esistenziale, caratterizzata dalla liberazione dall'egoismo, dalla critica delle pratiche religiose interessate e dall'affermazione di una vita cristiana fondata sull'amore gratuito. I «dejados» non volevano rompere con la Chiesa, ma la loro spiritualità generava dinamiche comunitarie e riformatrici difficilmente compatibili con le strutture ecclesiastiche del tempo.

Su questa base, González affronta la figura di Juan de Valdés durante il suo soggiorno ad Alcalá, analizzando il *Diálogo de doctrina cristiana* (1529). Qui emerge chiaramente come Valdés integri materiali erasmiani e luterani all'interno di uno schema teologico di fondo che deriva dai «dejados». Pur adottando la dottrina della giustificazione per fede, Valdés insiste, in continuità con i «dejados», sulla possibilità concreta di compiere il comandamento dell'amore in virtù della grazia divina. La fede non è solo assenso dottrinale, ma esperienza che libera dall'amore di sé e rende possibile una vita etica conforme al Sermone della Montagna.

La sezione dedicata a Valdés a Napoli mostra lo sviluppo maturo della sua teologia. In questo periodo scompaiono i riferimenti a Erasmo e aumenta il peso esclusivo della *Scrittura*²⁴, insieme a temi tipicamente riformati come la predestinazione, la certezza della salvezza e la centralità della fede. Tuttavia, tali elementi protestanti sono reinterpretati alla luce della riflessione dei «dejados»: la fede precede l'esperienza ma viene da essa confermata; la giustificazione gratuita non elimina l'etica, ma fonda una vita nuova, caratterizzata dall'amore disinteressato e dall'imitazione di Cristo. Valdés sviluppa inoltre una concezione della Chiesa come congregazione dei credenti, fondata sull'uguaglianza,

²⁴ Sul tema, si veda il saggio di M. del Pino Tejera López, *Juan de Valdés y su interpretación de la Escritura*, in «Almogaren: revista del Centro Teológico de Las Palmas», 1997, 21, pp. 53-87.

sulla fraternità e sulla guida dello Spirito, con una certa apertura al ruolo delle donne e una forte critica tanto al clericalismo cattolico quanto alle divisioni confessionali protestanti.

Nell'ultima parte, González affronta il «mistero di Valdés», mostrando perché egli non possa essere ricondotto pienamente al cattolicesimo tridentino, al protestantesimo classico, all'anabattismo o al misticismo spiritualista. La sua originalità consiste nell'aver integrato in modo coerente l'eredità dei «dejados» con le grandi intuizioni della Riforma, mantenendo una forte attenzione all'esperienza, all'unità tra fede e amore, alla praticabilità del messaggio evangelico e alla tolleranza religiosa.

In conclusione, l'articolo sostiene che la riscoperta dei «dejados» costituisce la chiave interpretativa decisiva per comprendere Juan de Valdés. Questa prospettiva non solo restituisce coerenza al suo pensiero, ma mette anche in luce una forma di cristianesimo riformatore originale, difficilmente classificabile nelle categorie tradizionali e per questo potenzialmente feconda anche per il dibattito teologico contemporaneo.

Con *L'inconsistenza spettrale della vita. La meditatio mortis in Ganivet e Unamuno*, ho inteso affrontare uno degli aspetti più profondi della sensibilità filosofica e letteraria spagnola, ovvero l'inquietudine di fronte alla caducità dell'esistenza umana che da Seneca in poi risulta essere uno dei suoi tratti distintivi. L'articolo propone un'analisi del pensiero di Ángel Ganivet e Miguel de Unamuno, interpretandoli come due figure emblematiche della crisi nichilista che attraversa la cultura spagnola tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento. Al centro della riflessione c'è la meditazione sulla morte come chiave di lettura privilegiata per comprendere la loro filosofia dell'esistenza, segnata dalla consapevolezza radicale della finitudine umana, del dolore e della vanità della vita.

Nell'introduzione, le rispettive riflessioni di Ganivet e Unamuno sono collocate all'interno della crisi del 1898, anno della sconfitta subita nella guerra ispano-americana che segna simbolicamente il crollo dell'identità nazionale e alimenta tra gli intellettuali dell'epoca un diffuso sentimento di pessimismo. Il problema della Spagna diventa così la proiezione collettiva di un dramma intimo ed esistenziale, in sintonia con la più ampia crisi nichilista europea e con la ricezione delle filosofie di Schopenhauer e Nietzsche.

La prima parte dell'articolo è dedicata a Ganivet, precursore della cosiddetta generazione del '98 nonché figura paradigmatica del nichilismo *fin-de-siècle*²⁵. La sua opera è interpretata come il tentativo disperato di reagire a un profondo *mal de vivre* attraverso la scrittura, concepita come *φάρμακον* contro il vuoto esistenziale. Ganivet vive una lacerazione insanabile tra l'aspirazione ideale e la realtà concreta, tra la volontà di una rigenerazione spirituale e la lucida percezione dell'inermità di ogni scopo. La modernità capitalistica, percepita come fonte di alienazione e perdita di senso, alimenta in lui una forma di «misticismo negativo» caratterizzata dal rifiuto del mondo ma priva della possibilità di approdare a un ideale salvifico²⁶.

La creazione letteraria diventa così per Ganivet uno spazio di autocreazione e moltiplicazione dell'io, incarnata emblematicamente nella figura romanzesca di Pío Cid, ma questo processo di autocreazione si rivela infine illusorio. Il suicidio di Ganivet, da questo punto di vista, non va interpretato come gesto romantico o puramente psicologico, bensì come esito coerente di una profonda crisi nichilista: una morte concepita, in senso stoico e

²⁵ Cfr. M. Salguero Salguero, *Ángel Ganivet ante la crisis de fin de siglo*, in J.L. Mora García, M. del Carmen Lara, Ó. Barroso Fernández, E. Trapanese, X. Agenjo Bullón (eds.), *Filosofías del sur. Actas de las XI Jornadas Internacionales de la Asociación de Hispanismo Filosófico*, Madrid, Fundación Ignacio Larremendi, Departamento de Filosofía II. Universidad de Granada, Asociación de Hispanismo Filosófico, 2015, pp. 311-336.

²⁶ Cfr. J. Herrero, *Ángel Ganivet, humanista y místico*, in «Revista de Occidente», 1965, 33, pp. 342-355.

gnostico, come atto di liberazione dalla materia e soprattutto dal proprio io, in cui l'originario impulso all'autocreazione si capovolge nel suo contrario, risolvendosi in un principio di autodistruzione.

La seconda parte dell'articolo analizza il pensiero di Unamuno, mettendo in luce la centralità dell'esperienza della crisi spirituale vissuta nel 1897, che segna l'origine di quello che egli definisce come sentimento tragico della vita, ovvero il conflitto insanabile tra ragione e vita: mentre da un lato la ragione conduce alla certezza della morte e del nulla, dall'altro la vita si esprime come desiderio irriducibile di immortalità. Da questa antinomia nasce una concezione agonica dell'esistenza, in cui non è possibile alcuna sintesi risolutiva.

La disperazione che scaturisce da tale conflitto non coincide, in Unamuno, con la rassegnazione, ma diventa il fondamento di una lotta incessante contro il nulla. Il *sentimiento trágico* genera una fede "agonica", una fede, cioè, priva di garanzie metafisiche, vissuta come volontà di credere e di sperare contro l'evidenza razionale²⁷. A tal proposito, Unamuno parla di «incertezza salvifica» intesa come una sorta di tensione interiore che mantiene viva l'ansia di immortalità. La figura di Don Chisciotte incarna emblematicamente tale atteggiamento: l'eroe che, pur esposto al fallimento, sceglie di combattere, trasformando la propria vita in atto di resistenza etica e spirituale contro la morte.

L'articolo evidenzia, in ultima analisi, come Ganivet e Unamuno rappresentino due risposte diverse alla medesima esperienza della finitezza umana e della mancanza di senso. Se Ganivet approda a una soluzione tragica e annichilente, Unamuno trasforma la disperazione in principio dinamico di azione, creazione e fede. In entrambi i casi, la *meditatio mortis* non è un tema astratto, ma il cuore pulsante di una filosofia dell'esistenza che vede nella consapevolezza della morte la chiave per comprendere l'inquietudine profonda dell'uomo moderno e, al tempo stesso, le sue estreme possibilità di senso.

In *Abitare la crisi. Ortega y Gasset e il destino dell'Europa nel Novecento*, Bianca Melito ricostruisce in modo ampio e articolato il pensiero di Ortega y Gasset sul tema della crisi europea, mostrando come la crisi non sia per il filosofo spagnolo un evento accidentale o puramente negativo, ma una categoria strutturale della storia e una condizione da abitare responsabilmente. La crisi che attraversa il "secolo breve" rappresenta la messa in discussione radicale del progetto cartesiano-illuministico di una ragione disincarnata, capace di dominare il reale attraverso la scienza e di fondare un ordine politico razionale. Nel Novecento questa fiducia nella razionalità viene messa in seria discussione: la ragione si rivela infatti anche uno strumento di dominio e di distruzione, come mostreranno le analisi di Adorno e Horkheimer in *Dialettica dell'illuminismo*, mentre la coscienza storica europea appare segnata dalla dissoluzione dei suoi fondamenti spirituali, come sottolinea Johan Huizinga.

In questo clima, in cui l'Europa non si percepisce più come misura del mondo ma come problema storico – secondo una traiettoria già annunciata da Oswald Spengler nel *Tramonto dell'Occidente* e tematizzata anche da Edmund Husserl nella *Crisi delle scienze europee* – Ortega elabora una filosofia della crisi che non si limita alla diagnosi, ma mira a trasformare la frattura in un'occasione di rifondazione. Al centro del suo pensiero vi è l'idea che la vita sia la "realtà radicale": non il cogito astratto né la soggettività trascendentale, ma la vita concreta, storicamente situata, costituisce il fondamento di ogni sapere. L'io non è mai isolato, ma sempre inseparabile dalla propria circostanza; soggetto e mondo si

²⁷ Su questo aspetto della riflessione unamuniana, si veda il saggio di M. Rodríguez del Real, *La lucha por creer: duda agónica de la fe y angustia existencial en Unamuno*, in «La Torre del Virrey: revista de estudios culturales», 2023, 33, pp. 14-20.

coappartengono, e l'esistenza si struttura come intreccio di *vivencia* (esperienza vissuta), *convivencia* (coesistenza) e *creencias* (credenze profonde che orientano un'epoca). La storia non è mera successione di fatti, bensì tessitura di significati vissuti: ogni epoca si regge su un sistema di credenze che garantisce orientamento e stabilità, e la crisi si manifesta allorquando tali credenze si dissolvono senza che nuove convinzioni siano ancora sorte, lasciando l'uomo in uno stato di disorientamento radicale. In opere come *Intorno a Galileo* e *Schema della crisi*, Ortega descrive la crisi come sospensione tra un mondo che muore e uno che non è ancora nato, come «vita ridotta ai minimi termini»²⁸, ma anche come ritmo interno della storia, momento drammatico in cui la vita è chiamata a ricostruire il proprio orizzonte simbolico. La crisi non è dunque fallimento della storia, bensì sua condizione strutturale, tensione permanente tra cristallizzazione e rinnovamento.

Questa diagnosi viene applicata inizialmente alla situazione spagnola in *Spagna invertebrata*, dove la «invertebración» indica la mancanza di coesione e di progetto collettivo: la nazione non è un dato naturale ma un compito storico, un «progetto suggestivo di vita in comune»²⁹ che richiede minoranze responsabili capaci di guidare le energie sociali. L'assenza di tale vertebrazione conduce alla frammentazione e anticipa, secondo Ortega, la crisi più ampia dell'Europa. Ne *La ribellione delle masse* la diagnosi si estende infatti al continente: la figura dell'«hombre-masa» incarna il trionfo dell'omologazione, la perdita di responsabilità e il rifiuto della tradizione, segnando la dissoluzione dell'equilibrio dinamico che aveva caratterizzato la civiltà europea. Con l'ascesa dei totalitarismi e il declino del liberalismo, l'Europa entra in una crisi esistenziale che non può più essere affrontata sul piano puramente nazionale.

Nel secondo dopoguerra, in *De Europa meditatio quaedam*, Ortega riformula il problema in termini esplicitamente europei: l'Europa non è un'entità geografica né una comunità etnica o religiosa, ma una «unità dinamica», una forma di convivenza storica fondata sulla pluralità e sull'equilibrio tra differenze, una realtà pre-statale nata dalla coesistenza medievale dei popoli europei. La sua unità non consiste nell'uniformità ma nella solidarietà di destino; non nell'astratto internazionalismo, bensì in un cosmopolitismo radicato nella storia. La crisi del Novecento ha dissolto il sistema di credenze che sosteneva questa civiltà, lasciando l'europeo in una condizione di naufragio, ma proprio tale condizione impone un compito: costruire a partire dalle macerie, trasformare la crisi in progetto. L'Europa diventa così non un'eredità compiuta ma una missione, un compito pedagogico e politico che esige coscienza storica e responsabilità condivisa³⁰.

Lungo l'arco che va dagli anni Venti al secondo dopoguerra, il pensiero di Ortega evolve dalla diagnosi della crisi spagnola alla critica della modernità europea fino alla proposta di un'Europa come progetto dinamico di convivenza. La crisi, lungi dall'essere un accidente, si rivela la forma stessa della storicità europea, il luogo in cui un mondo si dissolve e insieme si prepara la possibilità di una nuova configurazione del senso. Abitare la crisi significa dunque assumere la precarietà come condizione costitutiva della vita storica e trasformarla in compito comune, riconoscendo che l'Europa non è ciò che semplicemente è stata, ma ciò che deve continuamente diventare.

²⁸ J. Ortega y Gasset, *Intorno a Galileo*, in Id., *Aurora della ragione storica*, a cura di L. Pellicani, trad. it. di L. Rossi, Varese, Sugarco, 2009, p. 89.

²⁹ J. Ortega y Gasset, *Spagna invertebrata*, in Id., *Scritti politici*, a cura di L. Pellicani e A. Cavicchia Scalamonti, Torino, UTET, 1979, p. 526.

³⁰ Sulla dimensione pedagogica del pensiero di Ortega, mi permetto di rimandare al mio saggio *Etica e pedagogia politico-sociale in Ortega y Gasset*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», CXIII, 2002, pp. 207-236.

Maria Lida Mollo, con *La scomparsa di una dedica. Note sul rapporto Ortega-Maeztu*, ripercorre attraverso un profondo scavo filologico ed ermeneutico le ragioni teoriche e culturali che hanno condotto Ortega y Gasset a eliminare, a partire dall'edizione del 1932, la dedica «A Ramiro de Maeztu con gesto fraterno» presente nelle prime tre edizioni – rispettivamente del 1914, 1921 e 1922 – di *Meditaciones del Quijote*. L'autrice ritiene che questa scomparsa sia da imputare non tanto a una rottura personale tra Ortega e Maeztu, né esclusivamente alle loro divergenze politiche e culturali, quanto a una distanza filosofica sempre più radicale emersa nella diversa interpretazione del Don Chisciotte, distanza che investe il modo stesso di intendere la cultura, l'estetica, il rapporto tra realtà e ideale e, in ultima analisi, il destino stesso della Spagna.

Per comprendere la portata di tale divergenza, Mollo ricostruisce innanzitutto il contesto generazionale in cui si sviluppa il rapporto tra i due pensatori. Ortega appartiene alla cosiddetta generazione del '14, che si propone di superare l'eredità della generazione del '98, alla quale invece Maeztu è legato. La generazione del '14 si caratterizza per un progetto di modernizzazione intellettuale fondato su sistema, scienza, rigore concettuale e responsabilità culturale; Ortega, formatosi a Marburgo nell'ambiente neokantiano, è convinto che la verità possa darsi solo attraverso la scienza e che la moralità non sia impulso cieco ma conoscenza mediata da strumenti concettuali. Al contrario, Maeztu tende a concepire la moralità come impulso vitale, a valorizzare la volontà e la fede come forze originarie e a diffidare di un razionalismo sistematico che, ai suoi occhi, rischia di indebolire l'energia morale. Le polemiche giovanili di Ortega contro Maeztu, ad esempio nei saggi del 1908 *Sobre una apología de la inexactitud* e *¿Hombres o ideas?*, mostrano già una distanza di fondo: per Ortega le idee precedono gli uomini e strutturano la storia, mentre per Maeztu l'accento cade sull'atto, sulla fede, sull'energia morale. Tale differenza non è soltanto teorica ma implica una diversa concezione del ruolo dell'intellettuale e della funzione della cultura nella rigenerazione della Spagna³¹.

A queste divergenze si aggiungono contrasti politici, come quelli legati alla fondazione della “Liga de Educación Política Española” e alla posizione assunta durante la Prima guerra mondiale. Maeztu si schiera con decisione a favore degli alleati, mentre Ortega vive la scelta come una dolorosa costrizione, rifiutando di trasformarla in adesione ideologica militante. Tuttavia, Mollo insiste sul fatto che questi elementi, pur rilevanti, non bastano a spiegare l'eliminazione della dedica: il nodo decisivo si trova nella diversa lettura del Don Chisciotte³². Nel 1925 Maeztu pubblica *Don Quijote, Don Juan y La Celestina. Ensayos en simpatía*, opera in cui l'interpretazione del capolavoro cervantino assume una chiara impronta morale. Già il sottotitolo «ensayos en simpatía» indica un coinvolgimento emotivo e partecipativo, mentre Ortega, nel prologo di *Meditaciones del Quijote*, parla di «saggi di amore intellettuale», richiamando l'*amor intellectualis* di Spinoza e proponendo un atteggiamento conoscitivo che integra sensibilità e rigore concettuale.

Per Ortega il Don Chisciotte è il primo romanzo moderno perché nasce dalla scoperta rinascimentale dell'interiorità e introduce una moltiplicazione delle prospettive. Centrale è il concetto di «scorcio» (*escorzo*), inteso come organo della profondità: ogni superficie

³¹ Sul peculiare “rigenerazionismo” di Ortega e Maeztu, si segnalano i seguenti studi: R. Santervás Santamarta, *Maeztu y Ortega: dos formas de regeneracionismo: el poder y la ciencia*, in «Revista de Occidente», 1989, 96, pp. 80-102; A. Castro Montero, *La política como empresa pedagógica: aproximación y discusiones entre Ortega y Maeztu en torno al problema de España*, in «Fundación», 2002-2003, 6, pp. 397-412.

³² Per un ulteriore approfondimento delle diverse interpretazioni del Chisciotte, si veda anche il saggio di E. Sánchez Costa, *El «Quijote» en el pensamiento español de la Edad de Plata: Unamuno, Ortega y Maeztu*, in «Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro», VI (2018), 2, pp. 257-268.

possiede una seconda vita virtuale, una dimensione di senso che si apre solo attraverso uno sguardo obliquo. I mulini sono giganti al livello del senso; la realtà non si esaurisce nella sua apparenza materiale ma implica una tensione costitutiva tra superficie e profondità, tra reale e virtuale. Il romanzo realista non distrugge il mito in modo semplicemente negativo, bensì mostra il processo attraverso cui la realtà riassorbe l'ideale, mettendo in scena una dialettica aperta e mai definitivamente risolta. In questa prospettiva, la follia non consiste nella perdita del senso del reale, bensì nella perdita del senso dell'irreale: è l'incapacità di cogliere il gioco delle prospettive e di mantenere viva la tensione tra ciò che appare e il suo sfondo di senso. L'interpretazione orteghiana assume così una valenza fenomenologica: la realtà si costituisce attraverso l'atto che la illumina, e la cultura diventa esercizio di chiarificazione prospettica.

Maeztu, al contrario, legge il Don Chisciotte in chiave prevalentemente morale. Per lui l'opera esprime la decadenza spagnola, intesa come scarto tra ideale e realtà, e il personaggio incarna una fede che si sovrappone alla realtà dei sensi. La follia è incapacità di distinguere tra ciò che è e ciò che si sogna: prendere i mulini per giganti non è soltanto un errore percettivo ma un peccato, perché viola il dovere di veracità. L'irreale non è dimensione costitutiva del senso, ma deviazione dalla verità delle cose. L'arte, in questa prospettiva, non apre una dimensione di senso virtuale ma ripropone problemi morali che esigono soluzione e azione. Ne deriva una concezione ideologica del personaggio, ricondotto alla vita simbolica di Cervantes e al contesto storico del XVI secolo, mentre Ortega insiste sul «chisciottismo del libro» piuttosto che su quello del personaggio o dell'autore, evitando riduzioni biografiche ed erudite.

La divergenza investe dunque i concetti di amore, peccato e irreale. In Ortega l'amore è forza conoscitiva che unisce le prospettive e apre la profondità delle cose; il peccato è errore di prospettiva, deformazione della legalità dell'apparire; l'irreale è dimensione virtuale che accompagna ogni realtà sensibile. In Maeztu, invece, l'amore è subordinato alla forza e all'azione, il peccato è trasgressione morale e l'irreale è allucinazione colpevole. Questa differenza implica due progetti culturali opposti: da un lato, quello di Ortega, che mira a salvare la circostanza attraverso una negazione dell'ideale, una negazione della negazione della realtà, riportando le cose all'atto che ne costituisce il senso e mantenendo aperto il giudizio; dall'altro, quello di Maeztu, che oppone idealmente vita e verità e tende a schiacciare l'io poetico sotto l'io ideologico.

Alla luce di tutto ciò, la scomparsa della dedica non appare come gesto emotivo ma come scelta coerente con un'esigenza di verità filosofica. Accettare pubblicamente l'associazione con una lettura moralistica e dogmatica del Don Chisciotte avrebbe significato per Ortega compromettere il proprio progetto di trasformazione estetica, politica e filosofica. La formula «io sono io e la mia circostanza, e se non la salvo non salvo neanche me stesso» sintetizza questa impostazione: salvare la circostanza significa riconoscere la tensione dinamica tra reale e virtuale e rifiutare ogni irrigidimento ideologico. La cancellazione della dedica segna dunque la presa di distanza definitiva tra due concezioni della cultura e della Spagna: una prospettica, fenomenologica e aperta, l'altra moralistica e normativa. In questo senso, la decisione di Ortega può essere letta come affermazione della priorità della verità filosofica sull'amicizia personale, coerente con l'intero impianto del suo pensiero³³.

³³ Sulla «difficile relazione» tra Ortega e Maeztu si è soffermato tra gli altri anche P.C. González Cuevas, *Maeztu y Ortega: la difícil relación entre dos intelectuales*, in «Razón española: Revista bimestral de pensamiento», 2006, 139, pp. 155-189.

Il saggio di Giulia Padula, dal titolo *Il linguaggio di Ortega: ponte fra tradizione e innovazione*, offre un'approfondita disamina del ruolo centrale che il linguaggio assume nel pensiero di Ortega y Gasset, mostrando come esso costituisca lo strumento privilegiato attraverso cui il filosofo spagnolo tenta di rinnovare la filosofia senza recidere il legame con la tradizione. Il linguaggio viene interpretato come luogo di incontro tra vita, storia e metafisica, nonché come chiave per comprendere l'originalità della filosofia spagnola nel contesto europeo.

Nella prima parte, Padula affronta il cosiddetto "problema" della filosofia spagnola, richiamandosi alla celebre riflessione di María Zambrano sulla presunta assenza di una filosofia sistematica in Spagna. L'autrice mostra come tale giudizio, anziché indicare una carenza, riveli una specificità: il pensiero spagnolo si è storicamente espresso in forme non accademiche – poesia, narrativa, misticismo – mantenendo così una vitalità e una continuità che spesso mancano ai sistemi filosofici chiusi. Ortega si inserisce consapevolmente in questa tradizione «dispersa» e ne assume l'eredità, tentando di riportare la metafisica implicita nella cultura a una riflessione filosofica rigorosa. In questo quadro, il linguaggio diventa il luogo in cui la vita, intesa come realtà radicale e *in fieri*, trova espressione.

Padula ricostruisce le radici culturali di questa impostazione, soffermandosi sul misticismo spagnolo del Siglo de Oro e su Cervantes, in particolare sul *Don Quijote*, interpretato come una forma di metafisica della vita capace di cogliere l'individuale e il concreto meglio dell'universale astratto della ragione logica. Ortega, come Unamuno e Zambrano, riconosce nel romanzo cervantino una struttura filosofica profonda, in cui si manifesta la tensione tra idee e realtà, tra idealità e circostanza. Da qui nasce la necessità di una riforma del linguaggio filosofico, che non importi modelli estranei, ma rinnovi la tradizione dall'interno.

La seconda parte dell'articolo analizza in modo sistematico la concezione orteghiana del linguaggio. Per Ortega, la lingua è un fenomeno vitale, storico e dinamico: solo le "lingue morte" sono perfette e immutabili, mentre quelle vive sono segnate da errori, trasformazioni e neologismi. Questo carattere mutevole riflette i cambiamenti profondi della vita umana. Il linguaggio non è un semplice mezzo di comunicazione, ma uno strumento ermeneutico che permette di accedere al «trasmundo del ser», al «retro-mondo», ovvero alla dimensione profonda e latente della realtà. Ogni lingua esprime una specifica visione del mondo, radicata nella storia e nella cultura di un popolo; per questo tradurre non significa solo trasporre parole, ma interpretare mondi³⁴.

In tale prospettiva, conoscere equivale a tradurre: l'atto conoscitivo è una traduzione del linguaggio muto dell'essere nel *logos* del pensiero. Da qui l'importanza attribuita da Ortega all'etimologia, intesa come metodo filosofico capace di riportare le parole alla situazione vitale originaria che le ha generate. L'uomo è definito così un «animale etimologico», costantemente impegnato a cercare il senso profondo delle cose e della propria esistenza.

Accanto alla parola, Padula mette in luce un altro elemento essenziale del linguaggio orteghiano: il silenzio³⁵. Lungi dall'essere una semplice assenza di parola, il silenzio segna il limite intrinseco di ogni linguaggio e diventa una forma significativa di espressione.

³⁴ Sulla funzione del linguaggio nella riflessione di Ortega, risultano di particolare interesse i seguenti lavori: J. Cruz Cruz, *Ortega ante el lenguaje*, in «Anuario filosófico», VIII (1975), 1, pp. 69-116; J.A. Pascual Rodríguez, *Las ideas de Ortega sobre el lenguaje*, in R. Senabre Sempere (ed.), *El escritor José Ortega y Gasset*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1985, pp. 57-79.

³⁵ Sul tema del silenzio, si veda il saggio A.M. Furrasola, *Una hermenéutica del silencio en Ortega*, in «Revista de estudios orteguianos», 2002, 4, pp. 89-110.

Ortega riconosce l'ineffabilità come tratto costitutivo delle lingue e dell'esperienza umana, distinguendo la via del filosofo – che deve dire l'essere – da quella del mistico, il cui sapere resta intrasferibile. La riflessione sul silenzio si approfondisce negli scritti più maturi e si intreccia anche con il dibattito sull'atteggiamento dell'ultimo Ortega di fronte alla Guerra Civile e al franchismo³⁶.

Nella terza parte, l'autrice mostra come queste premesse teoriche si concretizzino nell'uso e nella rielaborazione di termini specifici, a partire dal concetto tipicamente spagnolo di «ensimismarse». Questo termine indica il raccoglimento nell'interiorità, il rientrare in sé stessi come condizione per sottrarsi alla dispersione e per scoprire la propria autenticità. L'«ensimismamiento» è la base dell'immaginazione, della fantasia e della progettualità umana: grazie a esso l'uomo può elaborare idee, umanizzare il mondo e orientarsi verso la propria vocazione³⁷. Padula evidenzia come questo concetto si inserisca nella grande tradizione dell'interiorità, da Socrate ad Agostino, pur venendo reinterpretato in chiave vitale e laica.

L'articolo prosegue analizzando il dialogo critico di Ortega con la tradizione filosofica classica, attraverso termini come *energeia*, *entelecheia* e *aletheia*. Ortega rilegge Aristotele per descrivere la vita come «esecuzione», come continuo “farsi”, e interpreta l'*entelecheia* non come compimento statico, ma come principio dinamico legato alla vocazione. Il recupero della *aletheia* sottolinea invece la concezione della verità come svelamento: la verità non è qualcosa di dato una volta per tutte, ma un'azione, un togliere il velo che nasconde l'autenticità dell'essere. Parlare significa manifestare, rendere visibile ciò che è profondo, far coincidere apparenza e realtà.

Infine, Padula affronta il confronto critico di Ortega con alcuni concetti cardine della filosofia moderna e scolastica, come *adaequatio rei et intellectus* e coscienza. Ortega rifiuta una concezione statica e passiva della conoscenza, insistendo invece sulla mutua interdipendenza tra io e circostanza. La verità non è una semplice corrispondenza, ma un processo dinamico di coincidenza con sé stessi. Analogamente, il termine “coscienza”, compromesso con l'idealismo, viene riformulato attraverso nozioni come «reparar» e «contar con», lì dove «reparar» significa avere coscienza di qualcosa, ossia considerare, riflettere, avvertire che c'è una qualche realtà, mentre «contar con» indica una presenza effettiva, qualcosa che esiste concretamente per me.

L'articolo mostra in definitiva come il linguaggio, per Ortega, sia un ponte dinamico tra tradizione e innovazione, tra interiorità e mondo, tra parola e silenzio. Attraverso una rivoluzione terminologica che non è rottura ma recupero creativo, il filosofo madrileno restituisce alla filosofia la sua funzione vitale: dire l'essere senza dimenticare i limiti del dire. Il pensiero linguistico di Ortega emerge così come una risposta originale alla crisi della filosofia spagnola ed europea, e come un contributo duraturo a una concezione della filosofia intesa non come sistema chiuso, ma come processo storico e vitale in continuo divenire.

Paolo Ponzio, in *Xavier Zubiri: el acontecer de la historia como noergia*, ricostruisce la concezione metafisica della storia elaborata da Zubiri, mostrando come essa sia inseparabile

³⁶ Illuminante, al riguardo, l'approfondito studio di J. Lasaga Medina, *Sobre el silencio de Ortega: el silencio del hombre y el silencio del intelectual*, in «Cuadernos Hispanoamericanos», 2012, 745-746, pp. 33-56.

³⁷ Sul concetto di “ensimismamiento” come asse portante dell'antropologia filosofica di Ortega, risulta ancora oggi fondamentale il saggio di I. Quiles, *Ensimismamiento y esencia del hombre, según Ortega y Gasset*, in «Ciencia y Fe», XIII (1957), 1, pp. 3-27.

dalla sua teoria dell'intelligenza e, in particolare, dall'idea che conoscere significhi anzitutto «stare nella realtà».

Com'è noto, l'opera maggiore di Zubiri, *Inteligencia sentiente*, ha quale suo oggetto precipuo di indagine lo studio dell'«intellectio umana» o, detto altrimenti, degli atti di «intellectio senziente» a partire da quello fondamentale di «apprensione primordiale di realtà», per dimostrare, in ultima istanza, che «l'intellectio umana è formalmente mera attualizzazione del reale nell'intelligenza senziente»³⁸. L'indagine svolta sugli atti di intellectio senziente ha per Zubiri una finalità ben precisa, quella, come lui stesso afferma, di «reinstallarci nella realtà». Il proposito che Zubiri si prefigge è dunque quello di analizzare la modalità di accesso a questo “reale” nel quale sempre ci muoviamo. Questo desiderio di reinstallarsi nella realtà affonda evidentemente le proprie radici nel terreno fecondo di altre, precedenti esperienze filosofiche. Non si può non pensare, da questo punto di vista, a Husserl e alla sua volontà di «ritornare alle cose stesse» attraverso il metodo fenomenologico o a Heidegger e al suo desiderio di risalire alle origini primigenie della rivelazione dell'Essere. In Zubiri c'è un preciso intento di ritornare al momento iniziale di contatto con le cose in cui non ci sarebbe alcuna previa formulazione, ma mera “rivelazione” della cosa al soggetto senziente, momento nel quale il soggetto capta il reale in quanto tale, prima ancora di poter costruire su di esso qualunque elaborazione mentale. L'analisi portata avanti da Zubiri, in tal senso, è molto prossima a una linea interpretativa di stampo fenomenologico³⁹ ma senza l'affanno di ricercare ad ogni costo delle essenze logiche o metafisiche pure, quanto piuttosto quello di incontrare la nuda realtà, il punto di partenza originario, ma anche di incontrarne il «potere», la «forza di imposizione», cui Zubiri affida il concetto di *noergia*⁴⁰. L'apprensione di realtà, infatti, oltrepassa l'unità noetico-noematica della coscienza poiché nel suo caso non si tratta di un'unità di tipo intenzionale ma di un'unità *impressiva*: l'uomo non si rivolge verso ciò che viene appreso, ma *sta fisicamente* in esso. L'apprensione, dunque, è un *ergon* e Zubiri antepone la *noergia* allo schema classico noesis-noema della fenomenologia husserliana: «Il noema e la noesis non sono momenti intellettivi primari. Ciò che è radicale è un divenire di “attualità”, un divenire che non è né noetico né noematico ma noérgico»⁴¹. In questo modo, Zubiri tenta di superare il dualismo tra intellectio e sensazione, mostrandoci come in realtà nella nostra esperienza i due momenti non siano mai separati ma nascano da un'unica radice che egli definisce appunto intelligenza senziente⁴². Questa concezione dell'intelligenza diventa decisiva quando si passa a comprendere la storia.

³⁸ X. Zubiri, *Intelligenza senziente*, a cura di P. Ponzio e Ó. Barroso Fernández, Milano, Bompiani, 2008, p. 63.

³⁹ Sul complesso rapporto di Zubiri con la fenomenologia, risultano di particolare interesse i seguenti lavori: O. Barroso Fernández, *Esencia y hecho en Zubiri ¿En qué sentido puede entenderse la filosofía de Zubiri como una fenomenología?*, in «Revista de Filosofía», XXXVIII (2013), 1, pp. 29-52; Id., *I fatti e la loro descrizione. A proposito del metodo fenomenologico in Zubiri*, in «Rocinante», V (2010), 5, pp. 79-99; J. Conill Sancho, *La fenomenología de Zubiri*, in «Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica», LIII (1997), 206, pp. 177-190; A. Pintor Ramos, *Zubiri y la fenomenología*, in «Realitas», III-IV (1979), pp. 389-565; Id., *La “maduración” de Zubiri y la fenomenología*, in «Naturaleza y Gracia», XXVI (1979), 2-3, pp. 299-353; Id., *El joven Zubiri: fenomenología y escolástica*, in «La Ciudad de Dios», CXCIX (1986), 2, pp. 311-326; Id., *Zubiri y el comienzo de la fenomenología en España*, in J. San Martín (ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, pp. 285-295; M. Riaza, *El enfrentamiento de Zubiri con la fenomenología de Husserl*, in Aa.Vv., *Homenaje a Zubiri*, 2 voll., Madrid, Editorial Moneda y Crédito, 1970, vol. II, pp. 559-584; V.M. Tirado San Juan, *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2002; Id., *Husserl et Zubiri. Six études pour une controverse*, Paris, Editions L'Harmattan, 2005.

⁴⁰ Cfr. Zubiri, *Intelligenza senziente*, cit., pp. 89, 125-127.

⁴¹ Ivi, p. 127.

⁴² Su questo aspetto, si veda P. Colonnello, *Rileggendo il nesso sentire/comprendere in Intelligenza senziente di*

Già negli scritti raccolti in *Naturaleza, Historia, Dios*, Zubiri critica due concezioni diffuse della storia: quella che la riduce a qualcosa di semplicemente passato e quella che la interpreta come prolungamento dell'evoluzione naturale. Per lui la storia non è una mera successione di fatti, ma un intreccio di accadimenti. Non ogni cambiamento è storico: diventa tale solo quando coinvolge la realtà umana come ambito di possibilità. Nel corso *Estructura dinámica de la realidad* egli sistematizza questa intuizione, mostrando che la storia è un dinamismo che incide sul modo stesso di essere della realtà umana. L'uomo, a differenza degli altri viventi, non trasmette soltanto caratteristiche biologiche, ma forme di rapporto con la realtà. La storia è dunque tradizione, ma non come conservazione statica del passato: è trasmissione di possibilità.

Ogni individuo nasce già inserito in una determinata forma di stare nella realtà che rappresenta il momento costitutivo della tradizione. A esso si aggiungono la continuità di ciò che viene mantenuto e il progresso di ciò che viene trasformato attraverso scelte libere. La tradizione non è anonima, perché nasce dall'azione delle persone, ma una volta compiute le azioni entrano in un ambito che supera il singolo individuo. La storia non coincide con la semplice biografia, né è qualcosa di separato dalle persone: è il processo attraverso cui le possibilità vengono offerte, accolte e trasformate. Zubiri distingue tra capacità stabili dell'essere umano e possibilità storiche variabili: le prime possono restare costanti, le seconde mutano a seconda delle epoche e dipendono dalle scelte concrete. Ogni scelta implica l'appropriazione effettiva di una possibilità, ed è in questo atto che la storia accade realmente. Essa si configura così come un processo di abilitazione: attraverso la storia l'uomo acquisisce nuove capacità di intervento nella realtà. Non è la storia a determinare automaticamente l'uomo, è la persona che, appropriandosi delle possibilità ricevute, modifica l'orizzonte delle possibilità future. Si crea in questo modo un movimento circolare in cui la tradizione offre possibilità, la persona le attualizza e questa attualizzazione trasforma nuovamente la tradizione.

La storia, intesa come processo di attualizzazione di possibilità, assume così il carattere di una «quasi-creazione»: non produce la realtà dal nulla, ma genera nuove possibilità di essere nella realtà. Attraverso le sue scelte l'uomo amplia il campo delle proprie capacità e contribuisce a configurare il mondo comune. La storia, tuttavia, rimane sempre penultima rispetto alla persona: è dalla realtà personale che nasce la storia, non viceversa. In definitiva, nella prospettiva di Zubiri la storia non si presenta come sequenza di eventi né come processo determinato da leggi impersonali, ma come dinamismo radicato nella struttura stessa dell'intelligenza umana, per cui l'uomo, stando nella realtà, si appropria delle possibilità, le porta a compimento e accresce continuamente l'orizzonte di senso della propria esperienza e della vita collettiva⁴³.

Nel saggio *Anatomia e diagnosi della Rebelión de las masas. Il lessico clinico della crisi in Ortega y Gasset*, Giuseppe Russo analizza l'uso sistematico del lessico clinico, anatomico e patologico nella riflessione orteghiana, mostrando come le metafore medico-biologiche costituiscano un vero strumento metodologico per diagnosticare la crisi europea del Novecento. Ortega prende le distanze dalle teorie sulla decadenza irreversibile, diffuse

Xavier Zubiri, in «Rocinante», V (2010), 5, pp. 109-118.

⁴³ Sulla concezione zubiriana della storia, si veda anche il denso saggio di P. Cerezo Galán, *La idea de la historia en X. Zubiri*, in X. Quinzà Lleó, J.J. Alemany Briz (eds.), *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios. Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado, S.J.*, Madrid, Universidad de Comillas, 1999, pp. 91-124.

soprattutto attraverso l'opera di Oswald Spengler⁴⁴, rifiutando l'idea di un tramonto definitivo dell'Occidente e proponendo invece una concezione trasformativa della crisi come fase di passaggio che, pur segnata da conflitti e rischi, può generare nuove forme storiche. In questa prospettiva, la società è interpretata come un organismo affetto da patologie profonde e stratificate: il soggettivismo, l'idealismo, l'iperspecializzazione scientifica, la fossilizzazione delle credenze e la perdita della capacità di desiderare vengono descritti come malattie che intaccano le "viscere" della civiltà europea.

L'influenza del clima culturale medico-psicologico del primo Novecento, e l'attenzione per figure come Sigmund Freud⁴⁵, rafforzano in Ortega un approccio analitico che assimila la storia a una pratica clinica: occorre individuare i sintomi, risalire alle cause, distinguere tra manifestazioni superficiali e radici interiori del malessere. L'uomo-massa rappresenta il sintomo più evidente della crisi: si sente autosufficiente, rifiuta ogni autorità morale superiore, vive anestetizzato dal benessere tecnico e privo di coscienza storica, assumendo al tempo stesso il ruolo di vittima e agente patogeno della degenerazione collettiva.

Fenomeni come fascismo, bolscevismo e nazionalismi sono interpretati come espressioni patologiche di una medesima infermità europea, aggravata dall'«iperdemocrazia» e dall'identificazione tra Stato e massa. Tuttavia, la malattia non equivale a condanna irreversibile: come in un organismo vivente, la crisi può agire da momento di crescita, imponendo una riduzione all'essenziale e aprendo alla possibilità di rigenerazione. La terapia proposta da Ortega passa attraverso il recupero della coscienza storica, la riaffermazione di minoranze qualificate, la difesa del liberalismo e il progetto di un'integrazione europea sovranazionale.

Russo conclude che il lessico clinico non è un semplice espediente retorico, ma un dispositivo euristico che consente a Ortega di "dissezionare" la modernità e di intervenire teoricamente nel proprio tempo, trasformando la filosofia in diagnosi e proposta terapeutica per una civiltà in crisi.

Nel corposo studio intitolato *La filosofía como amor intellectualis o de la salvación de las cosas: el prólogo de Meditaciones del Quijote*, Javier San Martín propone un'analisi approfondita del prologo delle *Meditaciones del Quijote* di Ortega y Gasset, considerato uno dei testi fondativi della filosofia in lingua spagnola, soprattutto per l'influenza esercitata su pensatori formati attorno alla sua opera dopo la Guerra Civile. L'autore sostiene che comprendere la filosofia spagnola significhi confrontarsi costantemente con queste pagine, che ne costituiscono l'atto inaugurale.

Il prologo, strutturato in paragrafi e sezioni, presenta inizialmente una dimensione metodologica che, nel caso di Ortega, trascende la semplice tecnica per trasformarsi in autentica metafisica: in una prospettiva fenomenologica, il metodo coincide con la sostanza stessa della filosofia, poiché consente di giungere all'intimità delle cose oltre il piano dei meri fatti o delle strutture formali.

Ortega apre il testo dichiarando il luogo e il destinatario del suo discorso: parla come professore di filosofia «*in partibus infidelium*», consapevole dell'assenza o marginalità della filosofia nella Spagna del suo tempo, segnata da un XIX secolo di guerre, crisi politiche e

⁴⁴ Un proficuo confronto tra le rispettive posizioni di Ortega e Spengler circa la crisi dell'Occidente, in riferimento soprattutto alla diversa concezione della tecnica, è offerto dal contributo di J. M^a Atencia Páez, *Ortega, Spengler y el problema de la técnica*, in «Contrastes: revista internacional de filosofía», XXI (2016), 1, pp. 7-31.

⁴⁵ Cfr. F. Vázquez Fernández, *Ortega y Gasset, descubridor e intérprete de Freud*, in F. Ripoll Molines (ed.), *Las mil caras de la comunicación: homenaje al Profesor Don Ángel Benito*, 2 voll., Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias de la Información, 2001, vol. II, pp. 1155-1164.

impoverimento culturale. In questo contesto, anche il krausismo introdotto da Julián Sanz del Río – ispirato a Karl Christian Friedrich Krause, autore secondario in Germania – rappresentò un evento rilevante proprio per il deserto intellettuale in cui si inseriva. Tornato dalla Germania nel 1911, Ortega si propone di rivitalizzare una Spagna «valetudinaria», malata, attraverso l'insegnamento, la stampa e l'impegno pubblico, mosso da un patriottismo intellettuale che egli definisce «amor intelectual», richiamandosi a Baruch Spinoza⁴⁶: l'amore come gioia che accompagna il passaggio a una maggiore perfezione. L'intera opera si configura così come un insieme di «salvazioni», termine di sapore barocco che allude al compito di condurre le cose alla pienezza del loro significato.

Questa impostazione si collega alla rivalutazione del Barocco spagnolo, visto come alternativa alla riduzione cartesiana della realtà a *res extensa* e *res cogitans*: opere come *Don Quijote de la Mancha* di Miguel de Cervantes o la pittura di Diego Velázquez testimoniano una realtà complessa, stratificata, ricolma di rimandi culturali. La fenomenologia orteghiana si presenta allora come esercizio di amore: salvare una cosa significa illuminarla nella totalità delle sue connessioni, condurla alla sua perfezione, soprattutto quando si tratta di realtà umane. Da qui emerge il nucleo morale dell'opera: la moralità consiste nel promuovere la perfezione dell'amato. Ortega formula tuttavia una diagnosi estremamente severa: l'anima spagnola sarebbe attraversata dall'odio e dal rancore, disposizioni d'animo che restringono l'orizzonte del mondo, fissando l'altro in una posizione negativa e negandogli così ogni possibilità di sviluppo personale. Tale dinamica richiama tanto Nietzsche quanto Scheler, i quali avevano analizzato il risentimento come prodotto dell'impotenza e come inversione dei valori. Ortega applica questa chiave alla storia spagnola, vedendo nel complesso di inferiorità la radice di un'intransigenza morale che si traduce in intolleranza. L'amore, al contrario, amplia l'individualità, connette le cose in una trama universale: Eros è architetto divino che unifica il reale, mentre l'odio interrompe la "sinfonia" del mondo. L'obiettivo degli «ensayos de nueva España» è dunque espellere l'odio attraverso la comprensione, intesa non in senso erudito o meramente cumulativo, ma come intuizione sintetica dell'unità di senso che connette i fatti⁴⁷.

In questo quadro, Ortega giunge a delineare una vera e propria teoria morale. Dichiararsi indifferenti all'ideale etico è, per lui, privo di senso: il vero avversario non è l'immoralità in quanto tale, bensì le morali perverse – come l'utilitarismo – che deformano l'idea stessa di valore. Il progresso della modernità ha avuto il merito di purificare l'ideale etico, liberandolo dal mero legalismo e restituendolo alla sua dimensione più viva. La moralità consiste infatti nell'intuizione concreta di un valore perfetto che orienta l'azione. Questa perfezione, tuttavia, non è mai definitivamente chiusa: resta aperta e richiede una continua esplorazione dell'esperienza morale. In tale prospettiva, la comprensione diventa il dovere fondamentale, poiché amplia il «raggio di cordialità» e accresce le possibilità della giustizia. Ne emerge così una morale integrale che assume quasi un tono religioso, nel senso di una «religazione» del soggetto alla totalità connessa del reale. La filosofia, definita «scienza generale dell'amore», si distingue dall'erudizione perché non si limita ad accumulare dati, ma ricerca una connessione universale, capace di manifestarsi in una «improvvisa illuminazione dell'intelletto» (*súbita descarga de intelección*). Essa aspira per natura al

⁴⁶ Cfr. J.M. Rodríguez Paniagua, *Spinoza y las "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*, in A. Domínguez Basalo (ed.), *Spinoza y España*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, pp. 279-284.

⁴⁷ Sulla peculiare concezione dell'amore formulata nelle *Meditazioni del Chisciotte*, si veda A. de Haro Honrubia, *La teoría del amor en el pensamiento de Ortega a la altura de 1914. Claves ético-filosóficas y antropológicas de "Meditaciones del Quijote"*, in «Anales del seminario de historia de la filosofía», XXXV (2018), 1, pp. 175-204.

sistema, inteso come un'unità prospettica in grado di illuminare il mondo nella sua interezza. Le *Meditaciones* non si presentano tuttavia come trattato scientifico con un apparato dimostrativo rigoroso, bensì come saggi, inviti a nuovi modi di guardare le cose, esperimenti retorico-pedagogici che rispettano l'autonomia del lettore e mirano a suscitare collaborazione ideologica sui temi nazionali. In un paese segnato da rancore e chiusura, imporre verità sarebbe incoerente: occorre invece proporre esperienze di comprensione che, se liberamente accolte, possano contribuire alla rigenerazione morale e intellettuale della Spagna⁴⁸.

Nel prologo vengono individuati dodici punti chiave. Il primo riguarda la nascita di una nuova sensibilità tipica del Novecento, in contrasto con quella ottocentesca, ancora profondamente segnata dall'eredità dell'Illuminismo. Il tratto distintivo di questo nuovo orientamento consiste nell'attenzione a ciò che ci circonda, ossia alla nostra circostanza concreta. Un altro aspetto fondamentale è il riconoscimento di tale circostanza come realtà dotata di valore culturale. Ne deriva l'esigenza di chiarire che cosa si debba intendere per cultura, accompagnata da uno sforzo teorico volto a definirne il concetto. Poiché tuttavia la cultura tende ad allontanarsi dall'esperienza immediata, viene riaffermato il primato della vita individuale come fondamento originario di ogni significato. Diventa allora necessario analizzare il rapporto tra cultura e vita per comprenderne l'intreccio e la reciproca dipendenza. In questa prospettiva prende forma la teoria del "prospettivismo": il mondo non è una realtà unica e assoluta, ma si manifesta sempre attraverso una prospettiva. Ne segue l'esigenza, insieme morale e conoscitiva, di riassorbire la circostanza all'interno del proprio punto di vista, poiché essa non è qualcosa di esterno o accidentale, ma costituisce parte integrante dell'io. In questa affermazione si concentra il nucleo della sintesi filosofica: l'io non può essere separato dal contesto in cui vive, poiché «io sono io e la mia circostanza, e se non la salvo non salvo neanche me stesso». Inoltre, il senso del mondo si manifesta in ogni singolo momento e in ogni situazione concreta, che diventa così una sorgente viva di significato. Comprendere questo implica una nuova concezione dell'eroismo, diversa da quella tradizionale, che tendeva a ignorare il peso e il valore delle circostanze.

Nel prologo è dunque già contenuto in germe l'intero edificio della filosofia di Ortega. Il pensatore spagnolo inaugura un orientamento che segna una rottura con la tradizione kantiana e moderna: la filosofia non deve più occuparsi soltanto dei grandi sistemi culturali – scienza, morale, arte – ma di tutto ciò che ci circonda, anche delle realtà più minute e quotidiane. Non esiste infatti un tema privilegiato, qualsiasi oggetto può diventare filosoficamente rilevante se considerato da una prospettiva adeguata. Questa apertura è stata talvolta interpretata come dispersione asistemica, analogamente a quanto accadde alla fenomenologia di Husserl, accusata di perdersi nella descrizione dei fenomeni concreti. In realtà, sia Husserl sia Ortega muovono da un'intuizione sistematica originaria che consente di fare filosofia di qualsiasi cosa, dalla cattedra alla politica, dal giornalismo alla letteratura, senza uscire dal proprio orizzonte teorico. Ortega introduce tuttavia un ulteriore elemento: la sua riflessione è orientata alla "salvezza" della Spagna. Quando parla di "razza", infatti, non intende un dato biologico ma culturale: una razza è una maniera di pensare, un insieme di prodotti simbolici, idee, azioni e sentimenti. Occorre dunque partire da ciò che ci è più vicino, dalle nostre circostanze, poiché è attraverso di esse che entriamo in comunicazione con l'universo. Questa nozione diventa così centrale: tutto ciò che ci circonda costituisce il

⁴⁸ Per una disamina del problema spagnolo nella riflessione del giovane Ortega, si veda il saggio di J.F. Jiménez-Díaz, *La visión político-educativa del joven Ortega y Gasset ante el problema de España*, in «Política y sociedad», LVIII (2021), 2, pp. 1-14.

punto di vista a partire dal quale vediamo il mondo. Il problema dell'eroismo moderno, simboleggiato da don Chisciotte, consiste proprio nell'evasione dalle circostanze in nome di grandi avventure; la nuova sensibilità invita invece ad assumerle, comprenderle e perfezionarle.

Nel passaggio dal XIX al XX secolo si compie dunque il superamento della vecchia sensibilità moderna, esemplificata politicamente dalla Restaurazione spagnola, che aveva privilegiato le grandi strutture sociali relegando la vita individuale in secondo piano. La nuova filosofia rivendica invece la dignità culturale delle piccole cose: amicizia, amore, godimento e organizzazione concreta dell'esistenza. Qui emerge un punto decisivo: il concetto di cultura. Nei testi precedenti, come quelli dedicati a Pío Baroja, Ortega oscillava ancora entro un'idea neokantiana di cultura intesa come sistema superiore – scienza, morale, Stato, Chiesa – concepito come strumento di potenziamento della vita. Nelle *Meditaciones*, invece, matura una concezione più ampia e complessa: la cultura è l'estrazione del logos, del senso, dalla vita immediata. Gli oggetti culturali vengono “purificati” attraverso la riflessione: ciò che era esperienza spontanea diventa oggetto dotato di significato.

Questa definizione di cultura, tuttavia, genera alcune tensioni. Se la cultura richiede una sistematizzazione scientifica, si rischia di ricadere in un evolucionismo problematico; se invece ogni popolo possiede una propria cultura, allora anche la percezione più elementare risulta già mediata culturalmente, ad esempio dal linguaggio. L'esperienza immediata non è mai pura natura: è sempre già interpretata entro un orizzonte simbolico. La circostanza, quindi, non è un dato muto in senso assoluto, ma appare priva di significato solo quando viene astratta dalla rete culturale che la sostiene. Ortega combatte la sostantivizzazione della cultura superiore e riafferma che ogni forma culturale si dà sempre nella vita individuale⁴⁹. Non esiste scienza senza scienziato, né vita sociale senza individui concreti: si anticipa così la tesi della realtà radicale, sviluppata più tardi in *¿Qué es filosofía?*. La vita è sempre vita di qualcuno nella sua circostanza. Il celebre motto «io sono io e la mia circostanza, e se non la salvo non salvo neanche me stesso» esprime precisamente questa struttura: la salvezza non è una redenzione religiosa, ma il recupero di una salute vitale, ossia un'integrazione prospettica dell'esperienza. Assolutizzare la circostanza significa cadere in quello che Ortega definisce un «idealismo mucillaginoso», puerile perché la scambia per il tutto; ma ignorarla è altrettanto erroneo. Il mondo non è dunque né pura materia né pura anima, superando così il dualismo cartesiano di *res extensa* e *res cogitans*: il suo essere consiste piuttosto nell'apparire sempre entro un orizzonte di prospettiva e di senso. Compito della filosofia è allora riassorbire la circostanza, collocandola nel sistema di relazioni che le conferisce significato e moltiplicando i punti di vista. Nei paragrafi finali del prologo emerge così una nuova concezione dell'eroismo: non l'avventura che calpesta le viole del cammino, ma la scoperta del nervo divino presente in ogni cosa, del logos del fiume Manzanares, dell'elemento spirituale che vibra in tutto. L'eroismo consiste nel cogliere il divino *in herbis et lapidibus*, in sintonia con l'ispirazione di Giordano Bruno⁵⁰.

La seconda parte del testo esamina le meditazioni su Azorín, Baroja e il Chisciotte. Azorín incarna la nuova sensibilità perché valorizza le cose umili e il quotidiano, reagendo al fallimento dei grandi sistemi moderni; Ortega coglie inoltre, attraverso di lui, la tendenza spagnola al passatismo, analizzata in chiave fenomenologica come modalità della vitalità

⁴⁹ Sul rapporto tra cultura e vita in Ortega, si segnala in particolare l'articolo di M.I. Lafuente, *Ortega: hombre y cultura*, in «Revista de estudios orteguianos», 2002, 5, pp. 85-101.

⁵⁰ Cfr. J. de Salas Ortueta, *El quijotismo de Ortega y el héroe en las “Meditaciones del Quijote”*, in «Revista de Occidente», 2005, 288, pp. 61-80.

presente che trattiene e rielabora il passato, senza però assolutizzarlo. Il caso di Baroja rivela invece le esitazioni di Ortega: il testo *Anatomía de un alma dispersa* subisce vicende editoriali complesse e rielaborazioni successive, confluite in *Ideas sobre Pío Baroja* e in *El Espectador I*, dove emerge la teoria del «fondo insobornable», nucleo autentico dell'io che fonda la moralità e chiarisce il primo termine della formula «io sono io e la mia circostanza»⁵¹. Nelle pagine dedicate al Chisciotte, infine, Ortega polemizza implicitamente con Unamuno: non interessa tanto il personaggio di don Chisciotte quanto l'intenzione di Miguel de Cervantes, lo stile cervantino che richiede un «culto meditativo» per essere compreso.

Il prologo si chiude come un appello personale e nazionale: le *Meditaciones* sono esperimenti di una “nuova Spagna”, tentativi di rinnovamento vitale e culturale. In queste pagine iniziali delle *Meditaciones* sono già espressi gli assi portanti intorno a cui ruota tutta la riflessione filosofica di Ortega, centrata sulla vita individuale nella sua circostanza, sulla cultura come creazione di senso e sul mondo come prospettiva.

Il saggio di Stefano Santasilia dal titolo *Filosofia della religione: la prospettiva spagnola* ricostruisce lo sviluppo della filosofia della religione nel contesto della cultura spagnola, sostenendo che essa rappresenti storicamente una «asignatura pendiente», ossia una disciplina sviluppatasi in modo tardivo e frammentario rispetto ad altri contesti europei⁵². Tale ritardo non dipende tanto dall'assenza del tema religioso nel pensiero spagnolo, quanto dalla mancata tematizzazione esplicita dello statuto filosofico dell'esperienza religiosa.

In apertura, l'autore chiarisce che oggi la filosofia della religione non può più essere intesa come una disciplina unitaria: al suo interno convivono approcci eterogenei (analitici, fenomenologici, ermeneutici), spesso non dialoganti. In questo quadro, la “prospettiva spagnola” non indica una scuola omogenea, ma una costellazione di posizioni accomunate da una particolare attenzione al nesso tra esperienza religiosa, vita concreta e dimensione del sacro.

Il saggio mostra come, pur in assenza di una filosofia della religione formalmente riconosciuta fino al secondo Novecento, nel pensiero spagnolo siano rintracciabili precursori significativi. In particolare:

- Miguel de Unamuno interpreta la religione in chiave esistenziale, come anelito vitale a Dio e all'immortalità, sottraendo l'esperienza religiosa alla dimostrazione razionale e radicandola nel “sentimiento”.
- José Ortega y Gasset, pur rifiutando una posizione credente, riflette filosoficamente sul senso dell'esperienza religiosa come rapporto con l'ineffabile, mantenendo una distanza critica dal misticismo.
- Xavier Zubiri lega indissolubilmente religione e metafisica attraverso la categoria di *religación*, intesa come vincolo originario dell'uomo con la realtà e con la divinità.
- María Zambrano elabora una lettura originale della dimensione religiosa tramite la “ragione poetica”, distinguendo tra *sacro* e *divino* e riconoscendo la religiosità come dimensione costitutiva dell'esistenza umana.

⁵¹ Cfr. F. Fuster García, *Para leer a Pío Baroja: una meditación de José Ortega y Gasset*, in «Estudios de historia de España», XV (2013), 1, pp. 255-272.

⁵² Sulla questione si è lungamente soffermato anche J.A. Estrada Díaz, *La filosofía de la religión en España*, in M. Reyes-Mate Rupérez, O. Guariglia, L. Olivé Morett (eds.), *Filosofía iberoamericana del siglo XX*, 2 voll., Madrid, Editorial Trotta, 2017, vol. II, pp. 117-162.

La svolta disciplinare avviene con José Gómez Caffarena, che elabora il primo tentativo sistematico e consapevole di filosofia della religione in lingua spagnola⁵³. Nella sua opera principale, *El enigma y el misterio*, l'esperienza religiosa è interpretata come relazione tra l'enigma della vita umana e il mistero che dona senso e fonda la speranza, senza mai esaurirsi concettualmente. Accanto a lui, Manuel Fraijó svolge un ruolo decisivo nella ricostruzione storica della disciplina e nella difesa di una filosofia della religione critica, non apologetica e antidogmatica.

Il saggio presenta infine alcuni protagonisti contemporanei del dibattito (Sádaba, Torres Queiruga, Estrada, García-Baró), che declinano la filosofia della religione rispettivamente in chiave laica, dialogica tra fede e ragione, di plausibilità razionale della fede e di trascendenza come eccedenza.

Pur riconoscendo il ritardo storico della disciplina in Spagna, il saggio mette in luce la ricchezza e l'originalità del contributo spagnolo, caratterizzato da una costante attenzione alla dimensione vitale, simbolica ed eccedente dell'esperienza religiosa, e ne rivendica la piena integrazione nella storia generale della filosofia della religione.

Stefania Tarantino, nel suo contributo intitolato *María Zambrano e la ragione poetica: un nuovo orizzonte per la storia della filosofia*, esplora la portata teorica del concetto di *razón poética* come via di riforma del pensiero filosofico, capace di intrecciare conoscenza, esperienza e trascendenza in una nuova figura dell'umano. Lontana dalla pretesa di dominio e dall'astrazione tipica del razionalismo occidentale, la ragione poetica valorizza l'esperienza vissuta, la vulnerabilità, l'ascolto e la relazione con ciò che trascende, trasformando il pensiero in un atto esistenziale e creativo.

Per Zambrano, la soggettività non è autonoma, ma fondata su una passività originaria e creativa che permette l'incontro con l'invisibile e l'ineffabile. La filosofia diventa così un atto trasformativo, capace di orientare la vita e restituire al sapere la sua funzione originaria di guida esistenziale. Recuperando la tradizione orfico-pitagorica e il pensiero arcaico, Zambrano individua un «fondo sacro» o un «oscuro *apeiron*» da cui la filosofia nasce come esperienza vissuta, apertura al mistero e ricerca dell'essere.

La ragione poetica si intreccia con la religione e la pietà, intesa come ascolto empatico e cura dell'altro, come forma di conoscenza attiva e trasformativa. Filosofia e poesia, unite alle origini del pensiero occidentale, condividono un medesimo orizzonte simbolico ed esistenziale: la filosofia non contrappone la ragione alla sensibilità, ma ne fa una prosecuzione consapevole. Zambrano valorizza la dimensione affettiva, corporea e intuitiva dell'esperienza, opponendosi a una conoscenza puramente tecnica e astratta⁵⁴.

Un elemento centrale è il tema della confessione e dell'esilio, esperienze che mostrano come la vulnerabilità e il negativo possano diventare fonti di verità profonde. L'esilio non è solo una condizione politica, ma uno stato dell'anima attraverso cui si accede a un sapere che non può essere concettualizzato, ma solo vissuto e interiorizzato⁵⁵. Allo stesso modo, la

⁵³ Per una rapida visione d'insieme della filosofia della religione di Caffarena, si veda il breve profilo tracciato da C. Gómez Sánchez, *José Gómez Caffarena: una filosofía de la religión*, in «Isegoría: Revista de filosofía moral y política», 2008, 39, pp. 359-365.

⁵⁴ Sulla dimensione affettiva della filosofia zambranianiana, si veda il saggio di H. Ortiz Buitrago, *Sobre la afectividad de la racionalidad poética en el pensamiento de María Zambrano*, in «Logos: Anales del Seminario de Metafísica», 2011, 44, pp. 235-261.

⁵⁵ Elevato a metafora della condizione originaria dell'umanità, l'esilio diventa nella riflessione di María Zambrano una cifra metafisica capace di offrire una comprensione più profonda dell'uomo, non più considerato soltanto come *cogito*, come soggetto cartesiano, ma come essere che soffre e patisce. In questa rinnovata prospettiva della conoscenza, l'esilio, da esperienza di sradicamento, abbandono e nullità, si trasforma in uno spazio metafisico di rivelazione, la vera patria in cui l'essere può rinascere. Sul tema zambranianiano dell'esilio la bibliografia è alquanto vasta. Ci limitiamo

creaturalità rappresenta la condizione originaria dell'essere umano, necessaria per accedere a una conoscenza che unisce singolare e universale, pensiero e vita.

Zambrano recupera il concetto di logos vitale, diverso dal logos argomentativo, come apertura rivelativa alla realtà, capace di trasformare l'interiorità e creare comunità attraverso la condivisione dell'esperienza. In questa prospettiva, la pietà diventa principio fondante della ragione poetica: un gesto etico ed esistenziale che unisce conoscenza e cura, ascolto e responsabilità, trasformando la filosofia in esperienza incarnata⁵⁶. Attraverso esempi come l'*Antigone* di Sofocle, Zambrano mostra come la coscienza e la *pietas* coincidano, rivelando una libertà che si esprime nella fedeltà all'origine e nella resistenza all'ordine costituito, fondando così un'etica dell'eccedenza e del senso profondo della vita. La ragione poetica si distingue così dal pensiero di Ortega y Gasset e da altre tradizioni filosofiche per il suo *focus* sulla dimensione interiore, simbolica e relazionale, piuttosto che sulla storia o sulla razionalità astratta.

Tarantino mostra in particolare come la filosofia di Zambrano dischiuda un nuovo orizzonte per la storia del pensiero, in cui conoscenza e vita si intrecciano, passato e presente dialogano e la verità emerge come contatto vivo con il reale, trasformando la soggettività e generando consapevolezza, empatia e apertura al mistero. La ragione poetica è dunque un invito a ripensare la filosofia non come dominio, ma come atto poetico, etico e conoscitivo, dove l'oggettività coincide con l'amore e la partecipazione all'essere.

Chiude la raccolta il contributo di Veronica Tartabini, *Humanismo místico desde Italia hacia España: Marsilio Ficino en diálogo con Teresa de Jesús y Juan de la Cruz en la encrucijada del neoplatonismo renacentista*, che esplora il rapporto tra l'Umanesimo rinascimentale italiano e il misticismo spagnolo del XVI secolo, concentrandosi su Marsilio Ficino e la sua influenza su Teresa de Jesús e Juan de la Cruz.

Ficino, filosofo, medico e sacerdote fiorentino, tradusse e commentò Platone, Plotino e il *Corpus Hermeticum*, elaborando una filosofia in cui l'amore, la luce e la bellezza conducono alla divinizzazione dell'uomo. La sua opera più nota, *De Amore*, costituisce un ponte tra il pensiero neoplatonico e la mistica cristiana, influenzando artisti e filosofi come Giordano Bruno, Michelangelo e Botticelli, e offrendo una visione in cui l'uomo, centro della creazione, può elevarsi dal fascino delle bellezze terrene alla contemplazione del Bene eterno.

Nel *De Amore*, Ficino sviluppa un percorso iniziatico dell'anima guidato dall'amore, in cui l'individuo, attratto dalla bellezza dei corpi e dal Bene divino, può trascendere i limiti del mondo materiale e unirsi con Dio. La filosofia ficiniana fonde ontologia, cosmologia, psicologia, etica, estetica e teoria dell'amore, valorizzando la luce come simbolo di conoscenza e divinizzazione, e l'amore come forza cosmica che muove l'universo e guida l'anima verso la felicità eterna.

L'articolo mostra come Teresa de Jesús e Juan de la Cruz abbiano assimilato, anche indirettamente, questi concetti, trasformandoli in esperienza spirituale concreta. Nei testi

dunque a segnalare solo alcuni titoli: A. Millán Padilla, *María Zambrano y la hermenéutica del exilio*, in «República de las Letras: revista literaria de la Asociación Colegial de Escritores», 2004, 84-85, pp. 81-93; A. López Castro, *María Zambrano y su visión del exilio*, in J.M. Balcells, J.A. Pérez Bowie (eds.), *El exilio cultural de la Guerra Civil: (1936-1939)*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2001, pp. 119-126; A. Muñiz-Huberman, *María Zambrano y el concepto de exilio*, in M. Aznar Soler (ed.), *Las literaturas del exilio republicano de 1939*, 2 voll., Barcelona, Gexel, 2003, vol. II, pp. 103-119; A. Sánchez Cuervo, A. Sánchez Andrés, G. Sánchez Díaz (eds.), *María Zambrano: pensamiento y exilio*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

⁵⁶ Cfr. M. Gómez Blesa, *La razón mediadora: filosofía y piedad en María Zambrano*, Burgos, Editorial Gran Vía, 2008.

teresiani, l'amore e la conoscenza di Dio diventano un percorso di unione mistica, in cui l'anima si ubriaca dell'amore divino e contempla la bellezza assoluta. La poesia e la spiritualità sanjuanista, in opere come *Cántico Espiritual*, *Noche Oscura* e *Llama de Amor Viva*, riflettono simboli di luce, fuoco e immolazione spirituale che rimandano chiaramente alla tradizione neoplatonica e alla simbologia ermetica ficiniana.

Il ruolo di Fr. Luis de León emerge come mediatore culturale fondamentale, poiché facilitò l'accesso di Juan de la Cruz alle idee di Ficino attraverso il neoplatonismo e la filosofia della luce. Allo stesso tempo, la diffusione del *Pimandro* e del *Corpus Hermeticum* nelle università di Salamanca e Alcalá contribuì a far circolare in Spagna i principi dell'umanesimo mistico, che combinava la conoscenza filosofica con l'esperienza spirituale. In questo contesto, la mistica carmelitana integra concetti di immortalità dell'anima, amore divino e percorso interiore verso l'unione con Dio, senza mai citare esplicitamente Ficino o Ermete Trismegisto, ma rivelando chiaramente la loro influenza concettuale.

Il saggio mostra così come la mistica carmelitana non si limiti a recepire le idee neoplatoniche, ma le trasfiguri in un'esperienza spirituale vivente⁵⁷. Teresa de Jesús e Juan de la Cruz incarnano una vera e propria *poiesis* della *pia philosophia* ficiniana: il pensiero filosofico diventa pratica mistica, e l'amore divino, la luce e la bellezza guidano l'anima oltre i confini terreni verso la piena comunione con Dio. In questo incontro armonioso tra ragione, sentimento e contemplazione, il sapere filosofico si fonde con l'esperienza spirituale, dando vita a un percorso di crescita interiore che unisce intelletto e cuore, conoscenza e amore, in una forma di spiritualità che è insieme pensiero e vita.

A vent'anni dalla sua fondazione, «Rocinante» si conferma non soltanto come uno spazio editoriale consolidato, ma come un vero laboratorio critico in cui tradizione e ricerca si intrecciano fecondamente, e in cui il rigore filologico dialoga costantemente con l'interrogazione filosofica. Nel corso di questi anni, la rivista ha saputo custodire la memoria delle grandi stagioni del pensiero spagnolo senza mai trasformarla in un esercizio di mera erudizione, restituendola piuttosto come materia viva, problematica, aperta. Questo numero ne è una testimonianza esemplare: un itinerario plurale per metodi, autori e prospettive che invita a ripensare criticamente le forme storiche della filosofia spagnola e, insieme, a riconoscerne la sorprendente attualità, la persistente capacità di interrogare le inquietudini del nostro presente.

In tale prospettiva, il dialogo tra filologia e filosofia diviene il luogo in cui il testo si fa esperienza e l'esperienza si offre alla riflessione concettuale. È in questa tensione che la filosofia spagnola rivela la propria cifra peculiare: non un sistema chiuso, ma un campo dinamico attraversato da conflitti, esili, fratture storiche e rinascite intellettuali. Proprio come nel *Don Chisciotte* di Cervantes, dove l'erranza del cavaliere diventa figura della distanza tra ideale e realtà e insieme metafora della dignità irriducibile dell'aspirazione umana, anche il pensiero spagnolo sembra muoversi nello scarto fecondo tra storia e progetto, tra disincanto e fedeltà a un orizzonte di senso.

In questo rinnovato dialogo, la filosofia spagnola conferma quanto Abellán aveva intuito: essa costituisce uno spazio critico singolare in cui le tensioni interne del pensiero diventano la sede privilegiata della domanda più radicale sul senso dell'esperienza umana.

⁵⁷ Sul tema si veda anche il saggio di M. Biersack, *Sincretismo religioso, eclecticismo filosófico y la búsqueda de la verdad última: la recepción del neoplatonismo florentino en España en torno a 1500*, in J. Martínez Millán, M. Rivero Rodríguez (eds.), *Centros de poder italianos en la monarquía hispánica: (siglos XV-XVIII)*, 3 voll., Madrid, Editorial Polifemo, 2010, vol. II, pp. 1125-1146.