

LA SCOMPARSA DI UNA DEDICA. NOTE SUL RAPPORTO ORTEGA-MAEZTU

Maria Lida Mollo

Abstract: This article aims to justify the disappearance of the dedication to Ramiro de Maeztu present in the first editions of *Meditaciones del Quijote*. The first part seeks to reconstruct the state of the art in studies on the various levels of contrast between Ortega and Maeztu (generational, political and cultural), while the second part delves into two interpretations of *Don Quixote* that imply even more radical differences.

Keywords: Ortega, Maeztu, Quixote, Unreal, Sense.

* * *

Meditaciones del Quijote è, com'è noto, il primo libro di Ortega. Basta aprirlo per imbattersi, se l'edizione è la prima (1914), la seconda (1921), la terza (1922) o quella del centenario che, in appendice, contiene tutte le varianti, in un elemento peritestuale poi scomparso a partire dall'edizione del 1932¹, vale a dire, la dedica «A Ramiro de Maeztu con gesto fraterno»². Una volta ricostruito lo stato dell'arte sul conflitto tra la generazione del '14 e quella del '98, d'altra parte divenuto palestra privilegiata del dibattito critico sorto all'interno della letteratura secondaria, l'obiettivo di questo saggio è ricondurre la scomparsa non a una presupposta rottura dell'amicizia e neanche solo alle pur importanti divergenze politico-culturali sorte tra Ortega e Maeztu, bensì a una diversa lettura del *Chisciotte*. Per questo motivo, particolare attenzione verrà dedicata al ruolo giocato dai concetti di “scorcio”, “virtuale” e “amore” nella lettura orteghiana del *Chisciotte*, per poi mostrare il contrasto che emerge dal confronto con il saggio *Don Quijote o el Amor* di Maeztu. In un simile confronto tra i testi, acquisiscono particolare importanza i rispettivi prologhi, da cui è possibile trarre valide indicazioni sulla teoria estetica che è alla base di due punti di vista completamente diversi sulla cultura, sulla Spagna e sull'eventuale proposta di soluzione al problema che essa rappresenta.

1. Un conflitto generazionale

Sul rapporto Ortega-Maeztu si è soffermato, tra gli altri, Julián Marías nella sua edizione critica di *Meditaciones del Quijote* e più distesamente nel libro *Ortega. Circunstancia y vocación*, in cui mostra come il rapporto di amicizia e di collaborazione³ non abbia impedito a Ortega di protestare contro il trattamento “irrispettoso” che Maeztu riserva a Platone e a Kant. In gioco non era una pur sempre legittima differenza di temperamento, riassumibile,

¹ J. Ortega y Gasset, *Obras de José Ortega y Gasset*, tomo I, Madrid, Espasa-Calpe, 1932.

² J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, edición conmemorativa, estudio introductorio por J. Zamora Bonilla, Apéndice de variantes (edición crítica) por J.R. Carriazo Ruiz, Madrid, Alianza, Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Fundación Residencia de Estudiantes, 2014, p. 65; trad. it. *Meditazioni del Chisciotte e altri saggi*, a cura di G. Cacciatore e M.L. Mollo, Napoli, Guida, 2016, p. 39.

³ Marías menziona i riferimenti a Maeztu negli scritti orteghiani tra il 1908 e il 1911, oltre a segnalare il fatto che Maeztu collabora nel 1915 alla rivista «España» finché è diretta da Ortega. Cfr. J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación* (1963), Madrid, Alianza, 1984, pp. 139-143.

come in *Sobre una apología de la inexactitud* (1908)⁴, «nell'ardore del sangue coraggioso che nel colpirla le vene accende» Maeztu non facendogli vedere la distruzione che lascia dietro di sé⁵, ma un diverso modo di intendere la figura dell'intellettuale da parte di tutta una generazione⁶. L'Ortega di quegli anni crede, sulla scia del ritorno a Platone con la lente neokantiana dei suoi maestri di Marburgo, che la virtù possa essere insegnata, poiché è conoscenza, scienza, e che, al posto di fomentare l'indisciplina intellettuale, occorra impiantare le abitudini di parsimonia nel giudizio e veracità nella ragione. La diversità di atteggiamento rispetto alla cultura ha dunque un risvolto etico che si traduce nella richiesta di "sistema" e di "scienza" che Ortega fa alla Spagna e che non può non portare al discostamento da Maeztu, la cui posizione viene esposta e contestata nell'appena citato *Sobre una apología de la inexactitud*. Maeztu, secondo lo schema fornito da Ortega anche in riferimento a quanto pubblicato dal primo su «Nuevo Mundo» il 3.09.1908, 1) considera la moralità come un impulso quasi cieco e per nulla intellettuale, una sorta di istinto; 2) crede che la volontà crei originariamente l'oggetto; 3) indica come rimedio alla mancanza di moralità «la propaganda e diffusione della vita di fede»; 4) sostiene che gli uomini del Nord hanno rappresentazioni più goffe e confuse rispetto a quelle degli uomini del Sud. Ad ognuno di questi punti Ortega così risponde: 1) morale è, per definizione, ciò che non è istintivo; 2) per creare il suo oggetto la libertà forgia prima lo strumento concettuale; 3) «una propaganda di atti di fede è un anacronismo. Ben altra cosa sarebbe una propaganda basata sulla fede nelle idee scientifiche o, quantomeno, precise»; 4) «Il grado maggiore o minore della forza della luce non influisce alcunché sul vigore della coscienza. La coscienza del sole di mezzogiorno non è meno precisa della coscienza della luce di mezzanotte: i contenuti sono diversi, quello è più luminoso, questo lo è di meno»⁷. Il saggio di Ortega si conclude con un riferimento a Fichte, già prima considerato nella sua anteriorità e superiorità rispetto al pragmatismo a cui peraltro è ricondotta la posizione di Maeztu⁸, e con un'affermazione assai indicativa del suo soggiorno di studi a Marburgo: «La verità non ha altra strada che quella della scienza: la fede porta soltanto a credere»⁹.

In un articolo dello stesso anno, di qualche mese prima, *¿Hombres o ideas?*¹⁰, dedicato a Maeztu, Ortega si difende dall'accusa, inspiegabilmente mossagli dall'amico fraterno¹¹, di

⁴ Pubblicato su «Faro», 20.IX.1908.

⁵ J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, 10 voll., Madrid, Taurus, 2004-2010, vol. I, p. 225. D'ora in poi le *Obras completas* verranno citate con la sigla OC seguita dal numero romano indicante il volume.

⁶ Richiama l'attenzione sull'uso fatto dalla generazione del '98 del termine "intellettuale" per definire il proprio compito Edward Inman Fox: «Il dato aiuta a definire questa generazione come la prima che aveva espresso il bisogno di influire culturalmente sulla vita del paese» (E.I. Fox, *La crisis intelectual del 98*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1976, p. 13). Nel diverso modo di intendere la figura dell'intellettuale Cerezo Galán rileva uno degli elementi di distinzione tra la generazione del '98 o, secondo una delle denominazioni possibili che mostra di preferire, *finisecular*, e la generazione del '14: «Unamuno aveva preferito per se stesso il termine spirituale, sentitore/inspiratore, e certamente è più vicino all'archetipo romantico del poeta/profeta, guida dei popoli, che all'intellettuale, uomo psichico o razionale, dedito esclusivamente all'orizzonte del mondo [...]. E anche se sotto questo aspetto costituisce realmente un caso unico, i suoi compagni di generazione condividono con lui la maggiore affinità con lo spirituale poetico inconscio che con l'intellettuale/riflessivo» (P. Cerezo Galán, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva, Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2011, p. 23).

⁷ OC, I, pp. 222-225.

⁸ Ivi, p. 222: «Mi sembra che questo scrittore, dacché è entrato, un po' frettolosamente, nella setta del pragmatismo, tergiversi i suoi dogmi. Non intendo discutere sul pragmatismo, sebbene consideri questa filosofia come una vergogna nei confronti della serietà scientifica del XX secolo, e infatti le uniche cose profonde e rispettabili che vi sono in essa sono già state dette con più esattezza da Fichte».

⁹ Ivi, p. 225.

¹⁰ Pubblicato su «Faro», 28.VI.1908, poi confluito in *Personas, obras, cosas*, Madrid, Renacimiento, 1916.

sostenere che le idee circolino da sole. Che non di una mera autodifesa si tratti diviene chiaro se si tiene conto del numero e dell'importanza delle affermazioni che Ortega fa in quel breve articolo. Subito dopo aver dichiarato la propria estraneità rispetto alle affermazioni attribuitegli, egli ribadisce l'adozione di una posizione identificabile nell'idealismo politico, come quella già esposta nell'articolo *La reforma liberal*, ove il liberalismo era stato inteso quale «sistema di rivoluzione» («idea della rivoluzione o rivoluzione ideale») da preferire ai «rivoluzionari senza sistema»¹²; segnala come una delle tre o quattro certezze che possiedono gli uomini l'affermazione hegeliana secondo cui la verità può esistere soltanto nella figura di un sistema¹³; e, infine, si pronuncia sulla

¹¹ OC, II, p. 27: «e non riesco a capire come quella fratellanza ininterrotta sia caduta così in basso da spingerla a farmi dire e pensare oggi cose così inette».

¹² Pubblicato su «Faro», 23.II.1908; cfr. OC, I, pp. 140-146, in part. p. 143. E più avanti: «Ho chiamato ideale il liberalismo: ciò vuol dire che è un utopismo? Niente affatto: l'ideale, quando è tale, non è né fantasia né sogno: è l'anticipazione di una realtà futura. Il teorizzatore del liberalismo – la mia modesta persona, in questo caso – deve essere fuori dalla realtà, fuori dalla realtà attuale, giacché si colloca in una futura e in nome di essa esige la trasformazione di quella presente» (ivi, p. 146).

¹³ Non è questo l'unico passaggio di ispirazione hegeliana. Per una ricostruzione esaustiva della ricezione di Hegel nei primi scritti orteghiani, cfr. il primo capitolo di C. Cantillo, *Para una crítica de la razón vital. Entre Hegel y Ortega*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016. V'è in particolare un altro brano di ispirazione hegeliana che, piuttosto che ridimensionare la presenza di Nietzsche nella filosofia di Ortega, su cui fa leva una parte della letteratura secondaria, evidenzia l'atteggiamento critico pur sempre mantenuto: «La storia umana è in definitiva il prodotto di individualità prodigiose, di eroi – come volevano gli stoici, Carlyle, Emerson e Nietzsche –, o, piuttosto, gli ultimi e decisivi motori della storia sono certe correnti ideali nelle quali si perdono, sfumano, annegano finanche le più chiare e stupende figure personali?» (OC, II, p. 28). E più avanti: «Ma alla fine siamo usciti dalla zona torrida di Nietzsche, che, certamente, allora interpretavamo male: oggi siamo due uomini qualunque per i quali il mondo morale esiste. Perciò credo che su questo punto della questione non divergeremo: la storia è per entrambi la realizzazione progressiva della moralità; vale a dire, delle idee» (ivi, p. 29). Tra le interpretazioni che fanno leva sulla presenza di Nietzsche nella filosofia di Ortega, spicca quella di Cerezo Galán, che però circoscrive l'influsso della filosofia dell'«ultimo romantico» (come Ortega chiama Nietzsche in una nota spietata di *La idea de principio en Leibniz*) agli anni venti, gli anni di *El tema de nuestro tiempo* e di *La rebelión de las masas*, rinvenendo invece negli anni trenta una svolta verso la ragione storica a cui non sarebbe estranea la frequentazione di Dilthey (P. Cerezo Galán, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, cit., pp. 138-178). Rileva l'impronta di Nietzsche, riguardante in particolare il ruolo svolto dall'ermeneutica nello sviluppo del pensiero orteghiano, J. Conill, *Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana*, in J. Zamora Bonilla (a cura di), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada, Comares, 2013, pp. 207-227, in part. p. 209 e sgg. Tra gli aspetti che Conill considera rivelatori dell'influenza di Nietzsche figurano: l'importanza del corpo; la nozione di vita; la fantasia; la radice retorica del linguaggio cui si lega l'uso delle metafore; il nuovo modo di intendere la filologia e l'etimologia; l'impulso dato alla tematizzazione di una nozione di ragione impura che va di pari passo con la sua riconduzione all'esperienza, alla fatticità vitale e storica; e la critica genealogica dell'essere. Riguardo a quest'ultimo aspetto, Conill individua inoltre l'affinità con Nietzsche e Dilthey, con entrambi, piuttosto che un passaggio dal primo al secondo e, nel contempo, segnala la distanza che Ortega prende da Heidegger (cfr. ivi, p. 220). Cfr. anche J. Conill, *El trasfondo nietzscheano del raciovitalismo de Ortega y Gasset con respecto a la opinión pública*, in «Revista de Estudios Ortegaianos», XXV (2024), 48, pp. 111-128, in cui il confronto tra la critica alla modernità di Nietzsche e la filosofia orteghiana, con particolare riguardo per *La rebelión de las masas*, viene incentrato intorno alla questione dell'opinione pubblica. Il confronto assume però forma triangolare allorché Conill vi include Walter Lippmann, l'opera *The Good Society* (1937) e la tesi secondo cui l'opinione pubblica è una finzione e il pubblico un fantasma. Per il confronto Ortega-Lippmann, cfr. I. Blanco, *El periodismo filosófico*, in J. Zamora Bonilla (a cura di), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, cit., pp. 189-206, in part. p. 203 e sgg. Non è questo il luogo per proseguire il confronto Ortega-Nietzsche. Basti menzionare le tre accezioni di 'vita' presenti nell'opera di Ortega: biologica, vitalista e biografica. Una polivalenza che è stata segnalata da più parti. Cfr. almeno, J. San Martín, *La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a El tema de nuestro tiempo*, in J. Zamora Bonilla (a cura di), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, cit., pp. 47-68, in part. p. 61, che a tale polivalenza riconduce «l'errore metonimico» di *El tema de nuestro tiempo*, per cui «cultura» sta per «cultura superiore» e «vita» sta per «vita umana», «senza considerare che, dal momento che è una vita biografica, essa include sempre una cultura e non può essere pensata in opposizione alla cultura». Cfr. anche N. Expósito Roperio, *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico*, Madrid, UNED, 2021, in part. p. 140, dove si segnala il passo da un concetto di vita come «volontà di potenza» a un concetto di vita in senso biografico, come nel corso del 32-33 *Unas lecciones de Metafísica*. A questa stessa polivalenza è stata ricondotta l'ambiguità che graverebbe sulla nozione di «corpo» in *Vitalidad, alma, espíritu* (1925), in OC, II, pp. 566-592; cfr. A. Serrano de Haro, *Apariciones y*

questione dell'antiorità tra idee e uomini: «La storia mostra chiaramente che le idee politiche vengono prima degli uomini politici; ancor di più, che suscitano uomini in grado di servirle»¹⁴.

Le movenze del rapporto con Maeztu sono interessanti non solo in quanto contribuiscono a descrivere il contesto in cui Ortega espone le sue idee riguardo ai lemmi (“sistema”, “scienza”, “veracità”) che avrebbero scandito un itinerario intellettuale di cui la fase “neokantiana” si colloca al punto iniziale, quello appunto delle *mocedades*¹⁵, ma anche come indizio di una rottura che di lì a breve sarebbe stata non più tra individui ma tra generazioni, quella del '98 e quella del '14. È a quest'ultima che Ortega affida la missione di «uccidere bene i morti»¹⁶ per far spazio ai vivi in vista di una Spagna tutta da fare attraverso l'estensione e la reciproca interazione tra gli ambiti della politica e della cultura.

D'altra parte, quello di “generazione” è uno dei concetti cardine, e persistenti, della filosofia orteghiana che, proprio per la diversità degli impieghi a cui è sottoposto e in cui è altresì coinvolta una significativa variabilità nella periodizzazione, si rivela oltremodo utile nell'indagine sui diversi momenti della riflessione in cui esso è utilizzato. Basti pensare al problema della continuità e della discontinuità nella storia; alla possibilità che nel concetto di generazione Ortega intravede, prima, di *produrre* il cambiamento storico, quando ad esso si lega la data di un preciso avvenimento (la perdita delle ultime colonie nel '98¹⁷; la presentazione della *Liga de Educación Política* nel '14; e si può continuare con l'omaggio a Góngora del '27); poi, di *definire* le variazioni della sensibilità vitale e quindi di distinguere tra “epoche cumulative” ed “epoche polemiche”, come in *El tema de nuestro tiempo*; e, infine, di *spiegare* la storia quando invece si coniuga con la potenza dell'età e del sesso delle persone, nella cornice della metafisica della vita, così come si viene a delineare a partire dalla conferenza di Buenos Aires, *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente* (1928).

Ritornando al nostro tema, non si può non accennare alla conferenza *Vieja y nueva política* tenuta da Ortega il 23 marzo 1914 al *Teatro de la Comedia* di Madrid, con cui presentava pubblicamente la *Liga de Educación Política Española*, le cui linee guida possono essere così riassunte: i destinatari diretti sono le minoranze che godono nell'organizzazione della società del privilegio di essere più colte, riflessive e responsabili, e ad esse viene chiesta collaborazione per la trasmissione dell'entusiasmo, dei pensieri e del

eclipses del cuerpo propio, in J. Zamora Bonilla (a cura di), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, cit., pp. 311-327, in part. p. 318 in cui viene denunciato «un certo miscuglio tra la prospettiva fenomenologica dell'analisi del corpo in prima persona, il mio corpo intrasferibile, e la prospettiva vitalista dello sfondo di animalità presente negli esseri umani come parte del cosmo». Insomma, trattasi pur sempre di una polivalenza oltremodo proficua, foriera di aporie sì, ma con l'effetto di generare una pluralità di interpretazioni che ancor oggi continuano ad animare il dibattito critico.

¹⁴ OC, II, p. 29.

¹⁵ Così è intitolata la raccolta degli scritti originariamente apparsi sotto il titolo *Personas, obras, cosas* (1916), nell'edizione pubblicata a Buenos Aires nel 1941.

¹⁶ OC, I, p. 719.

¹⁷ La definizione “generazione del '98” si deve a una serie di articoli di José Martínez Ruiz firmati con lo pseudonimo di Azorín e apparsi tra il 1910 e il 1913 sul quotidiano «ABC», poi raccolti in *Clásicos y Modernos*. Nel definire la generazione e la “coscienza della crisi” che caratterizza la lettura rigeneratrice, emerge nondimeno il tratto aporetico della data e, con esso, la necessità di allargare sia la semantica sia la periodizzazione della “crisi”, per cui essa, con un'estensione a tutto il secolo XIX, diviene *mal du siècle*, ovvero crisi nichilistica ancor prima che crisi politica riconducibile al disastro coloniale. Cfr. Azorín, *Clásicos y modernos*, Buenos Aires, Losada, 1959, pp. 180-181. Per una disamina della categoria storiografica di “generazione del '98” che non solo analizza attentamente la vasta letteratura primaria e secondaria a cui ha dato luogo ma che riesce a giustificare l'appartenenza ad essa di Ganivet, morto suicida nel 1898, cfr. A. Mascolo, *La vertigine del nulla. Nichilismo e pensiero tragico in Ángel Ganivet*, Acireale-Roma, Bonanno, 2010, p. 13 e sgg.

coraggio alle povere grandi moltitudini sofferenti; prima la Società e poi lo Stato; morte alla Restaurazione!; nazionalizzazione della monarchia, non nazionalismo; liberalismo¹⁸. Alla *Liga*, e in particolare alla conferenza *Vieja y nueva política*, è strettamente connessa la fondazione, nel 1915, della rivista «España». Mainer, nel ricostruire il legame originario tra la conferenza del *Teatro de la Comedia* e la fondazione della rivista, individua nello scrittore Luis García Bilbao una figura chiave: presente alla conferenza si è reso poi disponibile a finanziare la rivista divenendo uno dei soci fondatori, insieme a Ortega e a Ruíz-Castillo. La rivista «España», così chiamata probabilmente grazie al suggerimento di Ortega Munilla (padre di Ortega nonché giornalista di spicco e di grande esperienza)¹⁹, diviene così il settimanale politico più importante della cosiddetta *Edad de Plata*, un vero e proprio megafono della «vita delle province e, soprattutto, della reale volontà nazionale»²⁰. Oltre a compiere il progetto della *Liga*, divenendone organo principale e la sua più concreta realizzazione, la rivista «España» acquista particolare rilievo nel panorama culturale spagnolo e in quello internazionale. E non solo per il peso che ha avuto nel risveglio della coscienza nazionale, anche grazie a un'azione capillare di divulgazione nelle province che vede impegnato Ortega e il suo gruppo di collaboratori più stretti mesi prima dell'uscita del primo numero, bensì anche per la congiuntura storica della Prima guerra mondiale e per la posizione di neutralità che Ortega s'impegna a garantire tra la stampa di destra, germanofila, e quella di sinistra, vicina agli alleati. Una neutralità, questa, che invece sarebbe finita con l'uscita di Ortega dalla direzione circa un anno dopo la fondazione della rivista, nel novembre del 1915. A succedergli è lo scrittore socialista Luis Araquistáin, che a sua volta avrebbe ceduto nel 1922 la direzione a Manuel Azaña, il quale svolge l'incarico fino al 1924, anno di chiusura della rivista. Le nuove scelte editoriali di Araquistáin, a partire da quella di ricevere sovvenzionamenti dall'Inghilterra, che però sottintendono l'impegno nella propaganda a favore degli alleati, allontanano sensibilmente «España» dai valori di indipendenza e imparzialità che avevano animato l'originario progetto orteghiano, e così la rivista decade, nonostante i tentativi di Manuel Azaña di restituirle i tratti originari della versione orteghiana del liberalismo, per motivi finanziari²¹.

Anche la posizione di neutralità è terreno di disputa tra Ortega e Maeztu; e non perché il primo non abbia manifestato vicinanza agli alleati, ma perché la sua posizione non è, non può essere, *aliadófila* nella stessa misura in cui lo è quella del secondo e soprattutto perché stare da una parte o dall'altra acquisisce per Ortega i tratti di una scissione – di una situazione limite potremmo dire – vissuta come «una dolorosa fatalità», come una transitoria costrizione a scegliere tra una parte e l'altra, non di certo tra i tre popoli belligeranti²².

Ritornando sul piano delle idee, lo «scontento intellettuale» di cui parla Marías riferendosi ai primissimi scritti orteghiani, come i già citati *¿Hombres o ideas?* e *Sobre una apología de la inexactitud*, sembra persistere anche quando alla *Liga de Educación Política*

¹⁸ OC, I, pp. 707-737.

¹⁹ Ricostruisce il momento della scelta del nome, una delle cui opzioni possibili è stata con ogni probabilità *Política*, Ignacio Blanco a partire dalle lettere in cui Ortega Munilla consiglia il figlio su tutti i versanti, dalla scelta del nome alle firme da garantire al lettore, dalla cadenza alla distribuzione. Cfr. I. Blanco, *El aristócrata en la plazuela. Segunda parte: 1911-1915*, in «Revista de Estudios Ortegaianos», X (2009), 19, pp. 35-94, in part. p. 75 e sgg.

²⁰ J.C. Mainer, *La Edad de plata (1902-1939)*, Madrid, Cátedra, 1983, p. 147.

²¹ Cfr. I. Blanco, *El aristócrata en la plazuela. Segunda parte: 1911-1915*, cit., p. 92.

²² Ivi, pp. 87-88. Blanco a ragione rimanda ai due articoli intitolati *Una manera de pensar* per cogliere le sfumature della posizione di Ortega rispetto alla guerra, nonché «la ripugnanza» che provoca in lui la contrapposizione tra germanofili e francofilo.

Española, costituita nel 1913, si aggiungono alcuni nomi della generazione precedente, quella del '98, come Antonio Machado, e lo stesso Ramiro de Maeztu, così come si evince dal *Prospecto* della medesima *Liga*²³. A restare e a riemergere sono non pochi temi, motivi e soprattutto una diversità di atteggiamento nei confronti della vita e del passato e, di conseguenza, un diverso modo di intendere il ruolo della Spagna in Europa.

Nella conferenza *La pedagogía social como programa político*, pronunciata nel 1910 nella società "El Sitio" di Bilbao, Ortega così mostrava l'origine del legame tra *regeneración y europeización*: «La parola *regeneración* non è comparsa da sola nella coscienza spagnola: non appena si inizia a parlare di rigenerazione si comincia a parlare di *europeizzazione*. Unendo fortemente quelle parole, don Joaquín Costa forgiò per sempre lo scudo di quelle speranze peninsulari»²⁴.

Nel tracciare i tratti salienti della generazione del '14, Cerezo Galán parla di un progetto illuministico rivolto contro il romanticismo di fine secolo²⁵ a cui si lega la sostituzione della "fede" con la "cultura". E così, i lemmi del Manifesto della Lega articolano la questione, già posta da Joaquín Costa nei termini della Spagna come problema e dell'Europa come soluzione, secondo un progetto identificabile con il termine *neorregeneracionismo* aspirante a trasformare la cultura alta in fermento pubblico di ricostituzione del paese²⁶.

E sono di certo anni di grande fermento politico e culturale. Nel 1913, appare *Del sentimiento trágico de la vida* di Miguel de Unamuno, il cui capitolo conclusivo è una diatriba contro l'europeismo²⁷. Nel 1913, Ortega fonda la *Liga* e, nel 1914, come già detto, la presenta pubblicamente, stesso anno in cui vede la luce il suo primo libro, *Meditaciones del Quijote*²⁸. In proposito va segnalato che un convincimento su cui la letteratura

²³ *Prospecto de la «Liga de Educación Política Española»*, in *OC*, I, pp. 738-744. Per la lista dei partecipanti, cfr. J. Mariás, *Ortega. Circunstancia y vocación*, cit., p. 221 e sgg. che si rifà all'edizione originale di *Vieja y nueva política*, Madrid, Renacimiento, 1914, in cui compare, tra la conferenza e il prospecto della Lega, l'appendice contenente i membri.

²⁴ *OC*, II, pp. 86-102, p. 102.

²⁵ P. Cerezo Galán, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, cit., p. 20: «È possibile parlare di tre tratti fondamentali dell'atteggiamento romantico: il misterico/religioso come luogo costante di attrazione; il poetico/letterario come fede nel potere taumaturgico della parola, e il politico, nel senso del primato dell'azione sulla riflessione. Riguardo a questi tre tratti, l'atteggiamento degli uomini del '14 determinò una svolta decisiva».

²⁶ *Ivi*, p. 28.

²⁷ Cfr. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. Tratado del amor de Dios*, a cura di N. Orringer, Madrid, Tecnos, 2005, in part. pp. 478 e 514, ove compare la famosa espressione *bachilleres Carrascos* riferita agli europeisti, per i quali l'Europa sarebbe divenuta una sorta di «categoria metafisica».

²⁸ Sul 1914 come data chiave dell'itinerario orteghiano, cfr. P. Cerezo Galán, *De camino hacia sí mismo (1905-1914)*, in J. Zamora Bonilla (a cura di), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, cit., pp. 21-45, in part. pp. 38-39: «Tra il 1913-1914, dopo la scoperta della fenomenologia, Ortega si trovava ai confini della sua posizione originale. Tre saggi del 1914 [...] testimoniano la fecondità metodica di partire dal "mondo vissuto" [...] Essi sono *Ensayo de estética a manera de prólogo*, *Meditaciones del Quijote* e *Vieja y nueva política*. Tutti e tre esplorano il mondo della vita, e a partire da esso puntano a una nuova fondazione rispettivamente dell'estetica, della filosofia e della politica. La categoria di base che soggiace ai tre saggi è quella dell'"io esecutivo", vale a dire l'io nell'atto della sua relazione vivente e intenzionale con il mondo». Sulla praticabilità del confronto critico tra *Meditaciones del Quijote* e *Ideen*, un'opera di riferimento è quella di Javier San Martín, sin dagli anni Novanta del secolo scorso; cfr. almeno *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED, 1992; *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, UNED, 1994; *Fenomenología y cultura en Ortega*, Madrid, Tecnos, 1998 e *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2012. In proposito, merita menzione il *Seminario de Investigación de Estudios Ortegüianos* che si svolge nella cornice della *Cátedra Internacional José Ortega y Gasset*. Nella prima sessione, curata da Javier San Martín, Tomás Domingo Moratalla e Noé Expósito ("Explorando las metáforas y la estética en Ortega y Gasset", 20.05.2025), San Martín ha reimpostato la lettura di *Ensayo de estética a manera de prólogo*, mettendo l'accento sulle tracce neokantiane in esso presenti. Segnala la connessione tra *Meditaciones del Quijote* e *Vieja y nueva política* J.L. Villacañas, seppur escludendo del tutto, talvolta con toni poco eleganti, la presenza della fenomenologia

secondaria appare compatta è quello secondo cui le *Meditaciones del Quijote* sono una risposta a *Del sentimiento trágico de la vida* all'interno di un dibattito incentrato sul concetto di cultura²⁹. Il dibattito, però, ha inizio prima, come ben si evince da un passaggio dello scritto giovanile *El pathos del sur* (1911)³⁰; e, ancor prima, ne *La pedagogía social como programa político* (1910)³¹.

Se poi si tiene conto del fatto che Ortega ha mantenuto per *Meditaciones del Quijote* il prologo scritto per un libro che, secondo il progetto iniziale, avrebbe dovuto contenere meditazioni su Azorín e Pío Baroja, poi pubblicate ne «El Espectador», allora si può osservare come dall'esigenza di una nuova idea di cultura, di sensibilità e di senso abbiano origine ben determinate prese di posizione, a loro volta implicanti prese di distanza, più o meno esplicite, da figure chiave della generazione del '98³².

Nella già richiamata edizione critica, Marías fa un'affermazione plausibile: «gli aspetti non strettamente intellettuali di quest'amicizia e della sua successiva rottura non riguardano il contenuto delle *Meditaciones del Quijote*»³³. Non certo per dargli torto, visto che l'affermazione è, nella sua sensatezza, inattaccabile, conviene tuttavia gettare un rapido sguardo sulle diversità di tendenze e atteggiamenti, più che sulla presunta rottura dell'amicizia, per poi analizzare i termini del contrasto nella lettura del *Chisciotte*.

Nuova luce sulle ambiguità del rapporto tra Ortega e Maeztu, e tra questi e la sua appartenenza alla controversa generazione del '98 è stata gettata dalla pubblicazione dell'epistolario 1908-1926. Facendo qui riferimento alla quarta parte, che si estende dal 1912 al 1926, pare che non di rottura dell'amicizia si sia trattato: con l'appellativo “fratello” si rivolgeva Ortega a Ramiro all'inizio dell'epistolario; «un abbraccio affettuoso da parte del suo vecchio amico» è la formula scelta da Ortega per congedarsi nel 1926³⁴. Piuttosto si è trattato di un progressivo distanziamento ideologico. Tre sono i versanti in cui la distanza tra gli amici si va man mano accentuando. 1) Innanzitutto, Morente e Araquistáin avvertono Ortega mettendolo in guardia dall'interpretazione settaria e fondamentalista che Ramiro diffonde delle sue idee, a cui non è estranea una sua personalissima lettura di Kant con la lente del mistero della Santissima Trinità. Sul piano poi delle idee politiche, Maeztu accetta

nell'opera di Ortega (cfr. J.L. Villacañas, *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*, Madrid, Guillermo Escolar, 2023, p. 131).

²⁹ Cfr. almeno P. Cerezo Galán, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, cit., p. 27; P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 92 e sgg; E.I. Fox, *Introducción biográfica y crítica*, in J. Ortega y Gasset, *Meditaciones sobre la literatura y el arte. La manera española de ver las cosas*, a cura di E.I. Fox, Madrid, Castalia, 1987, pp. 7-40; J. San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, cit., p. 177.

³⁰ OC, II, p. 84: «Io aspiro, io non mi accontento se non di una cultura spagnola, di uno spirito spagnolo. E questo non esiste; da parte mia dubito che sia mai esistito. Ciò che Unamuno ha chiamato *lo spirito della Spagna*, in una rivista inglese, è semplicemente...*pathos* del Sud, movimenti riflessi, istinti, barbarie, fisiologia basca o castigliana».

³¹ Il distanziamento tra Unamuno e Ortega ebbe inizio prima della polemica pubblica, nel 1909, allorquando, secondo la testimonianza di Federico de Onís ed Hernán Benítez, Ortega propose a Unamuno di iniziare insieme un movimento di rigenerazione nazionale e Unamuno avrebbe risposto «Vuole che io sia il padre del movimento e lei lo spirito, non è vero? Ebbene, che si sappia che io sono la Trinità: Padre, Figlio e Spirito Santo» (cfr. P. Garagorri, *Unamuno y Ortega, frente a frente*, in «Cuadernos Hispanoamericanos», 1965, 190, pp. 15-32, p. 20 e H. Benítez, *El drama religioso de Unamuno*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1949, p. 128).

³² P. Cerezo Galán, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, cit., p. 30: «A Unamuno recriminerà l'idealismo etico dell'impresa eroica, che si mantiene in contraddizione con il corso del mondo, a Baroja il suo spirito dinamico d'avventura, privo di ogni forma di disciplina e di proposito, e ad Azorín la sua magnificazione dell'abitudine, di contro alla vera virtualità dell'avvenire».

³³ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, a cura di J. Marías, Madrid, Cátedra, 2005, p. 39.

³⁴ M.L. Maillard, *Itinerario biográfico. José Ortega y Gasset-Ramiro de Maeztu. Epistolario (1908-1926). Cuarta parte*, in «Revista de Estudios Ortegaianos», XXV (2024), 48, pp. 27-89, p. 30.

sì di firmare il Manifesto della *Liga*, ma non senza obiettare, come si evince da una lettera datata 1913, che «La dichiarazione principale sul liberalismo ben potrebbe sottoscriverla un conservatore»³⁵. Maeztu, invece, è orientato verso una posizione di oltrepassamento identificata nel sindacalismo, a cui avrebbe in seguito dedicato l'articolo pubblicato nella rivista «España» *Los principios gremiales: limitación y jerarquía* (1915); 2) Il rapporto intrattenuto con la generazione del '98, in particolare con Azorín, le cui *Lecturas españolas* vengono demolite da Maeztu ed elogiate da Ortega³⁶; e 3) La diversa posizione assunta nei confronti della prima guerra mondiale: *aliadófilo* militante Maeztu, “nemico della guerra” Ortega.

Senza nulla togliere alla rilevanza delle divergenze politico-culturali è ora giunto il momento di entrare nel vivo dell'interpretazione del *Chisciotte*.

2. Un saggio “in simpatia” e un saggio “di amore intellettuale”

È un fatto che il libro di Maeztu *Don Quijote, Don Juan y La Celestina. Ensayos en simpatía*, benché composto da articoli apparsi precedentemente nel giornale argentino «La Prensa», venga pubblicato per la prima volta integralmente nel 1925, vale a dire tra la terza e la quarta pubblicazione di *Meditaciones del Quijote*, quando appunto avviene la scomparsa della dedica. Uno sguardo rivolto ad altri elementi peritestuali consente di rilevare i primi contrasti.

Nella dedica a Ezequiel Paz, direttore de «La Prensa», dopo l'avvertenza sulla trasformazione subita dai saggi rispetto alla loro prima versione, Maeztu fornisce un'indicazione sul senso del sottotitolo: «“Saggi in simpatia”, poiché sono stati scritti tra lacrime, risate e sogni di fortuna, alla stregua degli stessi miti letterari ispanici – Don Chisciotte!, Don Giovanni!, Celestina!»³⁷.

Ortega, dal canto suo, nel prologo intitolato *Letto*, dopo aver dichiarato la volontà di prendere in prestito da Spinoza l'espressione *amor intellectualis* per riferirsi ad uno stesso sentimento che sarebbe il motore del suo impegno accademico, giornalistico e politico («la cattedra, il giornale o la politica»), definisce i saggi ivi presentati come «saggi di amore intellettuale»³⁸. Non è certo la prima né l'ultima volta che Spinoza viene chiamato in causa. Basti considerare il saggio giovanile *Renan* (1909), poi confluito in *Personas, obras, cosas* (1916), in particolare il passo in cui si scorge nel nesso tra panteismo e chiarezza geometrica la base su cui poggiano la metafisica, l'etica e la pedagogia. In proposito, non è affatto un azzardo pensare che il modello nell'interpretazione della vita di Renan, e della sua ricezione

³⁵ Ivi, p. 71.

³⁶ Ortega pubblica su «El Imparcial» [23 giugno e 11 luglio 1912] *Nuevo libro de Azorin*, in *OC*, I, pp. 535-539. Nell'elogio dell'opera, non manca la disapprovazione sull'attività parlamentare di Azorín in qualità di deputato conservatore, fino al punto di considerare *Lecturas españolas* come un'opera catartica che avrebbe la forza di far risorgere Azorín dalle «ceneri parlamentari» facendolo così guarire dall'angoscia lasciatagli dal suo «errore». Quel che però emerge come il più grande merito degno di lode è l'intuizione del nuovo gruppo di giovani storici dediti alla storia nazionale, i quali, a partire dalla domanda “Dov'è la Spagna?”, concepiscono come primo gradino della ricerca storica l'analisi dei difetti, per cui «la nuova critica è, oltre che storia, terapeutica». Proprio in ciò consisterebbe «il vantaggio di considerare la storia della Spagna come la storia di una malattia» (ivi, p. 538). Significativa è la conclusione da cui emerge un concetto desostantivato, ovvero, esecutivo di «patria», a cui Ortega fa corrispondere la seguente definizione: «ciò che la mattina pensiamo di dover fare la sera» (ivi, p. 539).

³⁷ R. de Maeztu, *Don Quijote, Don Juan y La Celestina. Ensayos en simpatía*, Madrid, Espasa-Calpe, 1957⁸.

³⁸ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, in *OC*, I, p. 747; trad. it. cit., p. 39.

dell'opera di Spinoza, sia rappresentato dalle letture dell'allora maestro Cohen³⁹. Spinoza sarebbe così un «fabbricante di occhiali incaricato di offrire ai poeti la filosofia di nobilitazione delle cose»⁴⁰. La portata metafisica che possiede un simile legame tra ottica e pedagogia è quindi espressa in questi termini: «quell'uomo, servendosi della chiarezza geometrica, ci dice che ogni cosa, se sappiamo orientarla verso l'eternità, può fungere da formula per esprimere il resto delle cose»⁴¹. Non è qui il caso di proseguire con gli altri passaggi di *Renan* che serbano piena coerenza con l'ispirazione neokantiana di questi saggi giovanili, su cui sarà lo stesso Ortega a ritornare, sia nel *Prólogo a Personas, obras, cosas*, sia nell'apparato di note, per introdurre rettifiche, per esprimere prese di distanza da ingenuità, per denunciare errori di tattica; insomma per criticare la mania antisoggettivistica, oltre che l'impostazione scienziata e teleologica, che, com'è noto, avrebbe in seguito tacciato di «utopismo» e di «ucronismo»⁴².

D'altra parte, una disamina sui brani e sui concetti contenuti nel testo *Renan* che sarebbero stati trasportati in *Meditaciones del Quijote* mostra quanto neokantismo non superato sia ancora presente nel primo libro di Ortega. Oltremodo significativo è il riferimento a Platone e a Eros⁴³ se confrontato con la citazione del Simposio⁴⁴ e le definizioni di «filosofia» di *Meditaciones del Quijote* («scienza generale dell'amore»; «slancio verso una connessione completa»; «pura sintesi»)⁴⁵. In una simile disamina, acquista rilevanza il riconoscimento del carattere fulmineo che accomunerebbe il piacere sessuale e quello estetico⁴⁶, che, d'altra parte, in *Meditaciones del Quijote* sarebbe servito per caratterizzare l'intellezione⁴⁷. Ugualmente degne di nota sono l'immagine della pianta del piede posata su cento sentieri⁴⁸ e quella della terra che, se colpita su un qualsiasi punto, può far sgorgare l'acqua, un'immagine, questa, attraverso cui si mostra come l'eroismo non sia ascritto a nessun contenuto specifico⁴⁹; per non parlare dei termini in cui viene descritto il panteismo di Renan: «ogni cosa si offre a servirci da Eucarestia»⁵⁰ e del valore perlocutivo che Ortega riconosce ai quadri di Rembrandt: «Siano santificate le cose!

³⁹ L'interesse di Cohen per Spinoza è costante e trova oggettivazione in un testo del 1915 incentrato sì sul *Trattato teologico-politico* ma alla luce delle istanze metafisiche dell'*Etica*; cfr. H. Cohen, *Spinoza. Stato e religione, ebraismo e cristianesimo*, a cura di R. Bertoldi, Brescia, Morcelliana, 2021.

⁴⁰ J. Ortega y Gasset, *Renan*, in *OC*, II, p. 50.

⁴¹ *OC*, II, p. 49; cfr. anche p. 52 dove dice che Renan si sollazza nel supporre che Spinoza, mentre vive donando levigatezza a dei vetri, pensa che tutto è uno e che in quel cristallo stia pulendo la faccia di Dio.

⁴² Cfr. l'appendice a *El tema de nuestro tiempo* intitolata *El sentido histórico de la teoría de Einstein* (1923), in *OC*, III, pp. 642-652, in part. p. 649.

⁴³ Cfr. *OC*, II, p. 36.

⁴⁴ *OC*, I, p. 749; trad. it. cit., p. 41: «Amore è un divino architetto che scese sulla terra – secondo Platone, ὄσπε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδέεσθαι, «cosicché il tutto risulti collegato con se stesso» [Platone, *Simposio*, 202e]».

⁴⁵ Ivi, p. 752; trad. it. cit., pp. 45 e 46.

⁴⁶ Cfr. *OC*, II, p. 50: «Il piacere sessuale consiste nel fatto che delle ghiandole si svuotano subitamente dell'umore secreto poco a poco. Allo stesso modo, quando una pennellata, una melodia o un verso lasciano cadere improvvisamente sulla nostra fantasia tutto il loro carico di emozioni, sentiamo il piacere estetico».

⁴⁷ *OC*, I, p. 753; trad. it. cit., p. 47: «Il piacere sessuale sembra consistere in un'improvvisa scarica di energia nervosa. La fruizione estetica è un'improvvisa scarica di emozioni allusive. Analogamente, la filosofia è come una scarica improvvisa di intellesione».

⁴⁸ *OC*, II, p. 50: «Dicono i libri indiani che, ovunque posi l'uomo la pianta, calpesta sempre cento sentieri; Spinoza avrebbe detto che sotto la nostra pianta, sotto la nostra mano passano tutti i sentieri; nella nostra anima, così come nell'umile pietra, si incrociano tutti i fili la cui trama costituisce la sostanza universale».

⁴⁹ *OC*, I, p. 757; trad. it. cit., p. 53: «Nulla impedisce l'eroismo – che è l'attività dello spirito –, quanto il considerarlo ascritto a certi specifici contenuti della vita. È necessario che la possibilità dell'eroismo sussista sotterraneamente dovunque, e che ogni uomo, colpendo con vigore la terra che calpesta, si aspetti di veder sgorgare dell'acqua. Per Mosè l'Eroe, ogni roccia è un luogo da cui scaturiscono sorgenti».

⁵⁰ *OC*, II, p. 51.

Amatele, amatele! Ogni cosa è una fata che riveste di miseria e volgarità i suoi tesori interiori, ed è una vergine che deve innamorarsi per essere feconda»⁵¹.

V'è però qualcosa che appare significativamente riformulato in virtù dell'altro paradigma che al livello di *Meditaciones del Quijote* convive con quello neokantiano, vale a dire il paradigma fenomenologico. Mi riferisco al senso inedito che acquisisce il concetto di prospettiva:

Quando ci apriremo alla convinzione che l'essere definitivo del mondo non è né materia né anima, non è una cosa determinata, ma una prospettiva? Dio è prospettiva e gerarchia: il peccato di Satana fu un errore di prospettiva. La prospettiva si perfeziona attraverso la moltiplicazione dei suoi confini e la precisione con cui reagiamo a ciascuno dei suoi livelli. L'intuizione dei valori superiori feconda il nostro contatto con quelli inferiori, e l'amore per ciò che è vicino e insignificante dà nei nostri cuori realtà ed efficacia al sublime⁵².

Iniziamo così a cogliere il senso della meditazione orteghiana sul *Chisciotte*. Se, infatti, la critica letteraria ha già individuato nell'intreccio tra polionomasia e moltiplicazione delle prospettive uno dei tratti salienti del capolavoro cervantino⁵³, vi sono altre ragioni, strettamente filosofiche e particolarmente fenomenologiche, per interpretare la possibilità di perfezionamento della prospettiva che Ortega intravede nella "moltiplicazione dei suoi confini". La consapevolezza dell'impossibilità di una visione omnilaterale può legittimamente portare a un'altra via, rispetto a quella della teleologia di matrice neokantiana, vieppiù se si considera che a partire dal 1913 Ortega mostra di aver familiarizzato con un'altra accezione della teleologia, o quantomeno con una peculiare versione della contrapposizione tra "cosa visiva" e "cosa reale", così come si evince dalla recensione a Hofmann⁵⁴. Non si tratta quindi di «mitologia» dell'interpretazione dell'opera di Ortega in chiave fenomenologica né tantomeno di una «leggenda» attribuibile a San Martín⁵⁵. D'altra parte, la distinzione tra reale e virtuale, tra mulini a vento e giganti, ha potuto motivare una lettura del *Chisciotte* che si è resa possibile all'interno dello stesso movimento fenomenologico, quella di Alfred Schütz che, facendo riferimento alla funzione traduttiva svolta dai maghi, «custodi del senso comune», ha rinvenuto nella possibilità di passare da uno schema interpretativo ad un altro la costituzione intersoggettiva della realtà⁵⁶.

Certo, si potrebbe obiettare che quella è l'interpretazione di Schütz, non di Ortega. Ma che dire allora del paragrafo 12 di *Meditaciones del Quijote* in cui s'afferma che «al livello del "senso" questi mulini sono dei giganti»⁵⁷? D'altra parte, in quello stesso paragrafo è

⁵¹ OC, I, pp. 747-748; trad. it. cit., p. 40.

⁵² Ivi, p. 576; trad. it. cit., pp. 51-52.

⁵³ Cfr. L. Spitzer, *Linguistic perspectivism in the Don Quijote*, in Id., *Linguistics and Literary History. Essays in Stylistics*, Princeton, Princeton University Press, 1948, pp. 41-85.

⁵⁴ J. Ortega y Gasset, *Sobre el concepto de sensación*, in OC, I, pp. 624-638; trad. it. *Sul concetto di sensazione*, in *Sistema di psicologia e altri saggi*, a cura di M.L. Mollo, Roma, Armando, 2012, pp. 159-176.

⁵⁵ Cfr. J.L. Villacañas, *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española* p. 266 e sgg.

⁵⁶ Cfr. A. Schütz, *Don Quijote y el problema de la realidad*, «Diánoia» (1955), 1, pp. 312-330; trad. it. *Don Chisciotte e il problema della realtà*, a cura di P. Jedlowski, Roma, Armando, 2008. Il problematismo della realtà e il senso comune hanno motivato altre interpretazioni del *Chisciotte*, come quella di Sevilla Fernández che fa leva sul concetto di ironia e sulla fantasia ingegnosa in Cervantes e Vico (J.M. Sevilla, *Conquistar lo problemático. Meditaciones del Quijote de Ortega y Cervantismo*, con prólogo di J. Villalobos, Sevilla, Fénix Editora, 2005, p. 90 e sgg.). Per un'attenta e stimolante analisi di queste e di altre letture del *Chisciotte*, cfr. G. Cacciatore, *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, Bologna, il Mulino, 2013.

⁵⁷ OC, I, p. 812; trad. it. cit., p. 127.

possibile cogliere una sottile distinzione tra, da un canto, il lato profondo, virtuale e ideale; e, dall'altro, l'idea, o il valore che, una volta preso forma, si rivolge contro l'atto vitale da cui ha tratto origine rivendicando l'appartenenza a un mondo separato⁵⁸. E, ancora, che dire della disgiunzione "selva ideale"⁵⁹ o della contrapposizione "libro-scorcio"? Tutte parole composte per dire la stessa opera vista ora secondo la tensione materia-forma ora secondo la tensione superficie-profondità: «Attorno a me il bosco apre i suoi profondi fianchi. In mano ho un libro: *Don Chisciotte*, una selva ideale. Ecco un altro caso di profondità: quella di un libro, quella di questo capolavoro. *Don Chisciotte* è un libro-scorcio per eccellenza»⁶⁰. Bisogna pur ammettere che *escorzo* è termine che è stato alla base di un'interpretazione molto distante dalla fenomenologia⁶¹. Credo però che sia proprio intorno a questa scelta lessicale⁶² che occorre indirizzare la domanda sul motivo per cui la salvezza, della Spagna e della vita, sia rimessa al romanzo, primissimo, sulle avventure di un pazzo. Si consideri il seguente brano:

La dimensione della profondità, spaziale o temporale, visiva o uditiva, si presenta sempre in una superficie. Di modo che questa superficie possiede a rigore due valori: uno quando la consideriamo per ciò che materialmente è; l'altro, quando la vediamo nella sua seconda vita virtuale. Nel secondo caso la superficie, senza smettere di essere tale, si dilata in un senso profondo, che chiamiamo scorcio. Lo scorcio è l'organo della profondità visiva; è un caso limite, in cui la semplice visione è fusa in un atto puramente intellettuale⁶³.

Un brano, questo, oltremodo significativo della tensione tra il paradigma neokantiano e quello fenomenologico che, come già detto, caratterizza un libro che, pur nelle sue contraddizioni, si è tuttavia imposto come una delle prime opere autenticamente filosofiche, originali e spagnole, dopo circa tre secoli caratterizzati dall'emulazione, dai prestiti e, al massimo, dall'utilizzo ideologico della filosofia tedesca, come nel noto caso del Krausismo. La contraddizione riguarda, nel caso specifico del brano appena citato, il duplice modo in cui si può intendere la fusione tra "la semplice visione" e "un atto puramente intellettuale": uno, secondo cui il concetto, organo dell'intelletto, metterebbe ordine nel caos delle sensazioni; l'altro, che invece fa leva sulla "seconda vita virtuale" che sempre accompagna la cosiddetta superficie sensibile e che quindi determina lo strutturarsi dell'esperienza "da

⁵⁸ Ivi, pp. 812-813; trad. it. cit., p. 128: «Da dove ha preso l'uomo i giganti? Perché essi non esistettero né esistono in realtà. L'occasione in cui l'uomo pensò per la prima volta i giganti non è essenzialmente differente da questa scena cervantina. Si sarà sempre trattato di una cosa che non era gigante, ma che considerata dal suo lato ideale tendeva ad ingigantirsi. Nelle pale di questi mulini c'è un'allusione alle braccia di Briareo. Se obbediamo all'impulso di questa allusione e ci lasciamo andare seguendo la curva annunciatavi, arriveremo al gigante. Anche la giustizia e la verità, ogni opera dello spirito, sono miraggi che si producono nella materia. La cultura – il lato ideale delle cose – pretende di costituirsi come un mondo separato e sufficiente, in cui possiamo trasferire le nostre viscere [*entrañas*]. È un'illusione, e solo considerata come illusione, come un miraggio in terra, la cultura è al posto che le compete».

⁵⁹ Mi permetto di rimandare a M.L. Mollo, *La "selva ideale" del Chisciotte. La traduzione di hyle e morphé nelle Meditaciones*, in G. Cacciatore, C. Cantillo (a cura di), *Omaggio a Ortega. A cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte (1914-2014)*, Napoli, Guida, 2016, pp. 175-202.

⁶⁰ OC, I, p. 770; trad. it. cit., p. 70.

⁶¹ Cfr. A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Madrid, Alianza, 1985², p. 82: «La visione in scorcio o profondità esige il concetto». Una decostruzione della lettura di Rodríguez Huéscar si trova in un prezioso e attesissimo libro attualmente in corso di stampa: J. San Martín, *Creencia y realidad. Desde un diálogo con Ortega y sus intérpretes*.

⁶² Sullo "scorcio" come unità tra sensazione e idea, cfr. J. San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, cit., p. 103. Si veda anche P. Cerezo Galán, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, cit., in part. p. 49, dove l'idea del manifestarsi del mondo in una molteplicità di scorci viene letta come un arricchimento reciproco di Cervantes e Leibniz.

⁶³ OC, I, p. 770; trad. it. cit., pp. 69-70.

dentro”. In poche parole, non v’è superficie senza sfondo, così come non v’è sfondo senza orizzonte, interno (l’oggetto), ed esterno (il mondo). Ma non solo di questo si tratta. *Meditaciones del Quijote* è, com’è stato giustamente osservato, un libro «inesauribile», nel senso che non si esaurisce né «nell’interpretazione del *Quijote*, né in una prima approssimazione fenomenologica all’idea di vita, o a quella di profondità», e neanche in «un saggio sulla cultura mediterranea» né tanto meno «in una riflessione sui generi letterari o sul romanzo». Il primo libro di Ortega, secondo quanto scriveva Cacciatore in un suo splendido saggio, «è tutto questo insieme e il vero denominatore comune sta [...] nella unità dello stile di pensiero e della forma antisistemica»⁶⁴. Una forma antisistemica che però si rivela in grado di mostrare la virtualità etica dell’ironia e dello sguardo obliquo. La “seconda vita virtuale”, l’“ultravita” che altrove Ortega intende come termine del movimento centrifugo del di-vertimento e della dis-trazione⁶⁵, è quindi identificabile con il senso e il valore; e l’estetica, dal canto suo, nel doppio senso di teoria dell’opera dell’arte e di teoria fenomenologica della sensibilità, emerge come il modo più radicale di salvezza. Per questo le *Meditaciones del Quijote* sono anche un libro di Etica, come si evince dal seguente brano:

Siamo sinceri: il *Chisciotte* è un equivoco. Tutti i ditirambi della retorica nazionale non son serviti a nulla. Tutte le ricerche erudite sulla vita di Cervantes non sono riuscite a gettar luce neanche su un angolo del colossale equivoco. Cervantes ama la burla? E burlare cosa? Lontano, sola nell’aperta pianura della Mancia, l’allampanata figura di Don Chisciotte si incurva come un punto interrogativo: ed è come un guardiano del segreto spagnolo, dell’equivoco della cultura spagnola. Di cosa si burlava quel povero esattore delle tasse dal fondo di una prigione? E cosa significa burlarsi? E la burla è per forza una negazione?⁶⁶

La domanda sembra essere la stessa dell’epigrafe, vale a dire quella coincidente con la citazione di Cohen «Ist etwa der Don Quixote nur eine Posse?»⁶⁷ e la risposta è negativa⁶⁸. Alcuni dei motivi sono già emersi e, come già detto, parto dal convincimento che il motivo principe risieda nella nozione di “scorcio”. Non è un caso che dopo la domanda sull’indole della burla, Ortega affermi che il primo romanzo moderno, il romanzo realista, non sarebbe stato possibile senza il Rinascimento: «Il Rinascimento scopre in tutta la sua ampiezza il mondo interno, il *me ipsum*, la coscienza, la soggettività. Fiore di questo nuovo e grande indirizzo che prende la cultura è il *Chisciotte*»⁶⁹. Nello stesso paragrafo, intitolato “La realtà, fermento del mito”, Ortega parla di due modi possibili di vivere il fenomeno del miraggio: uno diretto, che prende la terra arsa di Castiglia per acqua; e un altro obliquo che, «attraverso la freschezza dell’acqua», vede «l’aridità della terra che la finge». Ebbene, il mito è identificato con il modo diretto di vivere il fenomeno, mentre il romanzo realista col modo obliquo. Un’ulteriore citazione, benché lunga, si rende necessaria per capire perché non di mera negazione si tratti, perché il virtuale non combaci perfettamente con l’ideale e,

⁶⁴ G. Cacciatore, *Il posto della parola: lo stile filosofico di Ortega tra meditazione e saggio*, in G. Cacciatore, C. Cantillo (a cura di), *Omaggio a Ortega. A cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte (1914-2014)*, cit., pp. 31-47, p. 34.

⁶⁵ J. Ortega y Gasset, *Idea del teatro*, in *OC*, IX, p. 847.

⁶⁶ *OC*, I, p. 790; trad. it. cit., p. 99.

⁶⁷ H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin, B. Cassirer, 1907², p. 487; trad. it. *Etica della volontà pura*, a cura di G. Gigliotti, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1994, p. 350: «E se Don Chisciotte fosse solo una farsa?».

⁶⁸ Gian Paolo Cammarota ha già efficacemente mostrato come non di farsa si tratti, neanche per Cohen, che appunto vede nel *Chisciotte* una critica dello sforzo puro. Cfr. G.P. Cammarota, *Etica della volontà pura e critica dello sforzo puro. Cohen e Ortega y Gasset*, in «Rocinante», VIII (2014), 8, pp. 21-39, in part. p. 30.

⁶⁹ *OC*, I, p. 811; trad. it. cit., p. 126.

per incidens, perché la lettura orteghiana del *Chisciotte* differisca profondamente da quella di Maeztu.

Si spiega, così, ciò che sembrava inspiegabile: come la realtà, l'attualità, può convertirsi in sostanza poetica. In se stessa, considerata direttamente, non potrebbe mai esserlo; questo è privilegio del mito. Ma possiamo considerarla obliquamente come distruzione del mito, come critica del mito. In questa forma la realtà, che è naturalmente inerte e insignificante, quieta e muta, acquisisce un movimento, si trasforma in una potenza attiva di aggressione al mondo cristallino dell'ideale. Rotto il suo incanto, cade in pulviscolo iridescente che perde man mano i suoi colori fino a diventare scuro come la terra. In ogni romanzo assistiamo a questa scena. Di modo che, a rigore, non è la realtà a farsi poetica o a entrare nell'opera d'arte, ma solo quel suo gesto o movimento nel quale essa riassorbe l'ideale. In definitiva, si tratta di un processo esattamente inverso a quello che genera il romanzo d'immaginazione. Un'altra differenza consiste nel fatto che il romanzo realista descrive il processo stesso, e l'altro soltanto l'oggetto prodotto: l'avventura⁷⁰.

Si è ora in grado di comprendere il senso e il termine della negazione. Innanzitutto si comprende che il romanzo moderno, il romanzo realista post-rinascimentale, è reso possibile dalla scoperta della prospettiva, della profondità e dell'interiorità. E, in secondo luogo, si comprende il motivo per cui la sua origine venga scorta nel *Chisciotte*. Negli sdoppiamenti, negli inganni, nelle traduzioni, nelle allucinazioni e nella coppia del cavaliere pazzo e dello scudiero pragmatico e leale, emblema della tensione tra le cose e il loro senso, Ortega cerca la negazione dell'ideale, la negazione della negazione della realtà e quel che trova non è né una cosa, né un'idea, bensì una tensione insolubile, un movimento incessante, una dialettica aperta e, soprattutto, la riconduzione delle cose all'atto.

È giunto ora il momento del confronto con la lettura di Maeztu, che va analizzata nel dettaglio, non senza però fare un breve accenno al *Prólogo* intitolato *Los hijos de la fantasía y su naturaleza*. In esso, diviene oltremodo chiaro che al centro della lettura condotta da Maeztu sui tre personaggi chiave della letteratura spagnola sia la morale. Così egli scrive: «I personaggi della fantasia potranno pur sottrarsi, come pretende Schopenhauer, al principio di ragion sufficiente, ma solo in quanto sono figli della causa finale»⁷¹. Con una simile affermazione, d'altra parte portata alle estreme conseguenze nella conclusione della prefazione, si chiarisce il senso di un'affermazione fatta all'inizio che, nella sua ambiguità, poteva mostrare una certa compatibilità con più moderne letture estetologiche, siano esse di matrice fenomenologica o metafisica. Mi riferisco al riconoscimento del fatto che *La Celestina*, *Don Juan* e *Don Quijote* «non si accontentano di vivere con noi un paio di ore, bensì ci accompagnano per il resto della vita. Sono per noi realtà più profonde di quella di molti esseri in carne e ossa»⁷². E tuttavia, non di eccedenza dell'oggetto figurale rispetto all'intenzionalità o di peso dell'irreale si tratta, e neanche di farsi carico del compito di "salvare le apparenze" con il supporto di una teoria dell'esperienza ampliata e integrata, in grado cioè di rendere giustizia e alla profondità e alla superficie. Piuttosto, il modo in cui Maeztu concepisce la tensione tra reale e irreale è quello di un problema morale che esige una soluzione e che invita all'azione. Tale è il motivo per cui può giungere così a tirare le somme:

Abbiamo iniziato osservando che l'immaginazione non crea nel vuoto le sue figure, bensì mossa dai desideri e dai timori che scuotono l'anima. Quelle creature dell'immaginazione, a loro volta, ci

⁷⁰ Ivi, pp. 811-812; trad. it. cit., p. 127.

⁷¹ R. de Maeztu, *Prólogo a Don Quijote, Don Juan y La Celestina*, cit., p. 17.

⁷² Ivi, p. 11.

pongono innanzi agli stessi problemi morali, che forse abbiamo voluto evitare al momento di costruire castelli in aria o nel leggere un romanzo. Il fatto è che non c'è via di fuga al problema morale. Anche i figli dell'arte devono essere buoni o cattivi [...] Giungerà l'ora dell'azione⁷³.

È sempre a partire da queste premesse morali che prende corpo l'interpretazione dell'opera su cui si sono esercitati i più grandi intellettuali spagnoli delle generazioni del '98 e del '14. Una volta individuato il dispositivo ermeneutico di Maeztu, si comprende perché "decadenza" sia la parola con cui meglio si riassume la sua visione sinottica sul *Chisciotte*. Se, poi, si vuole indagare più analiticamente il saggio intitolato *Don Quijote o el Amor*, mirante a render conto di genesi, contesto storico, motivazione, ricezione, commemorazione, linguaggio, letture comparate e intrecci tra autori mutilati ed eroi iberici, allora le parole si dipartono da "decadenza" per moltiplicarsi secondo il progetto di mostrare la pluralità di accezioni in cui si dispiega il significato. "Decadente" è per Maeztu il *Chisciotte* e «apoteosi della nostra decadenza» i festeggiamenti svoltisi nel 1905 in occasione del terzo centenario della pubblicazione della prima parte. Si tratta di un momento di grande operosità e lavoro editoriale, proliferano le riedizioni del capolavoro, si infittisce la trama delle riflessioni, e alcune di queste raggiungono lo statuto di libri assai influenti nella cultura spagnola, come *El ingenioso hidalgo Miguel de Cervantes Saavedra* di Navarro y Ledesma e *Vida de Don Quijote y Sancho* di Miguel de Unamuno. Nell'entusiasmo generale, l'unica voce dissonante sembra essere quella di Maeztu, la cui affinità con quella di Oliveira Martins⁷⁴ gli si sarebbe rivelata molto più tardi, una volta liberatosi del filtro della traduzione di Luciano Taxonera. A Maeztu preme però precisare che la decadenza riguarda il momento vitale, quello della produzione e della commemorazione, e non di certo il valore dell'opera letteraria. Altra precisazione concerne la radicalità con cui la voce fuori dal coro viene ribadita e rivendicata: si tratta di decadenza e basta, non di decadenza "problematica", come suggerisce Menéndez y Pelayo⁷⁵, e neanche di «effetto», come pensa Azorín, dello «stravaso» in America dell'energia e del sangue spagnoli⁷⁶.

Quando poi giunge l'ora di presentare per contrasto un tipo psicologico, allora, sulla scia del testo della conferenza di Turgenev intitolata *Hamlet and Don Quixote: The Two Eternal Human Types* (1860)⁷⁷, Maeztu rinviene in Amleto il simbolo del dubbio e in Don Chisciotte il simbolo della fede, due simboli che però avrebbero il potere di suscitare nel pubblico, anche grazie alla diversità dello stile, due atteggiamenti opposti: volontà d'azione Amleto, atteggiamento analitico Don Chisciotte:

Anche se a una prima lettura non si presta attenzione al linguaggio, credo sia difficile non notare che Amleto parla quasi sempre con frasi spezzettate, che sembrano tradire l'uomo d'azione, e questo è un altro motivo per cui il pubblico si spazientisce di fronte alle sue meditazioni. Don Chisciotte, al contrario, arrotonda i suoi paragrafi e completa l'espressione delle idee, e anche per questo il lettore

⁷³ Ivi, p. 18.

⁷⁴ J.P. de Oliveira Martins, *História da civilização ibérica*, Lisboa, Bertrand, 1880²; trad. cast. *Historia de la civilización ibérica*, a cura di L. Taxonera, Madrid, Fortanet, 1894.

⁷⁵ Cfr. M. Menéndez Pelayo, *Cultura literaria de Miguel de Cervantes y elaboración del Quijote* (1905), in *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, t. I, Madrid, CSIC, 1941, pp. 323-356 e t. V, 1942, in part. p. 69.

⁷⁶ Cfr. Azorín, *Una hora de España (entre 1560 y 1590)*, Madrid, Caro Raggio, 1924.

⁷⁷ Cfr. I. Turgenev, *Hamlet and Don Quixote*, trad. dal russo di M. Spiegel, in «Chicago Review», XVII (1965), 4, pp. 92-109.

desidera fermare il vecchio signore e indurlo a tornare al villaggio, dove tutti i suoi amici lo stanno aspettando, per ascoltare i suoi discorsi in pace e tranquillità⁷⁸.

Insieme ai fini, entrano in ballo gli autori, le loro motivazioni e la peculiare posizione a partire da cui scrivono, per cui un Cervantes fallito, in carcere, disilluso e disincantato, non potrebbe far altro che invitare al riposo. Don Chisciotte diviene così un Cervantes idealizzato, «deprivato delle circostanze futili», posto al di sopra del tempo e dello spazio, e per questo capace di toccare il cuore di tutti coloro che hanno vissuto lo scarto tra il sogno e il mezzo di realizzazione, di tutti i vecchi nei cui corpi alloggiavano intempestivi i sogni di gioventù, di tutti i pazzi che non sanno distinguere «tra le realtà e le illusioni, tra le cose che sono e quelle che il desiderio proietta sullo schermo dell'immaginazione»⁷⁹. E, in proposito, Maeztu non manca di fornire una definizione della follia, calata sul personaggio, come incapacità di distinguere tra ciò che si sogna e ciò che si vede. Basterebbe già questo per far spiccare per contrasto la lettura orteghiana del *Chisciotte*, che è dichiaratamente interessata al chisciottismo del libro, non a quello del personaggio. Così Ortega in una presa di distanza da Unamuno: «Generalmente, ciò che, nel bene e nel male, s'intende per "chisciottismo" è il chisciottismo del personaggio. Questi saggi, invece, indagano sul chisciottismo del libro»⁸⁰. Ma ad emergere è altresì il contrasto tra la definizione della follia data da Maeztu e quella data da Ortega, ove essa è invece intesa come assenza del senso non di realtà, bensì di irrealtà. Così in *Idea del teatro*, in un momento di ulteriore riflessione sul teatrino di mastro Pedro e in contrasto con Janet e altri psicopatologi che sostenevano che la follia consisteva nella perdita del senso del reale: «è oltremodo chiaro che vero è l'inverso: quelle mancanze o anomalie mentali rivelano una perdita del senso dell'irreale. È come se lo scherzo non fosse preso come scherzo ma sul serio»⁸¹.

Se, invece, il riferimento a Cervantes, pur contenuto nelle *Meditaciones*, potrebbe trarre in inganno, non bisogna dimenticare che, allorché Ortega menziona Cervantes, non lo fa in quanto individuo in carne e ossa, che ha perso in battaglia la mano sinistra, così come in un'altra battaglia Camoens aveva perso un occhio⁸², bensì in quanto specie artistica. Se poi si volesse far notare che anche l'attenzione di Ortega sembra essere colpita dai moncherini, come ad esempio nel paragrafo di *Meditaciones del Quijote* intitolato "La commedia" in cui compare l'apposizione *héroe muñón*⁸³, allora bisognerebbe far notare che le parti mancanti non sono assunte come pretesto per rinvenire, alla stregua di Maeztu, analogie tra *Os Lusíadas* e *Don Quijote*, fino al punto di considerarle come parti complementari di un'unica

⁷⁸ R. de Maeztu, *Don Quijote o el Amor*, in Id., *Don Quijote, Don Juan y La Celestina. Ensayos en simpatía*, cit., p. 32.

⁷⁹ Ivi, p. 52.

⁸⁰ OC, I, p. 760; trad. it. cit., p. 57. Un commento per così dire "a caldo" di *Vida de Don Quijote y Sancho* si trova nella lettera che Ortega dirige a Francisco Navarro Ledesma da Lipsia il 18 aprile 1905: «[Unamuno] ha avuto la capacità di fare sul libro più simpatico (in senso scientifico) dell'universo, il libro più antipatico e repellente della terra. D'altra parte ha confuso l'eroe, l'*entusiastador* (sic) con l'energumeno e questo è il libro: l'opera di un energumeno [...]. Commette, inoltre, due errori, uno di essi indignante: 1. Supporre che l'uomo sia mosso soltanto dal desiderio di gloria, dal momento che vuole fare qualcosa di diverso dal volgare e comune. Il che è vero molte volte, ma non sempre. E 2., non ha nella dovuta considerazione Cervantes, quando invece forse non esiste un'altra opera (mi riferisco a quelle che sono come vangeli umani) che sia più opera e carne e sangue del suo autore di questa» (J. Ortega y Gasset, *Cartas de un joven español (1891-1908)*, a cura di S. Ortega, presentazione di V. Cacho Viu, Madrid, El Arquero, 1991, pp. 592-593).

⁸¹ OC, IX, p. 843.

⁸² Cfr. R. de Maeztu, *Don Quijote o el Amor*, cit., pp. 44, 50.

⁸³ OC, I, p. 820; trad. it. cit., p. 139: «Ma attorno all'eroe-moncherino [*muñón*] che ci portiamo dentro, si agita una caterva di istinti plebei».

opera iberica segnata dalla stanchezza, bensì come motivo di una riflessione sul frammento che si può a buon diritto dire che attraversa tutta l'opera orteghiana e che in alcuni casi suggerisce, in altri afferma esplicitamente, come in *El Hombre y la gente*, lo strutturarsi del mondo a partire dalla compresenza dell'orizzonte nella parte. Nel brano seguente si tratta della compresenza dell'intera opera nel personaggio Don Chisciotte:

Non si può capire l'individuo se non attraverso la sua specie. Le cose reali son fatte di materia o di energia; ma le cose artistiche – come il personaggio di Don Chisciotte – son fatte di una sostanza detta stile. Ogni soggetto estetico è l'individuazione di un protoplasma-stile. Così, l'individuo Don Chisciotte è un individuo della specie Cervantes. Conviene quindi, facendo uno sforzo, distogliere lo sguardo da Don Chisciotte e, volgendolo al resto dell'opera, acquistare nella sua vasta superficie una nozione più ampia e chiara dello stile cervantino, di cui l'hidalgo della Mancía è solo una condensazione particolare. Questo è per me il vero chisciottismo: quello di Cervantes, non quello di Don Chisciotte. E neanche quello di Cervantes nelle prigioni di Algeri, non quello della sua vita, ma quello del suo libro. Per eludere questo sviamento biografico ed erudito, ho preferito la dicitura di chisciottismo in luogo di cervantismo⁸⁴.

Diversamente, Maeztu, pur riconoscendo come elemento centrale del *Chisciotte* «la relazione tra la vita e l'ideale»⁸⁵, giunge infine ad affermare che «il senso esoterico del *Chisciotte* risiede nella vita di Cervantes»⁸⁶. Ma che non di schematica interpretazione si tratti diviene chiaro allorché si dà ragione della grandezza dell'opera, la quale, per Maeztu, risiede nel fatto che la vita di Cervantes «è stata simbolica della magnificenza del nostro XVI secolo»⁸⁷. E l'essenza del XVI secolo consisterebbe «in una volontà di ideale e di credenza che si sovrappone alla realtà, all'evidenza dei sensi e al naturale discorso, così come nei quadri del Greco v'è una spiritualità che non hanno graziosamente le figure, bensì che vogliono averla, e perciò la raggiungono»⁸⁸.

Se quindi appare chiara la mossa attraverso cui Maeztu riconduce l'opera alla vita, ovvero, intendendo la vita nel suo intrinseco carattere simbolico, capace per questo di essere cifra di un'epoca, a sua volta attraversata dall'interesse per la relazione tra ideale e credenza, da una parte, ed evidenza dei sensi, dall'altra, nondimeno, la conclusione del saggio non è scevra di connotazioni ideologiche con una significativa presa di partito per una determinata versione della “veracità” che arriva al punto di considerare “peccaminosa” l'allucinazione: «L'amore senza la forza non può muovere nulla, e per misurare bene la propria forza ci occorrerà vedere le cose così come sono. La veracità è un dovere ineludibile. Prendere i mulini per giganti non è meramente un'allucinazione, bensì un peccato»⁸⁹.

Prima di avviarcì alle conclusioni, conviene riportare un passaggio del prologo «Lettore» di *Meditaciones del Quijote*:

Ed ho notato che, per lo meno per noi spagnoli, è più facile infiammarsi per un dogma morale che offrire il petto alle esigenze della veridicità. Preferiamo consegnare definitivamente il nostro arbitrio ad un rigido atteggiamento morale piuttosto che mantenere sempre aperto il nostro giudizio, in ogni momento pronto alla riforma e alla correzione dovute⁹⁰.

⁸⁴ Ivi, p. 761; trad. it. cit., p. 58.

⁸⁵ R. de Maeztu, *Don Quijote o el Amor*, cit., p. 62.

⁸⁶ Ivi, p. 63.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Ivi, p. 66.

⁸⁹ Ivi, p. 69.

⁹⁰ OC, I, p. 750; trad. it. cit., p. 43.

Conclusione

L'ipotesi di partenza è stata quella di ricondurre la scomparsa dell'elemento peritestuale della dedica non a una presunta rottura dell'amicizia, e neanche solo alle divergenze politiche, qui illustrate nel primo paragrafo, bensì a una diversa lettura del *Chisciotte*. È stato visto come la diversità della lettura sottenda ancor più profonde divergenze nel modo di intendere la cultura, l'estetica e il problema allora rappresentato dalla Spagna. In particolare, i contrasti hanno riguardato i concetti di "amore", "peccato" e "irreale". "Irreale" in Ortega ha molte accezioni che però possono essere ricondotte a due plessi concettuali: da un lato, quello che ruota intorno al concetto di "virtuale", inteso quale lato profondo, lato intimo, sfondo e senso; dall'altro, quello assimilabile al concetto di "ideale" che, una volta sostantivatosi in una forma culturale determinata, aspira a porsi al posto della vita da cui ha tratto origine. Benché non tutto sia incluso nel primo libro⁹¹, ad Ortega appare chiaro sin dall'inizio che il modo per salvare la circostanza, e quindi l'io, sia quello di ricorrere alla negazione della negazione. Una simile operazione, a seconda dei contesti, può essere inscenata negli episodi a cui Cervantes affida la parodia dei libri di cavalleria, ma può anche essere indicata, in termini più strettamente filosofici e fenomenologici, come una riduzione trascendentale o, in altre parole, come passaggio dal risultato al processo, dalle cose all'atto a partire da cui si manifesta il loro senso. L'amore, da canto suo, pur essendo un tema platonico, nella cui definizione spesso riecheggiano gli insegnamenti dei maestri neokantiani, offre nuove possibilità ermeneutiche laddove appare relazionato al concetto di riflesso, per cui una cosa è nell'altra formando parte di uno stesso orizzonte. Quanto poi alla nozione di "peccato", questa sembra situarsi ad un livello ben più radicale rispetto a quello della morale. Il peccato, infatti, è da Ortega considerato come un errore di prospettiva, si potrebbe dire come una deformazione della legalità dell'apparire, e non quale trasgressione di una presupposta veracità delle cose, come nel dogmatismo sentenzioso di Maeztu. Non v'è stato spazio per ricorrere ad altri testi orteghiani. Mi sia consentita solo un'allusione a *Variazioni sulla circum-stantia*, in cui Ortega fa una distinzione tra "io poetico" e "io ideologico", a partire da cui la distanza rispetto all'estetica di Baroja, altro membro della generazione del '98, diviene incolmabile. Quanto al contrasto che qui si è voluto mostrare rispetto a Maeztu, basta dire che il progetto di trasformazione che ha in mente Ortega quando agisce simultaneamente sul fronte politico, estetico e filosofico, è ben più profondo e ambizioso rispetto a chi intende il personaggio di finzione come un problema morale che dovrebbe condurre all'azione. Piuttosto, si trattava di riabilitare le cose, anche quelle più piccole, portando alla luce il processo, avventuroso e mai compiuto, della costituzione della realtà. Che l'operazione fosse di importanza vitale è espresso in un'affermazione, oltremodo celebre, che Ortega avrebbe poi identificato come la formula in cui è racchiusa tutta la sua filosofia: "Io sono io e la mia circostanza, e se non la salvo non salvo neanche me stesso". Opporre l'ideale alla vita e schiacciare l'io poetico sotto l'io ideologico, come fa Maeztu, equivale a distruggere il movimento e, dunque, a precludersi ogni possibilità di autentica salvezza. Il rischio quindi di mostrare un certo accordo con una lettura così distante dalla propria ha molto plausibilmente motivato l'eliminazione della dedica. Come dire, *amicus Ramiro sed magis amica veritas*.

⁹¹ Sulla persistenza in *Meditaciones del Quijote* di molte forme di dualismo, che in parte sarebbero state superate al livello di *El tema de nuestro tiempo*, mi sono occupata in *Dall'estetica fenomenologica alla costituzione del mondo. Ortega y Gasset (1910-1923)*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CXVII (2025), 1, pp. 131-149.