

rocinante

n. 16 / 2025



SULLE TRACCE DI ROCINANTE

TEMI E FIGURE DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA SPAGNOLA

a cura di

Armando Mascolo

Rocinante

RIVISTA DI FILOSOFIA IBERICA, IBEROAMERICANA E INTERCULTURALE

n. 16 / 2025

SULLE TRACCE DI ROCINANTE
TEMI E FIGURE DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA SPAGNOLA

a cura di
Armando Mascolo

Rocinante

RIVISTA DI FILOSOFIA IBERICA, IBEROAMERICANA E INTERCULTURALE

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

© Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno
Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2025



La Rivista pubblica articoli in italiano e nelle principali lingue europee (inglese, francese, tedesco, spagnolo, portoghese). I contributi proposti all'attenzione della Redazione per la pubblicazione su «Rocinante» sono sottoposti a una duplice procedura di *blind peer review*. Le proposte devono essere inviate a rocinante.cnr@gmail.com. La Segreteria redazionale della Rivista provvederà a trasmetterle in forma anonima ai *referee* deputati alla valutazione. I contributi verranno pubblicati solo se valutati positivamente.

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

I saggi e gli articoli devono essere corredati da un *abstract* in lingua inglese (min. 500 - max. 1000 battute) e dall'indicazione, sempre in inglese, delle parole chiave (min. 3 - max. 5).

Rocinante

Rivista di filosofia iberica, iberoamericana e interculturale

DIRETTA DA

Luis de Llera, Armando Mascolo, Manuela Sanna

DIRETTORE EMERITO

Giuseppe Cacciatore†

COMITATO DI DIREZIONE: Giuseppe Bentivegna, Giuseppe D'Anna, Armando Savignano, Antonio Scocozza, José M. Sevilla Fernández.

COMITATO SCIENTIFICO: Fulvio Tessitore (Presidente - Università di Napoli Federico II), Stefania Achella (Università di Chieti), José Andrés-Gallego (CSIC, Madrid), Óscar Barroso Fernández (Universidad de Granada), Fortunato Maria Cacciatore† (Università della Calabria), Clementina Cantillo (Università di Salerno), Alessia Cassani (Università di Genova), Pedro Cerezo Galán (Universidad de Granada), Pio Colonnello (Università della Calabria), Javier de la Higuera (Universidad de Granada), Antonella De Laurentiis (Università del Salento), Gianni Ferracuti (Università di Trieste), Raúl Fonet-Betancourt (Universität Bremen), Paola Laura Gorla (Università di Torino), Diego Gracia Guillén (Fundación Zubiri, Madrid), Inmaculada Hoyos Sánchez (Universidad de Granada), Felice Masi (Università di Napoli Federico II), José Lasaga Medina (UNED, Madrid), María Lida Mollo (Università Telematica Pegaso), José Luis Mora García (Universidad Autónoma de Madrid), Lucia Maria Grazia Parente (Università dell'Aquila), Leonardo Pica Ciamarra (ISPF-CNR), Paolo Ponzio (Università di Bari "Aldo Moro"), Carmen Revilla Guzmán (Universidad de Barcelona), Luis Sáez Rueda (Universidad de Granada), Javier San Martín (UNED, Madrid), Antolín Sánchez Cuervo (IFS-CSIC), Stefano Santasilia (Università Telematica Pegaso), Giovanna Scocozza (Università per Stranieri di Perugia), Stefania Tarantino (Università di Salerno), Javier Zamora Bonilla (Universidad Complutense de Madrid).

COORDINAMENTO DI REDAZIONE: Armando Mascolo

SEGRETERIA DI REDAZIONE: Ruggero Cerino, Roberto Colonna, Giorgia dello Russo, Noelia Domínguez Romero, Carlos Javier González Serrano, Lorena Grigoletto, Stefania La Rosa, Robin Lindsay, Marianna Scaramucci.

REALIZZAZIONE TECNICA E IMPAGINAZIONE: Ruggero Cerino

PROGETTO GRAFICO DELLA COPERTINA: Diego Scimone

RIVISTA PATROCINATA DA:

Dipartimento di Studi Umanistici - Università degli Studi di Napoli "Federico II"

Fondazione I.S.LA. per gli Studi Latinoamericani - Università degli Studi di Salerno

INDICE

I. SAGGI E ARTICOLI

- ARMANDO MASCOLO, *Introduzione. Sulle tracce di Rocinante: vent'anni di ispanismo filosofico* » 9
- ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ, *El humanismo metafísico como conciliación de vida y verdad en María Zambrano* » 35
- NOÉ EXPÓSITO ROPERO, *¿Progreso y utopía sin valores? Una reflexión desde Ortega y Morente* » 49
- ANTONIO GONZÁLEZ, *Tras las huellas de Juan de Valdés* » 63
- ARMANDO MASCOLO, *L'inconsistenza spettrale della vita. La meditatio mortis in Ganivet e Unamuno* » 77
- BIANCA MELITO, *Abitare la crisi. Ortega y Gasset e il destino dell'Europa nel Novecento* » 99
- MARIA LIDA MOLLO, *La scomparsa di una dedica. Note sul rapporto Ortega-Maeztu* » 111
- GIULIA PADULA, *Il linguaggio di Ortega: ponte fra tradizione e innovazione* » 129
- PAOLO PONZIO, *Xavier Zubiri: el acontecer de la historia como noergia* » 143
- GIUSEPPE RUSSO, *Anatomia e diagnosi della Rebelión de las masas. Il lessico clinico della crisi in Ortega y Gasset* » 155
- JAVIER SAN MARTÍN, *La filosofía como amor intellectualis o de la salvación de las cosas: el prólogo de Meditaciones del Quijote* » 171
- STEFANO SANTASILIA, *Filosofía della religione: la prospettiva spagnola* » 195
- STEFANIA TARANTINO, *María Zambrano e la ragione poetica: un nuovo orizzonte per la storia della filosofia* » 207
- 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* » 215

II. NOTIZIE E RASSEGNE

- Pensar la vida humana desde la Escuela de Madrid* (M. BEGOÑA COLLANTES SAMPEDRO) » 231

I
SAGGI E ARTICOLI

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 inesprese.

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'«alumbramiento»), 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'«intellegione umana» o, detto altrimenti, degli atti di «intellegione senziente» a partire da quello fondamentale di «apprensione primordiale di realtà», per dimostrare, in ultima istanza, che «l'intellegione umana è formalmente mera attualizzazione del reale nell'intelligenza senziente»³⁸. L'indagine svolta sugli atti di intellegione 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 intellegione 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. Rianza, *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.

EL HUMANISMO METAFÍSICO COMO CONCILIACIÓN DE VIDA Y VERDAD EN MARÍA ZAMBRANO

Óscar Barroso Fernández

Abstract: This article analyses María Zambrano's critique of the separation of truth and life in the history of philosophy. In its hegemonic form, it consists, rather, of the subjugation of life to truth; a tendency that reaches its peak in modern philosophy, until the moment when, with Nietzsche, life takes its revenge. The result is the deranged path of both, often with the intention of mutual annulment. Zambrano seeks the reunion of life and truth with sequential support in Seneca, the Guide and the Confession. The result will be a new metaphysical humanism, permeated by hope and piety, in which life and truth are reconciled. To show the uniqueness of Zambrano's proposal, it will be compared with Foucault's analysis of the subjugation of life to truth and his liberating anti-humanist proposal.

Keywords: María Zambrano, Humanism, Life, Truth, Foucault.

* * *

1. Introducción

En este artículo pretendo, en primer lugar, analizar la crítica de María Zambrano a la separación de verdad y vida en la historia de la filosofía y, especialmente, en la modernidad; en segundo lugar, quiero mostrar cómo en su filosofía vuelven a conjugarse estos dos elementos a través de una propuesta humanista y metafísica singular.

A juicio de Zambrano, la comprensión del carácter constitutivamente conflictivo de la existencia humana es pensada a través de la unidad radical de vida y verdad desde las fuentes más importantes de la cultura Occidental: en la tradición bíblica se encuentra paradigmáticamente en el libro de Job; en la tradición griega aparece como el mensaje fundamental de la tragedia.

Zambrano parte de una idea asentada entre los historiadores de la filosofía: Occidente surge de la convergencia en el cristianismo de la tradición bíblica y la cultura de la Grecia antigua. Desde cada una de estas raíces, Occidente defendió la unidad de verdad y vida de forma singular. La respuesta bíblica fue de corte existencial. En este sentido, escribe Zambrano, «existir es lo que aplaca la desesperación de Job» (PD, III; 413)¹. En el caso de Grecia, se intentó solucionar el conflicto por vía racional a través de la idea de naturaleza humana: «Si en la naturaleza la razón lo gobierna todo, mas en modo escondido que había que ir descubriendo; en el hombre, en cambio, no había que descubrirla: se encontraba en ella inmediatamente». El hombre, animal racional: he aquí el supuesto estabilizador de la vida humana que heredamos de Grecia. A través de la razón, «el hombre se libera de la inseguridad de vivir en un medio sujeto a cambio incesante» (PD, III, 415). Pero, a juicio de Zambrano, no fue en la filosofía donde surgió la respuesta griega, sino en la tragedia. Dicho de otra forma, la razón no nace en Grecia como experiencia teórica, sino como fondo

¹ Citaré las obras de Zambrano en el cuerpo del texto refiriendo al volumen y la página correspondiente de las obras completas (M. Zambrano, *Obras Completas*, 8 voll., Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011-2016) y utilizando las siguientes siglas para una mejor identificación de las obras: *Hacia un saber del alma* (HSA), *La Confesión: género literario y método* (C), *La agonía de Europa* (AE), *El hombre y lo dividido* (HD), *Persona y democracia* (PD).

desde el que salvar la vida. En la tragedia, lo propio del hombre es ser «sujeto de engaño, de culpa, de desdichas e indigencias» (PD, III, 414).

Y aunque en sus primeros pasos la filosofía miró de frente aquel conflicto – como se puede observar en los casos concretos de Sócrates y el pitagorismo – pronto tendió a una epistemologización, a un fortalecimiento de la dimensión veritativa de la existencia humana a costa de la reducción de la vital, bajo la premisa de que el conflicto de vida y verdad era un problema que había que solucionar. Esta tendencia, ya presente en Platón y Aristóteles, alcanza su plenitud, en la forma de una verdadera «tenaza epistemológica»², en la filosofía moderna, desde el racionalismo cartesiano hasta el idealismo absoluto.

Pero junto a esta tendencia mayoritaria, observamos otra que, desde el Renacimiento y como la cara en la sombra de la filosofía, pugna por resituarse la vida. Tal tendencia saldrá a plena luz y con claras intenciones de revancha tras la apoteosis racionalista del idealismo absoluto. Su forma paradigmática se encuentra en el *Übermensch* de Nietzsche.

Esta lectura dual de la modernidad está construida sobre la comprensión también dual y agónica que había propuesto José Ortega y Gasset como clave de interpretación de la modernidad desde su momento inaugural en el Renacimiento: la lucha entre relativismo y racionalismo. Así, en *El tema de nuestro tiempo*, Descartes iniciaba la tendencia racionalista, aquella que «salva la razón y nulifica la vida»³. Justo, al contrario, el relativismo «salva la vida evaporando la razón»⁴.

Zambrano añadirá un componente religioso extraño al laicismo orteguiano⁵. Para ella, como resultado de esta lucha y olvido mutuo, «vida y razón se ensoberbecieron» (C, II, 77), dando lugar a una especie de endiosamiento del ser humano, al delirio en su forma más fundamental. Lo cual, dicho sea de paso, es bastante irónico, ya que la filosofía, a juicio de Zambrano, nació precisamente como intento de acabar, a través de la razón, con el anhelo delirante de divinización que constituía a la existencia humana en su comprensión enigmática y mitológica (HSA, II, 537).

Sea como sea, el endiosamiento adquirirá su forma más grave en las terribles experiencias absolutistas de la primera mitad del siglo XX y especialmente aquellos que más preocupan a la filósofa: la Guerra Civil Española y la II Guerra Mundial. En palabras de Zambrano: «Una situación que es el centro de la tragedia occidental, el punto en que la pasión del existir humanamente se hace voluntad. Y como el modo supremo y total de existir es el de Dios, quiere imitarlo» (PD, III, 442).

Con toda su gravedad, estas nefastas experiencias son solo el síntoma; manifestaciones particulares de las tendencias absolutistas que surgen del desplazamiento de verdad y vida. Por ello, estaremos condenados a repetir las, incluso en formas aún más monstruosas, si no atacamos el problema desde su raíz. En este sentido, escribe Zambrano, «El hombre

² R. Tejada, *Presentación de “El pensamiento vivo de Séneca”*, en M. Zambrano, *Obras Completas*, cit., vol. II, p. 147.

³ J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, en Id., *Obras completas*, Madrid, Alianza Editorial, 1966, vol. III, p. 162.

⁴ *Ibidem*.

⁵ En este sentido, Rafael Pérez Baquero sostiene que, aunque la crítica al humanismo moderno por su exceso racionalista tiene en Zambrano muchos puntos en común con la crítica de Ortega, o incluso con la que desarrollarán Horkheimer y Adorno en su *Dialektik der Aufklärung* (1944), su clave de comprensión original reside en el enfoque religioso: el endiosamiento de la razón implicado en el humanismo es consecuencia del abandono de lo sagrado. Zambrano, en su solución, buscará una recuperación metafísica de lo sagrado que permita una racionalidad que no se cierre sobre sí misma, es decir, abierta a lo que trasciende. Cfr. R. Pérez Baquero, *Exilio y melancolía. Utopías frustradas en la filosofía del destierro republicano español*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2024, pp. 181-185.

occidental no se ha identificado con entera claridad, no se ha reconocido en ese personaje de su sueño voluntarista. Y así el absolutismo reaparece bajo otras formas, con otras apariencias, prueba de que no son las doctrinas, ni la religión, quienes lo suscitan» (PD, III, 442).

Tras tal reconocimiento, viene el intento de unión de lo que había sido desquiciado: vida y verdad. La solución recuerda de nuevo a Ortega, en este caso, obviamente, a su raciovitalismo⁶. En su forma singular de comprenderlo, Zambrano buscará respuestas sucesivas, y en cierta forma evolutivas, primero en el senequismo y después en dos formas literarias: las *Guía* y la *Confesión*, sobre las que fundamentará su singular humanismo metafísico como saber del alma.

Con la intención de mostrar el sentido humanista de la propuesta de Zambrano, compararé su crítica a la escisión de vida y verdad con la denuncia foucaultiana de la anulación de la vida por parte del humanismo filosófico en su afán voraz de autoconocimiento. Como Zambrano, Foucault, ve que se trata de una experiencia muy arraigada en la historia de la filosofía; pero el filósofo francés buscará la solución en un vitalismo antihumanista que desprecia la verdad. Obviamente, para Zambrano, quien en ningún caso cita a Foucault, esto constituiría una continuación de la estrategia nietzscheana de endiosamiento de la vida o, cuanto menos, de su condena a la erraticidad: desde una convicción profundamente humanista, Zambrano considera que la vida sin verdad transcurre de forma confusa y desorientada, sin posibilidad de transformación cabal.

En lo que se refiere al corpus textual, la preocupación respecto de la escisión de vida y verdad, y la propuesta de solución en clave humanista, tiene lugar en el contexto bélico y los años justamente posteriores, donde la experiencia del exilio resultó fundamental para el alumbramiento de su singular metafísica⁷, por ello los textos de referencia fundamentales son *Hacia un saber del alma* (1950), que recoge trabajos escritos durante los años de las dos contiendas (1933-1945); *La Confesión: género literario y método* (1943) y *La agonía de Europa* (1945), escritos en los años finales de la II Guerra Mundial; y dos obras claves de transición hacia el pensamiento místico-metafísico de Zambrano: *El hombre y lo divino* (1954) y *Persona y democracia* (1958), escritos ya en pleno exilio.

Pedro Cerezo Galán, en su reciente y excepcional libro sobre Zambrano, ha seguido una vía interpretativa en cierto modo opuesta a la que yo pretendo desarrollar aquí. Desde su lectura, Zambrano renunciaría totalmente al proyecto humanista, agotado tras la II Guerra Mundial⁸. En realidad, y en tanto que lo que se pretende en el presente trabajo es dar con una fórmula que recoja lo mejor del humanismo sin caer en sus aporías, considero que ambas lecturas son compatibles. La intención de mostrar la conciliación con el

⁶ Zambrano, de hecho, entendió que era más fiel al raciovitalismo que el propio Ortega: «Me he seguido moviendo dentro de la Razón vital, que su autor o descubridor dejó a medio fundar para usarla como Razón Histórica». M. Zambrano, *Cartas de la Pièce: Correspondencia con Agustín Andreu*, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 93.

⁷ Son muchos los autores que se refieren al giro metafísico de Zambrano tras la experiencia de las dos guerras. Así, por ejemplo, Armando Savignano la sitúa en 1945. Cfr. A. Savignano, *La razón poética*, Granada, Comares, 2005, p. 186. Obviamente, en este giro tuvo mucho peso la experiencia del exilio, y es que, como ha visto Pedro Cerezo Galán «no hay exilio sin desentrañamiento y extrañamiento». P. Cerezo Galán, *María Zambrano. Razón poética y esperanza*, Madrid, Sínderesis, 2024, p. 30. Por su parte, Pérez Baquero considera que la experiencia del exilio es la condición ontológica y de posibilidad de la crítica de Zambrano al endiosamiento de la razón (yo añadiría que también de la vida). Cfr. R. Pérez Baquero, *Exilio y melancolía*, cit., pp. 185-189. Por mi parte, y como intentaré mostrar en el presente trabajo, considero que, aunque el giro metafísico se produce al final de la II Guerra Mundial, durante la década siguiente Zambrano desarrollará una metafísica más de corte humanista, que solo a finales de la década de 1950 derivará hacia una metafísica más místico-religiosa y, quizás por ello, menos compatible con posiciones humanistas.

⁸ P. Cerezo Galán, *María Zambrano...*, cit., p. 199.

planteamiento de Cerezo convierte a su libro en un texto de referencia fundamental para el presente trabajo.

2. La reducción de la filosofía a forma de conocimiento en la modernidad

Si bien es cierto que ya en Grecia existía la tendencia a hacer de la filosofía una forma de conocimiento con pretensiones, por lo tanto, fundamentalmente veritativas, siempre estuvo ligada al *cuidado de sí*. Como observa Foucault, la cuestión socrática del *gnothi seauton* sólo adquiere todo su sentido desde la más radical *epimeleia heautou*⁹. Y aunque ya en Aristóteles la vida parece haber sucumbido al autoconocimiento, el *bíos theoretikós*, como ideal de vida, no renunciaba a transformar la vida, aunque fuera en forma reductivamente intelectual.

Precisamente, este afán de transformación es lo que se pierde en la filosofía moderna: «no ha pretendido reformar la vida. Por el contrario, quiso transformar la verdad» (C, II, 74).

A partir de Descartes, la filosofía moderna se plantea como uno de sus objetivos fundamentales el sometimiento de la vida. A tal efecto, la conciencia se constituirá como el recurso fundamental:

La conciencia, dominio netamente humano donde lo divino no interviene, ni se refleja; la conciencia que busca y necesita de la soledad. Al definir el ser del hombre, la conciencia lo define como solitario, instaurando un reino, un dominio inapelable. El hombre, ser de conciencia, es radicalmente distinto del hombre ser de alma y cuerpo, unidad sustancial de cuerpo y de alma. Con respecto al alma, la conciencia es una mayor desnudez, como si el ser humano por haber renunciado extendiese su dominio. Su vida contenida, envuelta por la conciencia, se lanza así hacia el futuro. Y es en el futuro en el que vive anticipadamente. Vivir será, bajo el reciente idealismo previvir, lanzarse hacia el futuro como hace el conocimiento. Obligar a la vida, a toda la vida, a que siga el destino del conocimiento (HD, III, 106-107).

Por supuesto, el cartesianismo no agota la reducción de la filosofía moderna de la vida; ni siquiera es su forma más radical. La reducción tiene un carácter procesual del que Descartes solo es su comienzo.

Zambrano destacará otras dos formas de reducción de la vida. En primer lugar, hace referencia al objetivo de reforma del entendimiento en el empirismo y en la filosofía de Leibniz. En estos proyectos de reforma, la problemática del cuerpo, aún presente, aunque mínimamente, en el *Tratado de las pasiones* de Descartes, es completamente marginada.

En segundo lugar, y como forma más radical de reducción de la vida, Zambrano se refiere al idealismo absoluto:

El idealismo, al llevar al sujeto del conocimiento a su último límite, muestra el sujeto trascendental, ya sin límites, al que corresponde el “saber absoluto”: la filosofía – en la que han sido absorbidas la poesía y la religión –, constituida como “saber” con todas las garantías del saber libre de enigmas, del misterio. El horizonte no está escindido. La claridad cartesiana se ha constituido en horizonte; el horizonte último del sujeto que encuentra en sí mismo la garantía de su existencia, en libertad (HD, III, 203-204).

⁹ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Madrid, Akal, 2005, p. 15.

Aunque esta idea del sometimiento de la vida por el conocimiento estaba también en Ortega, Zambrano añadirá un elemento paradójico al considerar que la otra cara de tal sometimiento es su deificación: «La vida instalada en el lugar del conocimiento resulta al propio tiempo sometida a él y deificada» (HD, III; 107). Y si es en el idealismo absoluto donde la reducción adquiere su forma máxima, también será en él donde la deificación es más radical: «en el extremo del idealismo se ha ganado el “espíritu”, algo más activo que la conciencia, idéntico a sí mismo, que tiene las cualidades de lo divino, pero en el hombre» (HD, III, 204). Aquí lo divino tiene la forma de la libertad, que constituye «el modo de existir de ese sujeto del conocimiento que ha encontrado en sí las condiciones de lo divino: independencia de su ser y frente a él, la transparencia de un mundo sin enigma» (HD, III, 204).

La vida de la conciencia es la vida de un sujeto puro, sin «goce o sufrimiento» y «a salvo de toda contingencia», del «mundo infernal y subterráneo» (HD, III, 202). La conciencia, con su evidencia y seguridad, elimina toda extrañeza y enigma, salva de toda enajenación; elimina, al fin y al cabo, la propia realidad: «lo que iba quedándose fuera no eran cosas, sino nada menos que la realidad, la realidad oscura y múltiple» (HD, III, 219). Y con la realidad externa, se pierde también la interna: ya no hay ni cuerpo ni alma, sino solo sujeto. Por ello, concluye Zambrano, la filosofía de la conciencia empequeñece la metafísica.

Para Zambrano, y contra la lectura común, el idealismo absoluto no constituye la apoteosis metafísica de la modernidad, sino más bien la consumación de un proceso de reducción de ésta que había comenzado con Descartes. Para los propósitos de este trabajo, es muy interesante que Zambrano conceptúe tal movimiento como «humanismo».

La modernidad, es su intento de contener el delirio originario del ser humano, fue adquiriendo la forma del antropologismo: «La etapa de “lo humano” había mantenido recogida la deificación a que el hombre tiende espontáneamente. [...] Por una vez diríase que el hombre, al ensoñarse a sí mismo, se soñaba como era en realidad. El sueño no le arrastraba más allá de su condición» (HD, III, 204). Es decir, el humanismo moderno se propuso el objetivo acabar con el problematismo humano a través de la fijación de una idea armónica y no problemática de la naturaleza humana.

Para Zambrano se trataba de una solución que falseaba la realidad. El problematismo no es algo adjetivo a la existencia humana, sino una nota constitutiva suya. Pero si la concepción aproblemática de la vida humana no tiene en cuenta sus fuerzas esenciales, si la búsqueda de un autoconocimiento transparente oculta lo que nos mueve, su solución será solo aparente, constituyendo una estrategia condenada al fracaso:

La conciencia y el pensamiento al crecer no han podido borrar la huella de la situación primera del hombre en la realidad inmensa e innominada, es decir, no han podido transformar al ser humano de criatura metafísica en criatura simplemente natural o racional. Y la angustia primitiva revive siempre que la conciencia declina o pretende demasiado (HD, III, 231).

A juicio de Zambrano, lo más grave no es que estemos ante una comprensión incorrecta de lo humano, sino el inevitable retorno de aquello que quedó oculto y que, por simple ley de acción y reacción, tiende a retornar de forma abrupta, desquiciada: es la revancha de la vida.

3. Del otro lado, la vida

Zambrano observa que paralelamente a la tendencia hegemónica en la filosofía moderna a reducir epistemológicamente la vida, surge otra tendencia vitalista de carácter contrario.

En primer lugar, podríamos hablar de fuerzas que minan la mirada epistemologizante desde dentro, impugnando la caracterización fuerte de la verdad. Es el caso de la respuesta al idealismo absoluto desde el positivismo, el materialismo, el sensualismo o el pragmatismo, que, a través de la reducción de la realidad a hecho, llevan a cabo un proceso de fragmentación y dispersión de la verdad. Se trata del nacimiento de aquella actitud antihumanista que hará del propio ser humano una cosa, un conjunto de resortes sin centro.

Fijémonos en que la valoración del empirismo por parte de Zambrano y con respeto a la problemática que abordamos en este trabajo es ambigua. Líneas más arriba hemos visto que consideraba que esta tradición de pensamiento era acorde con la eliminación epistemológica de la vida; de hecho, es la tradición en la que se plantean filosofías centradas casi exclusivamente en la reforma del entendimiento. Pero, por otro lado, es justo en estas reformas donde nacerá la tendencia a relativizar, dispersar y reducir la verdad a verdades de hecho.

En segundo lugar, encontramos la rebeldía de la propia vida; el malestar que surge ante la actitud de desprecio hegemónica en la modernidad:

A medida que avanza la época moderna, a medida que nos alejamos de Descartes y que germinaba la desconfianza en que fue el genio, ha crecido la desesperación de la verdad. Y paralelamente la rebeldía de la vida. La vida se negaba a reformarse, o usando el término clásico, a “convertirse”. Y la verdad llegaba a ella encontrándola cada vez más cerrada (C, II, 74).

Zambrano se referirá a esta rebeldía como la propia de las filosofías mendicantes; filosofías del infierno que no ocultan lo problemático de la condición humana, que no intentan escapar al horror y el desamparo. Filosofías de la vida, cuyo comienzo, simultáneo al de la modernidad inaugurada por Descartes, Zambrano sitúa simbólicamente en Pascal.

4. Nietzsche: la revancha antihumanista de la vida

Si la reducción moderna de la vida tenía para Zambrano la forma del humanismo, podríamos plantear la hipótesis de que la contrapartida vitalista adquirirá los rasgos del antihumanismo. El término foucaultiano no fue explícitamente utilizado por la filósofa, pero considero que su interpretación del vitalismo es compatible con él.

Para Zambrano, el superhombre de Nietzsche constituye la respuesta más acabada a los intentos de contención y reducción de la vida por parte de la filosofía moderna. Pero, precisamente, el *Übermensch*, contrafigura de los «mejoradores de la humanidad»¹⁰, implica el desarraigo del ser humano de todo lo humano construido por la modernidad; el «sacrificio de todo el ser logrado del hombre» (HD, III, 207).

Zambrano valorará de forma ambigua este antihumanismo: por un lado, librarse de la conciencia es librarse de un corsé, lo que permite «libertad y riqueza, posibilidad de formas» que aportan «una inmensa capacidad aventurera» (HSA, II, 535); pero, por otro lado, observa que este extremismo de la vida es incompatible con la verdad sobre el ser humano que había intentado poner a salvo la filosofía:

¹⁰ F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973, p. 71.

Si la vida no tolera ninguna idea radical, ninguna idea del “ser” sin sentirse suplantada por ella, quiere decir que el hombre no ha de tomar en serio ninguna idea, que ha de vivir sintiendo el oscuro fondo de la vida como una potencia absoluta, inescrutable. La vida vuelve a ser lo que era antes de que naciera la filosofía (HSA, II, 537).

Frente al intento filosófico de atrapar la vida en la idea, en Nietzsche encontramos, por sorprendente que pueda parecer, un retorno al horizonte de la religión o, más exactamente, al pensar ancestral en el que se unían sabiduría, poesía y mito. Si la filosofía comienza en el momento preciso en el que a la vida no le basta con vivir, sino que requiere un «saber transparente» (HSA, II, 537), al dejar atrás esta transparencia, volvemos al mundo del mito: el vitalismo «se adentró en el mundo mágico» que la filosofía «había reducido a medida humana» (HSA, II, 537).

Nietzsche representa el momento de revancha del poeta, que sintiéndose asfixiado por el filósofo, busca la destrucción de la razón. Pero Nietzsche debe ser necesariamente superado si no queremos retornar a experiencias delirantes, bien al mundo mágico prefilosófico, bien al endiosamiento de la existencia humana – para Zambrano, el superhombre «engendra un dios» (HD, III, 205).

Para entender cómo se da esta superación en Zambrano, vamos a comparar su planteamiento con el de Foucault. Entre ellos hay múltiples de elementos comunes en la crítica al olvido de la vida por parte de la filosofía, pero también grandes diferencias a la hora de buscar una solución, que, en el caso de Foucault tiene una forma netamente nietzscheana.

5. Zambrano frente a Foucault: el saber del alma como humanismo metafísico

Son varios los elementos comunes en la crítica de Foucault y Zambrano a la tenaza epistemológica, al sometimiento y merma de la vida por parte de la razón y su afán de (auto)conocimiento y verdad.

En primer lugar, se puede observar el paralelismo que existen en la lectura que ambos hacen de este problema en Grecia: el lugar central que el *cuidado de sí* ocupa en la filosofía socrática y en las tradiciones helenísticas y la progresiva marginación y sometimiento de la filosofía de la vida a una filosofía definida como *episteme* en Platón y Aristóteles. Dicho de otra forma, en la filosofía griega observamos una tendencia a pensar el *gnothi seauton* desconectado o mirando solo tangencialmente a la *epimeleia heautou*.

En segundo lugar, ambos consideran que con Descartes se inaugura la tenaza epistemológica moderna y, con ello, son conscientes del lugar central que ocupa en la historia de la filosofía moderna. En él, la espiritualidad, tal como era concebida en la filosofía clásica desde la ascesis y el cuidado del alma, cede ante una subjetividad concebida como garantía de la centralidad gnoseológica del yo y sus evidencias¹¹.

En tercer lugar, ambos interpretan la conceptualización del ser humano desde la verdad y el autoconocimiento, como una forma peculiar de humanismo. Humanismo es sometimiento epistemológico de la vida a la razón.

Pero es justo en las diferencias de valor que conceden a este humanismo donde los caminos de Foucault y Zambrano se bifurcan.

¹¹ Cfr. Ó. Barroso, *Descartes en el último Foucault. A propósito del supuesto abandono de la filosofía como forma de vida*, en «Anuario Filosófico», 57 (2024), pp. 205-227.

En el caso de Foucault, que atendía a la cuestión desde los objetivos de una genealogía del poder, el humanismo aparece como una herramienta estratégica al servicio del poder: «El humanismo sirve para embellecer y justificar las concepciones del hombre a las cuales está completamente obligado a recurrir»¹². A través de la fijación de una idea de la naturaleza humana, el poder puede dirigir la conducta de los individuos y los grupos. Humanismo es, por lo tanto, técnica de gobierno, de sujeción. Y para Foucault, detrás de toda idea de humanidad podemos encontrar esta búsqueda de sujeción. Desde esta perspectiva, Foucault no encontró forma de reapropiarse el humanismo, lo que le condujo al rechazo total de la temática humanista y a una clara apuesta por el modelo antihumanista heredero de Nietzsche, es decir, una apuesta por la vida en detrimento de la verdad: «hoy en día el objetivo más importante no sea descubrir qué somos sino rehusarnos a lo que somos»¹³.

De haberla conocido, la conclusión de Foucault habría sido completamente insatisfactoria para Zambrano. En su caso, la solución debería pasar por la reconstrucción de los puentes entre vida y verdad, superando el ensobrecimiento excluyente de ambas, el desquicio que impedía su mutua limitación: «vida y razón se ensobrecieron, sin corregirse la una a la otra: sin ser la vida aclarada por la razón y sin ser la razón sujeta por la vida» (C, II, 77).

Zambrano se pregunta: «¿Cómo salvar la distancia, cómo lograr que vida y verdad se entiendan, dejando la vida el espacio para la verdad y entrando la verdad en la misma vida, transformándola hasta donde sea preciso sin humillación?» (C, II, 79). En el intento de responder, da cuerpo a su peculiar recuperación del humanismo.

Desde un punto de vista antropológico, frente a Foucault, Zambrano considera que la vida exige anticipar ideas de sí misma, verdades y formas de autoconocimiento desde las que constituirse. Pero, aunque Zambrano defiende una antropología humanista, quiere dejar atrás el mundo a medida de la razón humana que había construido la filosofía moderna. Frente a la clausura autorreferencial de esta filosofía, en Zambrano encontramos una apertura metafísica.

Desde este humanismo metafísico, el humanismo antropocentrista y el antihumanismo constituyen dos versiones especulares de una misma modernidad. En su contraposición, vida y verdad compartían un mismo horizonte: el del ser humano enclavado en una inmanencia insuperable. Frente a ello, y gracias a su apertura a la transcendencia, podríamos decir que la propuesta de Zambrano, a través del alma y sus pretensiones de conciliación de verdad y vida, sí que se sitúa más allá de la modernidad¹⁴.

¹² M. Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, en J. de la Higuera (ed.), *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 89.

¹³ M. Foucault, *The Subject and Power*, en «Critical Inquiry», VIII (1982), 4, pp. 777-795, p. 785. En un artículo que publiqué hace ya varios años (Ó. Barroso, *El barroco literario español como vía de solución de los problemas detectados en el giro subjetivo del último Foucault*, en «Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica», 76 (2020), pp. 679-696), intenté demostrar que en Foucault hay una tendencia a dejar de lado el cuidado de sí estoico para centrarse en la parresia cínica. Tras esta tendencia se encuentra, a mi juicio, su apuesta antihumanista. En este sentido deben interpretarse las palabras con las que se cierra prematuramente su último curso en el *Collège de France* poco antes de su muerte: «En este Occidente que ha inventado muchas verdades diversas y modelado artes de la existencia tan múltiples el cinismo no deja de recordar esto: que bien poca verdad es indispensable para quien quiere vivir verdaderamente, y que bien poca vida es necesaria cuando nos atenemos verdaderamente a la verdad». M. Foucault, *El coraje de la verdad*, Madrid, Akal, 2014, p. 177.

¹⁴ Hay que advertir del riesgo de caer en antihumanismo implicado en este proceder. Cerezo ha mostrado que lo propio del humanismo en su sentido más genuino, el renacentista, está en un intento de recogimiento en sí mismo que renuncia al trascenderse a sí mismo en Dios. Esta última, propuesta por Agustín de Hipona, fue la forma de recogimiento previa más influyente en la historia de la filosofía. Cfr. P. Cerezo Galán, *Autonomía y ciudadanía*, Madrid, BOE, 2024, p. 23. Cerezo también ha mostrado que este agustinismo implica una toma de distancia respecto al humanismo de Ortega, quien concebía la libertad en términos exclusivos de autorrealización. En Zambrano, y de

El saber del alma, lugar zambraniano de conciliación de verdad y vida, constituye una impugnación a las dos formas de modernidad: la humanista y la antihumanista. Ninguna de las dos fue capaz de hacerse cargo del saber del alma: la primera porque lo reduce a subjetividad, yo, conciencia descarnada y epistémica; la segunda porque en su intento de recuperar la vida olvidada por la conciencia, arriba a una subjetividad que se juega en la pura exterioridad, sin yo, sin centro: «mientras el alma ha estado sin este centro, no ha podido ser conservada. Es la lección terrible que se desprende de la Filosofía» (C, II, 103).

Paso a exponer los rasgos fundamentales del humanismo metafísico de Zambrano. Metodológicamente, voy a proceder en dos pasos: en primer lugar, analizaré las fuentes de las que se sirve Zambrano; en segundo lugar, intentaré esbozar dos de sus conceptos nucleares: esperanza y piedad.

6. Fuentes del humanismo metafísico

Con el objetivo de volver a pensar de manera unitaria vida y espíritu, Zambrano acudió, de forma sucesiva, a tres fuentes: Séneca, la Guía y la Confesión agustiniana.

En un primer intento, Zambrano pretendió superar la tendencia epistemológica de la filosofía desde dentro a través del senequismo. Dado que he tratado este asunto de forma extensa en otro artículo¹⁵, no voy ahora a detenerme en él. Decir simplemente, que esta vía acabó en un callejón sin salida: Zambrano descubrió que en el senequismo se daba la misma tendencia de la filosofía moderna a eliminar el problematismo de la vida.

En esta situación, se vería obligada a acudir a géneros literarios más ajenos a la filosofía. Rastreando en la propia tradición, se detiene en primer lugar en la Guía, que había encontrado un desarrollo importante en España¹⁶. El asunto aparece temáticamente desarrollado en el escrito de 1943 *La 'Guía', forma de pensamiento*, donde ya anticipaba el otro género, la Confesión: «Las dos aparecen como reverso de los sistemas de filosofía en los que la verdad es objetiva hasta el extremo, sin conservar huella del hombre concreto que las impone y sin señalar tampoco a quien vayan dirigidos» (HSA, II, 474).

Empecemos por la Guía. Para los propósitos de este trabajo, lo más interesante de ella está en que, en su intento de conjugar vida y verdad, se refiere a una experiencia que muestra a ambas en su carácter concreto. La Guía no ofrece a la vida verdades absolutas, sino sólo aquellas que necesita. Por eso la vida las aceptará sin violencia: «aceptará a la verdad y tomará de ella lo que su necesidad demanda y ni un adarme más» (HSA, II, 480). Se trata, sin duda, de una modesta verdad, pero que encierra una doble virtud: al mismo tiempo que permite hacerse cargo de la experiencia fragmentaria y temporal de la vida, no la abandonan a lo irracional; permite, sin violentarlo, «concentrar algo cuya forma natural es la dispersión» (HSA, II, 482).

Con esta recuperación de la Guía, Zambrano consigue ir más allá del antihumanismo sin renunciar al dinamismo de la vida. De hecho, considera que este dinamismo solo puede ser

acuerdo con esta apertura a la trascendencia, la libertad nace de la necesidad de buscar algo que se echa en falta, una vocación, pero no en el sentido orteguiano de darse una forma de vida, sino como destino en la trascendencia. Cfr. P. Cerezo Galán, *María Zambrano...*, cit., pp. 72-79.

¹⁵ Ó. Barroso, *El estoicismo en María Zambrano y su cotejo con la propuesta foucaultiana*, en «Rilce. Revista De Filología Hispánica», 2024, 40, pp. 59-83.

¹⁶ Tanto la Guía como la Confesión son para Zambrano modelos genéricos que van mucho más allá de los autores con los que se suelen asociar, respectivamente, Maimónides y Agustín de Hipona. Así, por ejemplo, atribuyó a Unamuno el método de la Guía en *Vida de don Quijote y Sancho*. Cfr. P. Cerezo Galán, *María Zambrano...*, cit., p. 47. Con respecto a la Confesión, su propia autobiografía, *Delirio y destino* (1952), constituye una clara muestra de ella.

salvado en estrategia humanista; frente al libre movimiento sin finalidad que defiende el antihumanismo, considera que sin verdad, es decir, sin ideas que dirijan la vida, esta se estanca: «Una vida en dispersión y confusión es una vida en quietud pantanosa. Y una vida será aquella que sepa discurrir por su tiempo» (HSA, II, 483). La vida es «incesante actividad», pero precisamente por ello requiere una forma: «solo dentro de ella se hace actuante» (HSA, II, 484).

Decir, por lo demás, que, por su atención a lo singular, el humanismo de la Guía se sitúa más allá del abstraccionismo racionalista. La guía es saber de la vida, pero «saber experimental» (HSA, II, 482). En esto coincide también con la Confesión y, como en ella, este saber experimental brotará de un *sentir originario* que transita por el camino del corazón en vez del de la razón abstracta. Se trata de una idea de gran importancia, ya que constituye un elemento fundamental del saber del alma, al que sólo se puede llegar a través del amor.

Tomando como ejemplo la *Guía para perplejos* de Maimónides, Zambrano observa que la Guía no cae en la oferta de las recetas genéricas de la tradición, sino que se dirige al genio individual, respetando su libertad, ofreciéndole un camino o sendero concreto; aunque no cualquier sendero, sino uno de gran exigencia: «El sendero recibido puede ser largo, escarpado y amenazador. Suele bordear el abismo» (IV/2, 49). Más allá de Maimónides, Zambrano tiene en mente otras tantas figuras-héroes que puede desempeñar el papel de guía: Juan de la Cruz, Miguel de Molinos, Unamuno y Ortega están entre ellos.

Por último y como modelo definitivo y predilecto de un saber sobre el alma, encontramos la Confesión. Comparte rasgos con la Guía. En primer lugar, como ella, cultiva «el camino en que la vida se acerca a la verdad» (C, II, 79) y por el que, de nuevo en estrategia humanista, aquella supera su carácter fragmentario. En segundo lugar, la Confesión también permite superar el objetivismo de la filosofía. En referencia a Agustín de Hipona, escribe Zambrano: «no pudo aceptar esta transmutación aniquiladora, esta verdadera consunción en la pura objetividad [...] la verdad que apetecía tenía que acogerle entero» (C, II, 101). Por último, la Confesión, al igual que la Guía, ofrecía una verdad transformadora de la vida.

Pero, por otro lado, en la Confesión encontramos varios elementos que van más allá de la Guía. En primer lugar, la Confesión permite recuperar la conexión existencial entre vida y verdad sin renunciar a sus orígenes, tal como fueron planteados en el libro de Job, pero, al mismo tiempo, superándolos. Como ha visto Cerezo: «Job no es todavía suficientemente *sujeto*, sino simplemente *criatura*»¹⁷, o en palabras de Zambrano: «Job no ha descubierto todavía su interioridad, sino únicamente su existencia desnuda en el dolor, en la angustia y en la injusticia» (C, II, 85).

En segundo lugar, la Confesión permite hacerse cargo de la contradicción de la condición humana de una forma más acabada que la Guía: «La confesión solamente se verifica con la esperanza de que lo que no es uno mismo aparezca. Por eso muestra la condición de la vida humana tan sumida en contradicciones y paradojas» (C, II, 87). La insistencia en esta contradicción, como elemento constitutivo del alma, va a resultar a partir de ahora fundamental para Zambrano.

Por último, la Confesión permitirá la reconciliación de Zambrano con la modernidad tras la tragedia bélica. Desde esta perspectiva, incluso es posible concebir a Agustín de Hipona como precursor de la modernidad.

¹⁷ Ivi, p. 206.

Hay algo en el hombre moderno que no estaba en el griego: el primero tiene una esperanza en el futuro ausente en el griego, que más bien vive «con la esperanza de desandar» (AE, II, 370). De hecho, el hombre moderno es doble: está constituido por aquel del que huye y «reconocemos como la contrapartida obstinada de nuestro proyecto, y aquel otro de nuestros sueños con el que llegamos a confundirnos en los momentos afortunados, en esos raros momentos en que nos parece que de veras vivimos y somos» (AE, II, 370). La gran virtud de la Confesión consiste precisamente en dar con el punto de encuentro entre ambos, permitiendo, con ello, una realización cabal de la persona. La Confesión se configura, así, como el remedio al mayor mal de la modernidad: la tendencia al delirio y la consecuente sed de sacrificio que produce el desquicio entre lo que somos y lo que queremos ser. Y lo hace, además, de forma humanista, sin renunciar al carácter proyectivo de la existencia humana.

7. La esperanza y la piedad: componentes esenciales del humanismo metafísico

Zambrano comprende la mutua exclusión de vida y verdad en la modernidad como el resultado de diversas patologías de la esperanza. En primer lugar, la vida sin cauce en el vitalismo ha llevado a una esperanza delirante. En segundo lugar, la reducción filosófica de la vida en sus formas más objetivistas ha minado la esperanza: en su intento de eliminar la tendencia al delirio ínsita en la propia esperanza entrando en razón, ha acabado matándola. En tercer lugar, cuando dicha reducción, en las formas del idealismo exacerbado, no ha matado la esperanza, la ha hecho sucumbir de nuevo al delirio en la forma de la embriaguez de una razón desquiciada, por abandono del quicio de la realidad. En conclusión, esperanza muerta o esperanza delirante; he aquí las dos formas de deshumanización que Zambrano va a encontrar tras la dramática experiencia de la Europa contemporánea: «Europa se ha incendiado de nostalgia y de esperanza» (AE, II, 378).

A través de la esperanza, Zambrano consigue recuperar el carácter proyectivo de la modernidad, sin caer en dos de sus mayores males: la pérdida de quicio en la realidad y el sacrificio del pasado como intento de borrar lo que contradice el axioma del progreso. Empecemos por esto último.

Cerezo se ha referido a cómo a través de la esperanza Zambrano logra recuperar lo mejor de la tragedia, la atención a la contradicción y sus víctimas, pero sin sucumbir al pesimismo: «Transfigurar la tragedia a la luz de la esperanza es lo propio de la razón poética»¹⁸. Se trata de reapropiarse la tragedia, pero desde una lectura muy lejana a la experiencia griega, atravesada por la mirada esperanzada al futuro que abre la mediación agustiniana del espíritu moderno. La recuperación de la tragedia está posibilitada por la ligazón radical y esperanzada de razón y vida, y por una religiosidad que, a diferencia de la de Unamuno, «ya no es agónica, sino rendida y confiada donación de sí misma»¹⁹.

Como observa Pérez Baquero, Zambrano se aproxima aquí a las premisas de Walter Benjamin en *Über den Begriff der Geschichte* (1942): desde la percepción de la temporalidad que le da la experiencia del exilio, Zambrano puede poner en marcha una filosofía de la historia que no se desentiende de las ruinas de esta; una filosofía de la historia proyectiva, abierta al futuro, pero desde la memoria; una filosofía de la historia no lineal, ni ciega al fracaso, sino sensible a las discontinuidades y a las posibilidades que fueron

¹⁸ Ivi, p. 33.

¹⁹ Ivi, p. 48.

injustamente veladas; una filosofía de la historia que permite transformar productivamente la nostalgia en esperanza²⁰.

Para entender en qué sentido la esperanza permite recuperar el quicio de la realidad tenemos que conectarla con el segundo término que desempeña un papel esencial en la propuesta humanista de Zambrano: la piedad, medicina fundamental en la terapia de la esperanza. Esto se debe a que, más allá de su connotación religiosa (a la cual, por supuesto, Zambrano no renuncia), la piedad es concebida como radical *estar en realidad*: «Mas, cuando la razón se ha embriagado, el despertar debe “entrar en realidad”» (HSA, II, 507). Es obvia la influencia de Ortega en esta conceptualización de la piedad: «Más, ¿qué se esconde detrás de la definición de piedad que proponemos “Piedad es saber tratar con lo otro”? Porque tratar con lo otro es simplemente tratar con la realidad. Realidad es “la contravoluntad”, ha dicho Ortega y Gasset, es decir, lo que me circunda y resiste» (HD, III, 230).

También bajo influencia orteguiana, la piedad de Zambrano guarda una estrecha relación con la distinción de creencias e ideas, aunque transmutada en un sentido existencialista: las creencias constituyen la «zona donde la realidad y nuestro ser se insertan» (HSA, II 494), mientras que las ideas «nacen de la duda, es decir de un vacío o hueco de creencia», de tal forma que nunca constituyen para nosotros «una realidad plena y auténtica» (HSA, II, 493).

Desde este punto de vista, y de nuevo de acuerdo con Ortega, podemos conceptualizar la crisis de la vida como el resultado de la falta de creencias²¹, aunque Zambrano le dará su propio tono a la cuestión: con la pérdida del nexo entre vida y creencias, entre la realidad y nuestro ser, nuestra vida queda suspendida o, dicho en un lenguaje más cercano a la pensadora, no puede trascender²², pierde su «anhelo» (HSA, II, 499), tan necesario a la vida. La desesperación es el resultado de la impiedad, por ello la recuperación de la piedad es esencial para la esperanza.

El asunto es de gran importancia, ya que la ausencia de piedad, y por lo tanto de realidad, está a la base de la embriaguez de la razón en el idealismo absoluto y en el consecuente desquicio de la vida: «desamparo del hombre que ha quedado sin asidero [...], una vida que no fluye hacia meta alguna y que no encuentra justificación» (HSA, II 492). La vida es, en tanto que tiene que elegir entre posibles, esencial inquietud; pero con la pérdida de las creencias, con el desquicio de vida y verdad, ésta muta en una «inquietud que nos viene de afuera, no liberadora actividad que brote de adentro» (HSA, II, 491). Con ello se aniquila el carácter proyecto de la existencia, el horizonte vital, ante un futuro que ya no admite ninguna previsión. Es, a mi juicio, la característica más negativa del antihumanismo, su rasgo más impotente, aunque a veces oculto tras una pátina de supuesta sobreabundancia.

Para los propósitos de este trabajo, que pretende rastrear el sentido humanista de la conexión zambranianiana de vida y verdad, la insistencia en las creencias muestra el empeño de Zambrano por dar con una forma de conocimiento que arraigue en la vida como elemento esencial a su saber del alma.

²⁰ R. Pérez Baquero, *Exilio y melancolía*, cit., pp. 192-198.

²¹ «Las creencias constituyen la basa de nuestra vida, el terreno sobre el que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma [...]. En ellas vivimos, nos movemos y somos». J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, en Id., *Obras completas*, cit., vol. V, p. 387.

²² «MZ se atreve a buscar sus razones todavía en el suelo metafísico de Ortega y Zubiri, pero alargándolo, a su modo, en un salto a lo Kierkegaard, al abrirlo explícitamente a la trascendencia religiosa. La vida es ciertamente inquietud, pero MZ transforma “la divina insatisfacción” de la vida, como la designó Ortega, en “ser de trascender”». P. Cerezo Galán, *María Zambrano...*, cit., p. 199.

Se trata de recuperar una confianza perdida: la confianza en que la realidad nos asiste desde el *sentir originario*. Cerezo considera que aquí Zambrano se apoya en Zubiri²³, pero yendo más allá de él: «El sentir de que aquí se trata no es pues “aprehensivo” como el analizado por Zubiri en su *Inteligencia sentiente*, sino afectivo, al modo del existencial heideggeriano de la disposición afectiva (*Stimmung*) o “encontrarse” con “que soy y cómo me va” existiendo (*Befindlichkeit*)»²⁴.

Por mi parte, considero que Zambrano está en este punto más cerca de Zubiri de lo que considera Cerezo. Para entenderlo es preciso mirar la cuestión no desde la perspectiva de la inteligencia sentiente, sino de la noción de «religación» tal como fue conceptualizada por Zubiri en la década de 1930 en su escrito breve *En torno al problema de Dios*. Allí Zubiri discute con Heidegger de una forma que va más allá del supuesto intelectualismo que refiere Cerezo. Frente al arrojamiento nihilista de la existencia heideggeriana, Zubiri sostiene que el ser humano se *encuentra implantado* en una realidad desde la que tiene que *realizarse*: «yo preferiría decir que el hombre se encuentra, en algún modo, *implantando* en la existencia»²⁵.

Zubiri no renuncia al *encontrarse* (*Befindlichkeit*) sino que simplemente siente este encontrarse como implantación. Para Heidegger, en cambio, el encontrarse es, como acabamos de ver, *arrojo*. La distancia entre *implantación* y *arrojo* es muy grande, tanta como la que hay entre fundado e infundado; tanta como la vivencia de una realidad desde dos disposiciones afectivas (*Stimmung*) diferentes, en un caso como *estar arrojado al ser*, en el otro como *estar implantado en la realidad*.

Por ello, si hay una diferencia en este punto entre Zubiri y Zambrano, no está, a mi juicio, en la radicalidad del sentir originario, sino en que mientras que Zubiri privilegia el momento fundante y dinámico de la religación (me siento fundado en la realidad como fuente de posibilidades para mi existencia), Zambrano priorizará el pasivo: «la confianza llevada a su plenitud trae este aquietamiento del ánimo» (HSA, II, 497)²⁶.

De forma conclusiva, podríamos decir que el saber sobre el alma se constituye como un humanismo renovado, en el que la proyección de la vida permitida por la verdad no es incompatible con la libertad torrencial de la primera. Para explicarlo, Zambrano recurre a una interesante metáfora en la que la vida aparece como un río. El cauce del río no es incompatible con el movimiento del torrente, antes bien, es su condición de posibilidad, al impedir que las aguas se evadan y, con ello, agoten: «El cauce hace al río tanto como la furia de la corriente del agua que por él pasa» (HSA, II, 434). Obviamente, aquí el cauce es la verdad, que permite modular el desamparo de la existencia en su devenir: «si el correr se atiene al cauce de la verdad. Entonces, la angustia de pasar se transforma en gozo de caminante» (HSA, II, 434).

²³ A juicio de Cerezo, Zambrano quedó impresionada por la manera en que Zubiri se abrió al «sentir originario» en su curso sobre Aristóteles, al que asistió como alumna. En él, Zubiri definía el sentir como órgano de la experiencia de la realidad y de la realidad propia o suidad. Cerezo considera que esto influyó en dos nudos esenciales de la filosofía de Zambrano: «el sentir la realidad y el alma en su fondo abismal». Ivi, p. 53.

²⁴ Ivi, pp. 251-252. En esta misma línea, escribe Cerezo: «Sentir no es tanto im-presión de realidad en el sentido zubiriano del término – lo que ya marca una dimensión noética –, cuando afección o pasión (*páthema*) del ser o de la realidad en cuando fondo originario e indeterminado en que se encuentra la vida. Sentir es padecer». Ivi, p. 53.

²⁵ X, Zubiri, *Naturaleza. Historia. Dios*, Madrid, Alianza, p. 424.

²⁶ Momento que, por cierto, también estaba presente en Zubiri a través de la demanda de la «higiene de la tranquilidad» y «de la fruición»: «Parece que el hombre actual se halla de tal forma disparado hacia el futuro que crece de tiempo y de holgura para saber dónde tiene apoyados sus pies; no tiene fruiciones, sino perpetuos proyectos en que se devora a sí mismo». X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza, 1992, p. 404.

¿PROGRESO Y UTOPIA SIN VALORES? UNA REFLEXIÓN DESDE ORTEGA Y MORENTE

Noé Expósito Ropero

Abstract: The aim of this paper is to review the notions of progress, utopia, and value, as well as the intrinsic relationship between them, as argued by José Ortega y Gasset and Manuel García Morente, representatives of the “School of Madrid.” To this end, the paper is divided into four parts. The first part clarifies what is meant here by the “School of Madrid” and which method, approach, or philosophical paradigm this school offers. The second part presents Ortega’s theses on utopia and “utopianism”. The third part is devoted to Morente’s *Ensayos sobre el progreso*. Finally, some conclusions – always provisional – are outlined, together with tasks pending for future research, such as the reception of these approaches in later ethical proposals developed in Spanish universities, for example those of José Luis L. Aranguren in *Ética* or Adela Cortina in *Ética de la razón cordial*.

Keywords: Ortega, Morente, Value, Progress, Utopia.

* * *

1. Contexto, planteamiento y objetivos

El presente trabajo tiene su origen en la conferencia que tuve la oportunidad de presentar en el curso de verano de la UNED *El progreso cuestionado. ¿Fin de las utopías?*, celebrado en Ávila en 2024¹. El título de mi intervención también quedó enunciado bajo una pregunta retórica, a saber, la de si es posible pensar el progreso y la utopía sin valores; o, formulado con más precisión, si es posible acaso concebir las nociones de progreso y utopía al margen de la de valor. Para abordar esta cuestión recurriré a dos autores de la Escuela de Madrid, José Ortega y Gasset y Manuel García Morente. Así, dividiré el ensayo en cuatro partes: en primer lugar, expondré brevemente a qué me refiero con Escuela de Madrid y qué método, enfoque o paradigma filosófico nos brinda esta Escuela para abordar las cuestiones que nos ocupan; en segundo lugar, presentaré las tesis de Ortega sobre la utopía y el “utopismo”; en tercer lugar, enlazando con el planteamiento de Ortega, asumido explícitamente por Morente, nos detendremos en sus *Ensayos sobre el progreso*; finalmente, esbozaré algunas conclusiones – siempre provisionales – y tareas pendientes para futuros trabajos, tales como la recepción de estos planteamientos en algunas propuestas éticas posteriores en la Universidad española, como las de José Luis L. Aranguren en su *Ética* o Adela Cortina en *Ética de la razón cordial*, quien participó también en el referido curso de verano, de ahí mi alusión a esta última filósofa.

¹ Agradezco a los organizadores del curso, mis compañeros Carlos Gómez y José María Hernández, su amable invitación a este encuentro, en el que participaron también como docentes Adela Cortina, Antonio García-Santesmases, Jesús Conill y Manuel Fraijó.

Este trabajo se enmarca en el «Proyecto interdisciplinar de innovación tecnológica aplicada a la investigación, difusión y transferencia del legado de José Ortega y Gasset» (ORTEGA-CM) [PHS-2024/PH-HUM-57] y en el Proyecto de Investigación «Fenomenología del cuerpo y experiencias de gozo» (PID2021-123252NB-I00).

2. Pensar desde la Escuela de Madrid

Desde su nacimiento en la Grecia clásica, ya con Sócrates, Platón y los sofistas, la filosofía ha tenido que hacerse cargo de una cuestión central que atañe al alcance y legitimidad de su propio discurso: ¿se trata de un “relato” cultural más entre otros o, por el contrario, puede fundamentarse racionalmente como un saber o disciplina de validez universal? Esta cuestión, por clásica que pueda parecer, sigue plenamente vigente en nuestros días, debatiéndose en el ámbito antropológico, epistemológico, ético, social y, por supuesto, político. Ante la inconmensurable diversidad cultural, propia de las sociedades globalizadas del siglo XXI, plasmada en nuestros días en divergencias irreconciliables y extremas polarizaciones ideológicas, parece que la aceptación del relativismo – en todos los órdenes de la vida – sea la única respuesta racional y razonable. Sin embargo, y a pesar de todo, cuando hablamos de libertad, responsabilidad, justicia, dignidad, derechos humanos y, en nuestro caso, de utopía y progreso, tales conceptos y reivindicaciones ético-políticas no son meras opiniones o simples hechos históricos que nos limitamos a constatar, narrar o describir, sino que encierran un carácter ético-normativo que trasciende las distintas sociedades y culturas históricas concretas.

Según Ortega y Gasset, en este carácter normativo transcultural radica la universalidad de la racionalidad, válida, por tanto, para todo ser humano, y a este problema de “filosofía primera” responden tres de los conceptos fundamentales de la filosofía orteguiana: “razón vital”, “razón histórica” y vida humana como “realidad radical”. Tal y como afirma en el curso programático *¿Qué es filosofía?* (1929), el pensamiento filosófico debe cumplir dos leyes u obligaciones, «la de ser autónomo, no admitiendo ninguna verdad que él mismo no se fabrique, y la ley de pantonomía, no contentándose definitivamente con ninguna posición que no exprese valores universales, en suma, que no aspire al Universo»². Razón y vida; universalidad e historia; verdad y relativismo son algunos de los pares conceptuales nucleares del conjunto de temas y problemas abordados en el seno de la Escuela de Madrid liderada por Ortega, con pensadoras y pensadores de la talla de Xavier Zubiri, María de Maeztu, José Gaos, Manuel García Morente, María Zambrano, Antonio Rodríguez Huéscar, Julián Marías, Manuel Granell, Paulino Garagorri, Fernando Vela, Pedro Laín Entralgo o Manuel Mindán, por citar solo algunos de los nombres más conocidos³. A pesar de la peculiaridad y originalidad de las distintas propuestas filosóficas que conforman la Escuela de Madrid, todas ellas confluyen en la pregunta fundamental por la vida humana, entendida, no como mera “vida biológica”, sino como “vida biográfica”, otra de las grandes aportaciones conceptuales de esta escuela de pensamiento para abordar los problemas filosóficos mencionados. Este será, precisamente, el hilo conductor que nos permita vislumbrar la coherencia y la unidad interna – forjadas en su diversidad – de la Escuela de Madrid, de ahí la importancia central de la “antropología filosófica” o “metafísica de la vida humana” en los planteamientos de todos estos autores. Esta será, pues, la primera característica definitoria del enfoque adoptado en esta escuela filosófica. Sin poder adentrarme aquí en la compleja cuestión de si hay o no un “sistema filosófico” propio de la Escuela de Madrid, sí voy a defender que tanto Ortega como Morente nos ofrecen una

² J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, en Id., *Obras completas*, 10 voll., Madrid, Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2010, vol. VIII, p. 296. En lo que sigue citaré las obras de Ortega por esta edición indicando el volumen en números romanos y las páginas en arábigos.

³ Agradezco a José Lasaga la observación de que en los años veinte no existe todavía la Escuela de Madrid, sino que será más bien en los años treinta cuando está fraguándose, después, precisamente, de haberse puesto en marcha la reforma del «Plan Morente».

forma sistemática de filosofar, fundada en cuatro pilares básicos que constituyen lo que Ortega denomina su “filosofía primera”, a saber: la ontología, la epistemología, la metodología y la referida antropología filosófica⁴. Es importante tener en cuenta esta apreciación porque todos los demás temas y problemas, con sus respectivas tesis y conceptos, ya sean éticos, estéticos, sociológicos o políticos, no forman parte de esta “filosofía primera”, sino que, por el contrario, se fundan y justifican a partir de ella, de ahí que queden enmarcados en lo que podemos llamar una “filosofía segunda”. Esto quiere decir que, en nuestro caso, los conceptos de “progreso” y “utopía” presuponen ya, se diga explícitamente o no, una ontología, una epistemología, una metodología y una antropología filosófica, a partir de las cuales pueden pensarse con sentido y legitimidad filosófica cualquier noción de “progreso” y “utopía”. Esta es, pues, la segunda característica definitoria que nos brindan los planteamientos de Ortega y Morente, la de estar articulados y fundamentados de forma sistemática, por más que se nos ofrezcan en forma de ensayos. En lo que sigue intentaré mostrarlo al analizar los conceptos de “utopía” y “progreso” en la obra de estos dos autores. Una tercera característica distintiva que quiero destacar se refiere a la importancia que el método fenomenológico y la fenomenología de los valores tienen en la filosofía que se está fraguando en los años veinte en el seno de la Escuela de Madrid. Sobre esta cuestión contamos con el testimonio privilegiado de Manuel Granell, quien afirma en su obra *Ethología y existencia* (1977) que «El nombre que en Madrid resumía “la” filosofía era el del primer Husserl» y que «Todo se iluminaba bajo esta luz: fenomenología», desde la que se abordaba «*el absolutismo de los valores*», uno de los temas centrales en la Escuela de Madrid⁵. Más allá, pues, de disquisiciones historiográficas o doxográficas, el testimonio de Granell no vendrá sino a confirmar la importancia del método fenomenológico y la fenomenología de los valores en la filosofía de la Escuela de Madrid. Así, podemos considerar que estos rasgos distintivos, expuestos aquí de forma somera y esquemática, nos brindan algunas pistas importantes para reconstruir el *paradigma filosófico* en el que se fragua la Escuela de Madrid, al tiempo que nos permite delimitar una determinada *forma sistemática de praxis filosófica*.

3. Utopizar, utopía y utopismo: el buen y el mal utopista según Ortega

Como sugiero en el título de este apartado, para abordar la noción de “utopía” en la filosofía de Ortega conviene distinguir, en primer lugar, tres nociones intrínsecamente relacionadas, pero peculiarmente distintas, a saber, utopizar, utopía y utopismo. A partir de ellas distinguirá Ortega – y esta es la cuestión que nos interesa aquí – entre el buen y el mal utopista. Hasta donde he podido comprobar, la primera referencia de Ortega a la noción de

⁴ Sobre la cuestión de la “filosofía primera” en Ortega, me remito al trabajo de J. San Martín, *La antropología de Ortega como filosofía primera*, en J. San Martín y T. Domingo Moratalla (eds.), *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, 2010, pp. 69-79, así como al capítulo primero de mi libro *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico*, Madrid, UNED, 2021, pp. 41-74.

⁵ Este relato retrospectivo se encuentra en la «Introducción» a la citada obra, *Ethología y existencia. (Fundamentaciones ethológicas)*, Caracas, Equinoccio, 1977, p.17. Sobre la importancia del método fenomenológico en la Escuela de Madrid, resultan iluminadores los capítulos XI y XII del primer libro de Granell, *Cartas filosóficas a una mujer* (1946), dedicados a «El método de la filosofía. La intuición» y «La intuición y sus clases», respectivamente. Existe una reciente reedición de *Cartas filosóficas a una mujer* (Editorial Cinca, 2025) en la «Colección Escuela de Madrid» de la Cátedra Internacional José Ortega y Gasset.

“utopismo” aparece ya en uno de sus primeros textos, *La reforma liberal*, de 1908, de carácter claramente político. Se trata del siguiente fragmento:

He llamado ideal al liberalismo: ¿quiere esto decir que sea un utopismo? En modo alguno: el ideal, cuando lo es, ni es fantasía ni es ensueño: es la anticipación de una realidad futura. El teorizador del liberalismo – mi modesta persona, en este caso –, tiene que estar fuera de la realidad, fuera de la realidad actual, ya que se pone en una futura y en nombre de ésta exige la transformación de la presente⁶.

Como puede advertirse, la noción de “utopismo”, ya en esta temprana acepción, tiene un sentido peyorativo, como algo a evitar en todos los ámbitos, ya sea ético, político o filosófico. Este carácter peyorativo del término se mantendrá a lo largo de toda la obra de Ortega, aplicándose también a la noción de “utopía”⁷. Así, por ejemplo, en *El tema de nuestro tiempo* (1923), leemos lo siguiente: «Porque lo más grave del utopismo no es que dé soluciones falsas a los problemas – científicos o políticos –, sino algo peor: es que no acepta el problema – lo real – según se presenta; antes bien, desde luego – a priori – le impone una caprichosa forma»⁸. Y lo mismo constatamos en cuanto a la noción de “utopía”, según leemos en *La redención de las provincias y la decadencia nacional* (1930): «La reforma de la vida española no se puede lograr si no es partiendo de los vicios y defectos nacionales, contando con ellos, aprovechándolos. Lo demás es utopía. El rasgo distintivo del arbitrio consiste en olvidar la existencia del vicio mismo que el arbitrio pretende corregir»⁹. Sin embargo, como apunta Ortega en los textos anteriores, su crítica a la utopía y al utopismo políticos no es, en realidad, de carácter político, sino filosófico, y debe retrotraerse a los cuatro campos de “filosofía primera” mencionados en el apartado anterior: antropología filosófica, ontología, epistemología y metodología. Los cuatro están intrínsecamente relacionados y se fundamentan de forma circular, no vertical, es decir, configurándose recíprocamente. Veámoslo brevemente, comenzando por lo que atañe a su antropología filosófica. Tomadas en rigor, las nociones de utopía y utopismo son ya formas sustantivas, algo hecho, productos teórico-conceptuales, cosmovisiones en sentido amplio, pero éstas solo son posibles gracias a la capacidad del ser humano de “utopizar”, según la propia

⁶ OC, I, p. 146.

⁷ Como muestra José Lasaga en *Figuras de la vida buena. (Ensayo sobre las ideas morales de José Ortega y Gasset)*, Madrid, Enigma/Fundación Ortega y Gasset, 2007, el tema del utopismo entronca con la crítica de Ortega al éthos de la Modernidad (véase especialmente el capítulo VI, pp. 121-180, donde dedica unos esclarecedores epígrafes a «La utopización de lo real», «La reforma de lo real» y «Crítica al ideal kantiano», cuyo diagnóstico y planteamiento compartimos, aunque no la interpretación que en ese mismo capítulo nos ofrece de la filosofía de los valores y su lugar en la ética orteguiana). De este mismo tema se ocupa Lasaga en *Meditaciones para un siglo: la filosofía política de Ortega y Gasset*, Madrid, Cinca, 2022, especialmente en el tercer capítulo, «Crítica de la modernidad como razón utópica (1921-1926)», pp. 87-156, donde extrae algunas de las implicaciones políticas de las críticas de Ortega al utopismo. Sobre la dimensión política de este tema, puede verse el reciente libro de Jesús Miguel Díaz y Jorge Brioso, *La lucidez confrontada. La filosofía política de Ortega en contrapunto*, Madrid, Tecnos, 2024, especialmente el capítulo «La razón histórica en tiempos sombríos. Las ambigüedades del “nuevo liberalismo” orteguiano», pp. 169-186. Mientras que los estudios de Lasaga se centran más en la “primera navegación” (hasta 1929), Díaz y Brioso discuten la plasmación política de estas ideas en los escritos de la “segunda”, orientada ya por la “razón histórica”, en la que una filosofía de los valores como la propuesta por el mismo Ortega solo unos años antes parece no tener ya cabida, puesto que ésta resultaría difícilmente compatible con el «historicismo radical» asumido – supuestamente – por Ortega en su reelaboración de una nueva “filosofía primera”. Por nuestra parte, consideramos que la axiología fenomenológica y la “Estimativa” juegan un rol *fundamental* en toda la filosofía orteguiana, especialmente en su ética; y no solo en Ortega, sino en toda la incipiente Escuela de Madrid, cuyo ejemplo más claro lo encontramos en los brillantes escritos de Manuel García Morente que enseguida comentaremos.

⁸ OC, III, p. 648.

⁹ OC, IV, p. 679.

expresión orteguiana, y este “utopizar”, en tanto capacidad humana, es acción, actividad, dinamismo, origen y fuente, en suma, de toda “utopía” y “utopismo”. Así nos lo advierte el propio Ortega en otro texto de 1930, *Revés de almanaque*, donde leemos lo siguiente:

(Que no me explique yo demasiado mal. Sentir nostalgias y utopizar son dos cosas perfectamente lícitas en que se manifiesta una vitalidad poderosa. Lo que importa es que nuestra actitud vital no dependa de ellas, que no se viva ni de ellas ni para ellas, porque entonces son síntomas de debilidad. La vida es siempre un “ahora”; nostalgia y utopía son fugas del “ahora”)¹⁰.

Es más, definiendo al ser humano como «una especie de centauro ontológico», puesto que «tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza, pero en otra parte no, que es a un tiempo natural y extranatural», según escribe en 1939 en *Meditación de la técnica*¹¹, en un ensayo de esa misma época, *Miseria y esplendor de la traducción* (1937), Ortega llega a defender la «doctrina» según la cual hemos de reconocer – en sus propias palabras – «la condición esencialmente utópica de todo lo humano»¹². Esta tesis no entra en contradicción con sus críticas a las utopías y utopismos tradicionales y contemporáneos, críticas que, como afirma en este mismo ensayo sobre la traducción, en su obra es «frecuente y consustancial», sino que le obliga, más bien, a distinguir entre el buen y el mal utopista, como también hace en este escrito. La cuestión que se nos plantea será, pues, cómo podemos diferenciarlos. Con esta pregunta nos adentramos, sin abandonar la dimensión antropológica, en cuestiones relativas a la ontología, la epistemología y la metodología, es decir, en qué concepción de la realidad tiene este utopista, qué teoría del conocimiento y en qué método las fundamenta. Puede llamar la atención que Ortega incluya al método en este campo de “filosofía primera”, pero se comprende que así sea si recordamos que “método” significa “camino”, y lo que Ortega quiere evitar a toda costa son los múltiples caminos que nos conducen al “reduccionismo”, sea del tipo que sea, como, por ejemplo, el positivismo fisicalista que reduce la realidad a meros “datos” y “hechos” positivos, susceptibles de cálculo y medición, lo que Ortega llama el «terrorismo de los laboratorios»¹³. Por ello es tan relevante el cambio de método filosófico que asume públicamente en la conferencia de 1913 titulada *Sensación, construcción, intuición*, pasando del neokantismo de su juventud, caracterizado, según Ortega, por ser un paradigma “constructivista” e “idealista”, al paradigma fenomenológico, cuyo concepto central es el de intuición, definido nítidamente como sigue: «al modo de conocimiento en que el objeto se presenta inmediatamente a nosotros se llama intuición. Aléjese de ese término todo mal significado místico. Nada menos místico que estar viendo una cosa ante sí: pues bien, ver es el prototipo de la intuición. Sólo que conviene ampliar analógicamente el sentido de la palabra ver»¹⁴. Advertimos, pues, cómo el método fenomenológico configura, no solo la epistemología orteguiana, sino también, al mismo tiempo, su ontología, es decir, los distintos tipos de “realidades”, ya sean sensibles – como una mesa –, ideales – como el número seis –, o irreales – como son los valores que estimamos en las cosas, como la belleza de una obra de arte, por ejemplo –. Sobre ello volveremos más adelante con los textos de Morente, pero conviene tener presente esta “ampliación” fenomenológica de la teoría ontológica tradicional, así como la necesidad de ampliar analógicamente el sentido de

¹⁰ OC, II, p. 815.

¹¹ Cfr. OC, V, pp. 569-570.

¹² OC, V, p. 711.

¹³ OC, IV, p. 330.

¹⁴ OC, VIII, p.157.

la palabra “ver”, según el objeto o realidad de que se trate. Desde estas coordenadas se comprende más claramente su crítica al utopismo como método intelectual, puesto que, «en vez de ajustar el pensamiento a lo que son las cosas, el utopismo supone que la realidad se ajusta al perfil abstracto, formalista, que abandonado a sí mismo dibuja el intelecto»¹⁵. En esta tesis filosófica (metodológica-epistemológica) radica, en última instancia, su crítica al utopismo ético y político, a la «magia del “debe ser”»¹⁶, cuyo ejemplo paradigmático es para Ortega la ética deontológica formalista kantiana.

Así, desde este planteamiento articula Ortega la distinción entre el buen y el mal utopista, caracterizados sucintamente como sigue:

La característica esencial del buen utopista al oponerse radicalmente a la naturaleza es contar con ella y no hacerse ilusiones. El buen utopista se compromete consigo mismo a ser primero un inexorable realista. Sólo cuando está seguro de que ha visto bien, sin hacerse la menor ilusión y en su más agria desnudez, la realidad, se revuelve contra ella garboso y se esfuerza en reformarla en el sentido de lo imposible, que es lo único que tiene sentido. La actitud inversa, que es la tradicional, consiste en creer que lo deseable está ya ahí como un fruto espontáneo de la realidad. Esto nos ha cegado *a limine* para entender las cosas humanas¹⁷.

Por ello, aunque el buen utopista es consciente de que no puede realizar plenamente todos sus proyectos, y de que, por tanto, sólo cabe lograrlos en medida aproximada, también sabe, concluye Ortega, que «esta aproximación puede ser mayor o menor..., hasta el infinito, y ello abre ante nuestro esfuerzo una actuación sin límites en que siempre cabe mejora, superación, perfeccionamiento; en suma: “progreso”»¹⁸. Como enseguida veremos en el ensayo de Morente, esta “infinitud”, en el sentido de “inconclusión”, es una de las notas inherentes a la definición misma de la idea de progreso, de ahí su intrínseca relación con el concepto de “utopía”, entendido, ahora sí, en el buen sentido, como condición esencial de la vida humana. Puesto que Morente hace suyo y toma como punto de partida el esquema filosófico orteguiano, podemos adentrarnos y comprender mejor ahora sus *Ensayos sobre el progreso*.

4. Los *Ensayos sobre el progreso* de García Morente

No es mi intención aquí resumir, ni siquiera esquematizar, los *Ensayos sobre el progreso* que Morente leyó en enero de 1932 como Discurso de ingreso en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, sino, sencillamente, comentar algunas de sus ideas centrales a las que he aludido en los apartados anteriores. Tampoco me detendré en enmarcar estos brillantes ensayos en el conjunto de su vida y obra, pero sí conviene tener en cuenta que fue redactado antes de su conversión al catolicismo, acontecida la noche del 29 al 30 de abril de 1937 en su exilio parisino, según nos relata él mismo en su escrito *El hecho extraordinario*. Y en lo que a su obra se refiere, me limitaré a señalar que este ensayo ocupa un lugar central, puesto que, por un lado, sintetiza y desarrolla las tesis directrices en las que venía trabajando al menos desde 1918 según podemos comprobar en un breve pero denso y programático artículo titulado *Juicios de valor*, publicado ese mismo año en el número 18 de «Revista General», donde ya asume la necesidad de analizar «el problema del valor, de la estimativa

¹⁵ OC, II, p. 595.

¹⁶ OC, III, p. 486.

¹⁷ OC, V, p. 713.

¹⁸ OC, V, p. 712.

en general, como previa fundamentación de la moral humana», concluyendo al final del artículo que «no cabe desconocer que la corriente actual, más firme, de la filosofía, camina por estos derroteros», refiriéndose, como ya sabemos, a la fenomenología, desde la que pretende superar tanto al psicologismo como a la metafísica formalista de Kant, según sostiene el propio Morente¹⁹. Hasta aquí lo que al contexto filosófico y precedentes del ensayo se refiere; y en cuanto a su continuidad, baste recordar que estas mismas tesis reaparecen en uno de sus escritos más conocidos, sus *Lecciones preliminares de filosofía* (1937) (cfr. las tres últimas lecciones, *De lo real y lo ideal*, *Ontología de los valores y Ontología de la vida*). Pocos años después, en diciembre de 1942, Morente fallece de forma repentina, ya ordenado sacerdote, de modo que estos escritos, junto a su *Ensayo sobre la vida privada* (1935), nos brindan la más lograda síntesis de su pensamiento maduro, previo, por supuesto, a su conversión religiosa y, podríamos decir, también filosófica.

Tras esta breve contextualización, entremos ya en los *Ensayos sobre el progreso*. Como es sabido, éstos se dividen en dos partes, precedidas de una breve introducción. La primera lleva por título *Análisis de la idea de progreso* y la segunda *La creencia en el progreso*. Ambas son, como veremos, de plena actualidad, la primera por la finura y rigor conceptual de su análisis; la segunda, aunque de carácter más histórico, por la profunda crítica moral que realiza a las sociedades y formas de vida contemporáneas, cuyo progreso científico-técnico es incuestionable, reconoce Morente, pero no lo es menos su «falta de vocación clara» y «cobardía mental» en lo que a la dimensión ética se refiere, de unas formas de vida caracterizadas por la prisa y la ausencia de auténticas relaciones íntimas de los individuos consigo mismos y con los demás, según analiza y critica nuestro autor en estas punzantes páginas²⁰. Aunque nítida y lúcidamente expuesta, no es esta, según me parece, la aportación más importante de Morente al análisis filosófico del progreso, sino, más bien, la que desarrolla en la primera parte, motivo por el cual me centraré en ella en lo que sigue.

Una de las ventajas de la escritura de Morente, estemos de acuerdo o no con sus ideas, es la claridad esquemática de su exposición, estructurada siempre en breves epígrafes. Cuatro son los que componen las páginas introductorias previas a la primera parte. En el primero, *El progreso, idea moderna*, tras explicar el surgimiento de esta idea y su centralidad en la ideología occidental desde el siglo XVIII, sostiene que el hombre contemporáneo «no sólo cree que la humanidad ha progresado, sino que cree que seguirá progresando; y aún más: quiere que siga progresando», de tal forma que «esta voluntad de progreso constituye una de las notas esenciales del ambiente en que se desenvuelve la vida moderna»²¹. En el segundo, titulado «Necesidad de analizar la idea de progreso», arguye para ello básicamente dos razones, primero, que la noción de progreso que manejan los historiadores, y los

¹⁹ Este artículo está recogido actualmente en sus *Obras completas*, Tomo I/Volumen 2, Barcelona/Madrid, Anthropos/Fundación Caja de Madrid, 1996, pp. 109-114, edición de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira. En lo que sigue citaré las obras de Morente por esta edición.

Aunque no podemos entrar aquí en esta cuestión, Morente nos hace saber que «nuestro filósofo, el Sr. Ortega y Gasset, está preparando y publicará en breve un estudio de estimativa» (I/2, p. 110, nota 1). Recordemos que de ese mismo año de 1918 data el «Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas», el escrito más importante de Ortega sobre filosofía de los valores, inédito hasta su publicación en 2007 en el tomo VII de las nuevas *Obras completas*, y del que solo vio la luz un breve resumen publicado en 1923 en «Revista de Occidente». No he podido comprobar si Morente conocía el ensayo de 1918, cuyas tesis centrales asume y desarrolla él mismo en sus *Ensayos sobre el progreso*, pero es probable que lo conociera, de ahí su alusión este mismo año de 1918.

²⁰ Sobre esta cuestión, véase el reciente trabajo de J. M. Monfort, *El hombre masa de Ortega y Gasset, un ser hecho de prisa. Reflexiones sobre la educación actual*, en N. Expósito y T. Domingo (eds.), *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*, Madrid, Dykinson, 2022, pp.141-154.

²¹ OC, I/1, p. 291.

intelectuales en general, no es otra que «la tomada directamente de la calle, por así decirlo; una idea que no ha sido objeto de previo y escrupuloso examen antes de usarla»²²; y la segunda razón para invitarnos a meditar sobre la «esencia del progreso y a inquirir los elementos que la componen», escribe Morente, es que «sin una clara visión de lo que en sí mismo sea el progreso, no cabe acercarse a los múltiples problemas que la situación actual de la cultura nos plantea»²³. Efectivamente, lo que Morente se propone en este ensayo es, por más que pueda resultar sorprendente, una investigación de la “esencia” de la idea de progreso empleando el método fenomenológico. En el tercer epígrafe, tras exponer brevemente y rechazar las nociones de progreso de Spencer y Hegel, Morente dedica varias páginas a justificar el método filosófico adoptado y dejar claro su objetivo. Puesto que se trata, según me parece, de un punto central de su ensayo, merece la pena citar por extenso el siguiente pasaje:

[P]ara que una definición exprese la esencia del objeto definido, es indispensable que este objeto quede previamente desligado de toda relación con otros objetos reales y aun con la existencia misma; de otra suerte, entrarían acaso en la definición elementos no pertenecientes a la idea pura del objeto, sino a las condiciones de su realidad o realización. Ahora bien, estas condiciones podrán sin duda ser todo lo indispensables que se quiera para la existencia del objeto definido; pero no tienen nada que ver con lo que el objeto es, independientemente de que exista o no exista. Para definir bien un objeto, debemos, pues, ponerlo como entre paréntesis, arrancarle del nexos real, existencial, e intuirle en su ser, en su esencia, sin tener para nada en cuenta su realidad o existencia, que constituye un problema aparte²⁴.

Decía que pudiera resultar sorprendente este propósito de Morente, incluso extemporáneo, este discurso sobre la investigación de “esencias”, pero quienes estén familiarizados con el método fenomenológico pronto habrán advertido que esta «puesta entre paréntesis» no es sino la *epojé* fenomenológica, paso previo a la «reducción eidética» – no confundir aquí con la «reducción trascendental» – y la consiguiente «intuición esencial», para, efectivamente, captar y definir «la idea pura del objeto» investigado, pura en tanto que desligada de todo elemento “real” y “existencial”, puesto que estos últimos no pertenecen a su esencia, sino a sus condiciones de realización. El problema está en que si los incluimos en nuestra definición, podríamos estar asumiendo como definitorios aspectos o elementos que no lo son, lo cual implica, no solo un error y tergiversación en nuestra definición, sino también la asunción, quizás inadvertida, de elementos ideológicos – en el sentido negativo y peyorativo del término – al asumir un elemento “real”, tomado del *statu quo* fáctico como necesario, cuando, en realidad, puede que sea solo contingente y, por tanto, ajeno a una definición esencial. He aquí el *quid* de la cuestión, de ahí la importancia del método. Muy claramente lo explica Morente recurriendo al ejemplo del aeroplano:

Si yo defino el aeroplano por la índole de los motores que actualmente se emplean o por la disposición y textura de las partes materiales hoy en uso, defino el aeroplano real actual; pero si, por ejemplo, digo: el aeroplano es un dispositivo mecánico más pesado que el aire y capaz de elevarse y moverse sobre la tierra en las direcciones que se quiera, enumero una serie de notas que se refieren a la esencia del aeroplano, de tal suerte, que sea cual fuere el modo de realización de dicha esencia, la definición esencial siempre es válida²⁵.

²² OC, I/1, p. 293.

²³ *Ibidem*.

²⁴ OC, I/1, p. 294.

²⁵ OC, I/1, p. 296.

Aunque Morente no emplee las expresiones husserlianas de «variación eidética» y «variación imaginativa», este es, *de facto*, el ejercicio fenomenológico que lleva a cabo en sus ensayos para ofrecernos una definición esencial de la idea de progreso, desconectando o poniendo entre paréntesis, primero, todo elemento, aspecto o relación “real” y, segundo, una vez practicada esta *epojé*, analizando, mediante un ejercicio imaginativo, qué variaciones esenciales (definitorias) permite la idea analizada, en este caso, la de progreso. Su objetivo y el «Sentido de nuestro problema», según reza el cuarto epígrafe, no es otro, vuelve a insistir, que lograr con esta definición esencial «la base previa e indispensable para poder hacer un uso claro e inequívoco de noción tan universalmente difundida»²⁶.

Teniendo presente el objetivo y el método propuestos, pasaré en lo que sigue a comentar brevemente algunas de las tesis centrales de la primera parte, prescindiendo de las finas y elaboradas argumentaciones y descripciones que nos ofrece Morente. Expuestas esquemáticamente, se trata de las seis tesis siguientes:

1) Tomada en su «forma primordial y mecánica», el progreso es «movimiento de una cosa hacia la meta», y el regreso o retroceso es «movimiento de una cosa que se aleja de la meta»²⁷.

2) Debemos distinguir entre proceso y progreso: «Las transformaciones naturales no intervenidas por el hombre son lo que llamamos *procesos*. Las transformaciones que merecen el nombre de *progresos* son, en cambio, aquellas en que la labor eficiente de la naturaleza ha sido gobernada y dirigida por el pensamiento humano de la «finalidad», del objetivo «preferible» y «deseado»²⁸.

3) De acuerdo con los dos puntos anteriores, la «meta» del movimiento propio del progreso se revela como una «preferencia», es decir, «el movimiento será para nosotros un movimiento que “va hacia” – progreso – o un movimiento que “viene de” – regreso –, según que para nosotros sea “preferible” el término o el origen del mismo»²⁹.

4) Preferir es «percibir en todas las cosas un nimbo que las cualifica de buenas, malas, mejores, peores, atractivas, repelentes»³⁰.

5) «Ser preferible es poseer ese nimbo especial de atracción que unas cosas tienen más que otras», y «a ese cariz de bondad, de preferibilidad, de atractivo, que distinguen a unas cosas sobre otras, vamos a llamarle valor»³¹.

6) Según los puntos anteriores, en la definición esencial de progreso debemos incluir los «elementos irreales» a los que hemos denominado «preferencias», «deseos», «finalidades»³²; y la definición de estos últimos presupone a su vez la noción de valor.

Dado, pues, que la noción de valor juega un papel esencial en la definición de progreso, Morente la analiza detenidamente, sintetizada en trece teoremas básicos acerca de los valores que me limito aquí simplemente a enumerar:

1) *Los valores no son cosas*. No pueden percibirse como se perciben las cosas³³.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *OC*, I/1, p. 300.

²⁸ *OC*, I/1, p. 306.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *OC*, I/1, p. 308.

³¹ *OC*, I/1, p. 309.

³² *OC*, I/1, p. 307. Agradezco a Javier San Martín la observación de que ni las preferencias ni los deseos pueden ser elementos irreales, a diferencia de las finalidades, por lo que esta tesis de Morente podría entenderse a partir de lo expuesto en el apartado «La meta como preferencia» (ivi, pp. 302-304), en que muestra la intrínseca relación entre ambas nociones. En este sentido, nuestras preferencias y deseos, en tanto que «metas» perseguidas, sí son irreales, al igual que las «finalidades», de ahí que Morente las presente conjuntamente en esta serie como «irreales».

³³ *OC*, I/1, p. 309. Las tesis enunciadas a continuación se encuentran en las pp. 309-311.

2) *El ser de los valores no es, por tanto, el mismo ser de la realidad.* Una rigurosa ontología discierne varios modos de ser; uno de ellos es el ser sensible, otro es el ser ideal (como, por ejemplo, el de los objetos matemáticos) y un tercer modo de ser es el valer; y éste precisamente es el que corresponde a los valores. Propiamente, pues, los valores no existen (realidad sensible) ni son (realidad ideal), sino que valen.

3) Siguiendo la terminología de Ortega en su «ciencia estimativa», *los valores no son conocidos sino que son estimados.*

4) *El valor no se caracteriza por el placer que produzca, si lo produce.*

5) *Tampoco el valor se caracteriza por el deseo.*

6) *Los valores son objetivos, tanto como las cosas y las figuras matemáticas.*

7) *La aprehensión de los valores está sujeta a error.*

8) *Los valores, como el mundo de la realidad, constituyen un reino en el cual cabe hacer descubrimientos.*

9) *Los valores tienen materia, polaridad y jerarquía.*

10) Los valores pueden clasificarse también en *valores-medios y valores-fines.*

11) *No pueden definirse los valores.* Conocerlos es estimarlos, y estimarlos es percibirlos, intuirlos. Para revelar un valor hay que ponerlo intuitivamente ante la persona.

12) *Las cosas* – en el sentido más general de la palabra – *en las cuales está encarnado un valor positivo, llámense bienes.* Las cosas en que está encarnado un valor negativo o disvalor, llámense males.

13) De acuerdo con la clasificación de Ortega – que Morente asume – los valores pueden clasificarse en cuatro grandes grupos: útiles, vitales, religiosos y espirituales (y dentro de éstos distingue a su vez entre intelectuales, morales y estéticos).

Así, tras exponer estos trece teoremas acerca de los valores, nos ofrece Morente una definición más elaborada de progreso, entendida como «*la realización del reino de los valores por el esfuerzo humano*»³⁴. Sin embargo, nos advierte Morente, con esta definición no podemos dar por terminado todavía el análisis esencial de la noción de progreso. Han de considerarse, en primer lugar, las diferencias genéricas entre los valores, puesto que en ellas se funda la jerarquía esencial que podemos establecer entre los distintos valores, jerarquía a partir de la cual podemos obtener el criterio del progreso. De acuerdo con esta idea, sostiene Morente, en segundo lugar, que el sujeto del progreso no es ni la realidad de las cosas ni los valores, puesto que estos últimos ni progresan ni regresan, pero sí constituyen el criterio del progreso³⁵. La conclusión de Morente en este punto será que la vida humana es la que debe considerarse como sujeto del progreso, ese ser peculiar para el cual «hay otros valores además y por encima del valor vital», de tal forma que «en ese algo más valioso que la vida misma, en eso a que el hombre dedica y aun sacrifica su vida, está la base propia y peculiar de lo que llamamos progreso»³⁶. Otra tercera idea importante, con la que Morente concluye su análisis, es que el ser humano no solo convierte en bienes las cosas que le rodean, sino también «su propia naturaleza humana», perfeccionándose a sí mismo, «haciéndose cada vez más capaz de rectas estimaciones valorativas y más fecundo en la creación de esos bienes, en donde encarnan los valores», de ahí que pueda definirse también el progreso como «la colonización del mundo y la educación del hombre», y no solo en el plano individual, sino también colectivo. Así, de acuerdo con Morente, «si a esta labor queremos darle el nombre de cultura, entonces puede decirse, con plenitud de sentido, que el progreso

³⁴ OC, I/1, p. 314.

³⁵ Cfr. OC, I/1, pp. 320-321.

³⁶ OC, I/1 p. 328.

es el perfeccionamiento de la cultura»³⁷. Un cuarto punto importante, al que Morente dedica un apartado, se refiere a la distinción entre progreso y progresos, de acuerdo con la cual el primero es un concepto de «totalidad», esto es, se refiere «a la totalidad de los valores», pero no «a una totalidad aditiva, sino a una totalidad orgánica, en donde las partes no se yuxtaponen, sino que se ordenan, subordinándose unas a otras»³⁸. Estrechamente relacionada con esta idea está la de que «el mero cambio cuantitativo, el aumento en cantidad, no es progreso», y no puede serlo, arguye Morente, porque el progreso «no consiste en el ser más, sino en el valer más, en el ser mejor»³⁹. Y, finalmente, otra consecuencia importante que señala Morente, derivada del carácter jerárquico de los valores, es que, como ya vimos en los textos de Ortega, «la infinitud – en el sentido de esencial inconclusión – es nota inherente a la definición misma del progreso, por dos razones: porque la realización o cumplimiento de un valor nunca puede ser tal que excluya una realización o cumplimiento más perfecto del mismo valor; y además, porque el reino de los valores en conjunto es, él mismo, infinito»⁴⁰. No hay, por tanto, posible cumplimiento definitivo de lo que Morente entiende por progreso, sino un horizonte infinitamente abierto al progreso, a los progresos y a los retrocesos, a lo mejor y a lo peor, como tantas veces nos ha enseñado la historia.

No quisiera concluir esta sucinta exposición de las tesis básicas de la primera parte de este ensayo sin recordar las palabras finales de Morente en las que hace una efusiva reivindicación del “universalismo” del progreso cultural – según fue definido anteriormente – y nos confiesa su indudable optimismo y confianza en la humanidad en lo que a este respecto se refiere:

Este universalismo es todavía hoy muy deficiente. Muchas y grandes masas de pueblos hállanse aún apartadas de la convivencia que pudiéramos llamar cultural. Pero inevitablemente, por fortuna, van siendo con rapidez incorporados los pueblos a la colaboración universal, ecuménica. Esta unificación de la humanidad planteará sin duda problemas difíciles. Confiemos en que los recursos inagotables del espíritu sepan vencer esas dificultades. No me refiero a años. Pero a la postre, es para mí indudable que la humanidad entera, organizada en totalidad planetaria, ha de sentirse cada vez más responsable de su propio destino, ha de concentrar cada vez más conscientes sus esfuerzos en la obra humana de perpetuar y acrecentar lo logrado, sin tolerar que se pierda nada de lo que el trabajo y las tradiciones han hecho florecer⁴¹.

Hasta aquí el texto de Morente, que me abstengo de comentar para no extenderme más, pero creo que resulta patente el carácter “falible” y todavía “muy deficiente” del universalismo propuesto por Morente, ajeno a cualquier teleología racionalista prestablecida *a priori* y cuyo cumplimiento sea necesario e infalible. No está Morente, por tanto, en ninguna filosofía que asuma algo así como «el punto de vista de Dios», sino que, con los pies firmes sobre la tierra, apela, no a una razón abstracta o a una fuerza divina, sino al esfuerzo, al trabajo y la colaboración de la humanidad en su conjunto. Esta era la esperanza de Morente antes de su conversión al catolicismo. Paso, pues, para terminar, a esbozar algunas conclusiones y propuestas para futuros trabajos.

³⁷ OC, I/1, p. 329.

³⁸ OC, I/1, p. 318.

³⁹ OC, I/1, p. 317.

⁴⁰ OC, I/1, p. 319.

⁴¹ OC, I/1, p. 329.

5. Conclusiones (abiertas) y algunos temas pendientes

En primer lugar, al hilo de esta última propuesta de Morente referida a la «colaboración universal, ecuménica» de todas las culturas, a esta «unificación de la humanidad», dando un paso más allá, que no estoy en condiciones de afirmar si Morente aceptaría o no, me pregunto si la propuesta política de una «república universal» cosmopolita, tal y como reivindicaron Séneca⁴² desde el estoicismo y Husserl⁴³ desde la fenomenología, sería propia de los buenos o malos utopistas, según la distinción de Ortega. Por mi parte, me limito aquí a situarla del lado de los primeros.

En segundo lugar, en lo que a los planteamientos de Ortega y Morente se refiere, creo que, en lo esencial – nunca mejor dicho –, siguen plenamente vigentes casi un siglo después de su elaboración, justamente por situarse en el nivel estrictamente filosófico-conceptual, y no – o no solo – en el plano fáctico socio-histórico, de ahí que, por más que debamos aplicar estos conceptos y planteamientos a nuestra situación histórica concreta, su validez filosófica, lejos de quedar refutada, sigue vigente, por lo que exige, bien para asumirla, bien para criticarla, una confrontación por parte de quienes nos ocupamos actualmente de estos temas, especialmente en el ámbito hispanohablante; lo cual, dicho sea de paso, no suele ser lo habitual en la Universidad española, pues no es Morente, ni los autores de la Escuela de Madrid en general, quienes más atención merecen entre nuestros contemporáneos.

En tercer lugar, a propósito también de la vigencia de estos planteamientos y, en concreto, de la teoría de los valores o «ciencia estimativa» que nos proponen Ortega y Morente, condición *sine qua non* de toda ética – y no solo de las nociones de progreso y utopía –, resulta interesante prestar atención a la recepción de estas tesis en algunas propuestas éticas contemporáneas en la Universidad española, como pueden ser las de José Luis L. Aranguren en su *Ética* o más recientemente Adela Cortina en *Ética de la razón cordial*. Aranguren nos interesa aquí por dos motivos. En primer lugar, porque fue precisamente Aranguren quien publicó en 1958 el primer libro sobre la ética de Ortega, y una de sus tesis centrales es, justamente, que el «sistema de los valores» no juega un papel importante en la ética orteguiana, sino secundario y solo por «contagio», refiriéndose a la influencia de Scheler.⁴⁴ Esta interpretación de la ética de Ortega ha sido ciertamente paradigmática hasta nuestros días, a pesar de que, por los motivos expuestos, resulta claramente insuficiente. En segundo lugar, y más allá de la interpretación de la ética orteguiana que nos propone Aranguren, nos interesa aquí su propia *Ética*, que sido una obra de referencia para varias generaciones de filósofos y filósofas españolas en estas cuestiones. Como comenta extensamente Javier San Martín en el capítulo dedicado a Luis Villoro en su libro *Creencia y realidad* (en prensa), en esta obra constatamos cómo Aranguren asume el planteamiento de Heidegger según el cual «pensar según valores es la mayor blasfemia que

⁴² Cfr. Séneca, *Sobre el ocio*, donde afirma lo siguiente: «Entendamos que hay dos repúblicas: la una, grande y verdaderamente universal, está constituida por todo el mundo; en ella nuestra vista no se fija en tal o cual rincón, sino que nuestra comunidad tiene por límites los del sol; la otra, aquella a la cual nos adscribió la circunstancia del nacimiento; tal será Atenas, Cartago o cualquier otra ciudad que no pertenezca a todos los hombres, sino a un grupo determinado. Algunos prestan sus servicios simultáneamente a ambas repúblicas, la mayor y la menor; algunos, sólo a la menor; algunos, sólo a la mayor»; Séneca, *Sobre el ocio*, introducción, traducción y notas de F. Navarro Antolín, Madrid, Alianza, 2018, pp. 165-166.

⁴³ Cfr. el IV artículo de *Kaizo* (1923-1924), donde Husserl reivindica y arriba a «la idea última de una Humanidad ética universal, idea de un pueblo universal verdaderamente humano que abarque a todos los pueblos singulares y a todas las constelaciones de pueblos y culturas; y a la idea de un Estado universal que abarque a todos los sistemas estatales singulares y a todos los Estados individuales»; E. Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura: Cinco ensayos*, trad. de A. Serrano de Haro, Madrid, Anthropos, 2012, p. 59.

⁴⁴ J.L. López Aranguren, *La ética de Ortega*, Madrid, Taurus, 1966³, pp. 39, 59.

se puede pensar contra el ser». ⁴⁵ Es más, Aranguren no solo asume la «crítica heideggeriana, seca, despectiva y dura, de la ética de los valores», sino que nos recuerda que ésta «coincide con la Escolástica en condenar en nombre de la metafísica la “desrealización”», crítica que considera «sumamente interesante», a saber, «la de que la teoría de los valores, en el fondo, es subjetiva; y que cuando sus cultivadores actuales rechazan esta acusación, admitiéndolo solamente para sus predecesores, no se dan cuenta de que con esa pretensión de objetividad – que, por otra parte, envuelve en sí misma subjetivismo – contradicen sus propios supuestos y la línea de pensamiento en la que quieren o no, se mueven» ⁴⁶. No parece, por tanto, que la filosofía de los valores elaborada en la Escuela de Madrid haya tenido una buena recepción ni tampoco continuidad en la ética de Aranguren.

Todo lo contrario cabe decir de la *Ética de la razón cordial* (2007) de Adela Cortina, como podemos constatar en el capítulo sexto, fundamental en su planteamiento, titulado «Degustar los valores». ⁴⁷ En él asume casi en su totalidad las tesis de Ortega sobre los valores y la «ciencia estimativa», a quien toma expresamente como referente en esta materia. Sin embargo, Cortina asume *casi* en su totalidad la «ciencia estimativa» orteguiana, y este casi se debe a que Cortina considera que Ortega «comete un error» en un punto importante, que señala en tres ocasiones en el citado capítulo. Se trata de lo siguiente:

Los valores – escribe Cortina – son *cualidades reales* de las cosas, las personas, las acciones, las sociedades, la naturaleza y las instituciones. No son cualidades físicas, por supuesto, y en esto llevaba razón Ortega, pero sí son reales, y en esto no llevaba razón. Son cualidades reales, que no inventamos, sino que reconocemos, pero las descubrimos creativamente ⁴⁸.

Y, un poco más adelante, matiza y reitera esta crítica apoyándose en un ejemplo del propio Ortega: «Es verdad que Ortega, al caracterizarlos, dice de ellos que son cualidades de las cosas, pero irreales. Sin embargo, a mi juicio, comete ahí un error, y mejor hubiera hecho diciendo que no son cualidades “físicas”, como muestra bien a las claras el mismo ejemplo que él aduce: el de la elegancia» ⁴⁹. Para continuar el diálogo con la profesora Cortina, creo, sin embargo, que esta crítica queda respondida desde la ontología fenomenológica expuesta en las páginas precedentes, en la que las cualidades y objetos «reales» quedan definidos en un sentido técnico preciso, en contraposición a los ideales – como los números, por ejemplo – y a los «irreales», como los valores, que son irreales precisamente porque no «son» sino que «valen», tal y como hemos visto también en los textos de Morente. Queda, en todo caso, la cuestión abierta para el diálogo ⁵⁰.

Una última cuestión interesante es la que nos plantea también el diálogo entre las respectivas propuestas de Aranguren y Cortina, difícilmente compatibles en algunas tesis centrales, como es la referida a la filosofía de los valores. De hecho, en el referido capítulo

⁴⁵ Cfr. J.L. López Aranguren, *Ética*, Barcelona, Atalaya, 1998, p. 76.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ A. Cortina, *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo, Nobel, 2007, pp. 129-156.

⁴⁸ *Ivi*, p. 138.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Como bien me señala María Lida Mollo, a quien agradezco su apreciación, sería interesante considerar en este diálogo contemporáneo la propuesta de Diego Gracia, quien, apoyándose en Zubiri, trata de explicar en qué sentido los valores son reales (cfr. *La cuestión del valor*, Madrid, Editorial de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2010, p. 70). María Lida Mollo, por su parte, se hace eco de este planteamiento de Diego Gracia en su libro *Xavier Zubiri: il reale e l'irreale* (Milano-Udine, Mimesis, 2013, p. 207, nota 78), en el que aborda también muy agudamente estas cuestiones. Estas referencias nos pueden servir para arrojar luz y contextualizar al mismo tiempo la postura de Adela Cortina.

sobre *Degustar los valores*, Cortina menciona explícitamente *La ética de Ortega* publicada por Aranguren⁵¹, pero no entra directamente en diálogo sobre las posibles confluencias o discrepancias con la interpretación de Aranguren, ni tampoco sobre las críticas a los valores vertidas en su *Ética*, claramente contrarias a las tesis “orteguianas” de Cortina. Son temas relevantes y diálogos pendientes de la filosofía española contemporánea, especialmente en el campo de la ética y la axiología o teoría del valor.

⁵¹ Cfr. A. Cortina, *Ética de la razón cordial*, cit., p. 153.

Abstract: The article shows that a proper understanding of the “alumbrados” from Toledo is necessary for a correct interpretation of Juan de Valdés’s theology. The “alumbrados” from Toledo were not Neoplatonic mystics, nor Protestant reformers before Luther, as has been thought until now. When they are understood through their own texts, their influence on Valdés’s thought can be precisely identified.

Keywords: Alumbrados, “Dejados”, Alcaraz, Valdés, Reformation.

* * *

1. Introducción

Juan de Valdés es decisivo para entender el desarrollo de la Reforma en España y en Italia. Sus escritos, traídos de Italia por Carlo Sesso, circularon entre los “luteranos” de su España natal. Entre los seguidores italianos de Valdés se contaban personajes tan relevantes como Pietro Martire Vermigli, Bernardino Ochino, Pietro Carneschi, Marcantonio Flaminio, Celio Secondo Curione, Giulia Gonzaga, y los obispos Gian Mateo Giberti y Gasparo Contarini¹. La diversidad de las influencias del pensamiento de Valdés nos pone ante el problema de su interpretación. Algunos le han entendido como católico, mientras que otros lo han alineado con el protestantismo. Para algunos, Valdés fue un “místico” o un “espiritualista”, términos siempre difíciles de precisar, pero que indicarían su poco interés por las reformas efectivas en el revuelto campo eclesiástico y político de la época. Otros, por el contrario, lo han entendido como el organizador de una verdadera iglesia protestante en Nápoles².

Las dificultades para situar a Valdés no sólo tienen que ver con su situación histórica específica, anterior a la ruptura definitiva de las confesiones cristianas, sino que también se derivan de los contenidos mismos de su pensamiento. Se suele admitir que Valdés, de origen “judeoconverso”, fue influido en sus años juveniles por los llamados “alumbrados”, a los que habría conocido durante su estancia, como paje del marqués de Villena, en el castillo de Escalona. Allí estaba Pedro Ruiz de Alcaraz, el “predicador laico” del marqués, quien lideraba a un grupo de “alumbrados” hasta su arresto inquisitorial en 1524. Sin embargo, hasta hoy no se ha elaborado una interpretación rigurosa del pensamiento de estos “alumbrados”, con lo cual resulta imposible determinar concretamente su influjo sobre Valdés. Es una cuestión decisiva para entender el pensamiento de Valdés y, con ello, algunas características propias de la Reforma en España y en Italia.

2. El misterio de los alumbrados

El “alumbramiento” tiene un amplio trasfondo en el lenguaje religioso de todos los tiempos, incluyendo el lenguaje cristiano. En algunos libros populares de la época, como el Kempis,

¹ D.A. Crews, *Twilight of the Renaissance. The Life of Juan de Valdés*, Toronto, UTP, 2008; M. Firpo, *Juan de Valdés and the Italian Reformation*, London, Routledge, 2016.

² J.C. Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México, FCE, 1979.

era frecuente hablar de “alumbramiento”. Tal “iluminación” alude a una experiencia espiritual personal, que también puede ser designada con otros términos como “conversión”, “regeneración”, “arrepentimiento”, etc. En el caso español, es importante tener en cuenta que el término “conversión” (y de ahí los “conversos”) fue utilizado con frecuencia para hablar de un cambio de religión por parte de judíos y musulmanes, que era resultado de persecuciones, presiones, o consideraciones de conveniencia, y que tenía importantes consecuencias legales y sociales. Esta “conversión” como cambio de religión no incluía necesariamente una experiencia espiritual personal. Por eso no es de extrañar que aquellos “judeoconversos” que efectivamente tuvieron un acercamiento espiritual al cristianismo no designaran esta experiencia con el término “conversión”, sino con metáforas relativas al alumbramiento³.

Ahora bien, el uso del término “alumbrado” para designar una corriente espiritual disidente nos remite concretamente al edicto de la inquisición del año 1525, elaborado en el contexto de la persecución de los “alumbrados de Toledo”. La persecución se inició con las detenciones de Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz, ambos de origen judeoconverso. El problema es que en este edicto se condenaban ideas de distintos grupos contemporáneos⁴. Además, el término “alumbrado” fue después usado, en España y en América, para perseguir a personas y movimientos muy diversos. Cualquier grupo, laico o monacal, en el que se detectaran experiencias espirituales entusiastas, críticas de la estructura eclesiástica y, eventualmente, conductas sexuales sospechosas, podía ser clasificado como “alumbrado”⁵. La beata Isabel de la Cruz y su discípulo, Pedro Ruiz de Alcaraz, casado y con varios hijos, nunca recibieron acusaciones sobre su vida sexual. Pero proclamaron una experiencia espiritual personal, y cuestionaron las estructuras y prácticas eclesiásticas, por más que esto aún no nos muestre sus convicciones concretas.

Si el edicto y las prácticas inquisitoriales no son de mucha ayuda para conocer las ideas de los “alumbrados de Toledo”, tampoco lo son las investigaciones históricas⁶. Menéndez Pelayo los denominó «gavilla de facinerosos», sin siquiera estudiar su proceso⁷. Bataillon los asoció genéricamente al “erasmismo”⁸. Los arabistas los consideraron gratuitamente como místicos sufíes⁹. Los historiadores protestantes los incluyeron precipitadamente en la Reforma¹⁰. Desde el campo de la filosofía se quiso hacer de los alumbrados de Toledo una secta mística neoplatónica¹¹. Sin duda, el neoplatonismo, como horizonte intelectual general, es común a la filosofía, teología y espiritualidad medievales, tanto católicas como judías y musulmanas. Sin embargo, Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz, en sus

³ S. Pastore, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e inquisición 1449-1551*, Madrid, Marcial Pons, 2010.

⁴ A. Márquez, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía*, Madrid, Taurus, 1980², pp. 229-238.

⁵ B. Llorca, *La inquisición española y los alumbrados (1509-1667)*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1980; A. Huerga, *Historia de los alumbrados*, 5 voll., Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978-1994.

⁶ El texto inédito del *Proceso de Alcaraz* se conserva en el Archivo Histórico Nacional, sección de la Inquisición, legajo 106, n. 5. En el proceso contra Pedro Ruiz de Alcaraz se conservan fragmentos del proceso contra Isabel de la Cruz y Gaspar de Bedoya, otro de los líderes. Es un escándalo de la historiografía española que este proceso todavía no haya sido publicado.

⁷ M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, CSIC, 1947, vol. II, p. 190.

⁸ M. Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1966², pp. 166-190.

⁹ M. Asín Palacios, *Shadilíes y alumbrados*, Madrid, Hiperión, 1990 (la primera edición es de 1944).

¹⁰ A. Selke (A. Sánchez Barbudo), *Algunos aspectos de la vida religiosa en la España del siglo XVI*, Tesis doctoral, Wisconsin, 1953. También el mencionado libro de J.C. Nieto, *Juan de Valdés...*, cit., pp. 108-139.

¹¹ A. Márquez, *Los alumbrados...*, cit. La tesis neoplatónica ya aparecía en Menéndez Pelayo.

procesos inquisitoriales, apelaban continuamente al Nuevo Testamento, y no mostraban ningún interés por las especulaciones filosóficas.

Para determinar el pensamiento de los “alumbrados de Toledo” es importante llevar a cabo una distinción entre distintos grupos contemporáneos, que sin duda interactuaban entre sí, pero entre los cuales hubo diferencias importantes. De entrada, hay que aludir a la espiritualidad del “recogimiento”, que se remonta al *Ejercitatorio*, un libro publicado en 1500 por Francisco García de Cisneros, primo hermano del famoso cardenal Cisneros¹². El “recogimiento”, como separación de las criaturas, posibilitaría el camino clásico de la mística, como un proceso ascendente compuesto de vía purgativa, iluminativa y unitiva. En la vía unitiva se distinguían varios grados, culminando en un “arrobamiento” supremo e inefable¹³. El recogimiento se hizo muy popular entre las órdenes religiosas, especialmente entre los franciscanos, y lograría una expresión máxima en el *Tercer abecedario espiritual*, de Francisco de Osuna¹⁴. En este trasfondo “recogido” hay que situar a los franciscanos que podemos llamar “apocalípticos”, que actuaban en Escalona, y con los que entró en conflicto Alcaraz, el predicador laico del marqués. Estos franciscanos, liderados por Juan de Olmillos, alardeaban de “trasponimientos” místicos durante las misas y anunciaban la inminente victoria del emperador Carlos V sobre el rey de Francia y sobre el papa Clemente VII, con la consiguiente entronización de un papa reformador¹⁵.

Un grupo distinto, aunque en buenas relaciones con el anterior, era el liderado por la “beata” Francisca Hernández, quien actuó en Salamanca y en Valladolid. A Francisca Hernández se le atribuían milagros y profecías, y sin duda causaba una profunda impresión a los que la conocían. Francisca Hernández era de carácter alegre, y prodigaba gestos cariñosos hacia sus seguidores. Algunos de ellos atribuían a la beata la victoria que experimentaban sobre las tentaciones sexuales. Varios de sus seguidores, como fray Francisco Ortiz, no pasaron de una especie de enamoramiento inocente y caballeroso. Pero el clérigo “epicúreo” Antonio de Medrano acabó confesando a los inquisidores que sus relaciones con Francisca habían ido mucho más allá del amor “platónico”. Sea como fuere, la espiritualidad de este grupo estaba centrada en la personalidad atractiva de su líder, y cuando Francisca Hernández terminó apresada y desprestigiada por la inquisición, el grupo se deshizo, y ella se convirtió en delatora de muchos de sus antiguos conocidos¹⁶.

3. El pensamiento de los “dejados”

De estos grupos hay que distinguir a los llamados alumbrados “dejados”, liderados por Isabel de la Cruz y su discípulo Pedro Ruiz de Alcaraz, ambos laicos. Su actividad se habría iniciado antes de 1512¹⁷. A veces se les llama “alumbrados de Toledo”, sin más precisión. No es fácil llegar hasta su verdadero pensamiento. Se podría considerar que Isabel de la

¹² F. García de Cisneros, *Ejercitatorio de la vida espiritual*, Barcelona, Librería Religiosa, 1857.

¹³ Ivi, pp. 188-195.

¹⁴ F. de Osuna, *Tercer abecedario espiritual*, en M. Mir (ed.), *Escritores místicos españoles*, Madrid, Bailly-Bailliére, 1911, t. I, pp. 319-587.

¹⁵ Cfr. la carta de Alcaraz del 29 de octubre de 1524, en *Proceso de Alcaraz*, cit., VII (8) r – X (11) v. J.C. Nieto, «Los alumbrados franciscanos y la tradición profeticoapocalíptica», en Id., *Juan de Valdés...*, cit., pp. 585-602.

¹⁶ E. Boehmer, *Franziska Hernandez und Frai Franzisco Ortiz. Anfänge reformatorischer Bewegung in Spanien unter Kaiser Karl V.*, Leipzig, Haessel, 1865. A. Selke, *El Santo Oficio de la inquisición. Proceso de fray Francisco Ortiz*, Madrid, Guadarrama, 1968. A. Selke, *El caso del bachiller Antonio de Medrano, iluminado epicúreo del siglo XVI*, en «Bulletin Hispanique», LVIII (1956), 4, pp. 393-420.

¹⁷ *Proceso de Alcaraz*, cit., CCCLII (367) r.

Cruz, como miembro de un “beaterío” de Guadalajara, podría haber recibido la espiritualidad franciscana de las “beguinas” medievales, centrada en el seguimiento de Jesús, y enemiga de la riqueza, el poder y la corrupción del clero. También se podría pensar que ambos líderes, por su origen judío, podrían haber heredado algunas características de la espiritualidad “conversa”, con sus énfasis en la experiencia, en el mandato del amor, en el “paulinismo” equiparador de judíos y gentiles, en la tolerancia, o en la crítica del paganismo de muchas prácticas católicas. Todo esto sin duda aporta un contexto para los “dejados”, pero aún no nos revela el sentido del “dejamiento”.

Aunque una testigo dijo que Isabel de la Cruz estaba escribiendo un libro¹⁸, no se ha conservado ningún escrito de ella, ni tampoco de Alcaraz, a no ser los textos de este último contenido en su proceso inquisitorial. Obviamente, el proceso mismo obligaba a que los acusados adoptaran una actitud defensiva, donde los inquisidores determinaban la agenda de preguntas y respuestas, que no tenían que ser siempre sinceras, especialmente si se aplicaba la tortura, como se hizo con Alcaraz. A veces, los inquisidores traducían a sus propios términos escolásticos las declaraciones de los acusados, lo que no ayuda mucho a su comprensión¹⁹. Por eso, es un error centrar la interpretación de los “dejados” en las acusaciones inquisitoriales, en las deposiciones de unos testigos condicionados por los inquisidores, o en los escritos de la defensa, como se ha hecho hasta ahora.

Afortunadamente, se puede proceder de otro modo. En el proceso de Alcaraz nos encontramos con los escritos que dirigió a los inquisidores tras su arresto. Ahí Alcaraz no sólo muestra sorpresa por su detención, y preocupación por su familia, sino que también se encara directamente con los inquisidores, exhortándoles al arrepentimiento²⁰. En esta exhortación nos encontramos con un Alcaraz que, lejos de ocultar sus convicciones más profundas, las expone valientemente ante los inquisidores. Algo distinto de la dialéctica que, en los meses y años posteriores, Alcaraz tendrá que emprender en su propia defensa²¹. Por otra parte, Isabel de la Cruz, al poco tiempo de su detención, se retractó de sus convicciones y, al hacerlo, las expuso con bastante claridad ante los escribanos inquisitoriales. Aunque más tarde Isabel se arrepintió de su retractación, y volvió a sus convicciones iniciales, sus “confesiones”, conservadas en el proceso de Alcaraz, no son un texto condicionado por la autodefensa, sino más bien una acusación contra sí misma, que nos permiten confirmar lo planteado por Alcaraz en sus exhortaciones²². Solamente a partir de esta base documental se podrá acudir a los escritos más defensivos de Alcaraz (o de su abogado), a las declaraciones de los testigos, y a las acusaciones de los inquisidores, que precisamente así adquieren su sentido, corroboran, e incluso pueden precisar lo planteado por los acusados²³.

Procediendo así, la posición de los alumbrados “dejados” se podría sintetizar del siguiente modo. El ser humano no puede cumplir aquello que Jesús considera como el mandamiento más importante de la Ley: el amor a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda la fuerza, y con toda la mente. El ser humano, en lugar de amar a Dios, ama a las criaturas. No se trata de una confrontación entre lo material y lo inmaterial, sino más bien de una dialéctica agustiniana entre dos amores. Porque el amor a las criaturas es, en

¹⁸ Ivi, XXXIX (41) r.

¹⁹ Por ejemplo, interpretaron el “dejamiento” como una “suspensión de las facultades”.

²⁰ La carta del 31 de octubre de 1524, en *Proceso de Alcaraz*, cit., XVII (19) r – XVIII (21) v. También la carta de VI (7) r – v, y la referida a los franciscanos apocalípticos.

²¹ Como la carta de Alcaraz del 10 de enero de 1526, en *Proceso de Alcaraz*, cit., XXIX (31) r – XXXIV (36) v, o el escrito de defensa presentado con su abogado, en CLXXIV (189) r – CLXXXVIII (203) r.

²² Las “Confesiones” de Isabel de la Cruz están en *Proceso de Alcaraz*, cit., CV (112) r – CXI (118) v.

²³ Es el análisis detallado que he realizado en mis cursos, y que no se puede reproducir aquí en detalle.

realidad, amor a uno mismo, movido por el propio interés. Por eso no se ama verdaderamente al prójimo. El corazón humano tiene que ser cambiado radicalmente. No es un cambio que el ser humano pueda realizar por sí mismo. Se necesita la gracia para poder conocer a Dios verdaderamente, y también para poder conocer la propia realidad egoísta. Y no sólo para conocer. Se necesita que Dios mismo opere un cambio en el corazón humano, capacitándolo para amar a Dios, y para así poder amar al prójimo como consecuencia del amor a Dios, y no en función de los propios intereses²⁴.

En esta transformación del corazón es esencial la contemplación de lo que Isabel de la Cruz llamaba la «pasión de Dios», es decir, del sufrimiento de Jesús en la cruz por nosotros²⁵. No se trata de una especie de conocimiento meramente intelectual, sino de una “experiencia”, un “alumbramiento”, en el que se muestra, en Cristo, el amor de Dios a alguien que todavía está “coartado” en el amor a sí mismo. No basta hablar de la dulzura de la miel, sino que hay que probarla, decía Alcaraz²⁶. En esta perspectiva, los propios sufrimientos, como en el caso de las persecuciones, pueden tener una función positiva, porque son ocasión para una identificación con Cristo y una renuncia a uno mismo²⁷. Esto nos permite también entender el “dejamiento”. Isabel de la Cruz y Alcaraz citaban el pasaje bíblico en el que se habla de la renuncia a todo, incluyendo a uno mismo, como condición para seguir a Jesús²⁸. Y justamente traducían el “aborrecimiento” de sí mismo como “dejarse” a uno mismo. El “dejamiento” era justamente la renuncia a uno mismo para poder amar a Dios. Una renuncia posibilitada por Dios mismo, y que producía una nueva situación vital, a veces descrita como “estar en el amor de Dios”. Los “dejados” subrayaban que, cuando la persona está en el amor de Dios, ya no peca, aunque también reconocían la posibilidad de abandonar ese amor a Dios²⁹, para volver al egoísmo.

El “dejamiento”, así entendido, no era una experiencia mística puntual, como el “arrobamiento” de los “recogidos”, sino más bien una nueva actitud existencial, en la que el ser humano era liberado del amor a sí mismo como eje de la propia vida. Se trataba de una experiencia motivada por el encuentro con Cristo, y no por un vaporoso teocentrismo, como se viene repitiendo por los que no atienden a los textos más característicos de Isabel de la Cruz y de Pedro de Alcaraz, o no captan sus alusiones bíblicas³⁰. El dejamiento, como nueva actitud vital, implicaba una crítica de todas las “propiedades”, término con el que los “dejados” designaban toda “atadura” a las cosas, nacida del amor propio³¹. Esto incluía las ataduras religiosas. Muchas prácticas de su tiempo, incluidas las indulgencias, las imágenes, las ceremonias, etc., podían ser cuestionadas como actividades que se realizaban por el propio interés, buscando el favor de Dios, queriendo ganar el cielo o evitar el infierno. La idea misma de mérito les parecía centrada en la preocupación por uno mismo³². El motivo de la auténtica oración será amar a Dios, y aceptar su voluntad, en lugar de pedirle cosas

²⁴ *Proceso de Alcaraz*, cit., XVII (19) r – XVIII (21) v.

²⁵ Ivi, CVIII (115) v.

²⁶ Ivi, VI (7) v.

²⁷ Ivi, CVI (113) v, CIX (116) r, etc.

²⁸ Lc 14:26 en *Proceso de Alcaraz*, cit., XVIII (21) v. También apelaban a Mc 8:34; Mt 16:24; Lc 9:23; Jn 12:25, o Gal 2:20, cfr. ivi, XXX (32) r, CLXXXI (196) v.

²⁹ *Proceso de Alcaraz*, cit., XVII (19) r.

³⁰ Tampoco tiene sentido derivar el “dejamiento” de la *Gelassenheit* de A. Karlstadt, cuya *Missive von der allerhöchsten Tugend Gelassenheit* es de 1520. Mejor sería apelar al Kempis o a Eckhart. En realidad, tanto la *Gelassenheit* como el dejamiento traducen la *abnegatio* medieval, que se remonta a los textos bíblicos sobre la negación de uno mismo.

³¹ *Proceso de Alcaraz*, cit., CVII (114) v.

³² Ivi, CXI (118) r.

según el propio interés. En los interrogatorios, los “dejados” insistieron en que no criticaban las “ataduras” en cuanto tales, sino la motivación con la que se realizaban las distintas ceremonias. Incluso admitían que las “ataduras” podían tener una función positiva, como medios para llegar a salir del amor a uno mismo. Pero había que alcanzar el fin, y no quedarse en los medios³³. Los “dejados” tampoco parecen haber pretendido una ruptura con la iglesia católica, sino más bien una reforma de la misma. Sin embargo, sus propias dinámicas espirituales les llevaban a un activismo evangelizador y a la constitución de “conventículos” fraternos, liderados muchas veces por laicos, de los que se sentían excluidos quienes no habían salido de los planteamientos religiosos tradicionales³⁴.

Todo esto implica que los “dejados” no eran ni cultos erasmistas, ni luteranos antes de Lutero, ni místicos neoplatónicos, sino un movimiento original, que se puede entender perfectamente del contexto en el que surge, con sus elementos de franciscanismo radical y de espiritualidad conversa. Aunque apelaban a maestros espirituales y teólogos de la tradición, especialmente en su defensa ante la inquisición, su inspiración es fundamentalmente bíblica, y estaba centrada en el mensaje radical de Jesús. Al final del proceso, Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz estuvieron a punto de ser condenados a la hoguera, pero les salvaron las políticas “erasmistas” que prevalecían en ese momento. Tuvieron que hacer distintas abjuraciones y penitencias públicas, y se les condenó a prisión perpetua, de la que fueron liberados años después. Aunque sus huellas desaparecen de la historia, no pasa lo mismo con el joven paje de Escalona, Juan de Valdés.

4. Juan de Valdés en Alcalá

Juan de Valdés publicó en vida sólo una de sus obras, el *Diálogo de doctrina cristiana*, que salió a la luz en Alcalá, en el año 1529. Valdés dedicó el libro, cuyo fin explícito era la «reforma de la iglesia», al marqués de Villena, su antiguo empleador³⁵. La obra fue perseguida por la inquisición, hasta el punto de que Valdés abandonó rápidamente España, y del libro sólo sobrevivió un ejemplar, que Bataillon encontró en Lisboa en 1925. Para Bataillon, la obra sería ante todo un catecismo erasmista, en el que aparecían personajes propios de Erasmo, y se usaban textos erasmistas, como la exposición del Credo³⁶. Sin embargo, hoy sabemos que Valdés utilizó literalmente, sin citarlos, algunos escritos de Lutero y de otros protestantes³⁷. Ahora bien, Valdés se apropió de forma muy personal de los textos protestantes. Aunque ha de haber conocido el comentario de Ecolampadio a Isaías³⁸, que circuló por Alcalá, su exposición de los dones del Espíritu, basada en Isaías, es mucho más amplia³⁹. Como Ecolampadio, Valdés distingue entre ciencia humana y la sabiduría como don del Espíritu. Sin embargo, Valdés añade algo que no está en el comentario de Ecolampadio, y que nos recuerda a Alcaraz: la sabiduría, como don divino, es

³³ Ivi, CLXXX (195) r.

³⁴ Ivi, CLXXXVII (202) v.

³⁵ Juan de Valdés, *Diálogo de doctrina cristiana*, en Id., *Obras completas*, edición de Á. Alcalá, Madrid, Biblioteca Castro, 1997, vol. I, pp. 3-150 (desde ahora, DDC), p. 101.

³⁶ M. Bataillon, *Erasmo y España*, cit., pp. 339-363.

³⁷ C. Gilly, *Juan de Valdés: Traductor y adaptador de los escritos de Lutero en su Diálogo de Doctrina cristiana*, en L. López Molina (ed.), *Miscelánea de Estudios Hispánicos: Homenaje de los hispanistas de Suiza a Ramón Sugranyes de Franch*, Abadía de Montserrat, 1982, pp. 85-106.

³⁸ Ökolampadius, *In Iesaiam prophetam Hypomnematon, hoc est, Commentariorum*, Basilea, A. Cratander, 1525.

³⁹ DDC, pp. 80-86.

“ciencia sabrosa” que sirve «para conocer, gustar y sentir a Dios»⁴⁰. Este énfasis experiencial, distinto del doctrinal de muchos protestantes, pasará a la teología madura de Valdés.

Ciertamente, Valdés habla en el *Diálogo* de justificación por la fe⁴¹, un término bíblico que no usaban los “dejados”, y que ciertamente lo vincula directamente a la reforma protestante. No se debe olvidar, con todo, que la justificación por la fe ya aparecía en Erasmo y en los conversos que defendían la igualdad de judíos y gentiles por razón de la fe⁴². En todo caso, el uso literal de Lutero por Valdés tiene gran importancia porque también nos sirve para comprobar el modo en que Valdés recibió los temas protestantes, se los apropió y los transformó. Así, por ejemplo, Valdés toma del texto luterano sobre los diez mandamientos la idea de que la muerte de Cristo sirve para despertar en nosotros un amor agradecido hacia él⁴³. Algo que también conocía la tradición cristiana medieval, y que habían afirmado los “dejados”. Sin embargo, Valdés insiste varias veces en algo que no estaba en el texto de Lutero, que es la posibilidad de cumplir el mandamiento del amor a Dios y al prójimo⁴⁴. Algo que sí sostenían los “dejados”.

Valdés toma de Lutero una concepción de la Ley en la que ésta tiene el cometido de mostrar al ser humano su pecado, y la necesidad de confiar en la misericordia de Dios, que nos justifica gratuitamente por medio de Cristo. Sin embargo, Valdés no se queda ahí, sino que subraya, frente a la posición más típicamente protestante, la posibilidad de cumplir la Ley. Una Ley que se concreta, para Jesús, en el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo. Por eso, la exposición luterana del decálogo es completada con la exposición, propia de Valdés, del doble mandamiento. Cumpliendo el doble mandamiento, Valdés considera posible una victoria sobre el pecado, no en el sentido de que desaparezcan las flaquezas ocasionales, pero sí en el sentido de que el descubrimiento del amor gratuito de Dios posibilita una superación del amor a uno mismo, que sería la raíz de todo pecado⁴⁵. Algo muy propio de las enseñanzas de los “dejados”. Por eso no es extraño que este catecismo, que ahora podemos llamar “erasmista-luterano-dejado”, culmine con una traducción valdesiana del Sermón del Monte de Jesús, que sería «la suma y cumplimiento de la doctrina cristiana»⁴⁶.

Valdés se presentaba en 1529 como erasmista. Siguiendo a Erasmo, Valdés entiende que “creer en la iglesia”, tal como dice el Credo, es simplemente creer en su existencia, y no necesariamente en todo lo que enseñan los eclesiásticos⁴⁷. Pero el texto de Valdés tiene siempre un énfasis más bíblico que humanista. Las llamadas “virtudes cardinales”, si bien tienen un origen en la filosofía pagana, se podrían derivar del mensaje de Jesús⁴⁸. Al comentar “las virtudes teologales”, Valdés subraya la unidad de las tres. La fe lleva a la esperanza y al amor⁴⁹. El amor es el centro de su interpretación del cristianismo, como también pensaban Erasmo y los “dejados”. Un amor a Dios (y por consiguiente al prójimo) que implica la superación del amor a uno mismo. Sin embargo, la palabra “dejamiento”,

⁴⁰ DDC, p. 84.

⁴¹ DDC, p. 22.

⁴² V. Lehmann y P. Martín Baños, *Un nuevo inédito proconverso en el contexto de la rebelión toledana de 1449. El códice 14 de la catedral de Oviedo*, en «Sefarad», 81 (2021), 2, pp. 379-448.

⁴³ DDC, pp. 34-35.

⁴⁴ DDC, pp. 36, 54-56.

⁴⁵ DDC, pp. 57-63.

⁴⁶ DDC, pp. 17, 141-150.

⁴⁷ DDC, p. 27.

⁴⁸ DDC, pp. 73-76.

⁴⁹ DDC, pp. 77-79.

prácticamente proscrita desde el edicto de 1525, no aparece en Valdés, pero es sustituida por la “mortificación” como completa negación de uno mismo⁵⁰.

Valdés, cuando sigue casi literalmente el comentario de Lutero al Padrenuestro, introduce algunas leves pero significativas diferencias. Valdés subraya que el Padre es “nuestro”, y que por ello todos los cristianos son “hermanos”⁵¹. Era algo que Valdés ya había señalado al comentar a los mandamientos. Valdés no sólo decía, como Lutero, que los señores no deben tratar como tiranos a sus súbditos, sino que añadía que tanto los señores como los criados son “hermanos”. Y señalaba la necesidad de la gracia de Dios para amar con amor entrañable a todos⁵². Aquí no sólo tenemos la idea optimista sobre la posibilidad de cumplir la voluntad de Dios, con la ayuda de su gracia, sino también una concepción de la iglesia como hermandad, que no está en los textos que Valdés usa de Lutero, ni entre las prioridades del protestantismo “oficial”. Pero sí en la teología de Valdés.

Podríamos decir que Valdés ha insertado el influjo protestante, incluyendo la justificación por la fe, en un esquema que en el fondo es de origen “dejado”. Esto no hace insignificante el influjo luterano. Al contrario. En los “dejados”, la transformación del corazón humano, para salir del amor a uno mismo, se lograba principalmente mediante la contemplación de la pasión de Cristo, según patrones medievales y “recogidos”. Algo que planteaba la cuestión, presente en el proceso de Alcaraz, sobre hasta qué punto esa contemplación de la pasión debía seguir presente en la vida cristiana⁵³. En el caso de Valdés, esa pieza de espiritualidad tradicional pasó a ser sustituida por el anuncio de la justicia de Dios, recibida gratuitamente mediante la fe. Ella es la que nos saca del amor a nosotros mismos, y nos abre a una nueva situación vital, caracterizada por el amor a Dios y el consiguiente amor desinteresado al prójimo. Esta inserción de la doctrina protestante central en la dialéctica “dejada” del amor a Dios frente al amor a uno mismo caracterizará toda la teología madura de Valdés.

5. Valdés en Nápoles

El acoso de la inquisición al autor del *Diálogo de doctrina cristiana* motivó el traslado de Valdés a Roma ya en 1529, donde se integró en la corte pontificia, como camarlengo papal. Se trataba de una posición diplomática, que incluía labores de información al servicio del emperador Carlos V, quien trataba de lograr la celebración de un concilio para apaciguar Alemania. Juan de Valdés parece haber vivido en la corte papal como un “gentilhombre”, sin manifestar inclinaciones espirituales. En Roma aún no había inquisición, pero la situación se hizo más amenazante con el cambio del embajador español y con la muerte del papa Clemente VII. Valdés se trasladó definitivamente a Nápoles en 1534, donde gozaba de mayor protección imperial. Es posible que en Nápoles Valdés experimentara un renacimiento espiritual, y en esa dirección se orientaron sus intereses. En Nápoles estaba Giulia Gonzaga, a quien ayudó a llegar al evangelio, y quien fue su más cercana colaboradora⁵⁴.

⁵⁰ DDC, p. 59. El término “dejamiento” posiblemente resultaba peligroso después del edicto de 1525.

⁵¹ DDC, p. 108.

⁵² DDC, pp. 44, 46-47.

⁵³ *Proceso de Alcaraz*, cit., CLXXX (195) r. Osuna pensaba que era sólo un estadio superable.

⁵⁴ G. Gonzaga, condesa de Fondi, había enviudado muy joven, y había mantenido una relación romántica con el cardenal Ippolito de Medici, quien murió en sus brazos, acaso envenenado, en agosto de 1535. Cuando Valdés la conoció quedó fascinado por su «divina conversación», su «gentileza» y su «hermosura», *Carta de Valdés al cardenal Ercole Gonzaga*, del 18 de septiembre de 1535, en sus *Obras completas*, cit., vol. I, p. 942.

No podemos exponer en este lugar de modo sistemático la teología madura de Valdés. Pero sí podemos indicar algunos de sus temas y acentos principales. En las obras de este período podemos constatar una desaparición completa de las referencias a Erasmo, que había servido de disfraz tras el que se ocultaban los “dejados” y Lutero. Mientras que al comienzo del período napolitano todavía quedaban algunas alusiones al Kempis, a Casiano, y a Jerónimo⁵⁵, la Escritura se fue convirtiendo en su referencia casi exclusiva. Este uso de la Escritura es simultáneo a la insistencia de Valdés en asuntos como la predestinación, la justificación por la fe, la seguridad en la salvación, la perseverancia de los elegidos, o la comprensión de la santa cena como memorial. Esto puede sugerir una influencia, directa o indirecta, de la teología de Zwinglio o de Calvino⁵⁶.

Sin embargo, la influencia protestante fue recibida y transformada por Valdés en su esquema teológico básico, recibido de los “dejados”. Valdés precisó el concepto de experiencia, señalando su aspecto intelectual y distinguiéndola de la fe⁵⁷. Más bien, la fe antecede a la experiencia, y es confirmada por ella⁵⁸. Esta experiencia no es puntual, de tipo extático o místico, sino que abarca todo «el vivir cristiano»⁵⁹. Aunque a veces Valdés contrapuso la experiencia espiritual a la Escritura, siempre lo hizo en referencia a un uso de la Escritura carente del Espíritu⁶⁰. Para Valdés, lo decisivo era una “conversación santa”, nunca cerrada en un sistema doctrinal definitivo, entre el “libro” de la propia experiencia espiritual y la Escritura, evitando así tanto un subjetivismo espiritualista como un literalismo “fundamentalista”⁶¹.

Valdés mantuvo, y amplió, la tesis central de los “dejados”, según la cual el amor propio, y el amor a las criaturas por amor a uno mismo, caracteriza al ser humano fuera de la fe⁶². La “carne”, según Valdés, no es una parte del ser humano, sino el ser humano entero en cuanto determinado por el amor a sí mismo⁶³. Fuera de la fe, el ser humano carece de la experiencia de Dios, y simplemente se rige por la causalidad cósmica, que en último término también viene de Dios⁶⁴. Sin la revelación personal de Dios, el ser humano no lo conoce de veras, considerándole como cruel y lejano, y proyectando sobre él su propio «afecto vindicativo»⁶⁵. Valdés se da cuenta lúcidamente de que el ateísmo y la religiosidad son modos equivalentes de desconocimiento, miedo, y odio a Dios⁶⁶. Valdés analiza la religión como característica de la humanidad “caída”, movida por el amor propio, que

⁵⁵ Es lo que sucede en su *Alfabeto cristiano*, en sus *Obras completas*, cit., vol. I, pp. 267-478 (desde ahora, AC), p. 459.

⁵⁶ El texto de U. Zwinglio sobre *De vera et falsa religione* es de 1520, y la primera edición de la *Institutio* de J. Calvino es de 1536.

⁵⁷ J. de Valdés, *Divinas consideraciones*, en sus *Obras completas*, cit., vol. I, pp. 496-790 (desde ahora, DC), pp. 515, 622, 658.

⁵⁸ J. de Valdés, *El evangelio según Mateo*, Barcelona, CLIE, 1986 (desde ahora, CM), pp. 136, 320; también su *Comentario o declaración familiar y compendiosa sobre la primera epístola de san Pablo a los Corintios*, Barcelona, Diego Gómez, 1982 (desde ahora, CC), p. 39.

⁵⁹ CM, pp. 136, 457.

⁶⁰ J. de Valdés, *Siete epístolas doctrinales*, en sus *Obras completas*, cit., vol. I, pp. 837-864 (desde ahora, ED), pp. 840-843; DC, pp. 701-703.

⁶¹ DC, p. 556. Puede verse DC 556s; CM, pp. 48, 145, 153, 395, 434. También J. de Valdés, *La epístola de san Pablo a los Romanos*, en *Dos epístolas de san Pablo*, Barcelona, Diego Gómez, 1982 (desde ahora, CR), p. 72.

⁶² J. de Valdés, *Comentario a los Salmos*, Barcelona, CLIE, 1987 (desde ahora, CS), p. 205.

⁶³ CR, pp. 43, 111-113; CS, p. 239; DC, p. 642.

⁶⁴ DC, pp. 572s, 682-684, 732-736; CS, pp. 155, 180, 186-188, 242, 244s; CM, pp. 193, 267, 304.

⁶⁵ DC, pp. 207, 565-569, 737; CR, pp. 67s, 164, 200; CS, pp. 38, 48, 60s; CM, p. 280. También J. de Valdés, *Trataditos*, en sus *Obras completas*, cit., vol. I, pp. 867-992 (desde ahora, T), pp. 871, 917; y sus *Preguntas y respuestas*, en *ivi*, pp. 793-833 (desde ahora, PR), pp. 811s.

⁶⁶ PR, pp. 814-817; CR, p. 194s.

recurre a Dios en función de los propios intereses, y busca la autojustificación⁶⁷. Valdés piensa que, en esta situación, no es posible una ética radical, porque sin fe viva no hay renuncia a uno mismo⁶⁸, como tampoco hay una felicidad sólida y constante⁶⁹.

La salida de esta situación sucede cuando uno acepta, gracias al Espíritu, la buena noticia del “indulto general” acontecido en Cristo, descubriendo el amor de un Dios que se ha entregado a sí mismo en la cruz⁷⁰. Habría que matizar la idea usual de que la soteriología de Valdés es “anselmiana”. Valdés sí insiste en que Dios «ejecutó en Cristo el rigor de su justicia» contra nuestros pecados⁷¹, que por ello no serán castigados dos veces⁷². Sin embargo, Valdés sabe que esta justicia no es el “afecto vindicativo” que el ser humano proyecta sobre Dios. Más bien se trata de la justicia como perfección y fidelidad de Dios⁷³. No estamos entonces ante un simple esquema retributivo. Más bien lo que sucede en la cruz es una condena o destrucción de todos los pecados, asumidos libremente por Cristo⁷⁴. Y por ello puede Valdés repetir que la justicia de Dios ejecutada en Cristo es la misma justicia que reciben gratuitamente los cristianos por la fe⁷⁵. Además, Valdés insiste en que la cruz no sólo tuvo el propósito de “satisfacer” la justicia de Dios, sino más bien el de asegurarnos respecto a su amor, y así provocar en nosotros una respuesta amorosa⁷⁶.

Para Valdés, la resurrección pertenece esencialmente a la redención. Por la resurrección, Jesús ha sido constituido en Mesías, es decir, en rey de Israel. De este modo, el reinado de Dios pertenece esencialmente a la proclamación del evangelio⁷⁷. Frente a cualquier particularismo calvinista, Valdés entiende que la redención aconteció en favor de toda la humanidad, aunque no todos la reciban⁷⁸. La fe consiste en aceptar el indulto general que proclama nuestro perdón⁷⁹. Esta fe no es un mérito humano, sino un don de Dios⁸⁰. Por eso no es una “fe enseñada”, como conocimientos relativos al cristianismo, sino una confianza en Dios, que por ello nos saca de nosotros mismos⁸¹. Por la fe recibimos la justicia misma de Dios, y en tal justificación el ser humano «no pone nada de suyo»⁸². Por la experiencia de la justificación, la justicia de Dios, en lugar de ser una amenaza, es ahora una «dulcísima amiga»⁸³. El carácter radicalmente gratuito de la justificación no implica que en ella no suceda nada. Valdés señala que, por la justificación, somos incorporados a Cristo como miembros suyos, y por eso Dios nos ve como ve a Cristo⁸⁴. Esta incorporación pone así de relieve los aspectos colectivos, y no sólo individuales, de la justificación.

⁶⁷ AC, pp. 411, 471; CC, pp. 74, 79, 154s, etc.; DC, pp. 485, 513, 532ss, 584-587, 619, 645, 662, 694, 736s, 783; CR, pp. 19, 51s, 176s, etc.; CS, pp. 63s, 106, etc.; CM, pp. 101, 149, 231, etc.; T, p. 897.

⁶⁸ DC, pp. 505s, 603-605; CS, p. 71; CR, pp. 17; 240s; CC, p. 294; CM, pp. 485s.

⁶⁹ AC, pp. 380s, 451s; DC, pp. 535, 692s; CC, pp. 243-245, 251, 283; CS, pp. 66, 199.

⁷⁰ CR, p. XIII; CM, p. 57; CC, pp. XVIII, 14s, 21, 23, 271; CM, pp. 124, 155, 516.

⁷¹ DC, pp. 514; 519; 538ss, 543, 577, 626, 670; etc. etc.

⁷² DC, pp. 515, 739; ED, p. 864; CM, p. 142; etc.

⁷³ CR, p. 148; cfr. CR, pp. XV, 11, 44, 184; CS, pp. 166s.

⁷⁴ CS, p. 238; CR, pp. 121, 281; CM, pp. 142, 387; T, p. 917.

⁷⁵ CS, pp. 108, 122, 127, 129, 206, 209, 216, 221, 223, 240; CR, pp. 176, 186, 225; CC, p. 75.

⁷⁶ DC, pp. 514, 540, 687; CR, p. 61; CM, pp. 236, 248, 516.

⁷⁷ T, p. 871; DC, pp. 504; 508-510; 521; T, p. 918; etc., etc.

⁷⁸ CM, p. 383; CR, pp. 46, 281, 285; CC, p. 273; CR, pp. 213s.

⁷⁹ CR, p. 51; DC, pp. 518, 559, 598, 742; etc. Una definición más completa en T, p. 886.

⁸⁰ DC, pp. 526, 633, 657, 752, etc.

⁸¹ CS, p. 148; CM, pp. 151, 464-466, 468-470, etc.

⁸² CR, p. 48.

⁸³ T, p. 918; cfr. DC, pp. 548s, 550s; etc.

⁸⁴ C, p. 284; CM, p. 210; CR, pp. 74, 97; DC, pp. 763s, 778; T, p. 884; etc.

Valdés señala que la certeza propia de la fe consiste en un proceso de certificación creciente a lo largo de la vida del creyente⁸⁵. Como vimos, esta certificación está orientada a despertar en nosotros el amor a Dios, que también se desborda en amor a los demás. Si antes amábamos a otros por propio interés, ahora amamos al prójimo por amor a Dios⁸⁶. De ahí la unidad de las tres virtudes teologales, fe, esperanza y amor. Si la fe motiva la esperanza y el amor, Valdés también puede subrayar que el amor refuerza la fe y la esperanza, puesto que es fácil confiar y esperar en aquellos a quienes amamos⁸⁷. Un amor, así unido a la fe, se expresa en obras. Ahora bien, lo importante de las obras, como ya señalaban los “dejados”, es que ellas provengan del amor a Dios, y no del interés propio⁸⁸. Además, Valdés se esfuerza en señalar de qué obras se trata. Las obras que son resultado del amor de Dios son las propias de la imitación y seguimiento de Cristo, y no otro tipo de actividades religiosas o ceremoniales⁸⁹.

Al salir del amor propio, el ser humano es regenerado⁹⁰. Ya no obra *para ser justo*, sino que obra *por ser justo*, es decir, a partir de la nueva identidad y justicia recibida de Cristo⁹¹. Valdés llama “deber de la justificación” o “deber de la regeneración” a esta nueva ética, que coincide con el Sermón del Monte de Jesús⁹². Esto implica una transformación que acontece en un proceso de “mortificación” y “vivificación”, a lo largo de toda la vida cristiana⁹³. Sería como desenamorarse de una dama (es decir, de uno mismo) y enamorarse de otra (es decir, de Cristo)⁹⁴. Esta mortificación, equivalente al dejamiento, no consiste en esfuerzos humanos, sino que es simple consecuencia experiencial de la autenticidad de la fe⁹⁵. De este modo, el ser humano recobra su verdadero ser como imagen de Dios, concretada en Cristo⁹⁶. Un Cristo a quien ahora puede imitar y seguir, experimentando una felicidad profunda que nunca había conocido antes⁹⁷.

Valdés sabe que la verdadera fe, como don de Dios, no es experimentada por todos. Por ello afirma la predestinación⁹⁸. Pero Valdés no pretende un planteamiento especulativo (“curiosidad”), poniéndose en la mente de un Dios que determina, “por adelantado”, quiénes se han de salvar⁹⁹. Más bien habla de la predestinación en términos experienciales: uno experimenta la propia salvación como un don de Dios inmerecido, al que no nos podemos resistir¹⁰⁰. Al mismo tiempo, si la fe es un don que no todos experimentan, esto significa que, en realidad, no todos los bautizados son cristianos¹⁰¹. Para Valdés, los cristianos son solamente los que, habiendo recibido el don de Dios, son ahora gobernados por el Mesías

⁸⁵ T, pp. 895, 902; DC, pp. 518, 520, 542, etc.

⁸⁶ CC, pp. 238s, 191, 197s; CM, pp. 101, 159, 171, 417-419, 473, 520.

⁸⁷ AC, pp. 412s, 436s; DC, pp. 523, 635-637; CS, p. 232; CM, pp. 342, 419, 444, 461, 463; etc.

⁸⁸ DC, pp. 711-712, 728; CR, p. 34; CC, pp. 55s, 175s; T, pp. 893s.

⁸⁹ CR, pp. 48, 55; CM, pp. 68, 72, 129.

⁹⁰ DC, pp. 543-546, 645, 704, 744; CR, pp. 1, 3; etc.

⁹¹ CM, pp. 102, 251s; CR, p. 177; etc.

⁹² CM, p. 136; véase DC, pp. 595, 588, 714; CM, pp. 57s, 78, 84; etc.

⁹³ CC, pp. 70, 75, 306; CR, pp. 86, 276; etc.

⁹⁴ AC, p. 440; DC, pp. 535ss, 541, 693; CR, p. 80; CM, p. 90.

⁹⁵ T, p. 886; DC, pp. 720-725; CR, pp. 30, 50, 64, 97; CM, p. 380; etc.

⁹⁶ DC, pp. 570, 569; 679, 682, 700, 732; CS, pp. 50s; CR, p. 255; etc.

⁹⁷ DC, pp. 479s, 496, 674ss, 691ss, 783; T, p. 896, 899s, 902; CS, pp. 29, 52, 84s, 129; CC, p. 283; CM, p. 154; etc.

⁹⁸ T, pp. 904-911.

⁹⁹ CM, p. 11.

¹⁰⁰ CR, p. 218; CM, p. 439. Ello no obsta para que Valdés pueda hablar de una cierta libertad para no intentar poner algo de uno mismo en la justificación, CR, p. 216.

¹⁰¹ AC, p. 448; CC, pp. 120, 143; CM, pp. 35, 38, 48s; 264s; CR, pp. 127s, 135, 261; etc.

Jesús. Un gobierno que ya no acontece por medio de la Ley mosaica, que ha sido superada en la cruz, sino por medio del Espíritu y de sus dones¹⁰².

De aquí surge una concepción de la iglesia como congregación de las personas llamadas a la gracia del evangelio¹⁰³. La iglesia, perseguida por los religiosos¹⁰⁴, es el cuerpo de Cristo, caracterizado por la igualdad y solidaridad entre sus miembros, que está capacitado para gobernarse¹⁰⁵. El modelo, para Valdés, es la iglesia primitiva¹⁰⁶. Valdés esboza el establecimiento de comunidades con un liderazgo bíblico, al margen de la estructura clerical y papal¹⁰⁷. También reconocía el liderazgo femenino, mencionando a Junia como “apóstol” en el Nuevo Testamento, o a Giulia Gonzaga como predicadora¹⁰⁸. Valdés consideraba que el papado podía ser divisivo¹⁰⁹, y también rechazaba la división que los protestantes ocasionaban, aunque fuera apelando a la verdad.¹¹⁰ En ello hay un eco de la eclesiología de los “dejados”, quienes no pretendían una ruptura con la iglesia establecida, pero al mismo tiempo desencadenaban dinámicas comunitarias que hacían inevitable algún grado de separación.

Respecto a los llamados “sacramentos”, Valdés pensaba que más bien habría que llamarlos “ordenaciones”¹¹¹, y solamente consideraba dos: el bautismo y la santa cena. Respecto al bautismo, Valdés lo asocia siempre a la fe, la cual considera suficiente para la salvación, mientras que la ceremonia sin fe sería ineficaz. Valdés parece haber vacilado en su posición respecto al bautismo de infantes. En ocasiones se expresa en favor del mismo, mientras que otras veces lo critica, por no estar unido a la fe¹¹². Es posible que pensara que se trataba de un bautismo imperfecto, que habría que aceptar cuando ya se ha recibido, mientras que lo ideal sería un bautismo subsiguiente a la experiencia de la fe. La santa cena la concibió como un memorial de la muerte de Cristo, cuyo fin sería el de anunciar la redención, e impartir certeza sobre la misma. Al mismo tiempo, Valdés incluyó en su interpretación de la santa cena la unidad de los cristianos como miembros del cuerpo de Cristo¹¹³.

6. El misterio de Valdés

El trasfondo “dejado” de Valdés es una clave decisiva para entender su pensamiento. Una clave hasta ahora oculta, debido al desconocimiento de los “dejados”. Y una clave que nos muestra las dificultades de otras interpretaciones de Valdés. Como vimos, Valdés no puede ser tenido por un católico “erasmista”. No basta con decir que Valdés murió en el seno de la iglesia católica. Cuando Valdés falleció en 1541, las fronteras confesionales aún no eran definitivas. Sin embargo, hoy resulta claro que su trasfondo “dejado”, y la fuerte influencia

¹⁰² CM, p. 365; DC, pp. 560, 607, 621, 624, 632, 658; CS, pp. 23, 138, 150s; CC, pp. 180, 312; CM, pp. 59, 63; etc.

¹⁰³ CR, pp. 206, 295, 298, 302; CS, p. 130; CC, p. 208.

¹⁰⁴ DC, pp. 654, 706ss, 742, 778; PR, p. 797; CC, p. 85; CR, p. 133; CM, p. 309; etc.

¹⁰⁵ CM, pp. 125, 176, 328s, 337-339, 382, 393, 427, 472, 476s.

¹⁰⁶ CR, p. 82; PR, pp. 796, 808ss

¹⁰⁷ PR, pp. 817-819; CM, p. 401.

¹⁰⁸ CR, pp. 296s; CM, p. 182.

¹⁰⁹ CC, p. 67s; DC, pp. 601s, 747; CM, pp. 22, 305s.

¹¹⁰ Posible alusión a los protestantes, CC, pp. 8-10, 52-54, 78, 205s, 270.

¹¹¹ CC, pp. 200, 205. El término “sacramento” viene del paganismo.

¹¹² DC, p. 529; CR, pp. 190s; CC, pp. 11, 177; CM, pp. 38, 535, 354.

¹¹³ ED, pp. 863s; CC, pp. 189, 206-212, 217s.

protestante, le situaban en posiciones teológicas que no hubieran sido compatibles con el catolicismo que se fraguó definitivamente en Trento.

Eso no hace que Valdés sea simplemente un protestante. Sin duda, en Valdés detectamos una influencia poderosa de la Reforma, y en su pensamiento se pueden identificar las grandes tesis protestantes: *sola fide, sola gratia, solo Christo, sola Scriptura*. Sin embargo, Valdés rechazó la ruptura que protagonizaban los líderes protestantes, pues esperaba un concilio organizado por el emperador. Además, en Valdés hay énfasis propios, como la concepción experiencial de las doctrinas cristianas, la unidad entre la fe y el amor, la viabilidad del Sermón del Monte, o la idea congregacional de la iglesia, que le distinguen del protestantismo dominante de su tiempo. Frente a católicos y protestantes, Valdés enfatizó la necesidad de la tolerancia¹¹⁴, distanciándose de cualquier tiranía religiosa impuesta por los poderes políticos¹¹⁵.

También se habla de Valdés como “místico” o “espiritualista”. Son términos muy ambiguos. Ciertamente, Valdés cree que se puede llegar a conocer experiencialmente al verdadero Dios de amor, manifestado en Cristo. Sin embargo, el término “místico” puede usarse para designar el esfuerzo del ser humano para alcanzar la unidad con la divinidad. Nada más opuesto al planteamiento de Valdés, que subraya constantemente, como los “dejados”, la iniciativa divina gratuita. El término “espiritualista” se usa a veces para hablar de quienes, en el siglo XVI, rechazaban toda organización eclesiástica, incluyendo los sacramentos, retirándose a una religiosidad individual, a salvo de persecuciones. En cambio, Valdés se alineó claramente con el partido que, todavía protegido por Carlos V, trabajaba por un concilio que reformara y reunificara la iglesia. Valdés deseaba una iglesia congregacional, dotada de estructuras concretas, aunque distintas de las católicas. Y obviamente era partidario de la celebración del bautismo y de la santa cena. Valdés organizó en Nápoles lo que en los procesos contra los “dejados” se habría llamado un “conventículo”: una comunidad concreta de creyentes.

También se ha tratado de asociar a Valdés con el anabaptismo. No faltan motivos para ello. A veces se distingue tipológicamente entre católicos, protestantes y anabaptistas recurriendo a su interpretación del Sermón del Monte. Los católicos lo verían como “consejos” dirigidos a los monjes, y no a el conjunto de la iglesia. Los protestantes pensarían que el Sermón del Monte, dirigido a todo creyente, no es más que una radicalización de la Ley mosaica, que no se puede cumplir, y que sirve sólo para mostrar la incapacidad humana para salvarse. Finalmente, los anabaptistas, sin negar ese uso del Sermón del Monte, señalarían que es posible ponerlo en práctica, con la ayuda de la gracia, siendo de este modo la carta fundacional de la iglesia. Ciertamente, Valdés estaría en el lado anabaptista de la tipología, subrayando con los anabaptistas la importancia de la experiencia del nuevo nacimiento. Sin embargo, no se puede considerar a Valdés como un anabaptista característico. Sus inclinaciones pacifistas no parecen explicitarse plenamente, tal vez debido a sus alianzas políticas. Y sus reparos frente al bautismo de infantes no llevan a un rechazo completo del mismo, y a la consiguiente práctica del “re-bautismo”.

La corriente predominante del anabaptismo italiano llegó a rechazar los dogmas de la Trinidad y la encarnación. Ahora bien, el pensamiento de Valdés es experiencial y práctico, y trataba de evitar las divisiones por motivos doctrinales. Sin embargo, Valdés acepta la doctrina de la Trinidad, admitiendo su dificultad para entenderla¹¹⁶, y también confiesa la

¹¹⁴ DC, pp. 656, 731; CR, p. 230; CC, pp. 52, 277; CM, p. 413.

¹¹⁵ DC, p. 566; CS, pp. 69, 77, 136; CC, p. 34; CM, p. 389.

¹¹⁶ J. de Valdés, *Catecismo o Leche espiritual*, en sus *Obras completas*, cit., vol. I, pp. 925-932, p. 932; CM, pp. 10,

humanidad y divinidad de Cristo¹¹⁷. No eran simples rémoras de la tradición. Valdés era suficientemente buen teólogo para captar la importancia decisiva de la encarnación para la fe cristiana. Para Valdés, es esencial afirmar la divinidad de Cristo, no sólo para entender su capacidad de cargar con todos los pecados¹¹⁸, sino también porque en Cristo se muestra la humanidad, la flaqueza y la debilidad del mismísimo Dios¹¹⁹.

La imposibilidad de encajar a Valdés en las categorías usuales no sólo indica la riqueza y efervescencia de las ideas teológicas en el siglo XVI, tanto en España como en Italia. También muestra la capacidad teológica del propio Valdés, que pudo integrar coherentemente distintas influencias, a partir de la matriz originaria de los “dejados”. La dificultad para clasificarlo puede ser una buena muestra de su originalidad. Valdés no pertenece plenamente a ninguna de las corrientes en las que cuajaron las ideas de los vencedores, o de los supervivientes, de aquel trágico siglo. Sin embargo, ello no obsta para que muchos aspectos de su pensamiento puedan resultar estimulantes, incluso “ecuménicos”, para la teología del siglo XXI.

14, 224, 534.

¹¹⁷ DC, pp. 649-650, 675, 668, 684s, 704ss, 743ss; CR, pp. 79, 157; CC, p. 281; CM, pp. 194, 356; etc.

¹¹⁸ DC, p. 82.

¹¹⁹ DC, pp. 567, 668, 684s.

L'INCONSISTENZA SPETTRALE DELLA VITA. LA *MEDITATIO MORTIS* IN GANIVET E UNAMUNO

Armando Mascolo

Abstract: A deep-seated restlessness seems to run through Spanish philosophical thought from Seneca to its most significant twentieth-century expressions, an unease rooted in a dramatic awareness of the transience of the human condition. From this perspective, Ángel Ganivet and Miguel de Unamuno are certainly the most emblematic figures. Their reflections on the most tragic aspects of human existence, grasped in its essential finitude, express not only the wave of pessimism that swept Spanish intellectuals in the aftermath of the military defeat suffered in the Spanish-American War of 1898, but also the nihilistic crisis that engulfed Europe at the end of the nineteenth century.

Keywords: Ganivet, Unamuno, Death, Pain, Pessimism, Nihilism.

* * *

Don Chisciotte è mosso dal suo buon cuore e dalla sua tristezza, dal suo desiderio di non morire e di portare questa vita là dove andrà dopo la morte, oltre che portare un po' di eternità e allegria al nostro mondo, così triste, così piccolo, così breve.

Thomas Mann, *Una traversata con Don Chisciotte*

1. La coscienza inquieta della crisi nella Spagna *fin de siglo*

«Il senso spagnolo globale della vita – ha scritto il filosofo Lorenzo Giusso in un suo mirabile saggio sul Don Chisciotte – si può identificarlo con quello espresso stupendamente da Calderón nell'*auto sacramental* “*El gran teatro del mundo*”, come nel famoso dramma *La vida es sueño*: senso della vanità incombente, della morte inevitabile, della inconsistenza spettrale del nostro destino»¹. Un'inquietudine di fondo sembra in effetti attraversare la riflessione filosofica spagnola da Seneca sino alle sue più significative manifestazioni del Novecento, un'inquietudine che affonda le proprie radici nella drammatica consapevolezza della caducità della condizione umana. Da questo punto di vista, Ángel Ganivet e Miguel de Unamuno rappresentano di certo le figure più emblematiche, espressione non solo di quella ondata di pessimismo che investì gli intellettuali spagnoli all'indomani della disfatta militare subita nella guerra ispano-americana del 1898 ma anche della crisi nichilista che abbracciò l'Europa sul finire del XIX secolo. La data del 1898 segna infatti la fine dell'era coloniale spagnola e il diffondersi di uno stato di amarezza, di angoscia e di pessimismo che darà luogo, tra gli intellettuali dell'epoca, a una serie di riflessioni sul cosiddetto *problema de España* e della sua identità nazionale². L'attività intellettuale si andò così concentrando prevalentemente sulla complessa situazione della crisi nazionale che comprendeva ad un tempo questioni politiche, culturali ed economiche. Queste vennero analizzate in profondità

¹ L. Giusso, *Il mito di Don Chisciotte* 5 (13 novembre 1956), in Id., *Autoritratto spagnolo*, a cura di A. Spaini, Torino, ERI - Edizioni Rai, 1959, p. 244.

² Sul tema è ormai divenuto un classico il libro di P. Laín Entralgo, *España como problema*, Madrid, Aguilar, 1962.

e gli stessi valori storici sottoposti alla più severa delle critiche. Ogni autore, qualunque fosse stato il suo campo di attività, cercò di trovare, secondo le proprie connotazioni e il proprio stile, la spiegazione del *caso España* e le cause della sua decadenza. È durante questo frangente che viene delineandosi un movimento filosofico e letterario che doveva elevare la Spagna a un grado di considerazione mondiale, come non succedeva dal XVI secolo. Si può dire, insomma, che la Spagna attuale sia nata sotto la spinta innovatrice di tale movimento noto con il nome di “generazione del '98” – in cui emersero alcune figure fondamentali quali Ángel Ganivet, Miguel de Unamuno, Azorín, Pío Baroja, Ramiro de Maeztu, Antonio Machado –, una generazione che ebbe soprattutto il merito di intendere in modo completamente nuovo la realtà nazionale e i temi intellettuali.

La definizione di generazione del '98, per quanto sia ancor oggi molto controversa e dibattuta³, la si deve ad una serie di articoli di José Martínez Ruiz apparsi tra il 1910 e il 1913 sul quotidiano madrileno «ABC» e raccolti successivamente nel volume *Clásicos y Modernos*⁴, nei quali l'autore, che firmava con lo pseudonimo di Azorín, dal nome di un suo personaggio letterario⁵, si riferiva ad un gruppo di intellettuali formatisi nel contesto storico immediatamente successivo alla sconfitta subita nella guerra ispano-americana che fece precipitare la Spagna nello smarrimento più totale a livello politico, sociale e culturale. Questa situazione di estremo malessere fece avvertire in maniera intensa il bisogno di attuare una seria riflessione filosofica e letteraria, per scoprire se c'erano reali possibilità di ripresa e quindi di riscattare il paese dal suo torpore intellettuale e dalla sua miseria morale e politica.

Di questo clima e di queste aspirazioni si fece appunto interprete la generazione del '98, che prese coscienza in maniera drammatica della necessità di giungere al superamento della tradizione che soffocava le menti e le coscienze, imprimendo, di contro, una svolta di apertura verso la modernità europea e i suoi problemi. In realtà, però, tale “coscienza della crisi” era iniziata prima e al margine della disfatta del 1898. Scrive infatti Azorín:

Si crede abitualmente che tutta questa copiosa bibliografia rigenerazionista, che tutti questi lavori sorti sotto l'ossessione del problema della Spagna, siano germogliati dal disastro coloniale e come sua conseguenza. Niente di più sbagliato. La letteratura rigeneratrice, prodotta nel 1898 e negli anni successivi, non è che un prolungamento, una continuazione logica, coerente, della critica politica e

³ L'espressione generazione del '98 è qui assunta nel senso ampio di panorama intellettuale del periodo compreso tra il 1890 e il 1910, e dunque accolta in modo neutro rispetto alla polemica sulla validità o meno del concetto di “generazione” e ai rapporti con il “Modernismo spagnolo”. Su queste ultime questioni la bibliografia è vastissima. Ci limitiamo a segnalare solo alcuni titoli rilevanti per il nostro argomento: J.L. Abellán, *El 98 cien años después*, Madrid, Alderaban, 1999; V. Cachú Viu, *Repensar el noventa y ocho*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997; G. Díaz-Plaja, *Modernismo frente a 98*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979; I. Fox, *La crisis intelectual del 98*, Madrid, Edicusa, 1976; J.P. Gabriele, *Nuevas perspectivas sobre el 98*, Madrid, Iberoamericana, 1999; L. Granjel, *Panorama de la generación del 98*, Madrid, Guadarrama, 1959; H. Jeshcke, *La generación de 1898*, Madrid, Editora Nacional, 1954; P. Lain Entralgo, *La generación del noventa y ocho*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997; J.C. Mainer, *Modernismo y 98*, Barcelona, Editorial Crítica, 1980; D.L. Shaw, *La generación del 98*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1978.

⁴ Cfr. Azorín, *Clásicos y Modernos*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1959. Dello stesso autore si veda anche il volume *La generación del 98*, Salamanca, Ediciones Anaya, 1961.

⁵ Azorín è il nome del personaggio letterario creato da José Martínez Ruiz per il suo romanzo *La voluntad* (1902) e che a partire dal 1905, con il libro *Los pueblos*, assumerà come pseudonimo. Come giustamente rileva Lia Ogno, «anticipando Pirandello e suoi sei personaggi, Pessoa e i suoi eteronomi, Machado e i suoi apocrifi, anticipando l'Unamuno di *Niebla*, Azorín è il caso di un personaggio letterario che esce dalle pagine stampate dei libri e diviene “reale”, fagocitando l'autore che l'aveva creato» (L. Ogno, *Introduzione ad Azorín, Il politico*, Firenze, Le Lettere, 2001, p. 5).

sociale che veniva esercitandosi da molto prima delle guerre coloniali. Il disastro avviò, sì, il movimento, ma la tendenza era antica, ininterrotta⁶.

La generazione del '98 si fece interprete, in definitiva, del malessere spagnolo accumulato durante tutto il secolo, andando così ad inserirsi all'interno del più vasto orizzonte della "crisi metafisica e nichilista" che abbracciò l'Europa sul finire del XIX secolo.

L'ossessiva preoccupazione che gli intellettuali spagnoli della fine dell'Ottocento avvertirono per la decadenza e le sorti del proprio paese nasconde in realtà il fondo tragico e oscuro di una crisi vissuta a livello intimo e personale. Il loro «esasperato nazionalismo», osserva acutamente Emil Cioran,

è piuttosto una maschera, grazie alla quale cercano di nascondere il proprio dramma e di dimenticare nel furore rivendicativo la loro inettitudine a inserirsi negli avvenimenti: dolorose menzogne, reazione esasperata di fronte al disprezzo che temono di meritare, sotterfugio per eludere la segreta ossessione di sé. Detto più semplicemente: un popolo che è tormentato per sé stesso è un popolo malato⁷.

Gli uomini del '98, dunque, «videro il problema nazionale come una forma collettiva del proprio dilemma privato e per questo tentarono di proiettare su di esso la soluzione che desideravano per sé stessi»⁸, commettendo così l'errore di cercare una risposta astratta e filosofica ai problemi concreti e pratici prospettati dalla situazione della Spagna. La causa fondamentale di quest'errore di prospettiva fu che, istintivamente, approntarono il problema in termini identici alla propria preoccupazione spirituale, come magistralmente rileva ancora una volta Cioran:

La decadenza è in Spagna un concetto corrente, nazionale, uno stereotipo, uno slogan ufficiale. La nazione che nel XVI secolo offriva al mondo uno spettacolo di magnificenza e di follia, eccola ridotta a codificare il suo torpore! [...] gli Spagnoli ebbero tutto il tempo (tre secoli!) per riflettere sulle loro miserie fino a esserne saturi. [...] L'idea di decadenza non li preoccuperebbe tanto se non traducesse in termini di storia il loro grande debole per il nulla, la loro ossessione dello scheletro. Non c'è da stupirsi se per ognuno di loro il proprio paese è il proprio problema. Leggendo Ganivet, Unamuno o Ortega ci si accorge come la Spagna sia per loro un paradosso che li tocca intimamente, e che non riescono a ricondurre a uno schema razionale. Vi ritornano sempre, affascinati dall'attrazione dell'insolubile che esso rappresenta⁹.

È in questa precisa temperie culturale di grave instabilità politica e di bruschi cambiamenti sociali e ideologici che le filosofie pessimiste, in particolare di Schopenhauer¹⁰

⁶ Azorín, *Clásicos y Modernos*, cit., pp. 180-181.

⁷ E.M. Cioran, *La tentazione di esistere*, 1956, trad. it. di L. Colasanti e C. Laurenti, Milano, Adelphi, 1997, p. 51.

⁸ D.L. Shaw, *La generación del 98*, cit., p. 25.

⁹ E.M. Cioran, *La tentazione di esistere*, cit., pp. 48-49. Ho ripreso qui alcune considerazioni sviluppate più ampiamente in un mio recente saggio intitolato *L'ossessione dello scheletro. Decadenza, boria ed egolatria nelle riflessioni di Ganivet, Unamuno e Ortega*, in R. Diana (a cura di), *Le «borie» vichiane come paradigma euristico. Hybris dei popoli e dei saperi fra moderno e contemporaneo*, Napoli, ISPF Lab - Consiglio Nazionale delle Ricerche, (I Quaderni del Lab, 3), 2015, pp. 313-333.

¹⁰ «Se c'è un filosofo decisivo nell'atteggiamento della generazione del '98 – scrive Cerezo Galán – questi è di certo Schopenhauer»; cfr. P. Cerezo Galán, *El 98 y la crisis de fin de siglo*, in A. Vilanova, A. Sotelo Vázquez (eds.), *La crisis española de fin de siglo y la generación del 98*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1999, p. 87. Sulla presenza della filosofia di Schopenhauer nell'ambito della cultura spagnola otto-novecentesca, si segnalano in particolare i seguenti lavori: C. Alonso, *Notas sobre el pesimismo activo en la literatura española hacia 1900 (Un fin de siglo entre la voluntad y el dolor de vivir)*, in «Anales de Literatura Española», 1996, 12, pp. 27-54; Á.L. Prieto de Paula, *Schopenhauer y la formalización de la melancolía en las letras españolas del Novecientos*, in «Anales de Literatura

e Nietzsche¹¹, trovarono terreno fertile per diffondersi e attecchire tra gli intellettuali spagnoli dell'epoca. Il passaggio dal XIX al XX secolo fu contrassegnato, com'è noto, dalla crisi della razionalità moderna quale reazione esasperata alle certezze del positivismo scientifico e dal conseguente sviluppo del pessimismo filosofico europeo che fu presto accolto dai principali esponenti della generazione del '98¹², già alle prese con la delicata situazione di declino sociale, politico e culturale che affliggeva il proprio paese. La coscienza collettiva della crisi, in altri termini, favorì in maniera decisiva la ricezione del pessimismo in Spagna, poiché esso appariva per certi versi come una sorta di principio esplicativo delle ragioni sostanziali che avevano condotto la nazione spagnola ad un tale stato di prostrazione e di decadenza, facendola sprofondare rovinosamente in una condizione di diffuso smarrimento spirituale che ancor prima del disastro coloniale Unamuno aveva definito, con acuta lungimiranza, come il «marasma attuale della Spagna»¹³. Il pessimismo filosofico sembrava dunque rispecchiare perfettamente l'atmosfera di generale inquietudine e di angoscia che aleggiava tra le coscienze dei giovani intellettuali spagnoli, attanagliati da un senso di vuoto e di fiacchezza morale e psicologica che in ognuno di loro assunse, di volta in volta, nomi e significati diversi: l'«abulia» come malattia nazionale diagnosticata da Ganivet; il «nadismo», ovvero quel particolare nichilismo spagnolo da cui è tormentato Unamuno; la «depressione enorme della vita» che avverte Azorín; la visione di una Spagna «vecchia, arrogante e triste» che disgusta Machado; il «lento suicidio» del popolo spagnolo denunciato amaramente da Menéndez y Pelayo.

Questo profondo *dolor de España* che pervade la generazione del '98 incontrò dunque nel pessimismo europeo il controcanto notturno del proprio dramma interiore, ben presto espresso attraverso un tipo di letteratura di carattere più filosofico e intimista, che faceva leva sulle vicissitudini psicologiche e sulle inquietudini metafisiche dei personaggi piuttosto che sulla mera descrizione delle circostanze esterne ad essi, rompendo in tal modo con i fondamenti teorici e i canoni narrativi propri del naturalismo allora imperante. Nascono, così, romanzi come *Sonata de estío* di Valle-Inclán, *Camino de perfección* di Baroja, *Amor y pedagogía* di Unamuno e *La voluntad* di Azorín¹⁴. Questo nuovo corso della letteratura spagnola non tardò a destare l'attenzione da parte della critica dell'epoca. Nel 1904 la nota scrittrice spagnola Emilia Pardo Bazán, animatrice, a Madrid, di un influente salotto letterario frequentato dalle personalità più rilevanti della cultura spagnola del tempo, in un suo articolo pubblicato sulla rivista «Helios» così si esprime a proposito di questa nuova generazione di narratori spagnoli:

Española», 1996, 12, pp. 55-87; D. Santiago, *La influencia de Arturo Schopenhauer en España desde finales del siglo XIX*, in A. Heredia Soriano (ed.), *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, pp. 411-424; Id., *La recepción de Schopenhauer en España*, in «Anthropos» (Documentos A), 1993, 6, pp. 146-155.

¹¹ Cfr. G. Sobejano, *Nietzsche en España (1890-1970)*, Madrid, Editorial Gredos, 2009².

¹² Cfr. A.M. Vázquez Bigi, *El pesimismo filosófico europeo y la Generación del Noventa y Ocho*, in «Revista de Occidente», XXXVIII (1972), 113/114, pp. 171-190.

¹³ Cfr. M. de Unamuno, *En torno al casticismo* (1895), in Id., *Obras completas*, 9 voll., ed. de M. García Blanco, Madrid, Escelicer, 1966-1971, vol. I, pp. 856-869; trad. it. di C. Bo, *Essenza della Spagna*, ed. riveduta a cura di G. Puglisi, con una nota di G. Micciché, Milano, Bompiani, 2015, pp. 101-113.

¹⁴ Questi quattro romanzi sono noti come i «romanzi del 1902», in quanto furono pubblicati tutti in quell'anno, e segnano un punto di rottura con i canoni narrativi dell'Ottocento e l'inizio del romanzo novecentesco in Spagna. Per un'analisi puntuale di queste opere, nonché del contesto culturale europeo nel quale si inseriscono, si veda il libro di F.J. Martín (ed.), *Las novelas de 1902*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

I libri dei *giovani* sono, in generale, di corto respiro; rivelano fatica e proclamano ad ogni pagina l'inutilità di qualunque sforzo e la vanità del tutto. Questa generazione si mostra intrisa di pessimismo, con ventate di misticismo cattolico alla maniera moderna (senza fede né pratica) e propende verso un neoromanticismo che lascia trasparire le influenze intellettuali del Nord – Nietzsche, Schopenhauer, Maeterlinck –, autori che qui circolano tradotti¹⁵.

Di questa nuova generazione di giovani scrittori sprofondata nell'abisso della crisi, Ganivet e Unamuno sono senz'altro tra le voci più rappresentative. I due filosofi ebbero tra l'altro modo di conoscersi personalmente. Nel 1891 Ganivet concorre ad una cattedra di Greco bandita dall'Università di Granada, senza però riuscire a ottenerla. È in questa circostanza che conosce e stringe amicizia con Unamuno, anch'egli impegnato, ma con esito positivo, nelle prove concorsuali per una cattedra di Greco presso l'Università di Salamanca. In seguito al tentativo fallito di intraprendere la carriera universitaria, Ganivet decise di presentarsi al concorso, bandito nel febbraio del 1892, per entrare a far parte del Corpo Diplomatico spagnolo. Questa volta la sorte non gli voltò le spalle e, superati brillantemente gli esami, fu nominato Viceconsole di Spagna ad Anversa, in Belgio, incarico che ricoprì a partire dall'11 luglio di quello stesso anno. L'esperienza diplomatica, che lo condusse successivamente a ricoprire incarichi consolari anche a Helsinki e a Riga, ebbe un ruolo significativo nella maturazione del suo pensiero, offrendogli una prospettiva privilegiata per osservare la realtà europea e, al tempo stesso, riflettere criticamente sulla condizione della Spagna.

È proprio durante questi anni che Ganivet elabora le linee fondamentali della sua concezione della "personalità nazionale" spagnola, intesa come entità spirituale e storica distinta dai modelli di sviluppo dell'Europa settentrionale. Tale riflessione troverà una formulazione sistematica nell'*Idearium español* (1896), opera nella quale Ganivet individua le cause profonde della decadenza nazionale non tanto in fattori contingenti, quanto in una progressiva perdita di autenticità e di coerenza morale.

Le questioni sollevate dall'*Idearium español* diedero avvio a un serrato confronto tra Ganivet e Unamuno che raggiunse il suo momento più significativo nel 1898, quando i due filosofi intrattennero uno scambio epistolare sulle pagine del quotidiano *El Defensor de Granada*. Questo carteggio, pubblicato successivamente nel 1912 con il titolo *El porvenir de España*¹⁶, può essere considerato una preziosa e tangibile testimonianza del dialogo intellettuale tra due degli esponenti più autorevoli del panorama culturale spagnolo di fine secolo¹⁷. In esso, alle riflessioni di Ganivet sulla personalità storica della Spagna e sulla

¹⁵ E. Pardo Bazán, *La nueva generación de novelistas y cuentistas en España*, in «Helios», XI, 1904, p. 258. Sulla personale interpretazione della crisi del '98 da parte di Emilia Pardo Bazán, si veda l'articolo di M. Sotelo Vázquez, *Emilia Pardo Bazán ante la crisis del 98: La España de ayer y la de hoy: la muerte de una leyenda*, in A. Vilanova, A. Sotelo Vázquez (eds.), *La crisis española de fin de siglo y la generación del 98*, cit., pp. 355-368.

¹⁶ Cfr. A. Ganivet, M. de Unamuno, *El porvenir de España*, ed. de F. García Lara, estudio preliminar y notas de P. Cerezo Galán, Granada, Diputación provincial de Granada, 1998, p. 134; trad. it. di P.L. Gorla *L'avvenire della Spagna*, a cura di G. Scocozza, Soveria Mannelli (Cz), Rubbettino, 2008, p. 44.

¹⁷ Sul rapporto tra i due pensatori, con particolare riferimento al problema della Spagna, si vedano i seguenti lavori: J.A. Agee, *Unamuno y Ganivet ante el problema de España*, tesis doctoral, Emory University, 1979; M. Aguinaga Alfonso, *Interpretaciones de España en torno a 1898*, in A. Gallego Morell, A. Sánchez Trigueros (eds.), *Ganivet y el 98*, Granada, Edición Universidad de Granada, 2000, pp. 197-210; P. Cerezo Galán, *Sobre El porvenir de España*, in Id., *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, pp. 127-159; P. Consejo Alvarez, *La crisis del 98 en Ganivet y Unamuno*, in F. Sevilla Arroyo, C. Alvar Ezquerro (eds.), *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 4 voll., Madrid, Editorial Castalia, 2000, vol. II, pp. 129-136; J. Cruz Cruz, *Tradición histórica y tradición eterna. De Ganivet y Unamuno*, in «Anuario Filosófico», 1998, 31, pp. 245-268; M. García Blanco, *Ángel Ganivet y Miguel de Unamuno (Afinidades y diferencias)*, in Id., *En torno a Unamuno*, Madrid, Taurus, 1965, pp. 303-349; F.J. Ochoa Michelena, *La*

necessità di una rigenerazione etico-spirituale della nazione si intrecciano le considerazioni di Unamuno, caratterizzate da una maggiore attenzione alla dimensione esistenziale, al problema della coscienza individuale e al rapporto tra storia, «intrahistoria» e destino collettivo. Nonostante le evidenti divergenze tra le rispettive posizioni filosofico-politiche, entrambi convergono nel personalizzare profondamente il problema spagnolo, nel fare di un'analisi oggettiva della società una preoccupazione personale, assumendo la crisi nazionale come un riflesso della propria crisi esistenziale. *El porvenir de España* assume dunque un valore paradigmatico non tanto come trattato teorico, quanto come documento del dibattito che attraversa la generazione del '98, lasciando emergere in forma dialogica tutte le tensioni, le analogie e le controversie interne a un movimento intellettuale unito dalla comune diagnosi della crisi, ma attraversato da differenti modalità di interpretazione e di risposta. In questo senso, il carteggio tra Ganimet e Unamuno contribuisce in maniera decisiva a chiarire la portata e i limiti delle rispettive posizioni teoriche, offrendo al contempo una chiave di lettura essenziale per comprendere l'evoluzione del pensiero spagnolo tra la fine dell'Ottocento e i primi anni del Novecento.

2. Il peso del vuoto: nichilismo e filosofia della morte in Ganimet

Personalità eccentrica e tormentata, da molti studiosi ritenuto il “precursore”¹⁸ della “generazione del '98”, Ángel Ganimet (Granada, 1865 - Riga, 1898) incarna emblematicamente la “crisi nichilista”, il *mal du siècle* che si diffuse in tutta Europa sul finire del XIX secolo. Nell'arco del suo breve seppur intenso itinerario esistenziale, tragicamente conclusosi col suicidio a soli 33 anni, Ganimet seppe mirabilmente attraversare le diverse forme dell'espressione letteraria, spinto da un'irrefrenabile volontà di creazione frutto d'un genio fuori dal comune. Fu così, di volta in volta, saggista, romanziere, poeta, drammaturgo, giornalista, filosofo.

La maggior parte degli studi che si sono occupati del pensiero di Ganimet, e in particolare della sua concezione della morte, si sono concentrati prevalentemente sulle presunte cause psichiatriche o sentimentali che lo indussero al suicidio¹⁹. La mia analisi è invece volta a scandagliare l'opera letteraria e filosofica del pensatore granadino al fine di rintracciare i segni tangibili di una crisi spirituale e nichilista che lo indusse a concepire il suicidio in

europización en España desde la cultura y las categorías del juicio: reflexiones en torno a Ganimet, Unamuno y Ortega, in «Barataria: revista castellano-manchega de ciencias sociales», 2007, 8, pp. 193-218; C. Strosetzki, *Don Quijotes problematische Reconquista der Neuen Welt bei Unamuno und Ganimet*, in H.-O. Dill, G. Knauer (eds.), *Diálogo y conflicto de culturas: estudios comparativos de procesos transculturales entre Europa y América Latina*, Frankfurt am Main, Vervuert, 1993, pp. 163-173.

¹⁸ Il fatto che Ganimet sia morto un mese prima dell'indipendenza di Cuba, rafforza la teoria nell'esistenza di una “generazione del '98” ancor prima che il disastro accadesse (D.L. Shaw, *La generación del 98*, cit., p. 31). Sull'idea di Ganimet come precursore, si vedano i seguenti studi: J.L. Abellán, *Ganimet como precursor*, in Id., *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, t. 5/II, pp. 211-236; J. Herrero, *Ganimet precursor del 98. La Virgen contra la Hetaira*, in «RILCE. Revista de Filología Hispánica», 1997, 13.2, pp. 99-119; J. Marías, *El 98 antes del 98: Ganimet*, in «RILCE. Revista de Filología Hispánica», 1997, 13.2, pp. 121-128; P. Phillepich, *Il precursore della Spagna contemporanea*, in «Colombo», 1928, 2, pp. 167-171; D.L. Shaw, *Ganimet, precursor de la crisis finisecular*, in F. Rico (coord.), *Historia y crítica de la literatura española*, Barcelona, Editorial Crítica, 1979-2000, t. VI/1, pp. 115-122.

¹⁹ Molti studiosi hanno analizzato gli aspetti psichiatrici e sentimentali del suicidio di Ganimet. Tra essi si possono segnalare i seguenti lavori: E. Conde Gargollo, *Ángel Ganimet y su destino histórico*, in «Cuadernos Hispanoamericanos», 1964, 172, pp. 51-71; J. Marín De Burgos, *Patografía de Ganimet*, Madrid, Ediciones Pirámide, 1982; L. Rojas Ballesteros, *El atardecer de Ángel Ganimet*, Granada, Caja Provincial de Ahorros de Granada, 1985; M. Wis, *Perché si suicidò Ganimet*, in «Neuphilologische Mitteilungen», XC, 1989, pp. 1-17.

sensu metafisico, ovvero come una forma di liberazione gnostica dalla materia e con essa dagli aspetti dolorosi di una vita percepita come assurda e priva di senso.

Nell'ultimo capitolo del suo primo romanzo intitolato *La conquista del regno di Maya per opera dell'ultimo dei conquistatori spagnoli Pío Cid* (1897), Ganivet formula una riflessione che potrebbe ben riassumere l'essenza di tutto il suo pensiero:

[...] il nobile sacrificio delle mogli di Mukhanda sull'altare della loro fedeltà coniugale, o la morte nelle corride di bufali, così bella, così artistica, mi sembra che, lungi dal degradare l'uomo, lo nobilitino assai più del suo eccessivo attaccamento alla vita e della sua codarda aspirazione a terminarla in un letto, aggrappato fino alla fine ai brandelli di carne che gli avvelenano lo spirito con la loro fetida emanazione. La vita è degna di essere amata; ma quanto più degno d'amore è l'ideale a cui possiamo elevarci sacrificandola!²⁰.

Queste parole, cariche di risonanze simboliche e filosofiche, rimandano a una tradizione di pensiero che affonda le proprie radici nel dualismo platonico e arriva sino all'ascetismo mistico di matrice cristiana. Come nel *Fedone* di Platone, dove il corpo è concepito come prigione dell'anima e ostacolo alla conoscenza autentica, anche in Ganivet la dimensione carnale appare segnata da un principio di corruzione che impedisce allo spirito di dispiegare pienamente la sua vera natura. La sua aspirazione ultima infatti fu quella di liberare lo spirito dalle impurità che la materia e il desiderio proiettano su di esso e di elevarlo al di sopra del piano sensibile, purificandolo mediante il distacco e orientandolo verso il suo fine più nobile, la contemplazione, intesa non solo come quiete dell'anima, ma come via privilegiata verso la verità e la pienezza dell'essere. In tal senso, il pensiero di Ganivet sembra dialogare anche con la tradizione stoica, secondo la quale la libertà del saggio si conquista solo attraverso il dominio degli appetiti e la subordinazione dei desideri alla ragione.

Nel complesso dell'opera di Ganivet si avverte dunque una tensione costante e irrisolta tra lo spirito e la materia, un dualismo che richiama, sia pur da lontano, alcune suggestioni tipiche del pensiero gnostico. Lungi dall'essere una semplice preferenza per l'ideale rispetto al corporeo, questa opposizione assume in Ganivet i tratti di una vera e propria avversione ontologica: lo spirito, prigioniero di un corpo corrotto e limitante, anela a liberarsi dalle catene della bruta materialità, poiché avverte in tale costrizione una forma di dolore al tempo stesso fisico ed esistenziale cui solo la morte sembra in grado di porre fine.

Analizzare l'idea del suicidio in Ganivet, dunque, significa affrontare previamente le questioni del dolore, ossia del suo *mal de vivre*, e del "nulla creatore", vale a dire della scrittura che prorompe compulsivamente dal suo vuoto esistenziale e che serve a Ganivet come una sorta di *φάρμακον* per alleviare le ferite della vita e allontanare da sé lo spettro della morte. La febbrile volontà di creazione e di cambiamento che anima l'opera e il pensiero di Ganivet, tuttavia, si scontra inevitabilmente con l'inermità di ogni possibile trasformazione. Questo conflitto gravita costantemente su Ganivet, nel quale l'azione è sempre dolorosamente frenata da un latente nichilismo. Il suo pensiero appare così irrimediabilmente dimidiato da un'insanabile frattura, da uno iato incolmabile tra le proprie aspirazioni ideali e la loro effettiva e concreta realizzazione. Anima scissa, lacerata da

²⁰ Á. Ganivet, *La conquista del reino de Maya por el último conquistador español Pío Cid*, ed. F. García Lara, estudio preliminar y notas de R. Fernández Sánchez-Alarcos, Granada, Diputación Provincial de Granada, 2000, p. 420; trad. it. – lievemente modificata – di F. Bertino, *La conquista del regno di Maya per opera dell'ultimo dei conquistatori spagnoli Pío Cid*, Roma, Castelvecchi, 2017, p. 232.

opposte tensioni emotive²¹, Ganivet «è certamente un pessimista, un uomo di profondo pessimismo [...]; però è precisamente questo ciò che accende e alimenta in lui la speranza»²² e che lo induce ad assumere un atteggiamento ottimista nei confronti dell'atto letterario che confligge con il suo nichilismo esistenziale²³. Ganivet crede profondamente nella capacità comunicativa del linguaggio al quale assegna una funzione eminentemente catartica. Attraverso la parola, il filosofo granadino cerca di attribuire un senso all'assurdità che lo circonda, di trovare coerenza nel caos irrazionale che caratterizza la realtà. La scrittura diventa così un mezzo per riflettere parte del suo tormentato mondo interiore, per dare forma alle sue angosce; è la chiara manifestazione di un'anima inquieta in conflitto con sé stessa; è l'oggettivazione della propria ispirazione attraverso un processo di «deiezione che lo allevia dalla sua sofferenza personale»²⁴. In tal senso, si può sostenere che l'intera opera filosofica e letteraria di Ganivet «scaturisce dalla sua profonda commozione spirituale e si propone di esprimerla»²⁵.

La concezione filosofica di Ganivet, dunque, nasce fondamentalmente dalla sua visione tragica della vita. La convinzione che il dolore sia consustanziale all'esistenza umana costituisce infatti l'elemento che influisce maggiormente sulla prospettiva metafisica del pensatore spagnolo. L'atto creativo che si compie attraverso la composizione letteraria, in effetti, è per Ganivet l'unica alternativa al mondo cupo, complesso, superficiale e privo di senso che la modernità gli offre; è l'unica attività che in qualche modo riesca a compensare il senso di estraneità che prova di fronte a una realtà disumanizzata, frutto del cosiddetto "progresso" e della "civilizzazione" della società capitalista.

Il contatto diretto di Ganivet con il mondo moderno – reso possibile dalla sua attività diplomatica che lo condusse a viaggiare per l'Europa e a conoscere alcune delle nazioni più colte ed evolute dell'epoca²⁶, ma anche con le evidenti contraddizioni che il mondo moderno portava con sé – fu quindi decisivo per la elaborazione di una poetica che si presentava come espressione immediata dell'angoscia della sua situazione personale. L'impatto diretto della civiltà moderna fu infatti devastante per Ganivet. Il suo atteggiamento fortemente critico nei suoi confronti anticipa e rispecchia fedelmente il sentimento comune che caratterizzerà gli intellettuali della generazione del '98. «Tutti gli ideali moderni sono veli tesi sul vuoto»²⁷, sentenzia duramente Ramiro de Maeztu, esprimendo senza infingimenti quel senso di amara vacuità esistenziale che si celava dietro i falsi miti della modernità. Come molti altri pensatori dell'epoca, Ganivet non ignorava la singolare differenza tra il mondo moderno e la precedente società precapitalista. Egli vedeva nel capitalismo un rifiuto irrecusabile del mondo precedente, un mondo percepito come

²¹ Su questo aspetto della personalità di Ganivet si veda in particolare il lavoro di N.R. Orringer, *Ángel Ganivet (1865-1898). La inteligencia escindida*, Madrid, Ediciones del Orto, 1998.

²² J.A. Maravall, *Ganivet y el tema de la autenticidad nacional*, in «Revista de Occidente», 33, 1965, p. 392.

²³ Su questo specifico tema, mi permetto di rimandare al mio libro *La vertigine del nulla. Nichilismo e pensiero tragico in Ángel Ganivet* (prefazione di G. Cacciatore, Acireale-Roma, Bonanno Editore, 2010), nel quale affermo che il filosofo granadino, sotto l'influsso decisivo di Seneca, Schopenhauer e Nietzsche, rappresenta una delle voci più originali della cultura spagnola all'interno del nichilismo europeo.

²⁴ N. Santiañez-Tiό, *Ángel Ganivet, escritor modernista*, Madrid, Gredos, 1994, p. 87.

²⁵ J. Herrero, *Ángel Ganivet: un iluminado*, Madrid, Gredos, 1966, p. 42.

²⁶ Ganivet, in effetti, ebbe modo di viaggiare moltissimo, toccando le principali nazioni europee: Francia, Belgio, Inghilterra, Germania, Svezia, Finlandia, Lituania, Russia. Sul tema del viaggio, sia reale che immaginario legato alla finzione romanzesca, si veda l'interessante studio di J. Casaldueo, *Ganivet en el camino*, in Id., *Estudios de Literatura Española*, Madrid, Editorial Gredos, 1962, pp. 186-198.

²⁷ R. de Maeztu, *Don Quijote, don Juan y La Celestina* (1926), in Id., *Obra de Ramiro de Maeztu*, ed. de V. Marrero, Madrid, Editora Nacional, 1974, p. 592.

utopico, arcadico, definitivamente irraggiungibile. Secondo il pensatore granadino, il mondo moderno si basa infatti su un'organizzazione dinamica della società, riscontrabile soprattutto nella sua economia, volta ad aumentare e sofisticare i bisogni dell'uomo allo scopo di moltiplicare i mezzi per soddisfarli: «Si giunge sempre allo stesso risultato per cui la causa di tutti i mali risiede nel dare alla vita una tendenza dinamica artificiale»²⁸.

Queste idee trovarono ampia diffusione nell'ambiente di fine secolo come contrappunto obbligato all'esaltazione del progresso, trasformato dal positivismo nella nuova religione dell'umanità. Di fronte a ciò, Ganivet propugna, ispirandosi alla tradizione cinica²⁹, un'organizzazione statica, che riduca la necessità e incrementi la libera disposizione di sé. In tal senso il pensiero ganivetiano si inserisce perfettamente nel solco tracciato dalle riflessioni di Schopenhauer e Nietzsche e possiede tutte le caratteristiche tipiche di un "pensiero negativo", se con questa espressione s'intende «un pensiero che non accetta, legittima, giustifica le condizioni di vita sociale e culturale dominanti»³⁰ nella "civiltà borghese"³¹, se, dunque, si pone come "critica dell'ideologia" sottesa allo sviluppo capitalistico. In quest'ottica, il pensiero ganivetiano potrebbe al contempo rivelarsi come «un'ennesima versione del pensiero scettico»³², un pensiero, cioè, «da un lato *negativo*, critico, dissolutore nei confronti di qualsiasi concetto ed oggetto della cultura e dell'esperienza, ma, dall'altro, *positivo* nei confronti di sé stesso, in quanto si mantiene sicuro nella certezza della sua forza negatrice, critica, dissolvente»³³.

Di fronte allo scenario desolante offerto da una modernità disumanizzata e priva di senso, Ganivet reagì facendo appello ad una forma molto personale di stoicismo. Egli tentò di trovare in Seneca una filosofia capace di dirimere i dubbi che lo laceravano interiormente e di contenere le proprie inclinazioni nichiliste:

Quando da studente lessi le opere di Seneca rimasi attonito e meravigliato come chi, persa la vista o l'udito, li riacquisti improvvisamente e insperatamente, e veda uscire a frotte, prendendo consistenza reale e tangibile, quegli oggetti che prima gli si agitavano confusi con i loro colori e i loro suoni ideali dentro di sé³⁴.

Da questo punto di vista, non sorprende che l'*Idearium español*, nel quale formula il suo programma di rigenerazione nazionale, si apra parafrasando liberamente Seneca:

Non lasciarti vincere da ciò che è estraneo al tuo spirito; in mezzo alle vicende della vita, pensa che hai dentro di te una forza madre, qualcosa di poderoso e incorruttibile, un asse adamantino intorno a cui girano i fatti meschini che compongono la trama del vivere quotidiano; e qualunque siano gli eventi che ti coinvolgeranno, tanto quelli prosperi quanto gli avversi, o anche quelli che ti

²⁸ Á. Ganivet, *Epistolario*, ed. de F. García Lara, Granada, Diputación Provincial de Granada, 2008, p. 820.

²⁹ Sul "cinismo" ganivetiano si vedano i seguenti studi: P. Garagorri, *Apuntes sobre Ganivet filósofo*, in Id., *La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri (Dos precursores, Clarín y Ganivet, y cuatro continuadores)*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pp. 225-237; M. Olmedo Moreno, *Actualidad de Ganivet*, in Aa. Vv., *Homenaje a Ángel Ganivet*, «Revista de Occidente», III (1965), 33, pp. 331-341; Id., *El pensamiento de Ángel Ganivet*, Granada, Diputación de Granada, 1997.

³⁰ G. Pasqualotto, *Pensiero negativo e civiltà borghese*, Napoli, Guida Editori, 1981, p. XI.

³¹ Ivi, p. XI. Per la critica ganivetiana alla "civiltà borghese" si veda in particolare lo studio di C. de la Flor Moya, *Ángel Ganivet y la teoría del conocimiento en la España de fin de siglo*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1982.

³² G. Pasqualotto, *Pensiero negativo e civiltà borghese*, cit., p. XIV.

³³ Ivi, p. XIV.

³⁴ Á. Ganivet, *Idearium español*, ed. de F. García Lara, estudio preliminar y notas de L. Frattale, Granada, Diputación de Granada, 2003, p. 86; trad. it. *Ideario spagnolo*, prefazione di F. Perfetti, introduzione, traduzione e note di L. Frattale, Roma, Bonacci Editore, 1991, p. 30.

mortificheranno con il loro contatto, mantieniti fermo e retto in modo che possa sempre dirsi di te che sei un uomo³⁵.

Mai come nel caso di Ganivet il ritorno a Seneca è il sintomo evidente di una profonda crisi spirituale, di un senso di smarrimento dolorosamente percepito al venir meno di qualsiasi punto di riferimento. Il pensiero di Seneca funge come una sorta di bussola in una notte priva di stelle, lasciando emergere il fondo tragico dal quale il pensiero ganivetiano trae alimento. La morale stoica diviene così un grido disperato lanciato contro l'assurdità dell'esistenza: «Seneca – osserva acutamente María Zambrano – torna semplicemente perché lo abbiamo cercato, e non per la genialità del suo pensiero, o perché possa offrire qualcosa all'audace conoscenza di oggi. Torna perché lo abbiamo scoperto come un palinsesto celato al di sotto della nostra angoscia, sano e salvo sotto la patina di oblio e d'indifferenza»³⁶.

Il confronto quotidiano con le contraddizioni tipiche del mondo moderno provocano in Ganivet uno stato di nausea fisica e morale che è tra le principali motivazioni della sua febbrile attività di scrittore. L'amara presa di coscienza delle caratteristiche negative insite nella modernità – quali la secolarizzazione dell'universo, l'alienazione dell'uomo nella società capitalista, il dominio del mercantilismo, la prevalenza dell'egoismo e delle apparenze – contribuisce ad accrescere il disagio e il malessere esistenziale di Ganivet, sintomo di una realtà che egli percepisce come sempre più alienante ed estranea.

Questo duplice movimento – di negazione del mondo reale e di affermazione della dimensione spirituale della vita – costituisce il nucleo di ciò che Ganivet definisce «misticismo»:

Il misticismo non è l'estasi; è molto di più e di meglio: nasce dal disprezzo di tutte le cose della vita e si conclude nell'amore di tutte le cose della vita; il disprezzo ci innalza fino a trovare un ideale che ci dà riposo, e con la luce dell'ideale trovato vediamo ciò che prima era grande e odioso, molto più piccolo e più amabile³⁷.

Una tale definizione rivela una logica dialettica in cui lo spirito si costituisce come fondamento di senso in un atto di auto-posizione creatrice. L'anima diventa così sede dell'ideale e, in questa dimensione interiore, prende forma una mistica senza teologia, senza Dio né trascendenza esterna: una spiritualità immanente e autonoma, che cerca di riconciliare il soggetto con il mondo attraverso un assoluto generato dal proprio io.

In Ganivet emerge dunque una forma di misticismo del tutto singolare, percepita come frutto di un'esperienza esistenziale profondamente dolorosa. Questo misticismo non rimanda a una trascendenza religiosa né a una fede istituita, ma si configura come una tensione costante tra il desiderio di evadere dalla realtà e l'anelito verso l'assoluto. In tale

³⁵ Ivi, pp. 85-86; trad. it. cit., p. 30.

³⁶ M. Zambrano, *Seneca* (1944), Madrid, Ediciones Siruela, 2005, p. 25; trad. it. *Seneca*, a cura di C. Marseguerra, Milano, Bruno Mondadori, 2006, p. 4. Per un approfondimento del senecismo ganivetiano, si segnalano i seguenti studi: G. Allegra, *Un breviario de la anti-Europa*, in Id., *La viña y los surcos. Las ideas literarias en España del XVIII al XIX*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1980, pp. 293-318; G.A. Conradi, *El ideal de la indiferencia creadora en Ángel Ganivet*, in «Arbor», 1955, 32, pp. 1-20; C. Láscaris Comneno, *El pensamiento filosófico de Ángel Ganivet*, in «Revista de la Universidad de Buenos Aires», VI (1952), 22, pp. 476-479; M. Olmedo Moreno, *El pensamiento de Ángel Ganivet*, Granada, Diputación de Granada, 1997; Q. Saldaña, *Ángel Ganivet*, Madrid, Editorial Hernando, 1930, pp. 165-173.

³⁷ Á. Ganivet, *Granada la bella*, ed. de F. García Lara, estudio preliminar y notas de Á. Isac, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1996, p. 118.

tensione, concetti come la rinuncia, l'idealismo neoplatonico, l'eros inteso come amore spiritualizzato, il rifiuto del mondo empirico e la fuga verso l'infinito si presentano come modalità simboliche attraverso cui si esprime l'aspirazione metafisica del soggetto verso l'ideale.

Questa visione del misticismo risponde a una volontà di resistenza di fronte a una realtà storica – quella della fine del XIX secolo – percepita come caotica, annichilente e sempre più ostile all'affermazione dell'individuo. Ganivet concepisce il misticismo non come un'esperienza di estasi momentanea, ma come un processo dialettico e ascetico che parte dal disprezzo per la materialità del mondo e culmina, paradossalmente, in un amore verso la totalità dell'esistenza. Si tratta di un'elevazione attraverso l'ideale che non si impone dall'esterno, ma nasce nell'interiorità del soggetto e gli consente di riconfigurare il proprio rapporto con la realtà³⁸.

In questo orizzonte, il misticismo si rivela come una forma radicale di interiorità, un esercizio di autocostituzione spirituale che non richiede mediazioni religiose. La perdita della fede in Ganivet non implica la scomparsa del sacro, bensì il suo spostamento verso una forma secolarizzata dell'assoluto, in cui lo spirituale non è subordinato al divino, ma si afferma come potenza creatrice del soggetto moderno. Tuttavia, questa impresa di elevazione spirituale, priva di un ancoraggio trascendente, sfocia infine in un'aporìa: l'ideale assoluto, non potendo incarnarsi pienamente nel reale, rimane qualcosa di inafferrabile, facendo sì che l'esperienza mistica si rovesci nel suo esatto contrario, ossia si svuoti della sua promessa di senso.

Ganivet allude a questa dolorosa esperienza personale in una lettera indirizzata all'amico Navarro Ledesma, datata 18 febbraio 1893, nella quale la definisce come una forma di «misticismo negativo»:

Ogni giorno mi risulta sempre più difficile dare concretezza alle mie idee e fissare i miei pensieri su un determinato oggetto. Avevo un'idea del misticismo positivo o effettivo dei mistici classificati come tali, che consiste in una confusione della personalità con l'idea generale; c'è in questo tipo di misticismo l'annullamento del soggetto in quanto tale, non per dissolversi, ma per giungere a uno stato di esaltazione; quello che non conoscevo, e che ora ho conosciuto, è uno stato psicologico per me nuovo, una sorta di misticismo negativo prodotto dalla repulsione spirituale verso la realtà. [...] Il punto di partenza, come nel misticismo religioso, è il disprezzo del mondo sensibile, il disgusto dello spirito per la materia [...] nel misticismo negativo lo spirito che ha abbandonato la realtà perché troppo bassa non riesce ad elevarsi verso l'infinito perché troppo alto, restando così a vagare nello spazio, né più né meno di un disoccupato che porta a spasso la sua fame e le sue speranze nei pressi del suo antico ufficio³⁹.

Vagare in una “terra di nessuno” e di nulla, tra il mondo che si disprezza e la lontananza di un ideale irraggiungibile, produce uno stato negativo di indifferenza passiva, di abulia e di dissipazione, che Ganivet definisce misticismo negativo. Si è fatto il vuoto, ma non si produce il pieno. Si odia il mondo, ma non esiste un ideale che lo giustifichi e ne permetta la salvezza. Il carattere negativo di questo stato si aggrava quando alla lontananza dell'ideale si aggiunge l'esperienza della sua frustrazione nel tentativo di raggiungerlo.

Ganivet non poteva allora immaginare che l'ingenua intimità con cui aveva condiviso la sua dolorosa esperienza con l'amico Navarro Ledesma si sarebbe trasformata, pochi anni

³⁸ Su questa peculiare visione ganivetiana del misticismo, si veda in particolare lo studio di G. Chiappini, *Identità, distanza e misticismo nell'opera di Ángel Ganivet*, in Id., *Antinomie novecentesche*, 2 voll., Firenze, Alinea Editrice, 2000, vol. I, pp. 13-41.

³⁹ Á. Ganivet, *Epistolario*, cit., pp. 439-440.

dopo, nell'amara desolazione di un fallimento spirituale, e che quel misticismo negativo, determinato dall'atteggiamento gnostico di chi desidera fuggire da un destino intrecciato con la materia, sarebbe finito per convertirsi in una passione nirvanica di annientamento. In questo senso, il misticismo negativo va inteso non come un mero stato di indifferenza, bensì come un'esperienza di vuoto privo di trascendenza, come un'estasi negativa di annichilimento in cui la pulsione di morte finisce per imporsi sull'eros e sul desiderio di creatività e di vita.

Alla luce di quanto esposto finora, è facile comprendere come per Ganivet la scrittura rappresenti la pietra angolare del progetto attorno al quale egli edifica il suo pensiero: ovvero il rafforzamento e l'arricchimento della propria spiritualità interiore come da opporre all'esteriorità tipica di un alienante mondo capitalistico. Decide quindi di fuggire da tutto questo immergendosi completamente in un universo parallelo fatto di letture voraci e scrittura compulsiva. Caratterizzando i personaggi dei suoi romanzi con forti tratti autobiografici, Ganivet cerca di mitigare il suo stato di emarginazione spirituale e di scissione interiore. Questa fuga attraverso la letteratura è, in definitiva, un nuovo atto di ribellione contro una società che dà valore solo al denaro, che mercifica tutto e disprezza l'attività letteraria, unica via di accesso a un mondo non reificato in cui l'uomo può disporre liberamente di sé stesso senza essere fagocitato da un meccanismo di controllo sociale che lo vede solo come parte del proprio ingranaggio.

In tale prospettiva, l'analisi delle relazioni esistenti tra la biografia ganivetiana e la sua plasmazione nell'opera letteraria, incentrando l'attenzione prevalentemente sui romanzi dedicati alla figura di Pío Cid, consente di pervenire ad una maggiore comprensione del rapporto tra il Ganivet reale, con i suoi turbamenti e le sue aspirazioni, e il Ganivet auto-creato, elevato al rango di eroe fittizio e romanzesco celantesi dietro la maschera di Pío Cid⁴⁰.

Il meccanismo letterario posto in essere da Ganivet si risolve in un continuo gioco di specchi, in un costante riflettersi nei suoi personaggi cui egli affida alcuni aspetti della propria personalità e attraverso i quali, in un processo di oggettivazione, riesce a pervenire ad una migliore conoscenza di sé stesso. Al medesimo tempo, però, i personaggi ganivetiani rappresentano il tentativo da parte dell'autore di ricostruire, attraverso una scrittura dialogante, l'identità perduta. L'io, infatti, viene forgiandosi in modo conflittuale, scontrandosi dialetticamente con le creazioni della propria immaginazione. Lo sdoppiarsi di Ganivet nei suoi personaggi ne rivela così la scissione interna, la costante tensione tra volontà e intelletto.

Pío Cid – il protagonista intorno al quale ruotano i due romanzi *La conquista del regno di Maya per opera dell'ultimo dei conquistatori spagnoli Pío Cid* e *Le fatiche dell'infaticabile creatore Pío Cid* – riflette in modo particolare tale tensione duale e contraddittoria, il conflitto, presente in ciascun uomo, tra ciò che si è e ciò che si desidera essere. «Ognuno di noi – scrive Fernando Pessoa attraverso la voce del suo eteronimo Bernardo Soares – è più di uno, è molti, è una prolissità di sé stesso»⁴¹. La finzione letteraria offre dunque a Ganivet l'opportunità di sperimentare quelle possibilità che la vita reale lascia fuori di sé, di ampliare i margini della realtà in un processo di moltiplicazione dell'io⁴².

⁴⁰ Si veda in particolare lo studio di E.F. Puertas Moya, *La identificación autoficticia de Ángel Ganivet*, Logroño, Serva – Universidad de la Rioja, 2004.

⁴¹ F. Pessoa, *Il libro dell'inquietudine di Bernardo Soares*, prefazione di A. Tabucchi, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 38.

⁴² E.F. Puertas Moya, *La identificación autoficticia de Ángel Ganivet*, cit., p. 17.

D'altro canto, però, la maschera piocidiana non si limita ad incarnare solo ed esclusivamente l'*alter ego* del suo creatore. Dietro di essa si nasconde l'implicito desiderio di rappresentare un'idea di umanità, di essere umano: «Tutti i caratteri della filosofia di Ganivet – sottolinea Abellán – ci conducono allo stesso punto: la necessità di un uomo nuovo»⁴³. La capacità di metamorfosi messa in campo dalla creazione letteraria, conduce Ganivet non solo a ricercare tragicamente sé stesso, in un'ansia d'identità ontologica, ma anche ad interrogarsi, più in generale, sull'essenza dell'uomo concreto, dell'«uomo di carne e ossa», secondo la nota espressione unamuniana. La creazione interiore è dunque protesa alla costruzione dell'uomo nella sua nuda essenza, questo il significato più proprio dell'indagine ganivetiana che assume in tal modo una dimensione universale, in quanto la personale ricerca interiore è volta a trovare un senso e a dare uno scopo alla vita dell'uomo.

Quest'opera di auto-creazione dello spirito, però, che fa della difesa dell'individuo e della persona umana il centro creatore di un nuovo umanesimo, si rivela infine in tutta la sua drammatica fragilità. L'accento posto sull'interiorità viene infatti spinto sino all'exasperazione e alla sua conseguente vanificazione, lasciando che la volontà di fortificazione morale del proprio io si consumi in sé medesima, si neghi nella sua stessa essenza. L'idealismo ganivetiano non riesce ad occultare il fondo tragico dal quale trae alimento, quella lucida vertigine prodotta dalla consapevolezza del conflitto originario presente nell'uomo, il cui desiderio d'elevazione spirituale è minato da una natura imperfetta e impura. La volontà auto-creatrice s'imbatte inevitabilmente nell'esperienza della fatticità e finitezza che contrassegnano la condizione umana, uscendone infine mortificata.

Le «fatiche» di Pío Cid/Ganivet risultano in tal senso strenui tentativi per tamponare in qualche modo e per qualche tempo la vacuità dell'esistenza. L'azione diviene infatti velleitaria di fronte alla inattività di ogni scopo: «Si dica quello che si vuole, – confessa in una lettera al suo intimo amico Francisco Navarro Ledesma – tutto nel mondo richiede un fine, e il grande disincanto giunge quando nel fine più alto si scopre il vuoto»⁴⁴. La creazione letteraria, per quanto vana possa risultare, serve comunque a Ganivet per intrattenersi con le sue «immaginazioni per mascherare le miserie della vita e impedire che si approssimi l'idea del suicidio»⁴⁵. La scrittura acquista così per Ganivet il significato di «una proposta per sopravvivere, per trascendersi di fronte alla fragilità di una biografia compulsiva»⁴⁶. Nonostante gli sforzi, l'immersione totale nella scrittura non riuscì a impedire che in Ganivet sorgesse molto presto l'idea del suicidio, a cui fa spesso riferimento nelle sue lettere e nei suoi scritti. Ganivet sente, in altre parole, il peso insopportabile della vita e tutta la sua opera non è altro che un tentativo di trovare un ideale che lo liberi dalla seduzione del suicidio e il dolore di non trovarlo.

Ganivet si sentì ben presto profondamente affascinato dall'idea senecana del suicidio inteso come libera disposizione di sé e atto eroico, poiché ritiene che la morte volontaria, nata dall'intimo della propria personalità, sia un gesto nobile e bello paragonabile a un'opera d'arte. In più di un'occasione, infatti, non solo elogia «la superiorità della morte volontaria»⁴⁷, ma prepara anche il suo «connubio con la morte», come sostiene giustamente

⁴³ J.L. Abellán, *Ganivet como precursor*, cit., p. 231.

⁴⁴ Á. Ganivet, *Epistolario*, cit., p. 880.

⁴⁵ Ivi, p. 881.

⁴⁶ J.A. González Alcantud, *Nudo biográfico y escritura compulsiva. Para una lectura antropológica de Ángel Ganivet*, in «Revista de Antropología Social», 1998, 7, p. 115.

⁴⁷ M. Fernández Almagro, *Vida y obra de Ángel Ganivet*, Madrid, Revista de Occidente, 1952, p. 242.

Francisco García Lorca: «la morte volontaria [...] non esprime [in Ganivet] il desiderio di fuggire dalla vita, ma l'intenzione di conquistarla in tutti i suoi aspetti, di dominarla, anche nella sua fase finale, che non sarà imposta, ma voluta, liberamente voluta. Questo connubio con la morte esprime il tormentato desiderio di vivere in libertà, cioè con pienezza»⁴⁸. Il suicidio appare inoltre come una morte in grado di liberare dalla costrizione della materia, e in tal senso Ganivet rappresenta il «cavaliere dell'ideale» che sacrifica la propria vita per raggiungere il mondo della libera idealità, «una forma volontaria di martirio»⁴⁹. Non c'è dubbio che la morte, concepita in senso gnostico-platonico, appaia come una forma di liberazione dalla carne e dalla materia, ma nel 1898, in seguito alla crisi nichilista, Ganivet deve liberarsi da un peso ancora più opprimente, quello della propria creazione egolatrica, che si è rivelata alla fine totalmente illusoria.

Dobbiamo quindi vedere nella crisi nichilista, e non nel suo esaltato idealismo, la causa decisiva della morte di Ganivet, che non è, da questo punto di vista, una morte per impazienza dell'eterno, ma esattamente il contrario, per disperazione dell'eterno. Come scrive Emil Cioran in una illuminante pagina de *Il funesto demiurgo*,

bisogna essere avidi di assoluto per prendere in considerazione il suicidio. Ma si può farlo anche quando si dubita di tutto. Ed è comprensibile: più si cerca l'assoluto più si sprofonda nel dubbio, per il disappunto di non poterlo raggiungere [...] L'assoluto è inseguimento; il dubbio, una ritirata. Questa ritirata, inseguimento all'incontrario, urta, quando non sa fermarsi, contro estremità inaccessibili a ogni percorso razionale. All'inizio era soltanto un modo di procedere; eccolo vertigine, come tutto ciò che s'inoltra al di là di sé stesso. Avanzare o retrocedere verso dei limiti, scandagliare il fondo di qualcosa, è andare incontro, necessariamente, alla tentazione di autodistruggersi⁵⁰.

Lo aveva già sostenuto lo stesso Ganivet, ci disperiamo per l'incapacità di uscire da noi stessi, per l'impossibilità di consumare il movimento di trascendenza del mero essere naturale, in altre parole, per non riuscire ad autoredimerci. Il disincanto dell'auto-redenzione attraverso la creazione egolatrica della propria anima deve aver significato per Ganivet un'esperienza decisiva, cioè un'esperienza di morte, che diventa evidente nei terribili versi de *La canción de la piedra* che pone alla fine del dramma mistico *El escultor de su alma*:

Più che la vita nell'uomo
vale la morte nella pietra.
Se vita e morte sono sogno...
Se tutto nel mondo sogna...
Io do la mia vita di uomo
per sognare morto nella pietra!⁵¹

La fase culminante del pensiero di Ganivet è dunque attraversata da una passione nirvanica, cioè da una passione dissolutiva che deve essere intesa come l'altra faccia o il rovescio della passione prometeica di autocreazione. Il suicidio per Ganivet, in altre parole, deve essere concepito come una morte liberatrice «non solo dalla carne e dalla materia, ma anche dalla segreta adesione al proprio io. In tal senso, la morte nella pietra non intende significare l'eternità della forma, ma la rinuncia a ogni forma, l'estrema volontà di

⁴⁸ F. García Lorca, *Ángel Ganivet. Su idea del hombre*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1998, p. 344.

⁴⁹ J. Herrero, *Ángel Ganivet: un iluminado*, cit., p. 279.

⁵⁰ E.M. Cioran, *Il funesto demiurgo*, Milano, Adelphi, 2006, pp. 80-81.

⁵¹ Á. Ganivet, *El escultor de su alma*, in Id., *Teatro y poesía*, ed. de F. García Lara, estudio preliminar y notas de R. de la Fuente Ballesteros y L. Álvarez Castro, Granada, Diputación Provincial de Granada, p. 233.

spossestamento, e forse proprio per questo l'unica via rimasta all'uomo, secondo Ganivet, per realizzare il suo sogno di divinizzazione: l'identità della *summa potestas* con il nulla»⁵². Il principio di autocreazione si converte così in principio di autodistruzione e l'ascesi conduce alla morte, unica via per ottenere un'autentica liberazione.

I personaggi dei romanzi di Ganivet sono dunque "maschere tragiche", sono il simbolo, tipico della Modernità, attraverso cui esprimere la condizione lacerata dell'individuo. La maschera protegge e dissimula concedendo un'unità solo illusoria, poiché al tempo stesso disvela il desiderio di metamorfosi, la volontà di trasformarsi e di essere un altro, la tendenza dell'io alla frantumazione e dispersione di sé. Ganivet tentò, mediante la scrittura, di mantenersi in equilibrio sull'orlo dell'abisso, senza però riuscirci. Le sue molteplici maschere romanzesche nascondono in definitiva un unico segreto, l'angoscia e l'inquietudine dell'uomo naturale incapace di trascendersi idealmente, di eludere la propria fatticità. Rifugiatosi in un idealismo auto-creativo, Ganivet vi scoprirà ben presto il nulla, l'impossibilità d'una vita ideale permanente. L'antifonia presente nel suo animo tra la volontà e l'intelletto cessa infine di essere dialogante, sfociando in una crisi nichilista che lo condurrà a compiere il suo tragico destino, a risolversi, come il suo maestro Seneca, a «calpestare la necessità»⁵³, in un ultimo atto di ribellione contro la forza erosiva del tempo.

Il suicidio di Ganivet non può essere ridotto dunque a un gesto romantico o a un episodio di fragilità individuale. Esso appare piuttosto come l'esito coerente di una crisi radicale, segnata da un nichilismo che investe non soltanto i valori esterni, ma la stessa consistenza del soggetto. La morte viene così considerata in una duplice veste: stoica, come atto di suprema autodeterminazione, e gnostica, come liberazione dalla prigione della materia e dalla condizione di separatezza incarnata dall'io empirico.

In questo rovesciamento, il progetto di fondarsi attraverso la scrittura si trasforma nel suo esatto contrario. L'istanza di autocreazione si converte in impulso dissolutivo: se l'io non può compiersi né superarsi nella vita, allora soltanto l'annullamento sembra offrire una via d'uscita. La morte, lungi dall'essere una fuga sentimentale, si configura come un gesto estremo di coerenza speculativa, come un tentativo di spezzare definitivamente il circolo dell'autoreferenzialità. Così, l'aspirazione a una libertà assoluta non si compie nella proliferazione delle maschere narrative, ma nella dissoluzione stessa del soggetto che le aveva create, come se la coscienza, esaurite tutte le sue determinazioni, non si trovasse dinanzi ad altro che al vuoto della sua pura attività, costretta a ripiegarsi su di sé in un movimento tanto necessario quanto sterile. In questo ripiegarsi estremo del pensiero su sé stesso si lascia allora cogliere, con valore quasi paradigmatico, l'efficace immagine evocata da Unamuno secondo cui la «pura e selvaggia genialità di Ganivet operò a tutto vapore e quasi nel vuoto. Era come una macina di mulino che, con a malapena del grano sotto di sé, incomincia a ruotare vertiginosamente finendo col macinare sé stessa»⁵⁴.

⁵² P. Cerezo Galán, *Ángel Ganivet: el excéntrico nihilista de la modernidad*, in A. Gallego Morell, A. Sánchez Trigueros (eds.), *Ganivet y el 98*, Granada, Universidad de Granada, 2000, p. 30.

⁵³ «Ringrazio Dio perché nessuno può essere trattenuto in vita contro la sua volontà: è possibile calpestare la necessità stessa»; cfr. L.A. Seneca, *Lettere a Lucilio*, I, 12, in Id., *Tutte le opere*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2000, p. 711.

⁵⁴ M. de Unamuno, *Ganivet y yo* (1908), in Id., *Obras completas*, cit., vol. VIII, p. 254.

3. Il silenzio delle acque profonde: Unamuno e il sentimento agonico della morte

La morte costituisce il nucleo centrale e costante dell'intera riflessione di Miguel de Unamuno, al punto che si può parlare a pieno titolo di una vera e propria «filosofia della morte»⁵⁵. In Unamuno la morte non è un semplice tema tra gli altri né un problema subordinato a un sistema già definito, ma il punto originario da cui scaturisce tutta la sua meditazione filosofica. Essa rappresenta una sorta di “ossessione segreta”, una preoccupazione radicale che riguarda il destino ultimo dell'individuo e che illumina retrospettivamente ogni aspetto della vita umana. La morte, così concepita, non è solo un limite esterno o un evento naturale: è l'orizzonte costitutivo della coscienza, il prisma attraverso cui ogni esperienza, ogni scelta e ogni tensione vitale vengono rifratte e comprese nella loro vera portata. È in questa tragica tensione tra vita e morte che si dischiude la profondità abissale dell'esistenza e che Unamuno coglie con estrema chiarezza quando afferma che «nella morte si rivela il mistero della vita, il suo fondo segreto»⁵⁶. In tale prospettiva il morire non è mera conclusione ma rivelazione, è la chiave attraverso cui il senso più intimo e nascosto della vita si manifesta, trasformando la coscienza dell'individuo in un luogo di verità inestricabile e insieme assoluta.

All'inizio del primo capitolo della sua opera più nota e significativa intitolata *Del sentimento tragico della vita*, Unamuno definisce quale sia l'oggetto principale intorno al quale ruota la sua indagine, tracciando in modo inequivocabile l'asse teoretico portante che caratterizza la sua filosofia intesa come riflessione sull'uomo concreto considerato nella sua condizione esistenziale. Unamuno esordisce citando una massima latina del commediografo romano Publio Terenzio Afro tratta dall'*Heautontimorumenos* (in greco *ἑαυτὸν τιμωρόμενος*, *Il punitore di sé stesso*, 163 a.C., v. 77): «*Homo sum; nihil humani a me alienum puto*» («Sono un uomo, niente di ciò che è umano reputo a me estraneo»). Tale massima conobbe una notevole fortuna durante l'Umanesimo e il Rinascimento, divenendo l'emblema stesso dell'ideale di *humanitas* elaborato dagli intellettuali del tempo. Nella loro prospettiva, l'accento era posto sulla comune appartenenza alla condizione umana, sulla dignità universale dell'uomo e sulla possibilità di una conoscenza empatica e solidale della sua interiorità. Unamuno interviene in modo significativo sulla frase di Terenzio, operando una correzione che, pur apparentemente marginale, risulta in realtà carica di implicazioni teoriche. Egli, infatti, sostituisce l'aggettivo *humani* con il sostantivo *hominem* e così scrive:

Homo sum; nihil humani a me alienum puto, disse il comico latino. E io direi piuttosto: *Nullum hominem a me alienum puto*; sono uomo e non reputo a me estraneo alcun altro uomo. Perché l'aggettivo *humanus* mi appare tanto sospetto quanto il corrispettivo sostantivo astratto *humanitas*, l'umanità. Né l'umano né l'umanità, né il semplice aggettivo né l'aggettivo sostantivato, bensì il sostantivo concreto: l'uomo. L'uomo di carne e ossa, quello che nasce, soffre e muore – soprattutto muore –, quello che mangia e beve, gioca e dorme, pensa e ama; l'uomo che si vede e che si ascolta, il fratello, il vero fratello. [...] E quest'uomo concreto, di carne e ossa, è il soggetto e al tempo stesso l'oggetto preminente di ogni filosofia [...]⁵⁷.

⁵⁵ Cfr. F. Masini, *Filosofia della morte in Miguel de Unamuno*, in «Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno», 1958, 8, pp. 27-42.

⁵⁶ M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), in Id., *Obras completas*, cit., vol. III, p. 242; trad. it. *Vita di don Chisciotte e Sancio Panza*, introduzione di C. Bologna, traduzione di A. Gasparetti, Milano, Bruno Mondadori, 2005, p. 336.

⁵⁷ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913), in Id., *Obras completas*, cit., vol. VII, p. 109; trad. it. di J. López y García-Plaza, *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, presentazione di F. Savater, introduzione di A. Savignano, Casale Monferrato, Piemme, 2000, p. 47.

Lo spostamento lessicale non è privo di rilevanza: ciò che viene rifiutato è il riferimento generico all'umano in quanto categoria astratta, a favore dell'affermazione dell'uomo nella sua individualità concreta. Come precisa lo stesso Unamuno, è l'uso dell'aggettivo *humanus* e del sostantivo astratto *humanitas* a suscitare sospetto, in quanto espressioni di un pensiero che si allontana dall'esperienza reale dell'essere umano, riducendolo a idea, tipo o funzione.

La contrapposizione che viene così a crearsi è netta e chiara: da un lato, l'uomo empirico, storico, incarnato, colui che vive, soffre e muore; dall'altro, una figura concettuale, depurata dalle sue determinazioni esistenziali: il "bipede implume" platonico, lo ζῷον πολιτικόν aristotelico, l'*homo oeconomicus* delle teorie liberali, l'*homo sapiens* delle tassonomie scientifiche.

Unamuno prende dunque le distanze in modo reciso da un'idea astratta di umanità elaborata in particolare dalla razionalità scientifica tipica del pensiero positivista del XIX secolo, a cui oppone la concezione di un umanesimo incentrato sull'uomo concreto:

Tutti i teorici dell'oggettivismo non tengono in considerazione, o meglio, non vogliono tenere in conto il fatto che un uomo, affermando il suo io, la sua coscienza personale, afferma l'uomo concreto e reale, afferma il vero umanesimo – che non è quello delle cose dell'uomo, bensì quello dell'uomo –, e che affermando l'uomo afferma la coscienza. Poiché l'unica coscienza della quale abbiamo coscienza è quella dell'uomo⁵⁸.

Affermare l'uomo concreto, pertanto, significa al contempo affermarne la coscienza personale che per Unamuno è coscienza "agonica", ossia coscienza della "lotta"⁵⁹ insita in ogni uomo tra la ragione e la vita, o meglio, tra lo scetticismo razionale e il sentimento vitale, poiché la vita è, come ha insegnato Spinoza, *conatus essendi*, impulso, contro ogni avversa lezione della ragione, alla perpetuazione di sé. Qui risiede il nucleo centrale dell'umanesimo agonico di Unamuno che ritiene che la natura umana sia contrassegnata dalla contraddizione, in quanto l'uomo è un essere scisso, lacerato, agonico appunto, intrinsecamente diviso tra la ricerca di un senso di eternità e la realtà finita della sua esistenza terrena. Da questo punto di vista, la vita diviene una guerra permanente, una lotta dolorosa, una tensione continua tra sentimento e ragione, tra l'ansia di immortalità e la consapevolezza della propria finitezza. È in questa dialettica drammatica che si radica l'umanesimo agonico: un umanesimo che non mira alla conciliazione degli opposti, ma ne assume fino in fondo la tensione, facendone la cifra essenziale della condizione umana.

In Unamuno, la vita umana si configura come una lotta permanente tra sentimento e ragione, tra l'ansia di immortalità e la consapevolezza della propria finitudine. Data questa costante tensione nell'uomo tra ragione e vita, il dolore diviene la rivelazione più immediata della coscienza. Nel filosofo spagnolo il dolore ascende al rango di categoria ontologica e a criterio supremo di esistenza:

Il dolore è la via della coscienza, ed è attraverso il dolore che gli esseri viventi giungono ad avere coscienza di sé. Giacché aver coscienza di sé, avere personalità, è sapersi e sentirsi distinto da tutti gli altri esseri, e a questa conoscenza si giunge unicamente attraverso lo scontro, attraverso il dolore più o meno grande, attraverso la sensazione del proprio limite. La coscienza di sé non è altro che la coscienza della propria limitatezza. [...] solo nel dolore ci interiorizziamo, torniamo in noi stessi⁶⁰.

⁵⁸ Ivi, p. 116; trad. it. cit., p. 57.

⁵⁹ Il termine agonia è assunto da Unamuno nella sua originaria accezione etimologica derivante dal greco antico: ἀγῶνία, da ἀγών che significa appunto gara, lotta, combattimento.

⁶⁰ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, cit., p. 192; trad. it. cit., p. 159.

La coscienza della propria limitatezza non è altro che coscienza della propria mortalità. Non è un caso, dunque, che al centro dell'umanesimo di Unamuno vi sia l'uomo concreto, «l'uomo di carne e ossa, quello che nasce, soffre e muore – soprattutto muore», perché è per l'appunto la morte ciò che secondo il filosofo spagnolo segna tragicamente la condizione umana. La centralità della *meditatio mortis* in Unamuno non ha un significato meramente psicologico, «poiché proprio alla nozione della morte si riconnette la pubertà spirituale nella quale i popoli, al pari degli individui, crescono fino ad attingere quello che il filosofo spagnolo definisce come il sentimento tragico della vita».⁶¹

All'origine della riflessione unamuniana sulla morte – che coincide con il pensiero più maturo del filosofo spagnolo contrassegnato dalla pubblicazione delle sue opere più significative quali *Vita di Don Chisciotte e Sancio Panza*, *Del sentimento tragico della vita* e *L'agonia del Cristianesimo* – si colloca l'esperienza personale dello smarrimento, del conflitto interiore riconducibile alla profonda crisi religiosa e spirituale vissuta nel marzo del 1897⁶², probabilmente in seguito a un attacco notturno di *angina pectoris* che lo costringerà a confrontarsi con l'idea della morte e i cui riflessi si riverseranno nelle pagine del *Diario intimo*⁶³, tormentato resoconto di tutte le sue inquietudini e le sue abissali angosce.

Frutto di una lunga e ininterrotta gestazione avvenuta tra il 1897 e il 1902, il *Diario intimo* è il fedele registro di quello che lo stesso Unamuno ha definito come l'esperienza di un «risveglio mortale», ossia l'amara consapevolezza della infinita vanità del tutto, della «forza erosiva del tempo»⁶⁴ che travolge ogni cosa e che costituisce la radice stessa del sentimento tragico della vita in quanto vincolata inesorabilmente alla morte. È proprio a causa di questa dura presa di coscienza scaturita dalla crisi del 1897 che Unamuno si sentirà sempre più intimamente lacerato da un incompabile dissidio, avvertendo su di sé tutto il peso di un inconciliabile dualismo, di una frattura insanabile tra due opposte istanze: da un lato la ragione, che lo pone prepotentemente di fronte l'inaggrabile abisso della propria finitezza, del proprio essere mortale; dall'altro la vita, che si manifesta invece attraverso il desiderio di persistere indefinitamente, instillandogli nel cuore il sentimento di una insopprimibile «ansia di immortalità».

Un attento e acuto studioso della cultura spagnola quale fu Adriano Tilgher ha opportunamente osservato che l'intero impianto filosofico di Unamuno ha radice proprio

nell'esperienza sino in fondo vissuta della radicale antinomia di ragione e vita, che da Kant in poi è uno dei motivi capitali della speculazione moderna. La ragione ordina le percezioni sensibili e ne cava

⁶¹ F. Masini, *Filosofia della morte in Miguel de Unamuno*, cit., p. 27.

⁶² La crisi religiosa di Unamuno è stata portata per la prima volta alla luce dallo studio di A. Sánchez Barbudo, *La fe religiosa de Unamuno y su crisis de 1897*, in «Revista de la Universidad de Buenos Aires», XVIII, 1950, pp. 381-443. Sul significato della crisi nell'evoluzione del pensiero di Unamuno, gli studiosi hanno espresso pareri spesso discordanti. Si vedano, in proposito, i seguenti lavori: E. Rivera de Ventosa, *La crisis religiosa de Unamuno*, in «Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno», XV, 1966, 16-17, pp. 107-133; A. Sánchez Barbudo, *Una experiencia decisiva: la crisis de 1897*, in Id. (coord.), *Miguel de Unamuno*, Madrid, Taurus, 1974, pp. 95-122; P. Tanganelli, *Unamuno fin de siglo. La escritura de la crisis*, Pisa, Edizioni Ets, 2003; V. Vitiello, *Il "cristianesimo tragico" di Miguel de Unamuno. "No me mueve, mi Dios, para quererte/el cielo que me tienes prometido"*, in «Il Pensiero», XLV, 2006, 2, pp. 7-20; A.F. Zubizarreta, *La inserción de Unamuno en el cristianismo: 1897*, in Id., *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, Taurus Ediciones, 1960, pp. 111-151.

⁶³ I cinque quadernetti scolastici che compongono il *Diario intimo* furono scoperti da Armando Zubizarreta in un armadio del Rettorato dell'Università di Salamanca e furono pubblicati per la prima volta in Spagna nel 1970 (M. de Unamuno, *Diario intimo*, ed. a cargo de E. Kerrigan, E. Naval, A. Froufe, Madrid, Alianza Editorial, 1970).

⁶⁴ P. Prini, *Unamuno e la "meditatio mortis"*, in Id., *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi*, Roma, Edizioni Studium, 1991², p. 75.

un mondo di oggetti e di leggi. Ma quando porta l'analisi sulla realtà delle percezioni stesse, le dissolve, e ci conduce in un mondo di vane parvenze e di ombre inconsistenti. Fuori del suo dominio formale, la ragione uccide e annienta, è per essenza nemica della vita. La ragione aspira all'identità, e la vita non è mai uguale a sé stessa; la ragione aspira alla permanenza, e la vita è continuo ininterrotto fluire; la ragione aspira all'universale, e la vita è l'individuale per eccellenza; la ragione aspira a spiegare l'universo, a dissolvere l'individuo nella trama della relatività universale, e la più profonda aspirazione della vita è che io che vivo, quest'io così e così limitato nello spazio e nel tempo, viva eterno, passi sull'abisso della tomba e questo non m'ingoi⁶⁵.

Da questa «radicale antinomia» scaturisce ciò che Unamuno chiama sentimento tragico della vita e che costituisce la condizione stessa del filosofare, in quanto «la tragica storia del pensiero umano non è altro che una lotta tra la ragione e la vita, in cui la ragione si sforza di razionalizzare la vita affinché si rassegni all'inevitabile, alla mortalità; e la vita si sforza di vitalizzare la ragione, costringendola a sostenere le sue ansie vitali»⁶⁶. Soggetto e insieme oggetto di questo filosofare è l'uomo concreto, «di carne e ossa», un uomo preoccupato per il proprio destino personale, che si interroga su sé stesso, su ciò che ne sarà di lui, profondamente lacerato tra il desiderio inappagabile di essere immortale e il pensiero angosciante del nulla e della morte cui la ragione lo riconduce costantemente. In questa continua ed estrema tensione dialettica tra la vita e la ragione non è possibile nessuna sintesi di tipo hegeliano: l'opposizione tra le due istanze antagoniste è irresolubile e costituisce la condizione “intrascendibile” della nostra stessa esistenza, destinata così a svolgersi “agonicamente” in una lotta e in un incessante confronto tra ragione e sentimento vitale. Scrive a tal proposito Unamuno:

Vivere è una cosa e conoscere è un'altra [...] esiste tra di esse un'opposizione tale da poter affermare che tutto ciò che è vitale è antirazionale, non solo irrazionale, e tutto ciò che è razionale è antivitale. E questo è il presupposto del sentimento tragico della vita⁶⁷.

L'uomo di Unamuno si pone “agonicamente” come tragico “punto di incontro” tra la vita e la ragione, tra l'ansia d'infinito e la vertigine della propria finitezza, dal momento che la disperazione del sentimento vitale e la frustrazione dello scetticismo razionale lo gettano nel «fondo dell'abisso» della propria coscienza, lì dove queste due istanze antagoniste si incontrano l'una di fronte all'altra per abbracciarsi tragicamente, un abbraccio che implica una tensione insuperabile, una perpetua lotta senza vittoria né speranza. Scrive Unamuno:

Né dunque il fondamentale anelito di immortalità dell'uomo trova una conferma razionale, né tantomeno la ragione ci offre motivi di lusinga o di gioia per vivere e un'autentica finalità all'esistenza. Ma ecco che nel fondo dell'abisso s'incontrano faccia a faccia la disperazione sentimentale e volitiva e lo scetticismo razionale, e si abbracciano come fratelli. E sarà da questo abbraccio, un abbraccio tragico, poiché visceralmente amoroso, che scaturirà la sorgente vitale, di una vita ardua e terribile.⁶⁸

Il sentimento vitale da solo condurrebbe l'uomo a rassicuranti certezze di immortalità, la sola ragione, invece, alla certezza del nulla. Entrambi gli esiti si rivelano quantomai inadeguati alla profonda complessità che contraddistingue la condizione umana, alla quale è

⁶⁵ A. Tilgher, *La visione della vita di Miguel de Unamuno*, in M. de Unamuno, *La Sfinge senza Edipo*, trad. it. di P. Pillepich, prefazione di A. Tilgher, Milano, Edizioni “Corbaccio”, 1925, p. 10.

⁶⁶ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, cit., p. 177; trad. it. cit., p. 139.

⁶⁷ Ivi, p. 129; trad. it. cit., p. 74.

⁶⁸ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, cit., p. 172; trad. it. cit., p. 132.

connaturato il sentimento tragico della vita e pertanto uno stato agonico di disperazione. Tale disperazione, è bene precisarlo, non corrisponde tuttavia alla “malattia mortale” superata con il salto nella fede di cui parla Kierkegaard⁶⁹, ma a una condizione permanente dell’esistenza umana. Da questa disperazione scaturisce quel sentimento di «incertezza» che Unamuno definisce «salvifica» perché è ciò che rende possibile la fede, per quanto sempre rischiosa, nella nostra immortalità:

La ragione non mi porta né può portarmi a dubitare della mia esistenza, la ragione mi porta invece allo scetticismo vitale; meglio ancora, alla negazione vitale, non già a dubitare, bensì a negare che la mia coscienza sopravviva alla morte. Lo scetticismo vitale scaturisce dallo scontro tra la ragione e il desiderio. E da questo scontro, da questo abbraccio tra la disperazione e lo scetticismo, nasce la santa, la dolce, la salvifica incertezza, nostra suprema consolazione⁷⁰.

L’esperienza drammatica della morte, nella sua oscura imprevedibilità, non conduce dunque Unamuno alla pace della rassegnazione, ma lo impegna piuttosto esistenzialmente alla lotta. Di qui sorge, per una sorta di opposizione ribelle, la vita intesa come lotta perenne, si potrebbe anzi affermare *disperata*, poiché si tratta di una lotta animata da sé stessa e non dalla certezza di una vittoria definitiva. Tale lotta si manifesta nell’essenza contraddittoria dell’esistenza umana lacerata dal conflitto insanabile tra cuore e cervello, tra sentimento e ragione. Per questo motivo l’uomo “esistenziale” o “agonico” – e cioè semplicemente e intensamente umano – è colui che soffre e vive questo intimo dissidio tra la vita della ragione e le ragioni della vita.

Giunto al fondo dell’abisso della propria coscienza, teatro del conflitto irrimediabile tra la ragione e il sentimento vitale, Unamuno afferma dunque la necessità di «accettare questo conflitto come tale e vivere di esso»⁷¹, affinché questo «abisso di disperazione» possa divenire la fonte «di una vita vigorosa, di un’azione efficace, di un’etica, di un’estetica, di una religione e persino di una logica»⁷², che non è altro che la «logica del cuore», a riprova di come un certo «pessimismo trascendente» sia in grado di generare un «ottimismo temporale e terreno»⁷³. Bisogna dunque vincere ogni sorta di “pessimismo passivo” in nome di quella che Unamuno, in un suo saggio intitolato *¡Adentro!*, ha definito come «rassegnazione attiva»⁷⁴, riconoscendo nel sentimento tragico della vita «la fonte di imprese eroiche»⁷⁵, al punto che è possibile asserire che «molti degli eroi più grandi, forse i maggiori, siano stati dei disperati, e che per disperazione abbiano compiuto le loro imprese»⁷⁶.

L’agonismo tragico di Unamuno è permeato da una sorta di “spirito eroico”, o meglio, da una «volontà eroica»⁷⁷ che fa della creazione letteraria un’avventura e una lotta per affermare la propria individualità contro la morte e il nulla. Il pessimismo trascendente di

⁶⁹ Sulla significativa presenza di Kierkegaard nel pensiero di Unamuno, si veda in particolare il corposo studio di J.A. Collado, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Madrid, Editorial Gredos, 1962.

⁷⁰ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, cit., p. 179; trad. it. cit., p. 141.

⁷¹ Ivi, p. 183; trad. it. cit., p. 147.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Ivi, p. 187; trad. it. cit., p. 152. Sul concetto di “pessimismo trascendente” si veda soprattutto l’importante monografia di P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, prólogo de P. Laín Entralgo, Madrid, Editorial Trotta, 1996, pp. 273-310.

⁷⁴ Cfr. M. de Unamuno, *¡Adentro!* (1900), in Id., *Obras completas*, cit., vol. I, p. 949; trad. it. *Addentro!*, in M. de Unamuno, *Nicodemo il fariseo e altri saggi*, a cura di E. Noè, Genova, Marietti, 2001, p. 73.

⁷⁵ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, cit., p. 183; trad. it. cit., p. 147.

⁷⁶ Ivi, pp. 186-187; trad. it. cit., p. 151.

⁷⁷ Cfr. P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, cit., pp. 311-371.

Unamuno, dunque, «vive l'eroica lotta per trascendersi creativamente nella forma dell'*engagement* etico», facendo leva «sull'affermazione incondizionata della coscienza come volontà di essere»⁷⁸. Come ha osservato Tilgher in una splendida pagina di un saggio che fa da proemio a una raccolta di scritti del filosofo spagnolo intitolata *La Sfinge senza Edipo*, tra l'abisso del nulla e l'abisso dell'impersonale eternità Unamuno

rimarrebbe nell'immobilità della fascinazione se a distrarlo, a ricondurlo al sentimento del suo io particolare, a precipitarlo nel combattimento, non venisse l'antinomia della ragione che dice no e della vita che dice sì, il senso tragico della vita che ne sgorga, l'*eroica disperazione* con cui egli accetta il conflitto e ne fa ragione di vivere, e cinto tutto intorno dai baluardi della ragione, tenta la disperata avventurosa sortita della vita che è volontà di vivere, della speranza che è fede nelle cose sperate. E la fede, che è innanzi tutto volontà di credere in ciò che si spera, gli mostra che la vita ha la sua fonte e le sue forze altrove che nella ragione. E su questa incertezza, su questo dubbio, su questo perpetuo conflitto della ragione con la vita, su questa assenza di base dogmatica solida e stabile, Unamuno getta la base di una vita vigorosa, di un'azione efficace⁷⁹.

La figura di Don Chisciotte così fondamentale nella riflessione di Unamuno può essere intesa, da questo punto di vista, come l'«universale fantastico»⁸⁰ dell'eroe disperato, come il simbolo stesso di una morale della creazione eroica. Don Chisciotte – scrive il filosofo spagnolo – in fondo non è altro che «un *eroico disperato*, l'*eroe della disperazione* intima e rassegnata», e come tale la sua immagine deve essere elevata a «eterno modello di ogni uomo la cui anima sia un campo di battaglia tra la ragione e il desiderio immortale»⁸¹, poiché solo dalla disperazione può nascere «la speranza eroica, la speranza assurda, la speranza folle»⁸².

Unamuno decise sino alla fine di farsi carico della propria disperazione incarnando l'«idealismo agonico» del Cavaliere dalla triste figura⁸³. Si impegnò così a vivere tragicamente il conflitto irrisolvibile tra l'ansia di immortalità e l'abisso del nulla, ingaggiando la sua personale battaglia contro la morte pur sapendo di essere destinato alla sconfitta finale, forte probabilmente anche della lezione di Schopenhauer secondo cui «una *vita felice* è impossibile», poiché «il massimo che l'uomo può raggiungere è la *vita eroica*»⁸⁴. La morte, infatti, non è soltanto la fine biologica dell'esistenza, ma il momento in cui si rivela il mistero più profondo della vita stessa: come mostra l'esempio di Don

⁷⁸ A. Savignano, *Introduzione a Unamuno*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 43.

⁷⁹ A. Tilgher, *La visione della vita di Miguel de Unamuno*, in M. de Unamuno, *La Sfinge senza Edipo*, cit., pp. 13-14 (il corsivo è nostro).

⁸⁰ In un articolo dedicato ad un confronto tra Cervantes e Vico, Cacciatore sostiene che le figure di Don Chisciotte e Sancio possano essere intese come «due straordinari esempi di esplicitazione pratica della teoria vichiana degli universali fantastici. Da un lato la follia, l'utopia generosa che si muove tra tradizione e futuro, la trasfigurazione del reale nell'allucinazione e nel sogno; dall'altro, la saggezza della fatica quotidiana, il realismo della rassegnata accettazione del presente, ma anche l'intelligenza del sopravvivere alle durezze del mondo» (G. Cacciatore, *Figure dell'ingegno in Cervantes e Vico*, in Id., *In dialogo con Vico. Ricerche, note, discussioni*, a cura di M. Sanna, R. Diana, A. Mascolo, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015, p. 231).

⁸¹ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, cit., p. 180; trad. it. cit., p. 143 (i corsivi sono miei).

⁸² Ivi, p. 299; trad. it. cit., p. 304. Interessante la contrapposizione che Pedro Laín Entralgo pone tra il concetto di speranza in Unamuno e quello di angoscia in Heidegger. Si vedano, in proposito, i seguenti lavori: P. Laín Entralgo, *Miguel de Unamuno o la desesperación esperanzada*, in Id., *La espera y la esperanza*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, pp. 382-419; P. Laín Entralgo, *La esperanza de Unamuno*, in Id., *Esperanza en tiempo de crisis. Unamuno, Ortega, Jaspers, Bloch, Marañón, Heidegger, Zubiri, Sartre, Moltmann*, Barcelona, Círculo de lectores, 1993, pp. 51-70.

⁸³ Su questo preciso aspetto del pensiero unamuniano, si veda soprattutto il classico studio di M.F. Sciacca, *Il chisciotismo tragico di Unamuno*, Milano, Marzorati Editore, 1971.

⁸⁴ A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, 2 tt., Milano, Adelphi, 2007, t. II, a cura di M. Carpitella, trad. it. di M. Montinari e E. Amendola Kuhn, § 172a, p. 421.

Chisciotte, è proprio nella morte che si manifesta la verità autentica di un'esistenza, come se l'intero percorso vitale trovasse in quel punto la propria definitiva chiarificazione. Tuttavia, l'atteggiamento di Unamuno non è né di rassegnazione né di contemplazione stoica: egli non accetta la morte come pacificazione razionale, né la considera un evento da accogliere con serenità filosofica. Al contrario, la sua posizione è tragica e combattiva, quasi donchisciottesca: la vita è per lui lotta, agonia nel senso etimologico di *agón*, conflitto incessante contro la "verità" della morte. Quest'ultima rappresenta la verità della Ragione, la certezza dell'annullamento dell'individuo nell'eternità immobile, nel nulla o nell'indifferenziato; è la pace definitiva, ma una pace terribile, perché implica la dissoluzione della singolarità personale.

Alla morte intesa come come solitudine, silenzio ed eternità immobile, Unamuno oppone la vita come presenza nel tempo, movimento, tensione e solidarietà tra gli uomini: vivere significa essere immersi nel tempo, nel conflitto, nella relazione, e dunque nell'instabilità feconda dell'esistenza. La vita non è un semplice istinto biologico, ma una volontà profonda e strutturale di persistere e di affermarsi; tuttavia, questa volontà non si esaurisce nel *conatus* spinoziano, nello sforzo di conservare il proprio essere, poiché nell'uomo si manifesta un desiderio ancora più radicale: quello di essere sempre di più, di non cessare mai, di accedere a un'eternità personale. Qui emerge l'ansia di immortalità che attraversa tutto il pensiero unamuniano: l'uomo non si accontenta di vivere finché può, ma rifiuta interiormente l'idea della propria dissoluzione definitiva. Si configura così una contraddizione irresolubile tra Ragione e Vita: la Ragione afferma la morte come verità inevitabile, mentre la Vita reclama l'immortalità dell'io concreto e singolare. Questa tensione non trova sintesi né soluzione sistematica; al contrario, essa rimane aperta e costituisce il cuore stesso della filosofia di Unamuno. La morte, descritta come «pace terribile», come silenzio «delle acque eterne e profonde»⁸⁵ e fine del conflitto, appare spaventosa proprio perché coincide con la cessazione della lotta e dunque con la fine dell'individuo; chi muore si sottrae alla piazza, alla comunità, al dramma condiviso dell'esistenza. La filosofia di Unamuno si configura invece come un'agonia permanente, una battaglia contro l'annullamento, nella quale l'uomo si definisce non attraverso una soluzione conciliatrice, ma attraverso la fedeltà alla propria tensione interiore. La grandezza del suo pensiero risiede proprio nell'aver trasformato l'angoscia metafisica in forza creativa, accettando di abitare la contraddizione senza risolverla e facendo della lotta contro la morte il principio dinamico e tragico della vita stessa.

⁸⁵ Cfr. M. de Unamuno, *De la correspondencia de un luchador*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. III, p. 269; trad. it. *Dalla corrispondenza di un lottatore*, in M. de Unamuno, *La mia religione e altri saggi*, a cura di N. Ciusa, Torino, Società Editrice Internazionale, 1953, p. 22.

ABITARE LA CRISI. ORTEGA Y GASSET E IL DESTINO DELL'EUROPA NEL NOVECENTO

Bianca Melito

Abstract: The article explores the relationship between crisis and the future of Europe in the thought of José Ortega y Gasset, taking crisis as a dialectic of history, a moment in which a world dissolves and life is reduced to its bare minimum. From *España invertebrada* to *La rebelión de las masas*, crisis appears as social disarticulation and the domination of the mass-man; in *Esquema de la crisis* it describes the morphology of historical changes; in *Meditación de Europa* it becomes a political project, with Europe conceived as a “unidad dinámica” founded on coexistence in difference. Across the span from the 1920s to postwar reflections, Ortega’s thought presents Europe not as an accomplished inheritance but as a crisis to inhabit, a project and a common task.

Keywords: Crisis, Europe, West, History.

* * *

La crisi che scuote l’Europa nel secolo breve non è che l’ultimo capitolo di una vicenda intellettuale che mette in discussione i cardini della modernità. Al centro della questione troviamo il sogno cartesiano-illuministico di una ragione ordinatrice, che ha definito l’identità europea attraverso l’utopia di un accesso non mediato al reale, il progetto di dominio tecnico-scientifico sulla natura¹ e la costruzione di un ordine politico razionale². La modernità ha perseguito il fantasma di una *ragione disincarnata*, credendo possibile un conoscere svincolato dalla storicità e dalla corporeità. Il Novecento europeo appare come il secolo della crisi non solo perché teatro di eventi traumatici, ma perché luogo di una radicale messa in questione dell’intero impianto concettuale moderno, una crisi strutturale che interroga il significato stesso di razionalità, di umanesimo, di civiltà³. È il tempo in cui, come ricorda Huizinga⁴, le ombre del domani si allungano sul presente, rendendo opaco il futuro e incerto il passato. La crisi dell’Europa nel Novecento, dunque, assume i tratti di una condizione costitutiva della modernità stessa. Questa trasformazione semantica e teorica del

¹ È fin troppo noto il proposito cartesiano, espresso nel *Discorso sul metodo* (1637), di «diventare così quasi dominatori e padroni della natura» (Cartesio, *Discorso sul metodo*, a cura di M. Renzoni, Milano, Mondadori, 2012, p. 61). L’invito di Cartesio va certamente letto nel suo specifico contesto ed esprime essenzialmente la consapevolezza della demistificazione della natura, che non appare più ormai come un’entità potente e contrapposta all’uomo. Esso ha tuttavia contribuito ad alimentare una visione della natura e un rapporto uomo-natura sotto l’insegna del dominio e dello sfruttamento della seconda da parte del primo, forte dei progressi scientifico-tecnologici dei tempi moderni. Per una opportuna contestualizzazione dell’affermazione cartesiana cfr. B. Stiegler, *Nous rendre comme maîtres et possesseurs du vivant?*, in «Lignes», III (2002), 7, pp. 84-96.

² Cfr. Ph. Crignon, *Deux rationalités politiques de la modernité. Hobbes et Leibniz sur l’État*, in E. Marquer, P. Rateau (dir.), *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, Montréal, Vrin/Presses de l’Université de Montréal, 2017, pp. 307-338.

³ Tra i molteplici lavori recenti su questi temi si segnalano in particolare: A. Hilt, H. Zaborowski, V. Cesarone (a cura di), *La questione dell’umanesimo oggi*, Macerata, Quodlibet, 2017; A. Giacomelli, S. Givone (a cura di), *Umanesimo, Humanismus, Humanisme*, in «Paradosso», IX (2019), 2, pp. 47-55; J. Rüsen, *Humanism Foundations, Diversities, Developments*, London-New York, Routledge, 2021; F. Stengel, *Genealogie des Humanismus. Debatten - Kritik - Neue Perspektiven*, Bielefeld, transcript Verlag, 2024.

⁴ Cfr. J. Huizinga, *Nelle ombre del domani. Una diagnosi del disagio spirituale del nostro tempo*, con il carteggio L. Einaudi e J. Huizinga e un saggio di L. Mangoni, a cura di M. Bonsarto, Torino, Nino Aragno Editore, 2019.

concetto di crisi – da accidentale a strutturale – attraversa e influenza il pensiero filosofico, storiografico e politico occidentale del XX secolo⁵. La crisi riguarda la razionalità, come nella *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Horkheimer, dove la ragione si mostra capace non solo di liberare, ma anche di dominare, disciplinare, distruggere⁶. Ma il concetto di crisi si allarga anche alla coscienza storica, come in Huizinga, che coglie la dissoluzione dei fondamenti spirituali dell'Europa nel periodo tra le due guerre⁷, e allo Stato, come nelle analisi gramsciane sulla disintegrazione dell'ordine liberale negli anni Venti e Trenta⁸. Infine, la crisi abbraccia l'umanesimo, come nelle genealogie decostruzioniste e postcoloniali, che denunciano il carattere escludente e gerarchico del soggetto moderno⁹.

La crisi dell'Occidente è un processo lungo e stratificato, il cui epicentro è collocato simbolicamente negli anni Trenta, ma le cui radici affondano nella disgregazione culturale successiva già alla Grande Guerra. In questo decennio si assiste a una convergenza di voci – filosofiche, letterarie, politiche – che denunciano lo sfaldamento dell'identità europea. La cosiddetta *Grundstimmung* del tempo è la “malattia europea”, un sentimento di perdita, di disorientamento, di vuoto simbolico¹⁰. In questa temperie culturale, Walter Benjamin elabora le sue *Denkbilder*, immagini-pensiero che restituiscono la frantumazione del tempo e l'angoscia della storia, mentre autori come Meinecke, Troeltsch, Thomas Mann e Tilgher riflettono sulle trasformazioni antropologiche e culturali della modernità europea¹¹. L'immagine che ne emerge è quella di un continente che ha perso la propria unità simbolica, la propria capacità normativa, la propria autorità culturale. A fronte di questa diagnosi, nel panorama culturale e intellettuale europeo si levano voci differenti, tra cui quella di Ortega y Gasset. La crisi si fa, in questi autori, occasione per rifondare l'Europa su basi nuove, opponendo a un universalismo astratto il progetto culturale consapevole delle proprie fratture interne. In questa cornice si colloca la riflessione sulla filosofia europea come forma di autocoscienza storica.

La crisi dell'Europa è anche crisi della filosofia, intesa come capacità critica, come dispositivo autoriflessivo, come sguardo capace di orientarsi nel disordine del tempo. È in questa tensione tra fine e fondazione che si colloca il pensiero europeo più vivo del Novecento. Nel corso del XIX secolo, l'Europa vive un periodo di profonde trasformazioni sociali, politiche e culturali, culminato in una crisi valoriale e filosofica. La Rivoluzione Industriale, l'affermarsi del capitalismo e il tramonto delle antiche strutture sociali e

⁵ Cfr. A. Donise, R. Peluso, F. Pitillo, A.P. Ruoppo, *Prefazione*, in A. Donise, R. Peluso, F. Pitillo, A.P. Ruoppo (a cura di), *La provincia europea. Idee e rappresentazioni della crisi dell'Europa. 1900-1939*, Napoli, FedOA Press, 2025, pp. 7-12;

⁶ R. Carbone, *Modernity as Critique and Critique of Modernity*, in Id. (a cura di), *Modernità e critica*, Napoli, La Città del sole, 2022, pp. 1-8.

⁷ Cfr. R. Viti Cavaliere, *Le ombre del domani. Johan Huizinga e la crisi della civiltà*, in A. Donise, R. Peluso, F. Pitillo, A.P. Ruoppo (a cura di), *La provincia europea...*, cit., pp. 309-324.

⁸ Cfr. S. Tinè, *La «disintegrazione dello stato» nella crisi della civiltà europea degli anni '20 e '30. Alcune note sui Quaderni del carcere di Gramsci*, in A. Donise, R. Peluso, F. Pitillo, A.P. Ruoppo (a cura di), *La provincia europea...*, cit., pp. 387-403.

⁹ Cfr. E. Dussel, *Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)*, in «boundary 2», XX (1993), 3, pp. 65-76; W. Mignolo, *The Conceptual Triad: Modernity/Coloniality/Decoloniality*, in W. D. Mignolo, C.E. Walsh (ed.), *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Durham, Duke University Press, 2018, pp. 135-152; S. Guérard de Latour, *L'humanisme, une valeur à partager entre différentes cultures. À quelles conditions*, in «L'Observatoire», XLIX (2017), 1, pp. 25-28.

¹⁰ Cfr. R. Viti Cavaliere, *Le ombre del domani. Johan Huizinga e la crisi della civiltà*, cit.

¹¹ Cfr. A. Donise, R. Peluso, F. Pitillo, A. Pia Ruoppo (a cura di), *La provincia europea...*, cit., pp. 7-12; si veda inoltre S.G. Azzarà, *Pensare la rivoluzione conservatrice. Critica della democrazia e «Grande politica» nella Repubblica di Weimar*, Napoli, La Città del Sole, 2004.

politiche hanno portato a una riconsiderazione radicale dei fondamenti della conoscenza, della morale e della società. La crisi non si limita alla sfera economica e politica, ma inevitabilmente coinvolge anche la dimensione spirituale e intellettuale del tempo, costringendo i pensatori dell'epoca a interrogarsi profondamente sul significato della modernità e della sua eredità, nonché sul ruolo dell'individuo in bilico tra il vecchio mondo in declino e il nuovo, sempre più complesso e disorientante.

In questo contesto di profonda incertezza da un lato e di rinnovamento dall'altro, si inserisce il pensiero del filosofo spagnolo José Ortega y Gasset, che, con il suo impegno intellettuale, si propone di interpretare e rispondere alla crisi culturale e filosofica del suo tempo. Attraverso un dialogo critico con i pensatori che lo hanno preceduto e mantenendo uno stimolante scambio con i suoi contemporanei, Ortega cerca di ripensare il concetto di modernità come categoria radicata nella cultura occidentale, in linea con lo spirito dell'epoca, ponendo al centro della sua riflessione l'idea fondamentale di "circostanza" e proponendo la ricerca di una modernità alternativa a partire da una proposta filosofica incentrata sulla sua Spagna.

L'opera di Ortega y Gasset non può che essere considerata nel contesto di una letteratura della crisi. Scritti come *Spagna invertebrata* (1922), *La ribellione delle masse* (1930) o il corso intitolato *Intorno a Galileo* (1933) si configurano come tentativi di interpretazione delle trasformazioni politiche, culturali e storiche in atto. Ortega, come molti dei suoi contemporanei, elabora la propria riflessione a partire da un coinvolgimento diretto nel presente storico, facendo della crisi stessa il luogo in cui il pensiero ne assume la temporalità e la funzione trasformativa. Tuttavia, allo stesso tempo, il filosofo spagnolo risponde alla crisi dell'Europa moderna sviluppando concetti filosofici che ne analizzano le cause profonde e ne esplorano le possibili vie di salvezza, offrendo così una filosofia sulla crisi, in cui l'evento viene osservato a distanza attraverso categorie e strumenti interpretativi che mirano a trasformare la crisi in sapere e progetto.

La sua opera, pur nascendo dentro la crisi, esercita lo sguardo a comprenderla da fuori, iscrivendosi in un orizzonte critico e progettuale che è al tempo stesso interno ed esterno. In questa direzione, la risposta orteghiana si articola in opposizione al progetto razionalista e borghese della modernità centroeuropea, e si inserisce in una linea di pensiero mediterranea e periferica, volta a restituire alla ragione il suo radicamento nella vita concreta e nella storia¹². Ortega non intende semplicemente denunciare la crisi della modernità, bensì scorge in questa frattura la possibilità di una riformulazione della razionalità, nel tentativo di superare idealismo e positivismo senza ricadere nel relativismo o nell'irrazionalismo.

Il punto di partenza della riflessione filosofica di Ortega risiede nell'assunzione della vita come realtà radicale, che si costituisce non come oggetto del pensiero, ma come suo fondamento originario. A differenza del cogito cartesiano e della soggettività trascendentale kantiana, infatti, il filosofo di Madrid afferma che è la vita, nella sua concretezza irriducibile, a costituire la base della conoscenza e dell'azione. Essa si presenta, in ultima analisi, come compito, attività di chiarificazione e progetto. La centralità della vita come realtà irriducibile è presupposto metodologico e ontologico dell'opera di Ortega, laddove la vita si costituisce come attività di configurazione del mondo¹³ e come esperienza generativa

¹² Cfr. J. Pinedo, *José Ortega y Gasset, España y la modernidad*, in «Cuadernos Americanos», III (2007), 121 pp. 41-54.

¹³ La vita non si presenta dunque come una condizione fissa, ma come una realtà che si produce continuamente: essa non è un dato statico, bensì un compito, un'attività. «La lingua spagnola mi permette la fortunata possibilità di

di senso¹⁴. Allo stesso modo, Ortega elabora un'ontologia della co-appartenenza tra soggetto e mondo attraverso il concetto di circostanza¹⁵.

La categoria di circostanza occupa una posizione centrale nell'architettura concettuale della filosofia orteghiana. Essa designa la condizione ontologica del soggetto come essere situato¹⁶, costitutivamente in relazione con un contesto storico, sociale, geografico e culturale. Nell'impianto filosofico orteghiano le categorie di *circunstancia*, *convivencia* e *vivencia* sono intimamente connesse tra loro. La *circunstancia* che definisce la coappartenenza tra soggetto e mondo, costituisce il quadro originario in cui si radica ogni esperienza possibile, mentre la *vivencia* ne è l'espressione fenomenologica immediata e la *convivencia* rappresenta la dimensione co-esperienziale, l'ambito simbolico e affettivo entro cui le vite entrano in relazione.

In *Idee e credenze* Ortega scrive che «non c'è vita umana che non sia d'acchito costituita da alcune credenze fondamentali e non sia, per così dire, eretta su di esse. Vivere significa dover fare i conti con qualcosa, con il mondo, con sé stessi»¹⁷, le *vivencias* sono dunque esperienze incarnate nella circostanza di ciascun soggetto, che ne determina contenuto, intensità e orientamento. Pertanto, la *vivencia* non è mai neutra, ma è, fin dall'inizio, determinata dalla situazione storica, culturale e relazionale in cui si verifica.

In tale quadro, la filosofia si configura come esercizio di chiarificazione della vita nella sua concreta storicità. La vita si presenta come totalità situata, determinata e tuttavia aperta, definita da una struttura narrativa, progettuale e prospettica. L'ontologia orteghiana, pertanto, non parte da un'idea astratta di essere ma dalla vita concreta, in cui l'io è inseparabile dal tempo e dallo spazio in cui è immerso. L'uomo, nella sua esistenza concreta, è un ente sospeso tra ciò che è stato e ciò che non è ancora, chiamato a interpretare il passato per delineare un orientamento nel futuro. In tale prospettiva, la storia è atto costante di configurazione del senso.

La storicità così concepita diviene, pertanto, criterio filosofico, principio metodologico e orizzonte interpretativo che, senza mettere in discussione la possibilità della verità, la riconduce alla concretezza dell'esistenza, alla finitezza del tempo.

La modernità si presenta come un campo problematico, attraversato da tensioni interne, in cui si assume la crisi come condizione permanente della vita e della stessa storia¹⁸. Ortega

esprimere questo con il termine *quehacer* [daffare] = *faciendum* = *officium*; τὰ ἑαυτοῦ πράττειν di Platone» (J. Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, trad. it. di C. Rocco e A. Lozano Maneiro, Milano, Sugarco, 1985, pp. 178-179).

¹⁴ Nelle *Meditazioni del Chisciotte* la vita è presentata come totalità aperta e storicamente determinata, e più avanti in *Idee e credenze* (1940), Ortega mostra come l'uomo vive all'interno di un orizzonte di credenze pre-riflessive che orientano e strutturano la sua comprensione del reale. La vita, in questo senso, è quindi sempre vita *interpretata*, e il mondo stesso si offre come un campo di senso che viene continuamente articolato, trasformato, rinnovato.

¹⁵ La *circunstancia* non è elemento esterno rispetto all'io, ma principio strutturale dell'esistenza, ciò che rende possibile l'autocomprensione e l'agire. Essa è, per usare una terminologia fenomenologica, il mondo della vita (*Lebenswelt*) in cui l'io si forma, agisce, interpreta, progetta. Ortega insiste sul carattere co-originario di io e circostanza, non parla di un soggetto che si oppone al mondo, ma di un'unità originaria di essere-nel-mondo (*ser-en-el-mundo*), all'interno della quale si dà ogni significato e ogni intenzionalità.

¹⁶ Pur riconoscendo il debito verso la filosofia tedesca, Ortega sottolinea la priorità di temi come la vita come inquietudine, il rapporto dinamico tra individuo e mondo, e il superamento del sostanzialismo. In *Goethe. Un ritratto dall'interno* (1932), Ortega rivendica l'autonomia del proprio pensiero rispetto a quello di Heidegger, sostenendo che molte delle categorie centrali del filosofo tedesco erano già presenti nei suoi scritti, in particolare in *Meditazioni del Chisciotte* (1914) e nelle prime formulazioni del prospettivismo, con un'anticipazione di oltre un decennio.

¹⁷ J. Ortega y Gasset, *Idee e credenze*, in Id., *Aurora della ragione storica*, trad. it. di L. Rossi, a cura di L. Pellicani, Varese, Sugarco, 2009, p. 242.

¹⁸ Cfr. A. Gutiérrez Pozo, *La vida humana como principio interpretativo radical en la filosofía de Ortega y Gasset*, in «Trans/Form/Ação, Marília», XXXV (2012), 3, pp. 81-96.

si inserisce in questa tradizione tutta novecentesca, offrendo una lettura della crisi come possibilità di elaborazione di nuove forme razionali.

All'inizio del Novecento, e in particolare tra gli anni Venti e Trenta, si intensifica in Europa una riflessione diffusa sul proprio destino culturale e storico, all'interno di un clima spirituale e intellettuale che può essere identificato come la stagione delle filosofie della crisi¹⁹. L'idea di Europa, ancor prima di assumere una vera e propria valenza politica, viene interrogata nel suo significato ideale e simbolico, nel tentativo di rintracciarne le origini, le radici culturali e le fratture identitarie che emergono nel periodo tra le due guerre mondiali. È in questa cornice che si collocano alcuni tra i più celebri tentativi di pensiero della crisi dell'Europa quali la *Storia d'Europa nel secolo decimonono* di Benedetto Croce (1932), le conferenze di Edmund Husserl sulla *Crisi delle scienze europee*, fino alla prolusione romana di Heidegger del 1933 su *Europa e filosofia tedesca*. Queste sono solo alcune delle opere esemplari che costituiscono le vette immediatamente visibili da un più ampio orizzonte culturale e filosofico in cui l'Europa appare come una civiltà entrata in crisi non solo sul piano politico, ma nella propria coscienza profonda, nella propria capacità di autocomprensione.

La crisi non è soltanto declino ma è, per molti pensatori, il punto tra disgregazione e rigenerazione, tra dissoluzione delle forme e ricerca di nuovi orizzonti²⁰.

La riflessione filosofica tra le due guerre, da questo punto di vista, testimonia la consapevolezza della fine di un'egemonia spirituale e culturale, quel tramonto della civiltà già ampiamente annunciato nel 1918 da Oswald Spengler con il suo *Tramonto dell'Occidente*. L'Europa non si percepisce più come misura del mondo, ma come problema storico²¹. Comprendere questa particolare temperie storica significa comprendere l'identità stessa dell'Europa, un'identità segnata da ambivalenze, contraddizioni, aporie irrisolte, che ancora oggi alimentano quel clima di crisi permanente caratteristico della coscienza europea, non solo in ambito politico, ma nella sua dimensione più radicalmente culturale e filosofica.

Nel primo Novecento europeo, la nozione di crisi si impone come categoria essenziale per comprendere il destino del continente. La crisi non è semplicemente un fatto politico o economico, ma una frattura, una soglia, l'occasione di una trasformazione profonda del suo senso storico e culturale. Sono tanti gli autori che compongono la costellazione concettuale della crisi intesa come disgregazione e come possibilità, pensatori che hanno offerto, attingendo alla tradizione culturale, gli strumenti per interpretare la perdita del centro e dell'universalità come una sfida per ridisegnare un nuovo equilibrio.

Accanto a Benedetto Croce, che offre l'immagine di un'Europa la cui identità spirituale si fonda sull'autonomia della coscienza, sulla libertà etica e sull'universalità dello spirito; a Thomas Mann, nei cui romanzi prendono forma lo spirito del tempo, la decadenza, la crisi; a

¹⁹ Per uno sfondo storico-filosofico sulla crisi della modernità e sul pensiero europeo tra Otto e Novecento, si vedano D. Conte, *Storicismo e storia universale*, Napoli, Liguori, 2001; Id., *Albe e tramonti d'Europa*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.

²⁰ Cfr. R. Peluso, *Le notti di Valpurga. L'Europa in Italia nei primi anni Trenta*, in A. P. Ruoppo e I. Viparelli (a cura di), *Aporie dell'integrazione europea: tra universalismo umanitario e sovranismo*, Napoli, FedOA Press, 2021, p. 25: «L'Europa è per eccellenza una costellazione valpurgica. La filosofia degli anni Trenta aiuta a centrare il baricentro di questa inquieta geografia, specie quando essa discute di "crisi", declinandola a sua volta come crisi della filosofia e crisi dell'Europa, crisi della coscienza filosofica che è crisi della coscienza europea. Si stabilisce o si ristabilisce in questo modo un rapporto di identità assoluta, per cui: la filosofia è Europa, e l'Europa è la filosofia, autocoscienza, rappresentazione che la coscienza europea ha di sé».

²¹ Cfr. A. Donise, R. Peluso, F. Pitillo e A.P. Ruoppo (a cura di), *La provincia europea: Idee e rappresentazioni della crisi dell'Europa. 1900-1939*, cit.

Friedrich Meinecke, che legge nella crisi europea l'approdo inevitabile del processo di disgregazione delle forme politiche moderne; a Johan Huizinga, che richiama la necessità di un nuovo umanesimo e di una riappropriazione consapevole delle risorse simboliche e spirituali prodotte dalla storia europea; a María Zambrano, che diagnostica l'agonia dell'Europa e prefigura l'alba dell'Occidente a partire da un radicale ripensamento della persona come soggetto storico; a Karl Jaspers, che vede nella crisi il momento decisivo di un profondo cambiamento culturale e filosofico dell'Europa; a Edmund Husserl, che evidenzia il distacco problematico tra ragione e *Lebenswelt*, tra scienza astratta e mondo della vita –Ortega y Gasset elabora un pensiero coerente, orientato alla salvezza della civiltà europea, intesa non come semplice entità politica, ma come spazio vivo di convivenza storica e culturale.

Anche per il filosofo di Madrid, la crisi costitutivamente e radicalmente appartenente alla società europea rappresenta il tema essenziale del tempo, l'elemento di fronte al quale l'intellettuale del Novecento sente una profonda e intima responsabilità. Di fatto, sebbene già nel 1923 Ortega ragionasse ne *Il tema del nostro tempo* sulle prospettive salvifiche del mondo contemporaneo, rintracciando nell'ironia di Don Juan un modello di comprensione della realtà basato non esclusivamente su presupposti razionalisti, ma sulla considerazione della spontaneità della vita come valore radicale²², è negli anni de *La ribellione delle masse* che questa crisi, la sua analisi e le proposte di superamento sono esposte chiaramente come programma filosofico, sociologico e, solo in ultima istanza, politico. Sebbene *La ribellione delle masse* venga pubblicato come libro nel 1930, i suoi nuclei concettuali sono già presenti in articoli nel 1927 sotto il titolo *Dinámica del tiempo*. La riflessione che vi si articola è strettamente collegata ai temi di *Meditación de nuestro tiempo*, conferenza pronunciata in Argentina (1928), e va letta nel quadro di una più ampia meditazione sulla crisi europea dei valori. In questo contesto, la crisi appare come categoria mediante la quale la storia stessa si fa intelligibile, ne rappresenta il ritmo costitutivo, assicurando la tensione tra strutture in decadimento e il delinearsi di forme nuove.

Nel 1942 Ortega pubblica un opuscolo intitolato *Esquema de la crisis* che raccoglie alcune delle lezioni del corso del 1933 intitolato *Intorno a Galileo*. In queste pagine, il filosofo mette in luce la natura della crisi come momento di sospensione tra le credenze precedenti, ormai decadute, e quelle nuove non ancora consolidate. Questo stato in cui l'essere umano vive disorientato, senza mondo, nella condizione di naufrago, rappresenta la dialettica reale della storia radicata nel processo concreto in cui le credenze muiono e rinascono²³. Risulta chiaro che comprendere la nozione orteghiana di crisi richiede

²² Ne *Il tema del nostro tempo*, Ortega accosta le figure di Socrate e Don Giovanni, simboli rispettivamente delle due dimensioni della vita dell'uomo: la cultura e la spontaneità vitale. Scrive: «Don Giovanni si rivolta contro la morale perché la morale si era prima sollevata contro la vita. Solo quando esisterà un'etica che abbia, come sua prima norma, la pienezza vitale, Don Giovanni potrà sottomettersi. Ma questo significa una nuova cultura [...] la ragion pura deve cedere il suo impero alla ragione vitale» (J. Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, cit., p. 109). In tale passaggio, la rivolta di Don Giovanni non è solo trasgressione rispetto alla morale, ma è il rifiuto legittimo di una forma culturale che ha tradito la vita. È proprio in questa tensione tra spontaneità e razionalizzazione, tra esuberanza vitale e normatività etica, che Ortega elabora la sua nozione di *razón vital*, una ragione non separata dalla vita, ma che è «forma e funzione della vita» (ivi, p. 108). In questo senso, Don Giovanni incarna il gesto critico e sovversivo nei confronti di un sapere che ha preteso di assolutizzarsi.

²³ Nel recente volume di José Luis Villacañas, l'autore vede in *Esquema de la crisis* la ragione storica come superamento della fenomenologia. Secondo Villacañas, Ortega intende offrire una forma di razionalità capace di cogliere la trasformazione storica delle credenze nei momenti di transizione, di crisi, dove si verifica ogni vera dialettica. Cfr. J.L. Villacañas, *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*, Madrid, Guillermo Escolar, 2023, pp. 948-956.

innanzitutto un chiarimento sul significato che l'autore, nel solco di Dilthey, attribuisce alla storia, intesa non come semplice sequenza di fatti, ma come esperienza vissuta, come tessitura di significati che l'uomo attribuisce agli avvenimenti nel quadro della propria esistenza concreta. La crisi non è il fallimento della storia, ma la sua occasione. È la manifestazione di un vuoto, di una cesura tra ciò che non vale più e ciò che non è ancora, e per questo, ha sempre carattere drammatico, è il tempo della dispersione, del disorientamento. Ma è anche il momento in cui l'uomo, gettato nel vuoto, mette in atto la sua strategia di salvezza costruendo la nuova struttura del proprio mondo²⁴.

Proprio in *Intorno a Galileo* (1933) Ortega analizza in profondità il concetto di crisi storica, e fornisce una vera e propria morfologia della crisi. In queste lezioni si insiste sulla regolarità del processo storico mediante il quale ogni epoca si struttura attorno a un sistema di credenze che assicura la vita. Quando «a seguito del cambiamento che si verifica, il mondo o sistema di convinzioni della generazione precedente, viene sostituito da uno stato vitale nel quale l'uomo rimane privo di quelle convinzioni, cioè senza mondo»²⁵ l'uomo sperimenta una perdita di orientamento radicale, un crollo delle certezze fondamentali e, poiché ancora privo di nuove convinzioni che soppiantino le vecchie, conduce una vita svuotata, inconsistente e instabile, «una vita ridotta ai minimi termini»²⁶.

Ortega descrive uno schema regolare che si ripete nella storia secondo cui ogni cultura nasce in sintonia con le esigenze vitali dell'uomo, dando luogo a soluzioni che progressivamente si cristallizzano in norme sociali che si interpongono tra l'individuo e il mondo²⁷. Le norme, da strumenti di orientamento, diventano obsolete, e la vita, sentendosi soffocata, crea una frattura all'interno del proprio sistema di valori che mette in crisi i suoi stessi fondamenti, aprendo lo spazio per nuove credenze.

Ne *La missione dell'Università*, Ortega definisce la cultura come «il sistema di idee vive che ogni epoca possiede. Meglio: il sistema di idee *a partire dalle quali* vive ogni epoca»²⁸. Queste idee vive sono le convinzioni effettive che costituiscono il terreno esistenziale da cui l'essere umano trae orientamento. Le idee vive descritte sono quelle che, pochi anni dopo, nel testo del 1934, chiamerà *creencias*, vale a dire le idee che *siamo*, ciò che costituisce il fondo del proprio mondo, il repertorio pre-riflessivo di senso da cui muove ogni pensiero, azione, interpretazione. Come Ortega spiegherà in *Idee e credenze*, le credenze rappresentano il continente della vita di ognuno, idee così radicali che si confondono con la realtà stessa e che costituiscono l'orizzonte simbolico che rende possibile l'esperienza del mondo. L'uomo vive in esse senza formularle, mentre le idee (intese come *ocurrencias*) sono il prodotto dell'attività intellettuale consapevole, reversibile, argomentabile. Pertanto, la cultura non è un insieme fisso e inalterato di nozioni, ma una configurazione dinamica di idee e credenze – un sistema simbolico incarnato e condiviso – che struttura la nostra comprensione del mondo e orienta il vivere²⁹. La crisi, dunque, non è che un passaggio

²⁴ Cfr. G. Cacciatore, *La «zattera della cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset*, in Id., *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 47-77.

²⁵ J. Ortega y Gasset, *Intorno a Galileo*, in Id., *Aurora della ragione storica*, cit., p. 88.

²⁶ Ivi, p. 89.

²⁷ Nelle epoche di crisi, il soggetto storico non riconosce le fattezze del suo mondo e sente l'impulso di tornare alla natura – come accade, ad esempio nel Rinascimento – di ritornare ad uno stato di intimo raccoglimento e di contatto con la propria realtà radicale, la vita. Cfr. J. Ortega y Gasset, *L'uomo e la gente*, trad. it. di A. Boccali, a cura di A. Savignano, Milano, Mimesis, 2019, pp. 21-44.

²⁸ J. Ortega y Gasset, *Missione dell'Università*, a cura di A. Savignano, Napoli, Guida, 1991, p. 68.

²⁹ Cfr. J. San Martín, *Creencia y realidad. Desde un diálogo con Ortega y sus intérpretes*, Madrid, Editorial Fundación Sicómoro, 2025.

costitutivo della dialettica storica, la tensione vitale tra una cultura che si consuma e un'altra che emerge dal fondo della storia.

Nell'ambito del rapporto tra modernità, cultura e nazione, la diagnosi della crisi spagnola di *Spagna invertebrata* occupa un ruolo decisivo, anticipando molte delle argomentazioni di testi successivi come *La ribellione delle masse* e conferenze come *De Europa meditatio quedam*. Qui, l'immagine della Spagna come "paese invertebrato" diviene chiave interpretativa per comprendere l'incapacità del corpo sociale spagnolo di realizzare un progetto politico e culturale collettivo.

Spagna invertebrata, che inizia a circolare come serie di articoli pubblicati già a partire dal dicembre del 1920 sul quotidiano *El Sol*, nasce come tentativo di diagnosi storica delle cause profonde della fragilità strutturale della Spagna contemporanea e si configura come una lucida interpretazione della Nazione come problema. La *invertebración* in queste pagine non designa soltanto l'assenza di una struttura istituzionale stabile, ma indica, in senso più profondo, la perdita di coesione tra le parti costitutive del paese, la dissoluzione del principio che dovrebbe ordinare e integrare le pluralità regionali, culturali e sociali in un tutto funzionante. In questa prospettiva, la nazione non è una realtà data, ma un compito storico, una costruzione politica e culturale che esige partecipazione, progettualità, orientamento.

Come si legge nella *Riforma dell'intelligenza* nel 1924, quando «alla circostanza di ieri ne succede un'altra di aspetto tanto opposto»³⁰, bisogna assicurarsi di avere un equilibrio sufficiente per non essere scaraventati verso un vuoto morale, per non lasciarsi schiacciare dalla perdita di ogni credenza precedentemente considerata valida. Nel corso del Novecento, secondo la diagnosi orteghiana, tanto gli spagnoli, quanto gli europei perdono gradualmente questo equilibrio e l'aderenza con la propria circostanza, e in questa frattura, si forma il "fatto psicologico" dell'uomo-massa.

Ortega individua nella mancanza di una classe dirigente capace di assumere la guida del paese uno dei tratti più allarmanti della crisi. Il fallimento delle istituzioni della *Restauración*, la debolezza delle élite intellettuali, la frammentazione del tessuto sociale, rappresentano per l'autore gli inevitabili sintomi di un disfacimento progressivo. In *Spagna invertebrata*, la metafora biologica si trasforma in paradigma politico, secondo cui una nazione può sopravvivere solo se è in grado di dotarsi di un principio in grado di vertebrare, di fornire un'ossatura culturale e istituzionale che permetta la cooperazione tra le sue parti e l'orientamento verso una finalità comune.

Nel tentativo di comprendere la crisi della Spagna contemporanea, Ortega adotta, in *Spagna invertebrata*, un approccio storico-diagnostico che si fonda su una visione complessiva del destino storico della Spagna, che mette in luce il lungo processo di disgregazione del paese. Il concetto chiave di *invertebración* – la mancanza di struttura – è articolato inizialmente attraverso un lessico somatico e patologico, carico di immagini biologiche. Tuttavia, all'interno dello stesso testo, Ortega mette in discussione questo impianto immaginativo e elabora un modello interpretativo della storia spagnola che ruota attorno alla tensione tra *grandeza* e *decadencia*, tra momenti di coesione e fasi di dissoluzione nelle diverse fasi storiche.

Negli anni tra le due guerre mondiali, quando il nazionalismo si radicalizza fino a farsi ideologia distruttiva e progetto bellico, Ortega riprende e rilancia con nuova urgenza il suo

³⁰ J. Ortega y Gasset, *Riforma dell'intelligenza*, in Id., *Scritti politici*, a cura di L. Pellicani e A. Cavicchia Scalamenti, Torino, UTET, 1979, p. 657.

programma di europeizzazione. Nel *Prologo alla quarta edizione* (1934), Ortega afferma che *Spagna invertebrata* può oggi trovare la sua «ora adatta», dal momento che «queste pagine fossero state nel 1920 estemporanee» e che molte delle idee ivi contenute si sono realizzate o stanno per realizzarsi. Dichiarò inoltre che le pagine del libro non sono nate come opera sistematica, ma come strumento di orientamento personale: «io avevo bisogno per la mia vita personale di orientarmi sui destini della mia nazione», e che scriverlo fu per lui una necessità vitale, perché «c'è chi sa vivere come un sonnambulo; io non sono riuscito a imparare questo comodo stile di esistenza». Ortega sottolinea polemicamente che il testo è redatto in assenza di opere che potessero guidarlo: «se io avessi trovato libri capaci di orientarmi [...] mi sarei risparmiato lo sforzo di dover costruirmi malamente [...] un panorama schematico della sua evoluzione e della sua anatomia». In più punti, il prologo insiste sull'idea che la verità storica emerga solo dopo il fallimento delle soluzioni apparenti: «ciò che sta per essere la soluzione vera e definitiva di una crisi profonda è ciò che più si elude e a cui si oppone la resistenza maggiore». In tal senso, l'autore osserva che il testo, inizialmente concepito come riflessione nazionale, può ora rivolgersi anche all'Europa intera: «oggi si è visto che certi mali profondi sono comuni a tutto l'Occidente e ormai non mi opporrei a che queste pagine fossero tradotte in altre lingue»³¹. L'Europa non è più soltanto un modello culturale da assimilare, come lo era stato in una fase giovanile del suo pensiero, ma diventa anch'essa una forma storica da realizzare, un compito politico, etico e istituzionale che assume i tratti di una vera e propria missione.

Già in *Spagna invertebrata* e ne *La ribellione delle masse*, Ortega aveva denunciato la crisi delle nazioni come entità isolate, incapaci di articolare un progetto collettivo. Ma è in *Meditazione sull'Europa* (1949) che questa diagnosi si radicalizza e la nazione non solo non è più sufficiente, ma diventa un ostacolo, una forma storicamente incapace di rispondere alle sfide del presente. La crisi dell'Europa non è più, secondo Ortega, solo una questione culturale ma è diventata una minaccia esistenziale.

Con l'ascesa dei totalitarismi, si dissolve quell'equilibrio che per secoli aveva sostenuto la vitalità spirituale, politica e culturale del continente europeo. L'aria nelle grandi città europee si fa irrespirabile, soffocata dall'omologazione incoraggiata dalle ideologie totalitarie e dalla progressiva *desmoralización*. Il tipo umano dell'*hombre-masa*³², già al centro della diagnosi orteghiana negli anni Venti, si è ormai diffuso in tutto l'Occidente e rappresenta ora la principale minaccia alla tradizione europea, intesa come equilibrio dinamico tra elementi eterogenei.

Nel pensiero orteghiano la rigenerazione della Spagna non può prescindere da un ripensamento radicale della forma politica europea. La nazione, se intesa come struttura autosufficiente, mostra la sua inefficacia in mancanza di forza creativa e incapace di fronteggiare la complessità del mondo contemporaneo. L'alternativa è tra un'Europa capace di articolare pluralità e unità – attraverso un principio dinamico di equilibrio, il *balance of powers* – e un'Europa appiattita sull'omogeneità, a causa dell'espansione dell'*hombre-masa* e dell'ideologia di un astratto internazionalismo³³. Alla retorica internazionalista si

³¹ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Spagna invertebrata*, in Id., *Scritti politici*, cit., pp. 517-519.

³² Sulle implicazioni antropologiche e storico-culturali della figura dell'uomo-massa, in particolare in rapporto alla figura del barbaro come simbolo della crisi della civiltà, si veda A. Mascolo, *Il naufragio dell'umano. Ortega y Gasset e la barbarie dell'uomo-massa*, in G. Cerchiai, G. Rota, L. Simonutti (a cura di), *Barbarie in età moderna e contemporanea*, Milano, Franco Angeli, 2018, pp. 197-212.

³³ Ortega distingue tra internazionalismo e cosmopolitismo, criticando il primo come forma astratta e fallimentare di cooperazione tra Stati. In un articolo pubblicato nel 1924, *Parerga. Cosmopolitismo* (J. Ortega y Gasset, *Cosmopolitismo*, in Id., *Scritti politici*, cit., pp. 636-642), si contrappone l'«internazionalismo rappresentato dalla

contrappone un cosmopolitismo autentico, fatto di collaborazione tra spiriti affini, fondato su una *solidaridad de destino* e su una comunanza di sensibilità. Non l'astratta uniformità, ma la convivenza nella differenza, questo è il principio costitutivo dell'Europa secondo Ortega, e al tempo stesso la sola possibilità di una rigenerazione storica per la Spagna invertebrata. Solo in un'Europa così intesa la nazione può ritrovare coesione, senso e destino. Nel tentativo di reagire a questa frattura, Ortega riformula la funzione storica dell'Europa che non è una semplice entità geografica né un'unità statale, bensì è il risultato di un equilibrio dinamico tra differenze, una forma di convivenza che si fonda sulla pluralità.

Il filosofo di Madrid elabora già a partire dagli anni Venti la concezione della nazione come «progetto suggestivo di vita in comune»³⁴, vale a dire come aspirazione condivisa, costruzione intenzionale e tensione verso un orizzonte collettivo. La nazione non è un dato di fatto, ma una realtà da costruire che esige, per esistere, un nucleo di minoranze egregie capaci di assumersi il compito di guidare, con responsabilità e visione, le energie sociali disperse.

La Spagna invertebrata può strutturarsi solo in un'Europa che è in grado di pensare sé stessa come progetto comune, perché non c'è rigenerazione nazionale senza coscienza europea. La riflessione di Ortega sulla crisi della modernità e sul destino della Spagna si sposta progressivamente dal piano nazionale a una visione più ampia. La vera questione, allora, non è più quella di scegliere tra Spagna ed Europa, ma di riuscire ad abitare la complessità del presente con responsabilità e coscienza storica.

Nel corso della sua traiettoria intellettuale, Ortega costruisce un'idea di Europa incentrata sulla progettualità e sulla realizzazione di un piano comune, un'idea che si scontra con una crisi valoriale della modernità, il declino del liberalismo, l'ascesa dei totalitarismi e la necessità di fondare una nuova forma di convivenza storica. In questo senso, l'Europa non è un dato geografico o politico, ma si configura come compito culturale e spirituale di ricostruzione del senso storico³⁵.

Se ne *La ribellione delle masse* (1930) Ortega individua nella disgregazione di un modello storico fondato sul primato delle minoranze colte e il dilagare del potere cieco delle masse, la causa della crisi spirituale europea, qualche anno più tardi, nel 1934, nelle conferenze *¿Qué pasa en el mundo? Algunas observaciones sobre nuestro tiempo*³⁶, Ortega approfondisce la sua diagnosi, mettendo in luce l'urgenza di decifrare una realtà nuova, non

Società delle Nazioni» al «cosmopolitismo di certe minoranze intellettuali» (p. 636). L'internazionalismo, secondo Ortega, si è trasformato in un «foro para la beligerancia nacionalista» (G. Rogers, *El cosmopolitismo de Ortega: Kant, nacionalismo y el intelectual contemporáneo estadounidense*, «Revista de Estudios Ortegaianos», XIV (2013), 26, p. 88), fallendo nel suo intento pacificatore. La Sociedad de Naciones viene definita «una fantasmagoría nacida de un estado fantasma» (*ibidem*). Il cosmopolitismo autentico, invece, si afferma nella «armonía preestablecida» (p. 89) tra le élites intellettuali dei vari paesi, che condividono un orizzonte etico comune pur restando radicate nelle rispettive nazioni.

³⁴ J. Ortega y Gasset, *Spagna invertebrata*, cit., p. 526.

³⁵ La prospettiva *historiologica*, che Giuseppe Bentivegna attribuisce a Ortega, consente di comprendere l'Europa non come una semplice entità geopolitica, ma come un compito vitale, culturale e narrativo. A partire dalle *Meditazioni del Chisciote* fino a *De Europa meditatio quaedam*, l'autore traccia la continuità del progetto di un'Europa da salvare — prima come possibilità per la Spagna, poi come necessità per la sopravvivenza della civiltà occidentale. Cfr. G. Bentivegna, *Salvare l'Europa. La prospettiva historiologica di Ortega y Gasset*, in G. Magnano San Lio, L. Ingaliso (a cura di), *Alterità e cosmopolitismo nel pensiero moderno e contemporaneo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017, pp. 9-24.

³⁶ J. Ortega y Gasset, *¿Qué pasa en el mundo? Algunas observaciones sobre nuestro tiempo*, in Id., *Obras Completas*, 10 voll., Madrid, Taurus, 2004-2010, vol. IX, pp. 9-26.

ancora chiaramente compresa³⁷. In questa chiave, il filosofo individua l'anno 1917 come punto di rottura in cui compaiono simultaneamente l'arte d'avanguardia, il culto del corpo e dello sport, una gioventù sovversiva e indipendente, inizia la rivoluzione bolscevica ed emerge il fascismo³⁸. Il filosofo spagnolo interpreta questi fenomeni come sintomi di un rifiuto e di una negazione del passato che si traduce, come scriverà Zambrano nel 1945³⁹, in una distruzione delle forme – siano esse artistiche, politiche e sociali. Ortega, con anticipo, aveva riconosciuto che la dissoluzione della forma nell'arte preludeva a una crisi generale della cultura, della società e delle istituzioni⁴⁰, l'arte rompe con il passato, così come la politica abbandona le strutture liberali. All'interno di questo scenario di decadenza, il compito dell'Europa è, allora, quello di ritrovare innanzitutto la propria vocazione e di recuperare il proprio “spirito originario soggiacente”, il fondamento della civiltà europea stessa⁴¹.

Nel dopoguerra, Ortega torna esplicitamente sulla questione in *De Europa meditatio quaedam* (1949), sostenendo che l'Europa è una realtà storica preesistente e prestatale⁴², la cui unità non si fonda su lingua, razza o religione, ma su quella convivenza tra popoli differenti⁴³ che ha inizio nel Medioevo.

Tuttavia, la coscienza storica di un'unità preesistente è ormai debole e minacciata dalla pressione dei nazionalismi e dei particolarismi⁴⁴. Per il filosofo spagnolo, in piena sintonia col suo tempo, l'Europa è un progetto e non un'utopia. Il compito dell'epoca presente è quello di risvegliarla e trasmetterla attraverso un'educazione collettiva senza la quale ogni progetto politico di unificazione è destinato al fallimento⁴⁵.

Nel settembre del 1949, Ortega tiene a Berlino la conferenza intitolata *De Europa meditatio quaedam*⁴⁶, una meditazione sull'Europa in cui raccoglie gran parte delle teorie enunciate già nel *Prologo per i francesi* di circa dieci anni prima ed espone alcune questioni oggetto del testo che Ortega progetta di pubblicare, sotto il titolo di *L'uomo e la gente*. Nel testo, il filosofo riprende e sviluppa alcune questioni affrontate precedentemente e le riformula alla luce della sua concezione storico-vitale della coesistenza tra individui e popoli⁴⁷.

³⁷ Ivi, p. 10.

³⁸ Ivi, p. 14.

³⁹ Un'eco significativa di questa diagnosi si ritrova nel testo *L'agonia dell'Europa* di María Zambrano (1945), che descrive la distruzione delle forme come il tratto caratterizzante del XX secolo. Secondo Zambrano, tale distruzione non è imputabile a esigenze estetiche, bensì a una volontà più profonda e collettiva, radicata nella vita stessa, «là dove nasce il bisogno di espressione, vale a dire nella vita, la radice dell'arte». Cfr. M. Zambrano, *L'agonia dell'Europa*, trad. it. di C. Razza, Venezia, Marsilio, 2009, p. 78.

⁴⁰ Cfr. J. Ortega y Gasset, *La disumanizzazione dell'arte*, a cura di O. Lottini, Milano, SE, 2020, pp. 52-54.

⁴¹ Cfr. G. Bentivegna, *Salvare l'Europa. La prospettiva historiologica di Ortega y Gasset*, cit., pp. 12-14.

⁴² Nella conferenza di Monaco *Gibt es ein europäisches Kulturbewusstsein?* (1953), Ortega introduce la nozione di “coscienza culturale europea” come fondamento antropologico e spirituale dell'unità. L'Europa è tale in quanto possiede una memoria storica, un orizzonte simbolico condiviso, un insieme di riferimenti comuni che strutturano la convivenza.

⁴³ Cfr. X. Bastida Freixedo, *La búsqueda del grial. La teoría de la nación en Ortega*, in «Revista de Estudios Políticos», LVI (1997), 96, pp. 43-76.

⁴⁴ Cfr. G. Bentivegna, *Salvare l'Europa. La prospettiva historiologica di Ortega y Gasset*, cit., pp. 14-19.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ J. Ortega y Gasset, *Meditazione sull'Europa*, trad. it. di L. Pellicani, a cura di E. Di Salvatore, Milano, People, 2023, pp. 21-120.

⁴⁷ Ivi, p. 41.

L'Europa agli albori degli anni '50 si profila come uno spazio «impregnato di civiltà»⁴⁸ i cui, però, principi hanno perso validità, lasciando sprofondare un'intera civiltà nel dubbio. Quel solido sistema di credenze si è sfaldato e l'europeo, naufrago del suo stesso mondo, è chiamato ad affrontare la sfida del proprio tempo: costruire a partire dalle macerie.

Pertanto, nella conferenza pronunciata a Berlino nel 1949, Ortega parla dalla sua prospettiva spagnola ad una Nazione vinta, sconfitta, che si trova a fare i conti con le rovine di sé stessa e di un'intera civiltà, «per questo dobbiamo ritornare tutti a questa Germania politicamente ed economicamente triturrata, con le sue città sventrate, con i suoi fiumi senza ponti. A quale scopo? Beh, per cosa può essere? Per imparare»⁴⁹.

Ortega non solo diagnostica e registra il collasso di un modello di civiltà, ma indica anche una via di rigenerazione nell'idea di Europa come *tarea*, compito, progetto dinamico radicato in una società preesistente di individui, prima che di popoli.

Il binomio rigenerazione/europeizzazione attraversa l'attività intellettuale e pubblica di Ortega dagli anni Dieci fino alla crisi degli anni Trenta. Entrambi i concetti si inseriscono nel quadro della critica al sistema politico della Restaurazione e alla sua incapacità di organizzare la vita collettiva su basi storicamente adeguate. Già negli anni precedenti alla fondazione della «Revista de Occidente», Ortega interviene sul piano politico con l'intento di superare l'inerzia del parlamentarismo dinastico⁵⁰, denunciando il distacco tra la cosiddetta Spagna ufficiale e quella reale (*Vecchia e nuova politica*, 1914). All'interno di questo contesto, l'europeizzazione è proposta innanzitutto come necessità storica e politica.

Già in articoli e conferenze a partire dal 1913-14, Ortega afferma che la Spagna per essere all'altezza dei tempi, della propria epoca, deve realizzare il suo inserimento nella dinamica storica europea⁵¹. Di fronte alla disarticolazione della Spagna come nazione, Ortega non propone un ripiegamento identitario, ma un'apertura verso l'altro e verso le altre nazioni, come condizione necessaria per ritrovare la propria identità più autentica. La vocazione della Spagna – e dell'Europa – non è la chiusura, ma il dialogo. La sua critica al nazionalismo e alla chiusura delle frontiere – metaforizzata nell'immagine di una porosità⁵² irrigidita – si accompagna a una proposta pedagogica e politica insieme. Solo riconoscendo l'Europa come *unidad dinámica* è possibile superare l'anacronismo della nazione assoluta che ha condotto l'Occidente alla sua dissoluzione. In questo senso, la lezione di Ortega trascende la contingenza storica e offre ancora oggi un paradigma per immaginare un'Europa capace di fabbricare la pace non come assenza di conflitto, ma come azione, come compito e progetto.

⁴⁸ Ivi, p. 23: «L'Europa è certamente uno spazio, ma uno spazio impregnato di una civiltà e questa civiltà – la nostra, quella europea – si è trasformata per noi stessi europei in qualcosa di problematico».

⁴⁹ Ivi, p. 103.

⁵⁰ In tale contesto, si fa promotore di una pedagogia civica e di una concezione attiva del liberalismo. Cfr. J. Zamora Bonilla, *Ortega y Gasset: un pensatore per l'Europa*, Catania, Bonanno, 2024.

⁵¹ Cfr. J.J. Sebastián Lorente, *La idea de Europa en el pensamiento político de Ortega y Gasset*, in «Revista de Estudios Políticos», LIII (1994), 83, pp. 221-246.

⁵² Cfr. G. Cacciatore, *Ortega y la "misión" de la Universidad*, in «Cultura Latinoamericana», XXXIII (2021), 1, pp. 213-214, nota 4.

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 peritextuale 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 colpirlgli 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 Ortegaianos* 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 intellezioni».

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 sotteraneamente 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, viepiù 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 fenomenologia 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 Mancía, 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 alloggino 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 peritestiuale 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.

IL LINGUAGGIO DI ORTEGA: PONTE FRA TRADIZIONE E INNOVAZIONE

Giulia Padula

Abstract: In the 20th century, several philosophers theorised a fundamental shift in thinking: moving from a modern, subject-centred philosophical approach to viewing language as the starting point for philosophy. Linked to experience, language is not static but rather expresses the flux of existence. Ortega y Gasset sought to renew Spain by rethinking philosophy. His aim was to revitalise culture, language and thought by basing his reflections on the Spanish tradition while engaging in dialogue with Europe. He transcended the boundaries of traditional metaphysics, recognising language as a vital tool for redefining philosophy and focusing on etymological and linguistic meanings. Language, linked to experience, is not static, but expresses the *feri* of existence. This article will present the Spanish philosophical context prior to Ortega and focus on the turn the philosopher made through his new conception of language.

Keywords: Spanish Philosophy, Metaphysics, Language, Terminology, Tradition.

* * *

1. Il “problema” della filosofia spagnola

María Zambrano, in un articolo del 1948, si domandava se nel suo Paese fosse davvero esistita una filosofia spagnola originale¹. La tradizione filosofica iberica era marginalizzata in Europa, accusata di mancare di rigore e sistematicità: una carenza radicata nelle profonde fratture storiche del Paese². Zambrano, a tal proposito, commenta: «el pensamiento español, y sobre todo la metafísica española, anda dispersa en novela, poesía que la encontramos en los lugares más insólitos y alejados del sistema, que anda errante y casi disuelta y de esta manera, sí alcanza lo que a textos estrictamente filosóficos les falta: “vigencia y continuidad”»³.

Questa constatazione rivela tuttavia un’idea chiave: il pensiero di un popolo non si esprime solo in forme accademiche, ma anche attraverso un linguaggio culturale non formale, specchio della sua storia e della sua vita. È in questo contesto che si inserisce José Ortega y Gasset. Il suo progetto di rinnovamento è un tentativo diretto di superare la crisi, recuperando la metafisica “dispersa” nella cultura riportandola a riflessione filosofica.

Questo articolo si propone di esplorare come il pensatore spagnolo, utilizzando il linguaggio come strumento privilegiato di indagine filosofica, dimostri che le parole sono specchio della vita che è in *feri*.

Per comprendere la necessità di una rivoluzione linguistica in Ortega, è fondamentale osservare come la storia spagnola abbia plasmato il suo stesso vocabolario esistenziale. Le radici culturali composite (romane, greche, islamiche) unitamente all’isolamento politico e religioso, hanno creato un patrimonio intellettuale unico, ma frammentato, la cui riflessione

¹ Cfr. M. Zambrano, *El problema de la filosofía española*, in Ead., *Escritos sobre Ortega*, Madrid, Editorial Trotta-Fundación María Zambrano, 2011, pp. 81-86. Altri scritti in cui la filosofa si addentra sulla riflessione circa l’identità della Spagna, la sua cultura e la sua crisi: *La agonía de España* (1939); *España, sueño y verdad* (1965).

² Cfr. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, 5 voll., Madrid, Espasa Calpe España, 1989, vol. 5/2, *La crisis contemporánea (1875-1936)*, pp. 458-460.

³ M. Zambrano, *El problema de la filosofía española*, cit., p. 84.

si è manifestata in diverse forme⁴. L'affermazione del misticismo nel XVII secolo (Teresa d'Avila, Juan de la Cruz), per esempio, può essere vista come un'anticipazione dell'attenzione di Ortega per la dimensione soggettiva e interiore. Esso dimostra come i temi della *philosophia perennis* possano essere espressi tramite un linguaggio diverso da quello logico. Il misticismo, infatti, focalizzandosi sul rapporto personale e sulla forza spirituale, incarna un tentativo di una trasmissione non razionale dei concetti.

In secondo luogo, l'opera di Cervantes, *Don Quijote* fu «il consapevole tentativo di cogliere la realtà utilizzando non più l'universale logico del pensiero razionale, bensì l'universale fantastico della poesia e dell'invenzione, capace più del primo, di cogliere l'individuale attraverso le circostanze e le relazioni, le analogie e le differenze»⁵, riuscendo in questo modo a cogliere la complessità della vita umana. Il personaggio di Cervantes riflette dunque l'anima spagnola e il destino storico degli spagnoli: crisi, caduta, tentativo di rivalsa.

Helena Saña Alcón, a tal proposito, commenta: «El libro de Cervantes no tiene nada que ver con los tratados de Filosofía al uso, claro, pero el personaje creado por él y los discursos que pronuncia [...] constituyen la esencia más pura y acabada del Humanismo español. El hidalgo encarna, en efecto, en su persona, todos los valores defendidos por nuestros mejores filósofos, místicos y hombres de letras»⁶.

Don Quijote vive in un mondo astratto, ideale, lontano dalla realtà e lo sforzo dei pensatori che ne utilizzeranno in seguito la figura sarà quello di riunire il mondo delle idee e il mondo reale, il pensiero con la vita. Filosofi come Miguel De Unamuno, Ortega e Zambrano sapranno cogliere la metafisica presente nel romanzo perché sveleranno nell'opera cervantina la metafisica della vita⁷.

Per Ortega y Gasset il linguaggio è un fenomeno vitale: non solo un mezzo di comunicazione, ma un processo di manifestazione della «realtà radicale». Il filosofo madrileno si rende conto che il linguaggio derivante dalla tradizione iberica ha saputo esprimere la metafisica della vita, la sua natura di essere in *fieri*, mentre le categorie accademiche tradizionali non sono riuscite a farlo, rendendosi necessaria una riforma dello stesso linguaggio filosofico. È per tale motivo che, seppur in atteggiamento di apertura nei confronti delle correnti filosofiche europee del suo tempo, non intende importare modelli esterni, bensì rinnovare la tradizione del suo Paese dall'interno.

È qui che si manifesta la sua rivoluzione terminologica e metodologica. Ortega, infatti, non solo formula nuovi concetti che rispondano alle esigenze della «realtà radicale», ma lavora anche direttamente a partire dalla propria lingua: utilizza termini spagnoli elevandoli a livello tecnico (come vedremo con *ensimismarse*). Inoltre, il suo lavoro, arricchito anche dalle traduzioni della *Revista de Occidente*, mostra che il linguaggio stesso è in evoluzione, proprio perché è un «constante hacerse y deshacerse»⁸, uno specchio fedele dei cambiamenti che avvengono nelle vite umane.

⁴ Per la seguente rassegna rimando a H. Saña Alcón, *Historia de la filosofía española. Su influencia en el pensamiento universal*, Córdoba, Editor Almuzara, 2007; J.L. Abellán, *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*, Madrid, Espasa Calpe España, 1996; A. Guy, *Historia de la Filosofía Española*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1985.

⁵ G. Cacciatore, *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, Bologna, Il Mulino, 2013, p. 39.

⁶ H. Saña Alcón, *Historia de la filosofía española*, cit., p. 79.

⁷ Per un approfondimento circa la figura del Don Quijote rimando a F. Pérez-Borbujo, *Tres miradas sobre el Quijote. Unamuno-Ortega-Zambrano*, Barcelona, Herder Editorial, 2016.

⁸ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, in Id., *Obras completas*, 10 voll., Madrid, Taurus, 2004-2010, vol. X, p. 309.

Ortega, dunque, non solo fa filosofia sul linguaggio, ma la fa attraverso il linguaggio che è vivo e storico, capace di recuperare le radici culturali più profonde della Spagna per esprimere una nuova metafisica della vita.

2. Il linguaggio: una chiave di lettura per il rinnovamento filosofico

La riflessione sul linguaggio condotta da Ortega ha suscitato un notevole interesse tra gli studiosi, specialmente negli ultimi anni⁹. Il mio intento non è quello di compiere un'analisi stilistico-letteraria, bensì offrire una chiave di lettura per comprendere il pensiero di Ortega che si delinea come un ponte tra la tradizione filosofica e il tentativo di innovazione.

Innanzitutto la lingua, nella prospettiva orteghiana, è una delle espressioni più evidenti della vita come cambiamento: «Este fieri, de la realidad “lenguaje”, no consiste en las modificaciones superficiales – aunque importantes [...] sino en los cambios de las tendencias profundas»¹⁰. Il filosofo spagnolo fa infatti notare che solo le lingue che non si usano più nella vita quotidiana sono perfette, invariabili, fisse e vengono infatti comunemente chiamate “lingue morte”; mentre le altre sono soggette ad errori, modificazioni, innovazioni, segnate ad esempio dai neologismi. Il modo in cui un dato popolo, una concreta società di una certa epoca usa o meno certi termini è un riflesso che mostra quali cambiamenti, talvolta ancora latenti, stiano avvenendo in quel periodo nelle vite umane. Questo vale tanto per il linguaggio della vita comune, quanto per quello filosofico. Una lingua infatti è, come ogni cosa umana: «un constante hacerse y deshacerse claro está que esto acontece hoy lo mismo que ayer. Con importar mucho su pasado, importaría más que la lingüística se resolviese a tomar el fenómeno del lenguaje en un estrato más hondo, a saber: antes de estar hecha la palabra, en sus raíces, en sus causas genéticas»¹¹.

Il linguaggio ha molteplici aspetti e nell'uomo rappresenta un modo peculiare di esprimersi, diventando uno strumento che va oltre la comunicazione dei soli bisogni elementari: manifesta un bisogno esistenziale di trasmettere ciò che si vive nel proprio mondo interiore ed entrare in relazione con l'altro. Ortega sostiene poi che in modo particolare il filosofo si avvale del linguaggio per andare oltre le parole stesse. Il linguaggio diventa allora un ponte che ci porta al *trasmundo del ser* e rende possibile accedere al piano della profondità: «la palabra enuncia las vistas en que nos son patentes los aspectos de la

⁹ Per un'indagine più completa si veda G. Araya, *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*, Madrid, Editorial Gredos, 1971; R. Senabre (ed.), *El escritor José Ortega y Gasset*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1985; F.M. Carrisondo Esquivel, *Creatividad léxica-semántica y diccionario. Cinco estudios*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2006; P. Ordóñez López, *Miseria y esplendor de la traducción. La influencia de Ortega en la traductología*, Castelló, Universitat Jaume I, 2009; C. D'Olhaberriague Ruiz de Aguirre, *El pensamiento lingüístico de Ortega y Gasset*, Culleredo, Espiral Maior, 2009; J.C. Castelló Meliá, *La hermenéutica narrativa de Ortega y Gasset*, Granada, Comares, 2009; L. Sessa, *Ortega: una teoria della traduzione estrema?*, in G. Cacciatore, A. Mascolo (a cura di), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, Bergamo, Moretti e Vitali, 2012, pp. 401-411; M.L. Mollo, *Ortega y la traducción*, in «Philologica Jassyensia», XVI (2020), 1, pp. 129-145; G. Ferracuti, «...e quindi uscimmo a riveder le stelle»: nuova visione del reale e nuovo lessico filosofico in Ortega e Zubiri, in «Rocinante», XIV (2023), 14, pp. 73-86. In modo particolare segnalo il recente studio E. Balaguer García, *Los límites del decir. Razón histórica y lenguaje en el último Ortega*, Madrid, Tecnos, 2023.

¹⁰ J. Ortega y Gasset, *Apuntes para un comentario al Banquete de Platón*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, p. 733.

¹¹ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., p. 309.

Realidad»¹², ammettendo in tale modo la presenza di un *trasmundo* immateriale, personale, che «reclama di essere scoperto».

L'intrinseca necessità di comunicare rivela inoltre la nostra inclinazione a stabilire relazioni con gli altri, caratteristica distintiva dell'essere umano. Nel *El hombre y la gente* (1949-'50) questo aspetto verrà ampiamente sviluppato. Ortega scriverà che nella persona umana c'è un'originaria apertura agli altri, che può essere definita *a nativitate*, infatti con il linguaggio l'uomo vuole esprimere: «esta riqueza interna, ajena a los demás animales, dio a la convivencia y al tipo de comunicación que entre éstos existe un carácter totalmente nuevo [...] manifestar la *intimidad* que, exuberante, oprimía por dentro a aquellos seres, los desasosegaba, excitaba y atemorizaba reclamando salida al exterior, participación, auténtica compañía; es decir, intento de interpretación»¹³.

Il linguaggio possiede una dimensione patente che si manifesta attraverso le lingue parlate, le quali rappresentano la nostra chiave interpretativa della realtà: i gesti, le espressioni facciali, le parole e le frasi che cercano di tradurre ciò che portiamo nel nostro mondo interiore e che desideriamo condividere con gli altri, per tale motivo una delle funzioni principali del linguaggio è proprio quella ermeneutica. In un articolo del 1937, *Miseria y esplendor de la traducción*, Ortega scrive che gli uomini, confrontandosi con il mondo, ne percepirono la diversità e associarono a ogni fenomeno un segno e un suono. Ogni popolo scelse il proprio modo di farlo in base alla propria esperienza. Da questa prima interazione con la realtà nacque il linguaggio, che riflette l'interpretazione del mondo propria di un popolo. In esso si possono intravedere la sua storia e la sua cultura. Le lingue procedono pertanto: «desde cuadros mentales diferentes, de sistemas intelectuales dispares, en última instancia, de filosofías divergentes. No solo hablamos en una lengua determinada, sino que pensamos deslizándonos intelectualmente por carriles preestablecidos a los cuales nos adscribe nuestro destino verbal»¹⁴.

La traduzione è complessa perché non basta traslitterare una parola, ma occorre considerare il contesto storico, sociale e culturale in cui una lingua è nata e si è evoluta. La traduzione non riguarda quindi solo le lingue, ma la stessa realtà che viviamo ed esperiamo, è inoltre un'operazione che parte sempre da un soggetto concreto¹⁵. Il filosofo spagnolo, sostiene che l'atto di conoscere è fondamentalmente un atto di traduzione e interpretazione. Egli descrive il processo in questi termini: «es una “interpretación” de la cosa misma someténdola a una traducción, como se hace de un lenguaje a otro, diríamos del lenguaje del ser que es mudo, al lenguaje decidor del conocer. Este lenguaje al cual es traducido el ser es, ni más ni menos, *el lenguaje, el logos*»¹⁶. Secondo Ortega, dunque, l'essere si

¹² J. Ortega y Gasset, *Epílogo de la filosofía*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, p. 605.

¹³ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., p. 309. In quest'opera Ortega distingue tra il “dire” personale, che esprime l'intimità, e il “si dice della gente”, che rappresenta gli usi sociali e anonimi del linguaggio. Tali usi impersonali, come il saluto, si impongono nella società e costituiscono un vero e proprio limite all'espressione del sé autentico. Il contrasto mostra che il linguaggio non è solo un ponte per la comunicazione autentica e per lo svelamento dell'*aletheia*, ma agisce anche come barriera di convenzioni e norme sociali che riflettono la natura dell'interazione tra l'io e la gente.

¹⁴ J. Ortega y Gasset, *Miseria y esplendor de la traducción*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. V, p. 720.

¹⁵ Consiglio, a tal proposito, uno studio di Lia Formigari, in cui afferma che la comprensione di una lingua non è una “traduzione automatica”, non significa “travasare” una lingua nell'altra, perché tra parole-oggetti non c'è la stessa relazione tra oggetto-etichetta. Il senso non può essere separato, né d'altra parte ridotto dal comportamento linguistico dei parlanti. Cfr. L. Formigari, *Introduzione alla filosofia delle lingue*, Bari, Laterza, 2007, p. 67. A proposito della riflessione sulla traduzione possiamo trovare diverse analogie con la riflessione gadameriana espresse in *Wahrheit und Methode*, sebbene l'opera sia stata scritta posteriormente alla morte di Ortega.

¹⁶ J. Ortega y Gasset, *Epílogo de la filosofía*, cit., p. 604.

esprime tramite un linguaggio. Poiché l'essere, nella sua filosofia, è esecutivo, si rende necessario lo sviluppo di un linguaggio capace di esprimere la «realtà radicale».

La lingua diventa un ponte tra passato e futuro, perché proviene e si sviluppa dalla circostanza concreta, della storia di un popolo. Alcuni termini continuano a essere usati, altri cadono in disuso, altri ancora vengono “colonizzati” dall'influsso di altre popolazioni e da altre lingue.

Dalle considerazioni finora esposte emergono tre aspetti importanti circa la riflessione di Ortega sul linguaggio: l'aspetto del cambiamento intrinseco alla vita; la prospettiva storico-temporale tipica di ogni realtà umana, che include quindi anche la lingua; e, infine, l'importanza di tornare alle origini, alle radici, grazie all'etimologia che permette di scoprire l'autenticità di una parola, sempre legata all'evento che l'ha generata.

L'etimologia, infatti, diventa per Ortega un metodo di indagine e motivo di riflessione filosofica, poiché essa ci permette di scoprire il senso di ciò che l'uomo è: «Este descenso a los senos profundos, a las vísceras recónditas de la palabra, se hace [...] buceando dentro de ella hasta encontrar su etimología o, lo que es igual, su más antiguo sentido [...] al vocablo en su *statu nascendi*, todavía caliente de su situación vital que lo engendró»¹⁷. Con il linguaggio si attribuisce senso alle cose e ai fatti, per questo va riscoperto e verificato se sia ancora valido. L'uomo ha bisogno di capire le ragioni profonde delle proprie azioni, per trovare il senso della propria esistenza, ecco il motivo per cui, secondo Ortega, la storia universale può essere considerata una grande etimologia. L'uomo, a sua volta, può essere descritto come un «animale etimologico», un essere alla costante ricerca di comprensione.

Vi è però anche un altro aspetto del linguaggio che in apparenza potrebbe sembrare essere il suo esatto opposto, ma che nell'uomo può invece diventare uno strumento per esprimere un preciso intento. Il silenzio.

La scelta di astenersi dal parlare può trasformarsi in un'eloquente forma di espressione, in uno strumento di comunicazione. Pensiamo anche a filosofi come Martin Heidegger o Ludwig Wittgenstein, i quali hanno affermato che le parti più importanti delle loro opere sono proprie quelle “non scritte”, taciute. Ortega, da parte sua, sostiene che un individuo che non possieda la capacità di tacere non sia nemmeno in grado di parlare; afferma che la capacità di rinuncia sia una caratteristica distintiva dell'essere umano, osservabile in modo esemplare negli asceti. In *Apuntes para un comentario al Banquete de Platón* (1946), il filosofo madrileno scrive che ogni lingua, e ogni linguaggio, sono sempre limitati da una certa frontiera di ineffabilità. Ogni lingua stabilisce cosa si può dire perché ogni popolo sceglie cosa esprimere e cosa tacere. Ci sono dei tabù, ma l'ineffabilità ha vari aspetti e deriva dal rapporto tra il dire e il non dire. Quindi, è un qualcosa proprio delle lingue, ma anche una scelta consapevole.

Ciò che esprimiamo o omettiamo è anche una conseguenza di ciò che la lingua ci permette di rendere manifesto, qualcosa riguardo alla realtà, a noi stessi, alla nostra intimità e al *trasmundo* che aspiriamo ad esplicitare. Inoltre, molte esperienze umane, nonostante i nostri sforzi descrittivi, eccedono costantemente i confini che scopriamo essere imposti dalle parole¹⁸. In *¿Qué es filosofía?* (1929) Ortega aveva parlato anche del silenzio del mistico. Questi cerca di esplorare la profondità della realtà, come fa anche il filosofo, ma con la differenza che il mistico ad un certo punto diventa taciturno e il sapere conseguito diventa intrasferibile perché si tratta del raggiungimento di una conoscenza superiore alla

¹⁷ J. Ortega y Gasset, *En torno al “Coloquio de Darmstadt, 1951”*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. VI, p. 276.

¹⁸ J. Ortega y Gasset, *Apuntes para un comentario al Banquete de Platón*, cit., pp. 732-734.

stessa realtà, che trascende lo stesso linguaggio; per superare questa difficoltà alcuni hanno scelto la via apofantica. La filosofia, invece, ha per sua intima esigenza la preoccupazione di immergersi nella profondità dell'essere con lo scopo preciso di portare in superficie ciò che è latente, proprio perché essa è ciò che si può (e si deve) «dire sull'universo». Pensando all'etimologia del termine “onto-logia”, Ortega scrive che significa precisamente «dire sull'essere»¹⁹.

Rispetto ai testi citati, vediamo come Ortega abbia due prospettive diverse. Nel '29 il filosofo sottolinea il valore della parola che diventa simbolo della realtà, mentre nel '46 coglie l'importanza del silenzio. Questi due aspetti nascono da momenti diversi della sua vita: il primo da un'epoca di attività politica e sociale, il secondo durante un'età più avanzata e in esilio. Non sono in contraddizione, ma si completano a vicenda perché rappresentano due momenti di riflessione su una realtà unica, la vita, espressa attraverso il linguaggio.

È tutt'oggi oggetto di dibattito il silenzio dell'ultimo Ortega, rispetto alla Guerra Civile e all'avvento del franchismo, unito alla decisione di esiliarsi dalla Spagna. Silenzio considerato ambiguo e giudicato negativamente anche da discepoli come José Gaos o María Zambrano. Quest'ultima scrisse addirittura che quel silenzio talvolta esasperò coloro che, invece, decisero di non tacere, domandandosi ripetutamente come mai quella voce che si era alzata più volte per la rinascita della Spagna li aveva lasciati orfani proprio nel momento più doloroso²⁰.

L'originalità del pensiero linguistico di Ortega ha influenzato profondamente anche altri pensatori spagnoli, come Zambrano, che pur condividendo con il maestro l'interesse per il linguaggio come strumento di comprensione della realtà, sviluppa una prospettiva originale, caratterizzata da una forte impronta poetica e da un'attenzione particolare alla dimensione del silenzio e del sacro²¹. Mentre Ortega si concentra sulla «ragion vitale» e sulla necessità di un linguaggio capace di esprimere l'esistenza concreta, Zambrano esplora il *logos* come luogo di incontro tra l'umano e il divino, tra la parola e il mistero. Il suo pensiero si nutre di una profonda riflessione sulla filosofia e sulla poesia, intese come forme di conoscenza complementari, capaci di illuminare aspetti diversi dell'esperienza umana. Zambrano, pur riconoscendo l'importanza della tradizione filosofica, si distacca da un approccio puramente razionale, aprendosi a forme di conoscenza più intuitive e simboliche. Il suo linguaggio,

¹⁹ Cfr. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. VIII, pp. 289-290.

²⁰ Si veda a tal proposito l'articolo della filosofa: M. Zambrano, *Los intelectuales en el drama español. Los que han callado. Ortega y Azorín*, in Ead., *Obras completas*, 8 voll., Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2016, vol. VI, pp. 259-264.

Sugli eventi che portarono al silenzio di Ortega rimando a R. Tejada, *Zambrano y Ortega: más allá del magisterio y de la herencia*, in M. Zambrano, *Escritos sobre Ortega*, Madrid, Editorial Trotta, 2011, pp. 33-50.

²¹ Non potendo sviluppare l'argomento nel presente articolo, rimando ai seguenti studi comparativi tra maestro e discepola G. D'Acunto, *Il logos della carne. Il linguaggio in Ortega y Gasset e nella Zambrano*, Assisi, Cittadella Editrice, 2016; L.M. Durante, *Dalla razón vital alla razón poetica: una lettura della relazione tra José Ortega y Gasset e María Zambrano*, in «Bollettino Filosofico», Cosenza, Università della Calabria, 2004, pp. 437-456; A. Savignano, *Filosofia e poesia in María Zambrano*, in M. Zambrano, *Luoghi della poesia*, Milano, Bompiani, 2011, pp. 6-26; F. Pérez-Borbujo Álvarez, *Más allá de las apariencias. Las relaciones entre María Zambrano y José Ortega y Gasset*, in «Aurora», 2012, 13, pp. 50-58; J. Sánchez-Gey Venegas, *La recepción de José Ortega y Gasset en los primeros escritos de María Zambrano*, in «Revista de Estudios Orteguianos», XIV (2013), 27, pp. 145-163; L.M. Parente, *El texto vital: Ortega y Zambrano*, in «Aurora», 2016, 17, pp. 78-90; C. Solbes Borja, *José Ortega y Gasset y las intelectuales modernas: Rosa Chacel y María Zambrano*, in «Revista de Estudios Orteguianos», XXII (2021), 42, pp. 113-142.

ricco di immagini e risonanze poetiche, cerca di cogliere la complessità dell'anima umana e la profondità del mistero dell'essere²².

Il silenzio, in particolare, assume un ruolo centrale: non è semplice assenza di parola, ma uno spazio di ascolto e di attesa, in cui si manifesta la possibilità di un incontro con l'alterità e con il trascendente.

3. Un termine tipicamente spagnolo: *ensimismarse*

Dopo aver delineato la concezione generale del linguaggio in Ortega, è importante analizzare come questa si concretizzi nell'uso e nella reinterpretazione di alcuni termini specifici²³.

Ortega indaga la radice della vita umana ricercando un linguaggio che sia adeguato a poterla esprimere: il suo obiettivo è riformulare, ma per dialogare con i contemporanei deve usare termini conosciuti e condivisi. Questi provengono dai classici e dalla tradizione, il pensatore spagnolo li ritiene parte della propria circostanza e del retaggio filosofico. Infatti, ogni lingua, come ogni fatto umano, contiene elementi che provengono dalla tradizione e sono segno di una continuità col passato. Altri termini vengono sostituiti o rinnovati con altri ritenuti più idonei. Questo è il destino anche dei termini utilizzati da Ortega. Alcuni entrano in un nuovo vocabolario, più adatto a esprimere la filosofia della vita, altri vengono reinterpretati o utilizzati con diverse applicazioni, tratti dalla tradizione filosofica. La lingua diventa così un materiale a nostra disposizione che possiamo plasmare²⁴.

Il filosofo spagnolo formula una domanda che riguarda il linguaggio e i termini che un pensatore, e in questo caso anche se stesso, può utilizzare per esprimere nuove idee o intuizioni; infatti un filosofo non può, come talvolta accade a uno scrittore o a un poeta, ideare un vocabolario completamente nuovo perché rischierebbe di non essere compreso. D'altra parte, non può neanche limitarsi ai termini e alla sintassi già prestabiliti, pena il rischio di non riuscire a comunicare la nuova verità scoperta. Ecco perché, secondo il pensatore spagnolo, un cambiamento radicale della terminologia non è attuabile²⁵.

Con il progredire degli anni, si evidenzia una certa riluttanza di Ortega verso i tecnicismi del lessico, con una frequente preferenza per l'impiego di termini provenienti dal linguaggio quotidiano, accompagnati da analisi etimologiche e semantiche che ne motivano la scelta. Secondo alcuni studiosi, tale posizione potrebbe essere considerata come una sorta di anti-terminologia. Questa propensione è giustificata dalla costante opposizione alle astrazioni e dalla necessità che anche i termini tecnici siano ancorati, derivati e riferiti alla vita stessa, alla «realtà radicale»²⁶.

Il termine *ensimismarse*, ad esempio, tipicamente spagnolo, non ha un equivalente nella nostra lingua. Significa letteralmente «mettersi dentro sé stesso» e indica la capacità dell'uomo di ritirarsi dal mondo esterno per entrare nel proprio mondo interiore e

²² Si ricorda oltre a *Filosofia y poesía* (1939) per il rapporto tra filosofia e poesia; *El hombre y lo divino* (1955) in cui si esplora la dimensione del sacro e del mistero e *Claros del bosque* (1977) dove la filosofa cerca quel sentire originario che precede il pensiero razionale e in cui si sviluppa la sua ragione poetica.

²³ In considerazione della natura del saggio, non essendo possibile estendere la trattazione, è stato necessario selezionare alcuni tra i termini del ricco vocabolario orteghiano per dimostrare come il linguaggio possa fungere da ponte tra tradizione e innovazione. Inoltre, non mi sono concentrata intenzionalmente su concetti quali la co-relazione o l'io esecutivo.

²⁴ Cfr. J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., p. 246.

²⁵ Cfr. J. Ortega y Gasset, *En torno al "Coloquio de Darmstadt, 1951"*, cit., p. 806.

²⁶ G. Araya, *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*, cit., pp. 161-162.

raccogliersi nella propria intimità²⁷. Armando Savignano lo traduce con “immedesimarsi”, ma questo significato implica identificarsi con qualcuno diverso da noi (come l’attore che si immedesima in un personaggio, concetto presente anche in Ortega, ma che qui non si applica). È possibile interpretare il termine come “fare introspezione”, tuttavia, a mio avviso, data la peculiarità del termine originale e l’assenza di un equivalente lessicale italiano adeguato, si consiglia di mantenerlo nella sua forma originale. Ortega descrive l’*ensimismarsi*, ovvero il raccogliersi nell’interiorità, come il contrario dello stato di alterazione, ovvero il vivere preoccupati e sollecitati da stimoli esterni che è lo stato tipico degli animali. L’uomo tende a questo atteggiamento nel momento in cui si lascia prendere dall’assoluto esterno, rimanendo in uno stato di confusione e agendo meccanicamente. Tuttavia, l’essere umano può compiere una torsione radicale, ovvero raccogliersi nell’interiorità per occuparsi di sé, scoprire il proprio vero essere e salvarsi dalla perdita. L’uomo, allontanandosi dalla realtà esterna, può ritrovare sé stesso e formulare concetti riguardo alle situazioni future che lo attendono. Soltanto mediante l’auto-riflessione è in grado di codificare concetti sul mondo e utilizzarli per umanizzarlo²⁸.

È quindi grazie all’*ensimismamiento* che si formano nuove idee per mezzo dell’immaginazione e della fantasia, che permettono di creare nuovi modi per migliorare e “creare” il proprio mondo, sebbene si tratti non di una creazione *ex nihilo*, ma di una *creatio ex aliquo*²⁹. Per Ortega, l’uomo è un «animale fantastico» che scopre immagini interiori e le esprime tramite linguaggio. La fantasia è parte della ragione creativa che guida anche il discernimento della vocazione personale.

Nella sua lettura circa l’*ensimismamiento* in Ortega, Ismael Quiles afferma che tale concetto può essere visto come l’attributo essenziale dell’uomo, segno che è abitato da qualcosa di spirituale e segnale della costituzione metafisica dell’essere umano. Questa concezione dell’uomo andrebbe ad innestarsi all’interno della grande tradizione filosofica occidentale che può avere il suo *incipit* con il motto socratico «conosci te stesso». Quiles, infatti, sostiene che benché Ortega si dichiari laico, nel sostrato del suo pensiero permarranno gli echi di una formazione di matrice cristiana. Quiles accosta Ortega ad Agostino, il filosofo dell’interiorità³⁰. Tale accostamento, oltre ad essere condiviso anche da altri interpreti di Ortega, si può evincere dagli scritti stessi del filosofo spagnolo. Secondo Ortega, Agostino sarebbe infatti un uomo moderno per la scoperta dell’interiorità, per la tensione a far coincidere il personaggio di cui si parla con l’uomo che scrive.

In *En torno a Galileo* (1933) il filosofo madrileno porta avanti il tema relativo al rientrare in se stessi in maniera analoga, scrivendo che l’uomo si trova gettato in una circostanza, tra il caos delle cose, pertanto il vero ed unico problema che si presenta è dover tornare a coincidere con se stesso. In questo corso troviamo, a tal proposito, un altro termine, ovvero *encajar*. *Encajar* significa, mettere qualcosa, o parte di esso, dentro un’altra cosa, come ad

²⁷ Sto riferendomi alla prima lezione del corso *El hombre y la gente*: J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., pp. 259-268.

²⁸ Un’idea vive nel momento in cui è pensata e ha una peculiare qualità teorica essendo frutto della nostra occupazione intellettuale. Il pensiero deve tuttavia sempre concludersi in un’azione concreta, pratica, che abbia a che fare con la vita reale, correlando così il pensiero alla vita. Per integrare l’argomento si veda anche il saggio del 1934: J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, in Id., *Obras Completas*, cit., vol. V, pp. 657-685.

²⁹ Cfr. J. Ortega y Gasset, *En torno al “Coloquio de Darmstadt, 1951”*, cit., p. 812.

³⁰ Cfr. I. Quiles, *Estudios sobre Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Ediciones Depalma, 1991, pp. 29-31. Per le tangenze tra Ortega ed Agostino, tra cui anche una parte dedicata all’*ensimismamiento*, si veda ad esempio l’articolo di F. Russo, *José Ortega y Gasset. Intimità e vita*, in L. Alici (a cura di), *Agostino nella filosofia del Novecento*, Roma, Città Nuova, 2004, pp. 225-251.

esempio una chiave nella serratura³¹. Scrive ancora Ortega che i nostri effettivi pensieri, come le nostre credenze verificate, le nostre idee frutto di convinzione, sono elementi che vanno a formare il nostro destino e il nostro io autentico, occorre quindi «encajar yo en mí mismo, coincidir conmigo, encontrarme en mí mismo»³². Se l'uomo riflette bene, in modo originario, allora *encaja* se stesso e questo *encajar* in se stesso è la definizione di felicità³³.

5. In continuità con la tradizione: *entelecheia*, *energheia*, *aletheia*

Per quanto riguarda invece alcuni termini classici della tradizione filosofica, possiamo vedere come nel corso del 1932-33, *Principios de Metafisica según la razón vital*, Ortega usi *energheia on* correlandolo al significato dei termini “esistere” ed “esistenza”. Richiamando Aristotele, Ortega interpreta *energheia on* come «messo in opera» o «essere in atto», evidenziando l'esistenza come esecuzione di un'essenza. Nella dottrina aristotelica, l'atto (*energheia*) è inteso come attività orientata alla realizzazione, ovvero il passaggio dalla potenza all'atto. Ortega applica questa visione alla vita, descrivendola come un continuo divenire, un «estar haciendo su esencia» e lo esprime con queste parole: «Aristóteles decía: “puesto por obra, efectuado” – *energheia on* – y los escolásticos tradujeron este término diciendo: “poner en acto”, ser en acto o actualidad»³⁴.

Tuttavia, si pone in dubbio la diretta equivalenza tra *energheia* ed ‘esistenza’ nel pensiero aristotelico. Aristotele, nella *Metafisica*, introduce anche il concetto di *entelecheia*, che indica il compimento o il fine ultimo dell'azione. Ortega utilizza il termine *entelecheia* in riferimento alla vocazione, intesa come progetto vitale. Sebbene *entelecheia* implichi compiutezza in senso aristotelico, Ortega la interpreta, forse in linea con Leibniz, come principio dinamico e immanente all'azione. Per Leibniz, come sappiamo, le monadi non sono solo attività, ma anche potenza perché l'*entelecheia* porta con sé non solo una facoltà attiva, ma anche una forza (*conatus*) da cui segue la stessa azione, se non c'è niente ad impedirlo: «Nomen *Entelechiarum* imponi posset omnibus substantiis simplicibus, seu monadibus creatis. Habent enim in se certam quandam perfectionem (ἔχουσι τὸ ἐντελής) datur quaedam in iis sufficientia (ἀντάρκεια), vi cuius sunt actionum suarum internarum fontes quasi automata incorporea»³⁵. In questa prospettiva, l'*entelecheia* può essere concepita come un principio immanente nell'agente, conducendo a una visione dinamico-organica della realtà, che risulta più vicina al pensiero di Ortega.

L'analisi del termine *energheia* è strettamente legata all'interpretazione di *existir*. Ortega concepisce l'uomo come un essere “fuori di sé”, in cui l'esistenza non coincide immediatamente con l'essenza. Esistere è inteso come “avere”, ovvero possedere pienamente il proprio essere. L'esistenza è quindi l'esecuzione di un'essenza, un *faciendum* incessante. Ortega sostituisce la dicotomia esistenza-essenza con esecuzione-*consistencia*,

³¹Cfr. *Encajar*, in REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed., [versión 23.8 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [consultato il 9 aprile 2025]. Per il significato di *encajar*, insieme alla definizione originaria, si vedano le possibili traduzioni ‘immettermi’ o ‘infilarmi’ in L. Tam, *Dizionario spagnolo-italiano*, Milano, Hoepli, 2011.

³²J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. VI, p. 437.

³³Cfr. Ivi, p. 439.

³⁴J. Ortega y Gasset, *Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. VII, p. 592. Per un approfondimento sull'argomento si rimanda a A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega, Crítica y superación del idealismo*, MEC, Madrid, 1982, pp. 116-117.

³⁵G.W. Leibniz, *Logica et metaphysica*, in G. Olms Verlag (a cura di), *Opera Omnia*, Hildesheim, Zürich-New York 1989, p. 22.

preferendo *estar* a *existir* per sottolineare la concretezza dello stare nella circostanza. In *El hombre y la gente*, Ortega amplia il concetto di “existir” includendo l’introspezione. Egli esprime tale accezione attraverso la metafora dell’uomo perso nella selva, che richiama analogie presenti in Dante Alighieri e nel concetto heideggeriano di *Holzwege*.

Analizzerò ora l’uso del termine *aletheia*, da parte di Ortega, in relazione a vari temi, tra cui la realtà, il linguaggio, l’etimologia e la vocazione. Queste applicazioni sono interconnesse e formano una rete di relazioni. Il recupero del termine *aletheia* è uno dei punti che accomuna Ortega ad Heidegger sebbene al filosofo spagnolo non interessi il discorso sull’oblio dell’essere e della differenza ontologica e del doppio movimento di svelamento, velamento, ma solo il togliere un velo³⁶.

Il termine *aletheia*, che compare negli scritti di Ortega fin dal 1914, nelle *Meditaciones del Quijote*, indica la necessità di svelare i piani profondi della realtà, i *trasmundos*. Questo svelamento permette di cogliere la pienezza e la verità delle cose, un processo che richiede una scoperta personale, come suggerito dalla tradizione socratica³⁷.

Aletheia si riferisce anche alla verità del linguaggio, che deve esprimere fedelmente la realtà. Ortega, in *¿Qué es filosofía?*, afferma che il filosofo discende nel *trasmundo del ser* per scoprire, portare alla luce la verità, che si rivela attraverso il *logos*, la parola (e da qui anche riprende l’etimologia del termine *onto-logia*, ovvero “dire l’essere”, come già detto). Il filosofo spagnolo ricorda che l’etimologia di *aletheia* è simile ad *apocalipsis*, ovvero rivelazione. Da qui deriva la traduzione nelle lingue latine con i termini derivati da *ver*, dire, parola³⁸. Il legame tra il linguaggio e la verità è dunque originario e radicato nella stessa realtà. Il discorso sulla verità si traduce pertanto nel discorso sulla sua autenticità, che viene alla luce solo con la scoperta del suo significato profondo-esistenziale. «Hablar es un manifestar»³⁹, scrive in *Sobre la realidad radical* (1930), e manifestare è mostrare, mettere a nudo ad un altro il mio pensiero, significa narrare quello che il nostro ascoltatore non ha visto, mentre quando lo faccio con me stesso significa che sto pensando. Parlare è rivelare il segreto dell’autenticità dell’essere, ovvero quando l’apparenza (ciò che si manifesta alla superficie, all’esterno) coincide con ciò che c’è nel piano della profondità, così la cosa o noi stessi siamo realmente ciò che siamo chiamati ad essere⁴⁰.

Parlare è dunque manifestare il pensiero e rivelare l’autenticità dell’essere. In *Epílogo de la filosofía* (1943), Ortega definisce *aletheia* come il primo nome del filosofare, vedendola come un atto di creazione poetica della terminologia⁴¹. La verità, per il filosofo, non è una cosa morta o inerme. Si scopre la realtà togliendo da essa le vesti della falsità per poterla a mostrarsi nella sua nudità, così come è. Quindi la verità come verifica è espressa da un verbo vivo, da un’azione. Ortega usa frequentemente a tal proposito il verbo *averiguar*, che può essere tradotto con verificare, o con ricercare, indagare, ma il suo significato profondo è «inquirir la verdad hasta descubrirla»⁴².

³⁶ Per uno studio approfondito sul concetto di verità in relazione alla teoria prospettica si veda A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Madrid, Alianza Universal, 1985.

³⁷ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. I, p. 769.

³⁸ Cfr. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, cit., pp. 288-289. Si veda a tal proposito, oltre che *Sein und Zeit*, anche il testo di M. Heidegger *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Gesamtausgabe*, vol. 9. *Wegmarken*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. Vittorio Klostermann, 1976 (trad. it. *Sull’essenza della verità*, a cura di G. D’Acunto, Roma, Armando, 2019).

³⁹ J. Ortega y Gasset, *Sobre la realidad radical. Curso de 1930*, in Id., *Obras completas*, cit., VIII, p. 387.

⁴⁰ Cfr. Ivi, p. 389.

⁴¹ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Epílogo de la filosofía*, cit., pp. 616-617.

⁴² *Averiguar*, REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed., [versión 23.8 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [consultato il 15 maggio 2025].

L'operazione che compie la mente nel pensare è simile a un denudare, togliere un velo dice ancora il filosofo spagnolo, ed è per questo motivo che nell'*El hombre y la gente* scrive che la filosofia è un'«indecenza» poiché ci scopre, ci denuda fino all'osso, ecco perché può essere considerata un'autentica conoscenza che ci porta di fronte alla verità di noi stessi: «la filosofía es la verdad, la terrible y desolada, solitaria verdad de las cosas. Verdad significa las cosas puestas al descubierto, y esto significa literalmente el vocablo griego para verdad – *alétheia, aletheúein* – es decir desnudar»⁴³.

Questa esigenza di fare chiarezza in sé stessi, la troviamo anche in *Goethe desde dentro* (1932), dove lo svelamento della realtà è necessario per scoprire con chiarezza la missione della propria vita, la realizzazione della propria vocazione⁴⁴.

Quindi verità è, per Ortega, innanzitutto autenticità: autenticità di una vita vissuta, che si traduce nella scoperta e nella realizzazione della vocazione. Autenticità nel parlare che è una conseguenza del pensare e quindi nella corrispondenza tra pensiero-parola e realtà espressa. Per Ortega, la verità è autenticità nella vita e nel linguaggio, accessibile attraverso la «ragione vitale».

6. In confronto con la tradizione: i termini *adaequatio* e *coscienza*

L'analisi di alcuni termini chiave ci permette di comprendere meglio come Ortega si ponga di fronte alla tradizione filosofica, accettandone alcuni elementi, ma anche criticandone e superandone altri. Il concetto di *adaequatio* è emblematico di questo tipo di approccio.

In *¿Qué es filosofía?* Ortega aveva criticato il concetto di conoscenza concepito come quella che definisce essere la nota «*adaequatio rei et intellectus*», ovvero un'adeguazione tra il pensare e l'essere. Ortega dice che il nostro pensiero non somiglia alla realtà e, per spiegarsi, porta l'esempio di cosa accade accostando le diverse lingue tra loro. In altre parole dovrebbe esserci un minimo di somiglianza tra l'essere conosciuto e il pensare. Dunque il mondo, le cose, potrebbero entrare nella nostra mente nel caso in cui la struttura della nostra mente coincida, almeno in parte, con l'essere. Ortega scrive quindi che intende dare a questa formula un nuovo significato perché: «la *adaequatio* entre ambos términos tiene que ser mutua: mi pensamiento ha de coincidir con la cosa, pero esto es imposible si la cosa ya por si no coincide con la estructura de mi pensamiento»⁴⁵.

Nel pensiero di Tommaso l'*adaequatio* è intesa come conformità della mente con la realtà in quanto la verità è qualcosa che appartiene primariamente all'intelletto. Quindi la corrispondenza si realizza tra l'intelletto che si apre intenzionalmente all'essere della cosa. La verità ha un suo fondamento nell'essere delle cose, ma si realizza formalmente nella mente. Tuttavia, ciò di cui Ortega non tiene conto è il rapporto trascendente: le cose posseggono la loro verità e pertanto sono conoscibili, perché le loro specie sono nella mente di Dio⁴⁶. Nel *De veritate* l'Aquinate afferma che la verità, a livello gnoseologico, si esprime nella conformità (*adaequatio*) della mente umana con la realtà. La verità appartiene dunque prima all'intelletto, il quale designa il rapporto di adeguazione nei confronti dell'essere della cosa. La nostra intelligenza è stata creata per conoscere la verità: è infatti il vero il fine che in ultima istanza appaga l'intelletto. La verità ontologica riguarda l'effetto prodotto

⁴³ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, cit., p. 203.

⁴⁴ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Goethe desde dentro*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. V, p. 128.

⁴⁵ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 274.

⁴⁶ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 1 co.

dall'ente nell'intelligenza umana: la realtà dell'ente non subisce però alcuna variazione, continua ad esistere anche se non ci fosse nessuno a conoscerla (e questo è uno dei punti in cui Ortega si discosta quando si chiede se le cose esisterebbero se non ci fosse nessuno a conoscerle). Le cose sono intellegibili perché il loro stesso essere, secondo Tommaso, consiste nell'essere conosciuto da noi, perché fondate prima di tutto nell'essere conosciute da Dio⁴⁷. Tuttavia, nello *Scriptum super Sententiis* Tommaso afferma che la verità è nella cosa, ma il concetto di verità è percepito dall'intelletto, per questo si dice che il concetto di verità è percettibile solo dalla mente, l'adeguazione all'intelletto è colta dalla mente. La verità ha il suo fondamento nella cosa, ma la sua nozione si completa in seguito all'azione dell'intelletto, la cosa viene appresa nel mondo in cui è. La verità si fonda più sull'essere che sulla *quiddità*: nell'operazione dell'intelletto che prende l'essere della cosa così come è, mediante una certa assimilazione ad esso, si compie «*relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis*»⁴⁸.

Julián Marías, analizzando la teoria della conoscenza di Ortega, evidenzia che la critica alla formula dell'*adaequatio* si rivolge all'interpretazione che vede la mente come un recipiente passivo – proprio dell'idealismo – affermando invece che la verità è mutua interdipendenza tra l'io e la circostanza. La definizione classica, ritenuta statica, verrebbe quindi abbandonata in forza di una visione dinamica e vitalista⁴⁹.

Occorre quindi tenere presente che quello che Ortega qui vuole sottolineare, a discapito di una più attenta analisi dei concetti letti nelle loro fonti, è il carattere di mutua interdipendenza tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, ovvero tra l'io e la circostanza. Il termine per Ortega è valido, tuttavia tralascia il fatto che anche per Tommaso il discorso è più complesso e non a senso unico; ma qui l'obiettivo polemico sembra essere la ricezione successiva al pensiero dell'Aquinate. Infatti, la critica di Ortega, per essere compresa, deve essere inquadrata nel contesto del declino della Scolastica, in cui la formula relativa alla *adaequatio* era infatti diventata espressione della passività della mente di fronte all'essere.

Infine, è noto che una delle principali battaglie combattute da Ortega è stata la lotta contro l'idealismo. Uno dei termini più emblematici, ormai intriso di tradizione idealista moderna è il termine 'coscienza' che, secondo l'ironica espressione del pensatore spagnolo, «*debe ser enviado al lazareto*»⁵⁰.

Nella terza lezione del corso *Principios de Metafísica según la razón vital*, del 1932-'33, il filosofo spagnolo afferma che intende rettificarlo e sostituirlo con due nuovi termini tecnici: «*reparar*» e «*contar con*». *Reparar* vuol dire avere coscienza di qualcosa, ovvero considerare, riflettere avvertire che c'è qualche realtà. *Contar con* esprime la presenza effettiva, l'esistere per me⁵¹. *Reparar en las cosas* si differenzia dall'usare le cose perché per il filosofo significa riflettere in senso metafisico, in senso radicale sul valore delle cose e sul loro essere per me: «*Este nuevo hacer se llama reflexionar o reparar en sí*»⁵².

⁴⁷ Cfr. Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 1, art. 4 *resp.*

⁴⁸ Tommaso d'Aquino, *Scriptum super Sententiis*, I, dist. 19, q. 5, a. 1 *I co.*

⁴⁹ Cfr. J. Marías, *Circunstancia y vocación*, Madrid, Revista de Occidente, 1960, pp. 145-147. Antonio Rodríguez Huéscar evidenzia che Ortega ritiene necessario rettificare la formula in un senso di mutua coincidenza e della sua teoria prospettica. Cfr. A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, cit., 196-198 e 403. Per quanto riguarda invece, le obiezioni avanzate dai tomisti alla posizione orteghiana, rimando, a titolo di esempio, a S. Ramírez, *La filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona, Editorial Herder, 1958 (in particolare le pp. 81-89).

⁵⁰ J. Ortega y Gasset, *Prólogo para Alemanes*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, p. 158.

⁵¹ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Principios de Metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933*, cit., p. 579.

⁵² Ivi, p. 586.

Nel corso *La razón histórica* (1940) viene spiegato ancor meglio come Ortega intenda il termine “coscienza” a differenza dell’accezione idealista, ovvero, «es aquella realidad que se da cuenta de sí misma y solo de sí misma, que es pura reflexividad y algo inmediato a sí misma»⁵³. Ortega si sofferma quindi sull’espressione «rendersi conto» (*darse cuenta*) portando un esempio: quando dico che «mi rendo conto di questa abitazione», per la filosofia moderna, l’abitazione diventa una mia immagine, un mio stato mentale, reclusa nella mia mente. Invece l’espressione ha due significati: che l’abitazione è patente nella sua realtà e che io mi trovo effettivamente dentro l’abitazione, sto in essa e mi rendo conto, mi accorgo della sua effettiva esistenza.

I termini usati effettivamente da Ortega nei suoi scritti si collocano spesso per lo più sulla linea di un linguaggio tradizionale. Nel momento in cui vengono usati viene però messo in luce che andrebbero riformati: il filosofo si rende conto che il passaggio da una terminologia tradizionale ad una nuova è un processo lento, graduale, come quello che avviene per istituire nuovi usi o per mezzo del quale la filosofia deve passare per poter essere rinnovata.

Conclusione

La riflessione di Ortega sul linguaggio mostra che ogni parola è radicata nella vita e al tempo stesso apre un varco verso la dimensione metafisica dell’essere. La filosofia non può dunque limitarsi ad un lessico accademico, ma nemmeno “dissolversi” in narrazione: occorre ricongiungere entrambe le esigenze. Attraverso questa prospettiva il pensatore madrileno cerca di ricomporre la frattura storica nella filosofia spagnola. Il suo progetto di rinnovamento, mirato a recuperare la metafisica “dispersa” nella cultura, si realizza elevando il linguaggio a strumento privilegiato di indagine. In questo senso, il linguaggio agisce come un ponte dinamico nelle diverse dimensioni esistenziali e filosofiche.

È un ponte che parte dalla tradizione, in quanto la rivoluzione terminologica da lui operata non è di rottura, ma in primo luogo un atto di recupero etimologico. Utilizzando termini della tradizione iberica (*ensimismarse*) e reinterpretando i classici (*entelecheia*, *energheia*), Ortega dimostra che il linguaggio, come costante farsi e disfarsi è lo specchio fedele della vita come continuo *fieri*. Può essere visto, in prospettiva esistenziale, anche come un passaggio verso l’autenticità perché il linguaggio è il veicolo che formalizza la «realtà radicale» e l’essere esecutivo. L’atto del conoscere (*averiguar*) è descritto come una traduzione incessante che porta il «linguaggio del ser che è mudo» nel *logos* del pensiero. Lo scopo ultimo di questo svelamento (*aletheia*) è l’autenticità, ovvero la coincidenza tra il piano superficiale e la profondità dell’essere («encajar yo en mí mismo»).

Il linguaggio funge quindi da ponte tra l’io e la circostanza, tra l’interiorità e il mondo esterno. Tuttavia, il linguaggio traccia anche un confine intrinseco e funge da barriera di ineffabilità che definisce i confini del dicibile. Infatti, è proprio nella tensione tra l’esigenza di dire ciò che si ha dentro, portando fuori il proprio mondo nell’atto del parlare, che il linguaggio rivela anche la sua natura di inevitabile frontiera. L’individuo, infatti, spinto dal bisogno di comunicare e comunicarsi all’altro si scontra costantemente con questa frontiera, con i limiti del dire e del poter entrare in intimità con l’altro. Ci sono inoltre molteplici esperienze umane le quali eccedono costantemente i confini imposti dalle parole.

È la frontiera tracciata dal silenzio. La consapevolezza dei limiti del dire culmina quindi nell’importanza attribuita al silenzio che non è una semplice assenza di parola, ma una

⁵³ J. Ortega y Gasset, *La razón histórica*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, p. 511.

conseguenza intrinseca propria di ogni lingua e ancor più di ogni vita umana. L'assenza provocata dal silenzio evoca le parole, come il pezzo mancante di un mosaico l'esigenza di interezza⁵⁴.

Tale silenzio si può manifestare come il sapere intrasferibile del mistico e come una scelta comunicativa che, come nel dibattito sull'ultimo Ortega, acquista un significato storico/esistenziale profondo.

Infine, secondo la critica nei confronti di Tommaso d'Aquino la formula dell'*adaequatio rei et intellectus* evidenzia che, secondo Ortega, il linguaggio e la mente non possono garantire una corrispondenza perfetta con la realtà. La verità è intesa come un'adeguazione mutua che richiede uno sforzo continuo del soggetto per coincidere con sé stesso, un processo che i termini classici e idealisti falliscono nell'esprimere.

Ortega y Gasset non solo fa filosofia sul linguaggio, ma la fa attraverso un linguaggio che è vivo e storico. Il suo contributo si rivela non solo un'efficace risposta alla crisi filosofica del suo tempo, ma anche un'affermazione del fatto che la filosofia stessa è un flusso di pensiero che si rinnova costantemente, bilanciando la capacità di svelare con la consapevolezza di dover tacere di fronte alla complessità della vita. Il linguaggio diventa dunque tanto un mezzo di unione quanto evidenza di un inevitabile limite.

Attraverso il linguaggio, si manifesta il *fieri* non solo della singola esistenza umana, ma anche della stessa tradizione filosofica. Le parole che usiamo, il modo in cui le modifichiamo, i significati che attribuiamo loro, sono tutti indici di un processo di trasformazione continuo. La filosofia, quindi, non è un *corpus* statico di dottrine, ma un flusso di pensiero che si rinnova costantemente, adattandosi alle mutate condizioni storiche e culturali. Il linguaggio crea così un passaggio tra una generazione e l'altra, ma nell'attraversare il ponte ci si accorge al contempo come si sia venuta a creare una separazione che differenzia una tradizione dall'altra.

In conclusione, Ortega si pone come un pensatore che, pur ereditando le ricchezze della tradizione, non esita a metterla in discussione e a forgiarne di nuovi strumenti concettuali. Il suo pensiero linguistico rappresenta un contributo originale e significativo al dibattito sulla filosofia spagnola, aprendo la strada a nuove interpretazioni e continui sviluppi.

⁵⁴ Cfr. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 281. Nel testo Ortega sta parlando dell'essere, ma vi può essere un'analogia anche tra il silenzio e il dire.

XAVIER ZUBIRI: EL ACONTECER DE LA HISTORIA COMO NOERGIA

Paolo Ponzio

Abstract: This essay analyzes Xavier Zubiri's metaphysical conception of history through the concept of "noergia", understood as the physical execution of the intellectual act. The Spanish philosopher conceives history not as a simple succession of events, but rather as a dynamic process of possibility rooted in the human capacity to "stay in reality": a staying that finds its fulfillment in rational truth, conceived as the realization of possibilities in reality itself.

Keywords: Xavier Zubiri, History, Noergia, Sentient Intelligence, Reality.

* * *

Al final de su *Inteligencia sentiente*, Xavier Zubiri, tras casi mil páginas, no duda en reconocer su propia "docta" ignorancia, terminando su recorrido con una pregunta sobre el saber: «Sabido ¿qué? Algo, muy poco, de lo que es real. Pero, sin embargo, retenido constitutivamente en la realidad. ¿Cómo? Es el gran problema humano: saber estar en la realidad»¹.

El "estar en la realidad" constituye un estado de la inteligencia misma, y este estado no se configura en una afección psicológicamente determinada, sino en un "quedar" en lo sabido: «es – comenta Zubiri – "a una" un quedar de lo real y un quedar de la intelección. No son dos "quedares" sino que es un solo quedar en el cual quedan "a una" lo real y la inteligencia. Por ser un quedar de lo real este quedar es intelectual. Por ser un quedar de la intelección es un estado»². Y este quedar es lo que se define con el nombre de "saber", que, por tanto, no se presenta como una nueva intelección, sino como un "estado intelectual": un estado conjugado no al pasado, como en sus formas originales, sino en términos de conclusividad³. De este modo, el saber asume tres posibles recorridos en la intelección misma: «estar en la realidad, estar en lo que lo real es realmente, estar comprensivamente en la realidad»⁴.

Como sabemos, el filósofo vasco, ya en su ensayo sobre *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, había introducido el término "estar" para establecer ónticamente el ser de las cosas materiales: «Buena parte de las ideas ontológicas de los griegos se inspiran en el modo de ser de las cosas materiales. Su ser consiste en "estar". En primer lugar, en el sentido de "estar ahí", encontrarse efectivamente. De aquí que la "estabilidad" sea el carácter plenario del ser; donde estabilidad significa el carácter abstracto de lo que "está"»⁵. Pero es en el curso de *Filosofía primera* (1952-53) donde Zubiri introduce el concepto del estar como originario respecto al haber y al ser: «El ser y el haber, el es y el hay, se fundan óntica y radicalmente en el "estar" en la realidad. Y la articulación

¹ X. Zubiri, *Intelligenza senziente*, a cargo de P. Ponzio y Ó. Barroso (con texto castellano), Milán, Bompiani, 2008, (desde ahora IS), p. 1350.

² IS, p. 1340.

³ Es lo que el filósofo define cuando habla de las varias formas con las cuales se puede dar el término "saber" (cfr. IS, pp. 1341-1345). Zubiri reconoce que «se halla en el verbo *scire* como saber en designación tajante, esto es, como designación de un estado concluso, de la conclusividad. La idea de conclusividad tal vez sea el sentido de *scire*: hallarse en un estado concluso» (IS, p. 1345).

⁴ IS, p. 1348.

⁵ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1994¹⁰ (desde ahora NHD), p. 412.

de ese fundamento es precisamente el momento de presentación. Lo que hay, es. El haber y el ser se fundan en el estar»⁶. Zubiri parece querer preguntarse si existe una estructura más radical de la analizada por Heidegger, una inteligencia con la que permanecer originalmente en la realidad: un “estar en la realidad” que consistiría en el acto “ejecutivo” de estar físicamente – y no sólo intencionalmente – en la realidad.

El estar en la realidad, por consiguiente, es una realidad tan físicamente real como puedan ser el vaso de agua y yo que estoy viéndolo. Si se quiere seguir por la vía de dar nombres griegos más o menos modernizados a estas estructuras, habrá que decir que justamente lo que le falta a toda esta descripción de la intencionalidad para tocar a la estructura radical, es no el envolver noesis y noema, sino algo primario y radical: la ejecución física del acto, que con un vocablo, neologismo, de origen griego, yo llamaría *noergia*⁷.

Noergia traduciría el momento de la ejecución física del acto intelectual, que abarca radical y originalmente tanto su sintaxis como su semántica. Ya no se trata de una intencionalidad fenomenológica, sino de la realidad en su momento físico. Existe, por lo tanto, un *prius* en el orden de la aprehensión que está en la raíz del conocimiento y que se revela no en términos noéticos o noemáticos, sino en términos que Zubiri llama «noérgicos», revelando, en la impresión, la realidad misma de lo real.

En el pasado, y en esta misma Revista⁸, nos hemos centrado en el carácter fundacional y noérgico del «estar en la realidad» dentro de la metafísica de Zubiri. La tarea de este ensayo, en cambio, será examinar si esta estructura metafísica también condiciona, y de qué manera, su antropología histórica.

En un texto de 1974, publicado en *Realitas I*, sobre *La dimensión histórica del ser humano*, Zubiri declara que «en esto consiste la vida personal humana: en poseerse a sí mismo en una forma de *estar en la realidad*, en el todo de la realidad»⁹.

Entonces, también en el hacerse de su vida, el ser humano cumple cada acto personal a partir de la más modesto hasta lo más fundamental, como momento de ejecución física, momento noérgico con el cual el ser humano está en el todo de su realidad. ¿Cómo acontece en la vida del ser humano este momento noérgico? ¿Qué significa esta posición y qué concepción de la historia justifica esta posición antropológica?

1. La historia como problema

La cuestión de la historia en el pensamiento de Zubiri está planteada por Zubiri en algunos artículos publicados en *Naturaleza Historia Dios* de 1944: se trata de *Sócrates y la sabiduría griega* (1940) y, sobre todo, *El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del*

⁶ X. Zubiri, *Filosofía primera*, Madrid, Alianza Editorial, vol. I - 2021, vol. II - 2022, vol. III - 2023 (desde ahora FP y, en número romano, el volumen), I, p. 577.

⁷ Esta cita no está en la edición Vargas, por lo cual se hace referencia al texto mecanográfico presente en el Archivo Zubiri: AXZ, 0059003, p. 28. Para un primer análisis, cfr. el trabajo de F. Danel Janet, *La primera idea de noergia: una genealogía hacia la 'Filosofía Primera' de 1952*, en «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», XXXVI (2009), pp. 531-563.

⁸ Cfr. P. Ponzio, *Lo star essendo del reale: la noergia dell'intelligenza senziante di Xavier Zubiri*, en «Rocinante», XIV (2023), 14, pp. 171-190.

⁹ *Cursiva mía*, el texto ahora está presente en el curso *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid, Alianza editorial, 2006, p. 115.

pasado filosófico (1942)¹⁰. En este último texto, el filósofo vasco construye su perspectiva sobre la historia expresando su admiración por la grandeza de la actividad filosófica de los griegos. Pero ¿qué es la historia?, ¿en qué consiste la historicidad como dimensión constitutiva del ser humano? Y, ante todo, ¿qué sentido tiene para nosotros ocuparnos de los filósofos presocráticos?

Según Zubiri, la humanidad ha tenido en cuenta dos concepciones globales acerca de la historia, dos visiones en torno a la forma de conceptualizar el pasado que son, con toda evidencia, erróneas. Pues no está de acuerdo con la afirmación de que se trata de algo que ya pasó¹¹, o que se conserva desde la materia y el espíritu¹². Estas dos visiones son falsas porque no comprenden lo que es radical en la historia, siendo incapaces de integrar la realidad del ser humano. La historia, en efecto, no puede verse como la simple revelación de la naturaleza humana, sino que debe dar razón de su acontecer, a partir de la vida que el ser humano construye con sus posibilidades. Esta posición permite al filósofo vasco llegar a una visión de la historia que – a lo largo de las diferentes etapas de su vida intelectual – permanecerá casi idéntica: «La historia no está tejida de hechos, sino de sucesos y acontecimientos»¹³. Los hechos pertenecen al recorrido temporal, a la historia como movimiento. Pero no cada movimiento es histórico y determinar la historia en este sentido es totalmente insuficiente. Zubiri profundizará más en esta idea del movimiento en su lección del año 1974¹⁴, donde planteará la cuestión de qué tipo de movimiento puede darse. No puede tratarse de un movimiento de pura sucesión porque «cada momento está formalmente “apoyado” en el anterior y es apoyo del siguiente»¹⁵. Apoyarse desde y proceder hacia son los dos momentos constitutivos de un movimiento procesual en el cual puede consistir la historia. Pero ¿proceso de qué? Según lo que hemos dicho, tendría que ser un proceso en virtud del cual los caracteres humanos se transmiten en una sucesión genética: la historia sería, así, un proceso de transmisión genética: existe, tiene su origen y termina en una sucesión genética que, sin embargo, expresa solo lo que se puede transmitir biológicamente, sin ninguna diferencia entre especies de seres vivientes. Cada ser viviente, en consideración de su orden zoológico, transmite genéticamente un tipo de vida unívocamente determinado, en virtud de caracteres orgánicos. Pero esta transmisión no

¹⁰ Ambos publicados en la Revista «El Escorial». Cfr. NHD, pp. 185-266 y 355-392. Ahora también en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos* (1932-1944), Madrid, Alianza editorial, 2002.

¹¹ «El pasado ya pasó y, por lo tanto, ya no es. La realidad humana es un puro presente: lo que en él es y hace efectivamente. La historia es una sucesión de presentes. El pasado no tiene ninguna forma de existencia real, y en su lugar poseemos un fragmentario recuerdo de él. El pasado pervive solo en la memoria. Ocuparse de él es sin embargo muy útil, pues al hombre no le es indiferente saber cómo se condujo en análogas situaciones pasadas. La historia es maestra de la vida», NHD, p. 315.

¹² Fue en el siglo XVIII cuando se empezó a mirar las cosas de otra manera, adoptando una actitud diametralmente opuesta a la anterior con respecto al pasado: «En efecto la manera como el tiempo muerde las cosas es muy diversa según se trate de la materia o del espíritu. Para la materia, el tiempo es pura sucesión y, por eso, la realidad se reduce a su presente. [...] Tratándose del espíritu la cosa cambia radicalmente. Si fingimos ese mismo análisis infinito, ejecutado sobre el espíritu de hoy, nos veríamos sorprendidos al descubrir que en lo que es hoy, en su presente, está incluso actualmente lo que fue su pasado. Nada de lo que alguna vez fue se pierde por completo. El tiempo no es pura sucesión, sino un ingrediente de la constitución misma del espíritu. La historia no es simple sucesión de estados reales, sino una parte formal de la realidad misma».

¹³ NHD, p. 371.

¹⁴ Cfr. X. Zubiri, *La dimensión histórica del ser humano*, en «Realitas», 1974, 1, pp. 11-69. Este texto, como Zubiri escribe, es la tercera lección de un seminario dictado en el marco del Seminario de Estudios y Publicaciones, que constaba de tres partes: “El problema de la historia”, “Qué es la historia como transmisión tradente” y “El individuo histórico”.

¹⁵ X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, ed. de J. Corominas, Madrid, Alianza editorial, 2006, (desde ahora TDS), p. 113.

genera historia: lo que falta a este tipo de proceso es el momento de realidad, sin el cual no puede darse historia. Hacerse cargo de la realidad no puede ser algo meramente genético, sino que implica un momento de opción en la realidad, por medio del cual se determina la forma de realidad, por consiguiente, todo acto personal es en definitiva una forma de afirmarse en ella. El ser humano por ser un animal de realidad no puede limitarse a responder de una manera estímulo, sino que toma distancia de las cosas, hace uso de su libertad dando paso a los acontecimientos en los cuales se refleja su opción. También cuando parece responder estímulo, su respuesta es “de suyo”, una formalidad de realidad. En esta perspectiva, la historia no sólo afecta meramente al plano de las cosas físicas transformadas en recursos posibilitantes, sino al plano donde estos constituirán el ser de la realidad humana. Es esta una radicalización de la historia que se llevará a cabo enraizando su dinamismo en estructuras dinámicas que se presentan como sustrato estructural.

Esta tarea Zubiri la realiza en el curso *Estructura dinámica de la realidad* de 1968, donde sistematiza los diversos dinamismos de la realidad, explicando que el dinamismo social y tradente de las posibilidades humanas está determinado estructuralmente por dinamismos anteriores que operan como su sustrato. A partir de esta estructuración, la historia asume la función de afectar radicalmente a la realidad: «El dinamismo histórico afecta a la realidad constituyéndola en tanto que realidad. La historia no es simplemente un acontecimiento que le pasa a unas pobres realidades, como les puede pasar la gravitación a las realidades materiales. No: es algo que afecta precisamente al carácter de realidad en cuanto tal»¹⁶. Esto significa que el ser humano se encuentra abierto al carácter de realidad, aspecto que le permite hacerse cargo de ella de una manera diferente al animal, pero el ser humano se encuentra abierto, también, a su propio carácter de realidad, dando paso al dinamismo de la suidad: «abierta a sí misma como realidad la sustantividad del hombre no solamente es de suyo, sino que es una forma especial de “de suyo” que consiste en ser suya»¹⁷.

Esta apertura permite al filósofo vasco aplicar una diferencia establecida en *Sobre la esencia* entre cosa-sentido y cosa-realidad que enriquece la dimensión histórica del ser humano según dos aspectos. Primero, esta diferencia permite desarrollar la propuesta de las posibilidades como elemento intrínseco de la historicidad, las cuales se conciben como las distintas acciones que pueden ejecutarse con las cosas-sentido. Éstas se definen en orden a la realidad, por lo que solamente el hombre las posee siendo un animal de realidad: «las posibilidades son para una acciones propias y enteras de la sustantividad en cuanto tal»¹⁸. En segundo lugar, Zubiri afirma que las posibilidades envuelven un momento dinámico concebido como poder: son ellas las que fuerzan al ser humano a deber optar: «esta fuerza que impone al hombre las posibilidades, los recursos, tiene un nombre absolutamente concreto: es el poder»¹⁹. El poder entendido no como causa eficiente sino como carácter formal de la realidad. En la apropiación de posibilidades se actualizan las cosas y las realidades, dado el poder que poseen: «por consiguiente, hay un momento en la apropiación en virtud del cual el poder de la posibilidad se apodera del hombre: y ese es el apoderamiento»²⁰.

¹⁶ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, ed. de D. Gracia, Madrid, Alianza editorial, 1989 (desde ahora EDR), p. 272.

¹⁷ EDR, p. 207.

¹⁸ EDR, p. 232.

¹⁹ EDR, p. 234.

²⁰ EDR, p. 236.

En esta apropiación, concebida como apoderamiento, se expresa el dinamismo de personalización de la suidad personal, donde las posibilidades se fundan en la realidad como condición, al ser determinadas por el ser humano desde la realidad. Esto permitirá al filósofo concebir la vida desde una perspectiva creacionista: «es cuasi creación porque, antes, que en producir realidad, consiste precisamente en producir la posibilidad que se va a actualizar en las acciones de su realidad»²¹. El tema de la creación lo reanudaremos más adelante. Aquí nos parece importante reflexionar sobre un último aspecto con el cual Zubiri plantea una ruptura respecto a la visión de historia tradicional. Puesto que el ser humano es una esencia abierta a la entrega de formas de estar en la realidad, el proceso histórico se puede concebir solo como tradición de formas de estar en la realidad, y estas formas son una entrega inscrita en una transmisión tradente. Para Zubiri, en efecto, tal como no se puede llamar historia algo natural – porque si algo es histórico no es natural y al revés – del mismo modo no se puede llamar historia un proceso de prolongación de la evolución. En ambos casos lo que falta es siempre el momento de realidad, las formas de estar en la realidad, que «proceden por invención, porque hay que optar»²².

¿Qué significa, entonces, para Zubiri, transmisión tradente? La historia conlleva el estudio de tres momentos estructurales – constituyente, continuante y progrediente – y de un sujeto impersonal. El constituyente es el momento radical porque implica el hecho por el cual se instala al animal de realidades que nace en una forma de estar en la realidad: «Al hombre que nace no solamente se le transmiten genéticamente ciertas notas determinadas, sino que se le instala en una forma de estar en la realidad. Aunque se abandonara al recién nacido, el abandono mismo sería un modo de estar en la realidad»²³. Obviamente cada tradición se monta sobre algo que tiene una procedencia temporal: lo que en aquel momento constituyente se consigna es una forma de estar en la realidad en una continuación de transmisión. Es el momento continuante del proceso histórico. Y finalmente, el progrediente indica que solo en la opción libre es posible hacerse cargo de la realidad, en formas concretas de estar que más pertenecen al animal de realidades: «Constituyente, continuante y progrediente, estos tres momentos no son sino facetas de una sola realidad: la realidad de la tradición. La unidad intrínseca de esos tres momentos es la esencia de la tradición»²⁴.

Por otra parte, con relación al sujeto de la tradición, Zubiri está convencido de que no puede tratarse de un sujeto individual, sino de la especie, del *phylum* en cuanto tal, que actúa sobre la tradición en dos formas: como tradición biográfica y como tradición social. La biografía indica un momento de la vida personal y, por consiguiente, vivir es poseerse como absoluto en la realidad, porque todos los actos humanos son parte del argumento de la vida. Pero, en cambio, la biografía es vida personal en cuanto personal: «La tradición es, desde este punto de vista, lo filético absorbido en lo personal, en la persona humana en cuanto persona»²⁵.

La historia, por su lado, posee una afectación directa en lo social, aspecto que debe comprenderse directamente desde la impersonalidad. En este caso son las acciones de los seres humanos las que pertenecen a la historia, pero de manera impersonal, pues este aspecto se reduce a la actuación de la persona, aunque haya sido un momento de autoposición en el todo de lo real, por parte de la persona. Lo fundamental es que pasa a ser

²¹ EDR, p. 239.

²² TDS, p. 119.

²³ TDS, p. 121.

²⁴ TDS, p. 123.

²⁵ TDS, p. 125.

solamente una acción de la persona y no un momento de su vida: «esto que aparentemente designa una persona es lo que confiere a ella su carácter, su modo, impersonal: “el que” nunca nos dice “quién fue él”»²⁶. Impersonal es una reducción del ser-personal al ser y a la actualización de la persona, pues «la acción continúa siendo de la persona, pero no en forma personal: es la esencia formal de la impersonalidad»²⁷.

No obstante, es importante considerar que lo impersonal no elimina la condición personal, sino que representa una forma particular, una simplificación que no surge de la alteridad social, sino del resultado de lo actuado, es decir, de aquello que la persona ha llevado a cabo. En este sentido, los aspectos de la vida individual que no se integran en la historia se entienden como *opus operans*, una distinción que Zubiri aclara como modal, aunque esencial para abordar adecuadamente el problema. Desde la perspectiva del *opus operatum*, se aprecia el auténtico valor de lo histórico, que no se enfoca tanto en el vínculo amoroso entre individuos, sino en el hecho objetivo de estar enamorado. Es relevante subrayar que esta vía no elimina por completo lo personal, sino que constituye, según Zubiri, el fruto de la historia tanto en su dimensión biográfica como en su aspecto personal. Por ello, los protagonistas de la historia son las personas en su conexión directa con el *phylum*, cuya influencia se repercute tanto en su biografía individual como en su dimensión impersonal, la cual remite directamente al ser de la persona.

A partir de estas consideraciones, Zubiri introduce una distinción fundamental entre dos concepciones de la historia: la modal y la dimensional. La primera se refiere tanto a los aspectos personales como impersonales de la existencia humana, mientras que la segunda se define como el ámbito total de la prospectividad tradente en todas sus modalidades y formas, sean impersonales o personales. En términos modales, la biografía individual se presenta en contraposición a la historia social y biográfica y, sin embargo, desde una perspectiva dimensional, ambas se integran en la biografía personal como elementos constitutivos. La relevancia de esta distinción radica en que Zubiri articula su análisis desde la historia concebida como dimensión, es decir, como el espacio de la prospectividad tradente, que constituye un eje central para la comprensión de la estructura formal de la historia. Esta se organiza en torno a la tesis según la cual el modo de realidad heredado por la tradición puede ser objeto de aceptación o de rechazo, lo que implica el ejercicio de una capacidad de decisión o poder. En este sentido, «optar es siempre optar por lo que se puede hacer. Esto es, el poder abre al hombre el ámbito de distintas posibilidades, factibles o no factibles»²⁸. Esta concepción permite a Zubiri recuperar la noción de proyecto, entendido como la configuración de la existencia a partir de las posibilidades elegidas.

Asimismo, el autor profundiza en la distinción entre potencias y posibilidades: las potencias pueden mantenerse constantes a lo largo de las distintas épocas históricas, mientras que las posibilidades son variables, ya que se constituyen como acontecimientos orientados al cumplimiento de un proyecto que se realiza mediante un proceso de apropiación. En efecto, cada opción tiene un momento físico de apropiación, lo cual permite establecer que la diferencia entre ambas nociones es de orden físico. No obstante, existen fundamentos que explican por qué un hecho deviene en suceso. En consecuencia, la metafísica no puede limitarse al estudio de la razón de ser de las acciones humanas, sino que debe abordar también su razón de acontecer, es decir, el modo en que los hechos se insertan en el devenir histórico.

²⁶ TDS, p. 126.

²⁷ TDS, p. 127.

²⁸ TDS, p. 146.

De este modo la historia puede configurarse, en el pensamiento de Zubiri, como una construcción basada en formas de estar en la realidad, las cuales operan según principios de posibilidad. Es decir, el sujeto histórico, apoyado en lo recibido por la tradición, determina su modo de inserción en la realidad mediante un ejercicio constante de opción: aceptar, rechazar o transformar lo heredado. En este sentido, la tradición se concibe como una «entrega de modos de estar en la realidad como principios de suceso, esto es, como principio de posibilitación de estar de alguna manera en la realidad»²⁹.

Desde esta perspectiva, la historia no se reduce a una mera sucesión de hechos, sino que se entiende como el acontecimiento de los diversos modos de estar en la realidad, es decir, como un proceso dinámico de posibilitación. Esta concepción implica que la historia es el resultado de la apropiación activa de las posibilidades que se abren al sujeto en virtud de su pertenencia a una tradición, la cual no se impone de manera determinista, sino que ofrece un abanico de alternativas que pueden ser actualizadas en función de un proyecto existencial. En el marco del carácter procesual de la tradición, la apropiación física constituye la incursión dimensional de la persona en la historia. Y esta apropiación representa un devenir real que amplía y enriquece el alcance de las potencias y facultades humanas, conduciendo directamente a la raíz esencial de la historia como proceso de capacitación. En este contexto, Zubiri propone una concepción renovada del poder, que no se limita al potencial o a la facultad, sino que introduce la noción de un poder “posibilitante”, entendido como el despliegue efectivo de las capacidades humanas en su relación con una realidad históricamente afectada por posibilidades.

Este poder “posibilitante” no sólo transforma a la persona, sino que también incide en la realidad misma, dotándola de actualidad. Las posibilidades de elección entre diversas formas de estar en la realidad se apropian como principios de realización, y es precisamente en esta apropiación donde se manifiestan las capacidades como el fundamento de la posibilitación de las potencias y facultades humanas. En consecuencia, la historia se revela como un proceso metafísico de capacitación, en tanto que la afectación del mundo por parte de la persona se produce mediante una invención optativa que emerge de su capacidad de intervenir en un ámbito de posibilidades.

Lo que la historia añade a la persona es, por tanto, la capacidad de hacer propias las posibilidades heredadas por la tradición social. El ser humano, en su incursión histórica, adquiere nuevas capacidades que le permiten intervenir en estratos inéditos de lo real. Así, la historia gana en densidad ontológica, ya que la entrada de la persona en el ámbito de lo posible implica la interposición activa de sus capacidades, las cuales afectan tanto al mundo natural como al colectivo. Por ello, la radicalización zubiriana de la historia consiste en una fundamentación del acontecer de las posibilidades dentro del proceso tradente de capacitación. En este marco, la relación entre historicidad y persona se configura como un proceso cíclico, en el que la tradición entrega posibilidades, la persona se las apropia mediante sus capacidades, y esta apropiación transforma nuevamente el horizonte de lo posible³⁰.

Esta ciclicidad revela que la historia se articula en función de la persona: el núcleo de la historicidad reside en la capacidad que emerge desde la persona hacia la posibilitación

²⁹ TDS, p. 139.

³⁰ «La persona con sus capacidades accede a unas posibilidades, las cuales una vez apropiadas se naturalizan en las potencias y facultades, con lo cual cambian las capacidades. Con estas nuevas capacidades, las personas se abren a un nuevo ámbito de posibilidades: es el ciclo capacidad, posibilidad, capacitación: es la historia como proceso» (TDS, p. 155).

tradente, entendida como un depósito de modos de estar en la realidad. Las posibilidades que la persona adopta no surgen exclusivamente de su interioridad, sino que provienen de las capacidades impersonalmente inscritas en la realidad social por otros sujetos históricos. No obstante, la persona no se define únicamente por su acceso a un conjunto de posibilidades heredadas, sino también por las capacidades propias que emergen desde su ser y que no derivan exclusivamente de la tradición. En este sentido, el filósofo vasco asevera que el fundamento de la posibilitación tradente se origina, en primer término, en la persona misma. Son sus capacidades las que enriquecen, transforman y reconfiguran el depósito de posibilidades históricas. Por tanto, la raíz esencial de la historia no se encuentra en la historia como realidad social autónoma, sino en la capacidad personal: «la historia no es algo que marche sobre sí misma, sino que es algo dimensional que emerge de la nuda realidad de las personas y afecta a ellas»³¹. Zubiri introduce así una metafísica de la historia construida sobre un sustrato estructural que se extrae de la actualidad de la persona en el mundo. Su propósito no fue delimitar un campo específico de aplicación, sino ofrecer una conceptualización que dé cuenta de la complejidad ontológica de la historia desde su estructura metafísica: la realidad de las capacidades humanas y el proceso tradente de posibilitación. En esta perspectiva, la historia se configura como un proceso dinámico en el que la persona, al apropiarse de las posibilidades heredadas, las transforma mediante sus propias capacidades.

2. “Estar en la realidad” en la razón: la tarea de la verdad racional como histórica

La comprensión de esta concepción de la historia exige una asimilación profunda de las tesis zubirianas sobre la inteligencia sentiente, en las cuales se sostiene que el ser humano, por su propia estructura esencial, se encuentra abierto al proceso histórico, es decir, abierto a su actualidad mediante un proceso de capacitación. En este marco, el hombre no sólo participa en la historia, sino que en ella produce sus propias capacidades, configurando activamente su modo de estar en la realidad. Esta idea reconfigura la tesis previamente expuesta por Zubiri en *Naturaleza, Historia, Dios*, donde la historia es concebida como una cuasi-creación. Como hemos ya dicho, esta noción no se fundamenta únicamente en la apertura a posibilidades, sino en la generación de poder, entendido como una fuerza que afecta constitutivamente al principio humano de lo posible. La historia, en tanto que cuasi-creación, sólo puede ser comprendida desde la capacitación, en una perspectiva dimensional que emerge de la nuda realidad de las personas y que la afecta de manera intrínseca.

¿Dónde acontece esta abertura en el proceso de inteligencia sentiente? ¿En qué medida la intelección, en su relación con el proceso histórico, puede configurarse como cuasi-creación?

Es en la tercera parte de *Inteligencia sentiente* donde se puede encontrar esta particular tarea del proceso intelectual. Como sabemos estamos en el horizonte de la razón sentiente que reactualiza la aprehensión primordial “en la realidad”. Es un modo ulterior de “estar en la realidad”, una nueva modalización noérgica. La razón sentiente se configura con una fuerza propia que se impone coercitivamente a la intelección sentiente. El rigor del razonamiento es, pues, una expresión noético-noemática de esta fuerza que conlleva toda dimensión noérgica con la que se impone la realidad en la que ya nos encontramos: «El problema de la razón no consiste en averiguar si es posible que la razón llegue a la realidad, sino justamente

³¹ TDS, p. 157.

al revés: cómo habremos de mantenernos en la realidad en que ya estamos. No se trata de llegar a estar en la realidad, sino de no salir de ella»³².

Es la realidad, entonces, lo que nos hace estar en la razón, como modo ulterior de intelección. Y este “estar en la razón” es impuesto por la realidad. Y, sin embargo, este estar constituye un ámbito con dos caras: por una parte, la imposición de la realidad a hacer estar la razón en la profundidad de lo real y, por otra, la imposibilidad de determinar en algún modo el contenido de la intelección racional. Se actúa de este modo, según Zubiri, una unidad paradójica: «Si estar en razón es algo impuesto por la realidad, su contenido racional jamás lo está; no está impuesto cuál sea la estructura “fundamental” de lo real. De aquí resulta que la unidad de las dos caras de la imposición de la realidad es la imposición necesaria de algo que es lo que es no-necesariamente. Esta paradójica unidad es justo la *libertad*»³³.

En este marco, la libertad aparece como el término que articula una dinámica singular entre la realidad y la razón. Por un lado, la realidad impone su presencia, exigiendo que la razón se sitúe en ella; por otro, la razón, en su ejercicio libre, concibe los contenidos de sus intelecciones. Esta tensión no se resuelve en una oposición, sino en una paradoja fecunda: la realidad impone a la razón el deber de ser libre. En efecto, la libertad no se opone a la realidad, sino que es exigida por ella como condición para que la razón pueda desplegar su tarea.

El resultado de esta libertad es la creación. La intelección racional, en tanto que unidad entre la realidad como fundamento y el contenido libremente concebido, se constituye esencialmente como “creación libre”. No se trata, sin embargo, de una creación arbitraria: como Zubiri subraya, la razón permanece siempre en el ámbito de lo real, y por ello su creación está regida por lo que él denomina *principialidad* y *canonicidad* de la intelección. Es la realidad misma la que orienta y delimita el sentido de la creación racional.

¿Qué significa, entonces, que la razón crea? No es una proyección subjetiva de la razón sobre la realidad, como si esta última fuera un mero soporte pasivo de construcciones racionales. Por el contrario, la razón no pretende nada sobre la realidad, porque ya está en ella: la única pretensión legítima de la razón es que la realidad posee un contenido que puede ser libremente concebido, y que este contenido es, en cierto modo, fundamental. Lo que la razón crea no es la realidad misma, sino el contenido inteligido en ella: una creación que, siendo libre, está siempre enraizada en lo real³⁴.

La intelección racional, tal como ha sido delineada, se configura como una creación libre que determina un contenido dentro del ámbito de la realidad campal. No obstante, cuando la

³² IS, p. 1017. Cabe señalar que, en Zubiri, la razón no se concibe como una facultad totalizadora al estilo de Leibniz o Kant, sino como una forma de intelección radicalmente abierta. A diferencia de la intelección campal – que permanece abierta respecto a otras realidades –, la razón zubiriana no se limita a establecer relaciones entre cosas, sino que se adentra en la profundidad misma de lo real. En este sentido, su apertura es absoluta: no se sitúa “entre” las cosas, sino en lo real en cuanto tal. Por ello, la tarea de la razón no puede definirse de antemano, ya que depende del objeto mismo de la intelección, que es constitutivamente abierto tanto en su forma como en su contenido. La razón, así entendida, es un movimiento continuo de búsqueda en la realidad, más que un sistema cerrado de deducción o síntesis.

³³ IS, p. 1032.

³⁴ La experiencia libre se constituye en una modificación libre del contenido de lo que ha sido anteriormente objeto de intelección. Se trata de una modificación no de la realidad física, sino de la modificación de su física actualidad intelectual: «Así, por ejemplo, se toma la intelección de algo que campalmente es “cuerpo”, y se modifican libremente muchos caracteres suyos despojándolo por ejemplo de color, reduciendo su tamaño, su forma, etc. Con esta modificación el cuerpo es “corpúsculo”. El ensayo de modificación libre de la actualidad del contenido ya aprehendido es aquello en que formalmente consiste la experiencia libre. La experiencia libre se mueve, pues, en la actualidad de la física realidad misma. Y la libertad de este movimiento concierne a su contenido, un libre movimiento apoyado en el principio y canon de lo previamente inteligido» (IS, p. 1048).

razón se orienta hacia la profundidad de lo real, el contenido que busca no está previamente determinado. Surge entonces la pregunta por el objeto formal de la razón: ¿qué es aquello en lo que la razón se mueve cuando se adentra en la realidad profunda? En este movimiento hacia lo profundo, la razón no encuentra contenidos dados, sino que se despliega en un ámbito caracterizado por la posibilidad. Lo real, en cuanto objeto formal de la razón, se presenta siempre y únicamente como *posible*. Y esta posibilidad no es una mera ausencia de realidad, sino una forma de presencia: es aquello que, sin ser plenamente real, se inscribe en la estructura misma de lo real como su realización pendiente. En otras palabras, la posibilidad real es la actualización de lo irreal en el seno de la realidad, lo que se expresa en afirmaciones como “podría ser”.

Sin embargo, el sistema de posibilidades no es indefinido ni arbitrario. Zubiri establece tres aspectos fundamentales que estructuran el movimiento racional en el ámbito de lo posible. En primer lugar, la razón opera únicamente dentro de posibilidades ya calificadas y puestas en marcha por la aprehensión primordial. En segundo lugar, no considera las posibilidades de manera aislada, sino en conjunto: cada posibilidad debe ser tomada *con* todas las demás. Este carácter *deductivo* de la razón – entendido como comprensión y articulación – conduce al tercer aspecto: el *cumplimiento*. El *cum* de la deducción constituye un ámbito en el cual cada posibilidad es tomada conjuntamente, es complicada. Esta complicación, o implicación, comporta el hecho de que la múltiple posibilidad no permanece en sus singularidades, sino que constituye un sistema: «Pues bien, la determinación de la realidad profunda como realización de un sistema de posibilidades implicadas o complicadas entre sí es justo *ex-plicación*»³⁵. La intelección de la razón es, por lo tanto, una intelección en cumplimiento.

Ahora bien, este cumplimiento exige un paso ulterior: comprender cómo lo real conduce a las posibilidades, porque cada posibilidad está internamente calificada y presente en la intelección campal y en la inteligencia sentiente. Es decir, la posibilidad no es una invención de la razón, sino una sugerencia de la realidad ya actualizada en la aprehensión primordial. El problema se traduce entonces en una decisión: ¿cuál posibilidad debe preferirse para avanzar en el camino de la verdad racional?

«Pues bien, como cumplimiento la verdad racional tiene un carácter diferente, inseparable del anterior pero distinto de él. En efecto, la verdad racional como cumplimiento es realización de posibilidades»³⁶. Es, pues, la verdad racional que, como cumplimiento, se caracteriza como actualización de posibilidades, y esto en un doble sentido: por una parte, en efecto, la actualización se logra mediante la convergencia de dos posibilidades, la intelectual y la de las cosas, es decir, es la realización de un hecho; por otro, cuando entre actualización y posibilidad subsiste un esbozo de posibilidad, ya no podemos hablar de hecho, sino de “suceso” o acontecimiento, en cuanto actualización realizada de posibilidades.

Es aquí donde la verdad racional adquiere su carácter histórico, y es un carácter no externo a la verdad misma. Decir que la verdad racional es histórica no significa simplemente declarar que toda verdad tiene una historia – pertenece a la historia –, sino más bien afirmar una característica que pertenece al orden de la actualidad: «que la verdad racional sea histórica en cuanto verdad consiste en que la actualización misma de lo real en

³⁵ IS, p. 1080.

³⁶ IS, p. 1288.

la intelección es actualización cumplida»³⁷. Por lo tanto, la historicidad de la verdad es, ante todo, una modalidad de actualización y, como tal, pertenece al orden de la intelección.

Desde una perspectiva racional, la verdad se manifiesta en una doble dimensión: por un lado, como verificación lógica, caracterizada por el encuentro con la realidad; por otro, como cumplimiento histórico, en tanto que realización consumada en el devenir temporal. Esta dualidad implica que la verdad racional es simultáneamente lógica e histórica. ¿Qué implica este «y»? No se trata – obviamente – de una simultaneidad o sucesión entre verdades: el «y» no tiene un simple valor copulativo. El nexos copulativo «y» no tiene aquí una función simplemente aditiva, sino que expresa una unidad sustancial e indivisible. Cuando Zubiri afirma que la verdad racional es lógica e histórica, está señalando una integración profunda entre ambas dimensiones: la verdad es lógica e histórica en un mismo acto, en una misma estructura sentiente. Cada uno de estos aspectos implica formalmente al otro. Así, esto es, «la verdad racional es lógica históricamente (cumpliendo), y es histórica lógicamente (encontrando). Tal es la unidad intrínseca y formal de la verdad racional»³⁸. Esta unidad intrínseca se revela en la actualidad de la verdad, es decir, en el modo en que el pensamiento actualiza, en su actividad de “verdadera”, la realidad.

Se configura, así, la unidad intrínseca de la verdad racional, una unidad que se manifiesta en su actualidad, en la manera de “verdadar” a la realidad. Y esta actualidad, este modo de actualización, no es otra cosa respecto a la actividad del pensamiento. La unidad, es decir, la identidad de lo lógico y de lo histórico, constituye la esencia misma de la razón: una razón sentiente que entiende la realidad como problema, como un esbozo de búsqueda en el mundo de la realidad. De este modo, lejos de poder considerarse la forma suprema de intelección, el conocimiento racional constituye un modo de actualidad de lo real, un modo de dar verdad, y es una modulación de la inteligencia sentiente que debe su misma intelección, y luego su verdad, a algo que la precede: a la aprehensión primordial de realidad. El conocimiento es, así, sucedáneo respecto a la intelección de la aprehensión primordial, esencialmente inferior a tal intelección primaria, «y este su carácter de sucedáneo consiste precisa y formalmente en ser una actualización lógico-histórica de la realidad actualizada como problema»³⁹.

Son las posibilitaciones las que ofrecen a los seres humanos nuevas formas de estar en la realidad, también como formas superiores de personalización. Es lo que Ellacuría llamaba proceso de liberación y de libertad en función del carácter absoluto de la persona del mundo. No es la historia, en efecto, la que tiene la última palabra en la vida del ser humano, como decía Zubiri en su curso dictado en la Universidad Gregoriana en el año 1973: «La historia no es, contra todo lo que se pueda pensar en la época actual, la última palabra de la realidad humana. Yo siento mucho discrepar de ello. La historia es siempre, constitutivamente, penúltima. La ultimidad incumbe a la persona en tanto que persona de cada hombre»⁴⁰.

La persona determina las capacidades de realización de su propia praxis opcional, se encuentra centrada en su historicidad⁴¹, permitiendo un avance histórico, al presentar algo cualitativamente nuevo, un progreso de incremento de posibilidades que permite a la persona hacerse más rica, en una potenciación cíclica que desde la reflexión zubiriana llega

³⁷ IS, p. 1290.

³⁸ IS, p. 1295.

³⁹ IS, p. 1308.

⁴⁰ HD, p. 557.

⁴¹ Cfr. Ó. Barroso, *Lo social y lo histórico en la perspectiva antropológica de Xavier Zubiri*, en «Revista de Filosofía [Universidad Iberoamericana]», 2007, 120, pp. 173-205.

a la perspectiva de Ellacuría⁴², para quien es «a la historia como sistema de posibilidades, a donde deben volverse los hombres que buscan humanizar la humanidad, que buscan el que todos tengan una vida más plena: del sistema de posibilidades ofrecido penderá, en gran parte, el tipo de humanidad que a los hombres les es dado desarrollar»⁴³. Siempre en las manos de los seres humanos quedará la posibilidad de optar por el tipo de humanidad y de sociedad que se quiere realizar y desarrollar.

⁴² Cfr. D. Vilches y L. Zuchel, *Realidad histórica y persona desde X. Zubiri y I. Ellacuría*, en «Pensamiento», 2025, 81, pp. 349-372.

⁴³ I. Ellacuría, *Escritos filosóficos*, III, San Salvador, UCA Editores, 2001, p. 102.

ANATOMIA E DIAGNOSI DELLA *REBELIÓN DE LAS MASAS*. IL LESSICO CLINICO DELLA CRISI IN ORTEGA Y GASSET

Giuseppe Russo

Abstract: This article analyses the systematic use of clinical, anatomical and pathological terminology in the diagnosis of the European crisis proposed by José Ortega y Gasset in his writings, with particular attention to *La rebelión de las masas*. Starting from the rejection of theories of irrevocable decline in favour of an idea of crisis as an opportunity for transformation, the study investigates how Ortega develops a lexicon of crisis based on medical-biological metaphors to dissect society and diagnose its pathologies. The analysis highlights how this methodological approach constitutes a heuristic tool aimed at theoretically intervening in the critical issues of his time.

Keywords: Crisis, Medicine, Mass-man, Language, History.

* * *

1. Crisi, decadenza e transizione

Il concetto di crisi riveste un ruolo centrale nel pensiero filosofico di Ortega y Gasset, il quale ha dedicato una parte significativa della sua opera a sistematizzare le criticità dei modelli storico-sociali esaminandone eziologia e conseguenze. Questioni e controversie legate alla crisi e alla decadenza umana sono esplorate nel 1930 con *La rebelión de las masas*, scritto la cui divulgazione avvenne in un contesto sociopolitico estremamente complesso e instabile, caratterizzato da un susseguirsi di eventi interconnessi che minavano gli equilibri strutturali e l'identità della collettività europea¹. Analizzando la complessa dimensione del suo tempo, Ortega matura nel corso degli anni posizioni che tendono ad allontanarsi dal pensiero di decadenza radicale, classificazione analitica ricorrente nelle riflessioni dottrinali dei primi del '900. Soprattutto a partire dal 1933, egli adotta un approccio teorico alternativo che, mettendo in discussione il concetto stesso di decadimento, si orienta verso una semiosfera descrittivo-concettuale incentrata su un'idea trasformativa di crisi². Per l'autore spagnolo quella di decadenza è una valutazione comparativa e relativa, utilizzata sovente con modalità affrettate e parziali, dettate dall'impazienza di esprimere giudizi che si rivelano spesso privi di specificità³. L'espressione «decadencia de Europa» costituisce per Ortega una severa e irreversibile sentenza teorica, che, sebbene radicata in disagi concreti, fonda il suo verdetto su colpe sfuggenti e accuse mal definite, generando confusione e offrendo un prospetto parziale o errato⁴.

Nell'analizzare sviluppi e inflessioni dell'idea di decadenza di quegli anni, è fondamentale considerare l'influenza delle teorizzazioni di Oswald Spengler e del suo *Der Untergang des Abendlandes*, testo a cui Ortega dedicò un prologo nella traduzione

¹ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, in Id., *Obras completas*, 12 voll., Madrid, Revista de Occidente, 1946-1983, vol. IV, pp. 111-310. I.A.R. Ramírez, *La crisis de nuestro tiempo. Análisis del concepto de Historia en José Ortega y Gasset*, in «Sincronía», XXIV (2020), 77, pp. 61-63.

² J.P. Camazón Linacero, *La crisis europea en Revista de Occidente*, in «Espacio, tiempo y forma». Serie V. Historia Contemporánea, XIV (2000), 13, pp. 386-389.

³ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., p. 161.

⁴ Ivi, p. 154.

spagnola⁵. Il filosofo madrileno, pur riconoscendo il rilievo dell'opera spengleriana e collocandosi nel solco del *Kulturpessimismus*, ridimensiona l'originalità delle sue formulazioni, osservando come un'idea polimorfa di declino fosse già largamente presente nel pensiero europeo anteriore. In questa prospettiva, la teorizzazione dell'autore tedesco si limiterebbe a cogliere e radicalizzare una percezione comune, contribuendo a consolidare ulteriormente quell'ormai inoppugnabile sentimento di irreversibilità del tramonto occidentale⁶. Il filosofo spagnolo, escludendo il gruppo che definisce «de los matinalistas», ritiene gli europei dei «vespertinistas» che, gravati da una «ilusión óptica», intravedono un'Occidente diretto inesorabilmente verso il suo declino⁷. In questo contesto, Bolscevismo e Fascismo sono solo «seudoalboradas», che, incapaci di offrire una vera rigenerazione, ripropongono invece una luminosità antica e primitivista, in grado di abbagliare gli individui con false prospettive di ricostituzione e rinnovamento⁸. Pur riconoscendo le difficoltà di un'Europa che nel XX secolo affronta «una hora crepuscular» e la messa in discussione dei suoi paradigmi fondamentali, Ortega si identifica come un «matinalistas» e, descrivendo la crisi come un'opportunità di rinascita e un «crepúsculo matutino», rifiuta l'idea di un catastrofico e ineluttabile tramonto⁹.

Un «sintoma decisivo» della decadenza è individuato dall'autore spagnolo nel riconoscimento nostalgico del passato rispetto al presente, problematica che sembra non affliggere il suo tempo, contraddicendo le prognosi di decadenza avanzate da altri¹⁰. Nello schema storiologico orteghiano le crisi si manifestano invece quando le generazioni emergenti svalutano e rinnegano i precetti guida che fino a quel momento hanno normato la comunità¹¹. Da questa rottura sociale affiora un ordine nuovo, connotato da una visione valoriale riformata a cui gli individui possono affidarsi. Con l'insurrezione delle masse si verificano però mutamenti e criticità che non meritano di essere nobilitati, poiché scaturiti da una sostanziale mancanza di morale nell'individuo massificato. Il vuoto di principi impedisce di cogliere i benefici evolutivi derivanti dal confronto e il conflitto tra morali e culture che si avvicendano, una nel declinare e «la otra en albor»¹². Il filosofo madrileno, non scorrendo entità in grado di sostituire l'Europa nel suo cruciale ruolo storico e di guida globale, riconosce nella crisi in corso una transizione verso un riassetto dell'umanità, processo complesso, rischioso e dai possibili esiti nefasti¹³. Egli, pur definendo la storia «ciencia de la transición», esorta però gli studiosi a utilizzare con cautela le categorie di transizione e decadenza, spesso rischiosamente inopportune e astratte, la cui connotazione negativa può oscurare che «en las épocas llamadas de decadencia algo decae, pero otras

⁵ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 voll., München, C.H. Beck, 1918-1922; trad. it. di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, introduzione di S. Zecchi, Milano, Longanesi, 2008. Su Spengler si veda anche D. Conte, *Albe e tramonti d'Europa. Su Jünger e Spengler*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009 e L. Marchettoni, *L'idea di tramonto dell'occidente*, in «Jura Gentium», IX (2012), pp. 8-20.

⁶ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., pp. 236-237. Cfr. A. Mascolo, *Il naufragio dell'umano. Ortega y Gasset e la barbarie dell'uomo-massa*, in G. Cerchiai, G. Rota, L. Simonutti (a cura di), *Barbarie in età moderna e contemporanea*, Milano, Franco Angeli, 2018, p. 202.

⁷ J. Ortega y Gasset, *Meditación de Europa*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, pp. 248-250.

⁸ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., p. 205.

⁹ J. Ortega y Gasset, *Meditación de Europa*, cit., pp. 248-250.

¹⁰ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., pp. 161-162.

¹¹ J.T. Graham, *The Social Thought of Ortega y Gasset: A Synthesis in Postmodernism and Interdisciplinarity*, Columbia, MI and London: University of Missouri Press, 2001, p. 482.

¹² J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., p. 277.

¹³ Ivi, p. 193.

cosas germinan»¹⁴. Assorbendo il passato e indagando il presente, Ortega scavalca il susseguirsi di eventi e congiunture negative proiettandosi verso una possibile futura rinascita sociale. In questa prospettiva, la crisi viene adoperata come classificazione e lente interpretativa per un avvenire collettivo, con l'intellettuale madrileno che intende il suo tempo come un'epoca di radicali trasformazioni, allontanando l'Europa dalle diagnosi definitive di decadenza e tramonto¹⁵.

2. Anatomia e patogenesi storica

Agli inizi del '900, tra intellettuali e studiosi erano comuni un linguaggio clinico e un'interpretazione patologizzante delle crisi storico-sociali¹⁶. In Spagna, nella prima metà del XX secolo, la riflessione filosofica si distingueva per la sua connessione con la medicina, registrando un numero significativo di medici filosofi e una grande attenzione allo studio del corporeo e della ragione vitale¹⁷. L'impianto umano, la sua cura e l'interconnessione tra psiche e corpo sono temi centrali anche nella riflessione di Ortega, il quale si sofferma a indagare l'*intracorporo* e fenomeni come l'*ensimismamiento*, rimproverando agli studi psicologici la scarsa attenzione dedicata all'esperienza corporea interiore¹⁸. Attratto e influenzato da Adler, Brentano, Husserl, Jung e Stumpf, egli si distinse come pioniere e promotore dell'ambito psicologico in Spagna, contribuendo a fondare nel 1920 la rivista specialistica «Archivos de neurobiología» e incoraggiando l'amico editore Ruiz Castillo a tradurre in spagnolo le opere di Freud¹⁹. Allo psicanalista austriaco il filosofo madrileno dedicò una particolare attenzione, riservandogli, nel 1911, un'analisi critica delle sue teorie intitolata *Psicoanálisis, ciencia problemática*²⁰. Un approccio metodico alla psicologia traspare poi in *Investigaciones Psicológicas*, opera postuma che raccoglie gli scritti preparatori per *Sistema de la Psicología*, corso seminariale tenutosi tra il 1915 e il 1916 nel quale venivano esaminati i fondamenti della disciplina e il rapporto tra filosofia e scienza. Gli scritti del filosofo madrileno rivelano un'osservazione specifica dei

¹⁴ J. Ortega y Gasset, *Prologos a Historia de la filosofía de Émile Bréhier*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. VI, pp. 377-381.

¹⁵ J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, pp. 196-197. G. Bentivegna, *Salvare l'Europa. La prospettiva historiologica di Ortega y Gasset*, in G. Magnano San Lio, L. Ingaliato (a cura di), *Alterità e cosmopolitismo nel pensiero moderno e contemporaneo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017, pp. 15-16. S. Vorsic, *Pensar la crisis: relecturas de la teoría de la crisis en Ortega y Gasset*, in *XIV Jornadas de Sociología*, Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2021, p. 10. Sull'idea di crisi in Ortega y Gasset vedi anche G. Cacciatore, *La "zattera della cultura". Filosofia e crisi in Ortega y Gasset*, in G. Cacciatore, A. Mascolo (a cura di), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, Bergamo, Moretti e Vitali, 2012, pp. 37-68.

¹⁶ Un'elaborazione filosofica della crisi europea in chiave patologica, con l'utilizzo di un linguaggio medico, traspare ad esempio in Husserl, Musil e Croce. G. Cascione, *L'idea di Europa e il pensiero della crisi*, in «Analele Universitatii Din Craiova», 2010, 25/1, pp. 65-86. P. Colonnello, *Storia, esistenza, libertà: rileggendo Croce*, Roma, Armando editore, 2009, pp. 16-25. R. Peluso, *La cura Goethe. Poesia e storia in Benedetto Croce*, Napoli, Bibliopolis, 2022.

¹⁷ M.T. Russo, *Ontologia dell' homo patiens ed etica della relazione terapeutica nella medicina umanistica spagnola del XX secolo*, in «Teoria», num. monogr. *Teoria della ragione medica*, XXXI (2011), 1, p. 158.

¹⁸ M.T. Russo, *Corporeità e relazione. Temi di antropologia in José Ortega y Gasset e Julián Mariñas*, Roma, Armando Editore, 2013, pp. 39-40. H. Carpintero, *Ortega y Gasset psicólogo*, Madrid, Fórcola Ediciones, 2019, pp. 231-233.

¹⁹ P. Horváth, *José Ortega y Gasset y los principios de la psicología científica en España - "escorzo"*, in «Acta Hispanica», XIV (2009), 14, p. 36-37. J.M. Peiró, H. Carpintero, *Historia de la psicología en España a través de sus revistas especializadas*, in «Historia de la Psicología», II (1981), 2, pp. 146-147.

²⁰ J. Ortega y Gasset, *Personas, obras, cosas*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. I, pp. 482-501.

fenomeni psico-sociali e antropologici, promuovendo una prospettiva fenomenologica dello studio psicologico che, basandosi sull'esperienza diretta, mira a superare il soggettivismo ottocentesco, favorendo una più pervicace comprensione dei processi e dei fenomeni mentali²¹. Ortega si sofferma anche sull'ambito medico, sostenendo la necessità di separare la formazione professionale e il suo esercizio dalla dimensione scientifica, poiché, anche se un dottore «usa, maneja los resultados de unas ciencias», esso non può essere considerato un uomo di scienza²². L'autore critica severamente l'ambito clinico per l'eccessiva enfasi sugli aspetti scientifici a detrimento dei suoi obiettivi prioritari che consistono nell'offrire soluzioni concrete per la salute collettiva. L'eccessivo specialismo dovrebbe essere accantonato in favore di un'istruzione medica incentrata sull'apprendimento di terapie e metodi di guarigione, con Ortega che rimarca come ormai siano in pochi a interrogarsi sulla vera vocazione e sui modelli di riferimento cui dovrebbe ispirarsi il moderno campo sanitario²³.

Ortega identifica l'avanzare del XIX secolo con un industrialismo intenso, un esasperato zelo tecnicistico-progressista e una spinta volontà di dominare la natura, fenomeni di cui ritiene responsabile anche il campo medico, il quale, con i suoi rilevanti sviluppi, divenne un elemento chiave per il miglioramento della vita e, al contempo, una fuga illusoria dalla morte²⁴. Nel contesto dell'analisi di questo periodo, Monsieur Homais, farmacista creato dalla penna di Flaubert per *Madame Bovary*, ricorre spesso nelle opere di Ortega fungendo da filo conduttore per la sua disamina dell'universo medico e delle esasperate tendenze progressiste dell'epoca²⁵. Questo personaggio è una figura rappresentativa della crisi della modernità, la sua frequente citazione è strumentale a una critica della fiducia eccessiva nell'evoluzione tecnica, con il filosofo spagnolo che sottolinea l'importanza di vivere del progresso e non solo di esso²⁶. Homais, descritto come un uomo saccente, egocentrico, profondamente anticlericale e positivista, incarna le caratteristiche della piccola borghesia da cui spesso provenivano i medici, rappresentandone l'empirismo malato e il progressismo devoto²⁷. Egli gode inoltre di una irrazionale stima pubblica simile a quella fede superstiziosa riservata ai sanitari dai *valetudinarios* orteghiani, persone cagionevoli e fiaccate dai malanni, che rispettavano i medici, indipendentemente dalle loro competenze,

²¹ P. Horváth, *José Ortega y Gasset y los principios de la psicología científica en España - "escorzo"*, cit., pp. 37-41. H. Carpintero, *Ortega y Gasset psicólogo*, cit., pp. 82-92. E. Lafuente, *El sistema de psicología de Ortega y Gasset*, in «Anales del Seminario de Metafísica», XVIII (1983), 18, p. 51.

²² J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. VII, p. 298.

²³ J. Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IV, pp. 338-339.

²⁴ J. Ortega y Gasset, *Prologos a Obras completas de Sigmundo Freud*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. VI, pp. 301-303. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 295. J. Ortega y Gasset, «Notas del vago estío», *El Espectador V*, in Id., *Obras completas*, vol. II, pp. 432-433.

²⁵ Homais appare citato in J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. I, pp. 378 e 399. J. Ortega y Gasset, «El Quijote en la escuela», *El Espectador III*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. II, p. 295. J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. III, p. 170. J. Ortega y Gasset, *Vicisitudes en las ciencias*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IV, p. 66. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., p. 298. J. Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración: meditación de la técnica*, in Id., *Obras completas*, vol. V, p. 306. J. Ortega y Gasset, *Del Imperio romano*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. VI, pp. 63-64. J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. VII, p. 90. J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. VIII, p. 182. J. Ortega y Gasset, *Meditación de Europa*, cit., p. 305.

²⁶ B. Fonck, *Para una Ética Orteguiana de la Técnica: Monsieur Homais, el gitano y el esquimal como paradigmas*, in «Techno Review. International Technology, Science and Society Review/Revista Internacional de Tecnología, Ciencia y Sociedad», I (2012), 1, pp. 53-60.

²⁷ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., p. 216. Sulla figura di Homais vedi anche G. Turnaturi, *Immaginazione sociologica e immaginazione letteraria*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 23-24.

come esseri dalle capacità magiche²⁸. Questo ampio riconoscimento sociale ha però favorito e accresciuto la sicumera e l'incapacità della classe medica nel riconoscere le proprie lacune, alimentando una irrazionale sicurezza fondata sul mito dell'infallibilità del progresso e sulla fiducia incondizionata in un tecnicismo acritico che conduce alla disumanizzazione²⁹. L'analisi di Giuseppe Cacciatore conferma come, nel cuore del pensiero orteghiano, risieda una critica radicale al degradamento culturale, all'iperspecializzazione e alla figura dello scienziato iperspecializzato. Quest'ultimo incarna una singolare degenerazione poiché la sua padronanza di un sapere enciclopedico, circoscritta a un campo molto ristretto, diventa fonte dell'irrazionale sicurezza che caratterizza personaggi come Homais e, attraverso un processo di abbruttimento del sapere, lo trasforma in un «sabio ignorante» estraneo alla complessità del mondo. Questa mutazione distruttiva dell'uomo di scienza in primitivo moderno affonda le sue radici anche nelle Università, le quali, avendo abdicato alla formazione di tecnici e individui dotati di una cultura ampia, generano barbari dalle menti anguste e isolate³⁰. I fattori elencati concorrono alla crisi culturale in corso, destabilizzando l'Occidente e inducendo l'Europa verso smarrimento e demoralizzazione. L'uomo di scienza impersonato da Monsieur Homais, per modi di pensare e agire, è archetipo e modello dell'individuo massificato, viatico per l'affermazione egemonica delle masse e della demoralizzazione europea³¹.

Esplicitando l'incapacità dell'uomo di arrendersi all'instabilità dei sistemi politici finché «no está enfermo», Ortega fa nuovamente riferimento, con sfumature diverse, alla professione farmaceutica. L'autore descrive un incontro con i Morterero, famiglia di farmacisti custode e artefice di un preparato noto come «triacá máxima», miscuglio di componenti medicamentosi che costituisce un'ultima risorsa quando ogni altro trattamento fallisce. La farmacia e i suoi preparati divengono una potente metafora per la genesi della «Constitución mixta», modello di governo che, analogamente al composto dei Morterero, combina elementi di diverse forme di ordinamento amministrativo, rappresentando un'ultima risorsa contro la precarietà politica³². L'operazione consiste nel mescolare, in un compromesso forzato, i diversi modelli di potere in modo che i loro rispettivi difetti, costretti a coesistere, finiscano per annullarsi a vicenda, con l'intento di garantire l'equilibrio pubblico. La «triacá máxima o magna» assolve la funzione di «antidoto» politico, dove la «salud» del corpo sociale scaturisce proprio dalla contrapposizione controllata delle degenerazioni delle forme di governo, ottenuta solo quando queste riescono a neutralizzarsi reciprocamente³³. La sfera medica è utilizzata dal filosofo spagnolo in modo allegorico anche per rappresentare e comprendere gli sviluppi storico-sociali, distinguendo tra periodi in cui l'individuo cerca il piacere e quelli in cui prevale invece la preoccupazione ansiosa per la sicurezza e la salute. Nel 1925, osservando la contemporaneità, egli intravede l'ombra di un'età timorosa e ipocondriaca, adagiata in una diffusa apatia e caratterizzata dalla costante ricerca di certezze e tranquillità, fattori che compromettono il benessere umano rendendo l'individuo un «animal enfermo»³⁴. Anni dopo, nel 1939, l'intellettuale,

²⁸ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 298. G. Flaubert, *Madame Bovary: nouvelle édition augmentée*, Paris, Arvensa Editions, 2014, p. 140.

²⁹ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 298.

³⁰ G. Cacciatore, *Ortega y la "misión" de la Universidad*, in «Cultura Latinoamericana», XXXIII (2021), 1, pp. 210-225.

³¹ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., pp. 216-219.

³² J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal*, cit., pp. 30-31.

³³ Ivi, pp. 114-115.

³⁴ J. Ortega y Gasset, «Elogio del Murciélago», *El Espectador IV*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. II, p. 321.

interrogandosi sulla mancanza di obiettivi e aspirazioni nella società, arriva a chiedersi se la «enfermedad básica» del suo tempo possa derivare da questa forte carenza di desideri, controversia della quale aveva già scorto i prodromi nel 1921, quando sostenne che «Europa padece una extenuación en su facultad de desear»³⁵.

Si può notare come Ortega adoperi il concetto di malattia in diverse accezioni, associandolo a varie circostanze e forme di pensiero come il soggettivismo, considerato una «enfermedad mental» e una «fiebre» che, affondando le sue radici nel Rinascimento, raggiunge con Fichte, uomo ritenuto eccessivo, il suo culmine³⁶. L'autore infierisce poi con la medesima intensità sull'idealismo, definendolo una «enfermedad terrible que ha padecido Occidente», capace di contagiare anche individui di genio come Mommsen provocando in lui un'incredibile «ceguera» che ne ostacolò la comprensione della complessa «fisonomía histórica» dell'ascesa imperiale romana³⁷. L'infezione idealista induce gli studiosi a una visione ottimistica della storia che ne ignora la sostanza «enferma y defectiva», rimuovendo gli aspetti drammatici e lasciandola «deshuesada» e priva di struttura. È dunque importante trovare una «curación» al superficiale idealismo che «infeccionó» correnti culturali e menti brillanti, contrastando così anche il propagarsi di fenomeni nocivi quali il materialismo, l'utopismo e il positivismo³⁸. Nel 1908 un ulteriore e «terrible enfermedad secreta» è riconosciuta dall'autore nella «inconsciencia» e nella retroguardia culturale spagnola, che rendono il paese una regione marginale e svantaggiata³⁹. Nel dopoguerra Ortega, esprimendosi sulle criticità attraversate dall'Europa, non le ritiene però uno stato di «agonía», ma un processo di introspezione e autocritica, che pur sollevando interrogativi sul patrimonio valoriale europeo non lo estingue. Al contrario, una seria minaccia alla vitalità e ai principi comunitari del Vecchio continente era costituita da una «arterioesclerosis de sus creencias» che, determinando il ristagno e la fossilizzazione della fede nei precetti tradizionali, ne rallentava l'evoluzione storico-sociale contribuendo alla crisi in corso⁴⁰. Inflessioni diverse del concetto di patologia emergono dalle confutazioni dell'autore su alcune posizioni riguardanti l'evoluzione umana e l'equilibrio tra individuo e ambiente. Egli concepisce nuovamente l'uomo come «animal enfermo», affetto da una «intoxicación» che diede avvio a una «hiperfunción cerebral» e a una «hipertrofia de los órganos cerebrales», processi che favorirono lo sviluppo dell'immaginazione, della ragione e di una sfera interiore, elementi distintivi della realtà umana rispetto a quella animale⁴¹. In questa prospettiva, la malattia si configura come motore dello sviluppo storico e forza patogena selettiva da cui scaturiscono creatività e razionalità. Nel prologo alla quarta edizione di *España invertebrada*, il malessere assume poi un ruolo introspettivo e riflessivo. Esponendo il processo che lo ha condotto alla stesura dell'opera, Ortega spiega di essersi sentito «desesperadamente enfermo» e disorientato dinanzi a una storia spagnola che, segnata

³⁵J. Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración: meditación de la técnica*, cit., p. 344. J. Ortega y Gasset, *España invertebrada; bosquejo de algunos pensamientos históricos*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. III, p. 41.

³⁶J. Ortega y Gasset, *Ensayo de estética a manera de prólogo*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. VI, p. 253. J. Ortega y Gasset, *Sistema di psicología e altri saggi*, a cura di M.L. Mollo, Roma, Armando Editore, 2022, p. 34.

³⁷J. Ortega y Gasset, *Meditación del pueblo joven*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. VIII, p. 425. J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal*, cit., pp. 68-69.

³⁸J. Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración: meditación de la técnica*, cit., p. 306. J. Ortega y Gasset, *Goethe desde dentro: El punto de vista en las artes, El hombre interesante*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IV, p. 416. J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal*, cit., pp. 68-69.

³⁹J. Ortega y Gasset, *Asamblea para el progreso de las ciencias*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. I, p. 104.

⁴⁰J. Ortega y Gasset, *Meditación de Europa*, cit., p. 251.

⁴¹J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal*, cit., pp. 189-190. J. Ortega y Gasset, *El mito del hombre allende la técnica*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, p. 621.

dall'assenza di riferimenti storiografici adeguati, necessita di un modello analitico che aiuti a comprenderne direzioni e destini. Egli rivolge il suo scritto a coloro che vivono in una condizione dualistica simile alla sua, sentendosi al contempo in buona salute e agonizzanti a causa dei dubbi che li assillano. L'autore ribadisce come affrontare l'infermità possa costituire un'importante opportunità di rinascita, un cambiamento frutto di una revisione profonda che solo chi ha raggiunto una solida maturità attraversando le negatività può operare⁴². Una visione questa promossa anche da María Zambrano, sua allieva, la quale, nell'analizzare la crisi europea, considera la malattia un periodo cruciale di riflessione ed evoluzione⁴³.

Preoccupato per le sfide sociali dell'epoca e affascinato dalla possibilità di confrontarsi con esse, l'intellettuale madrileno era animato dal desiderio di restituire una rigorosa «anatomía de la Europa actual», approccio secondo lui essenziale per lo sviluppo di uno studio storico-sociale olistico, capace di superare analisi episodiche e classificazioni generiche⁴⁴. Nel 1939, riflettendo sulle responsabilità di un mondo afflitto e sull'orlo della catastrofe, il filosofo spagnolo attribuì le colpe di tale condizione alla superficiale ignoranza umana, incapace di riconoscere alla realtà una «anatomía propia»⁴⁵. Per ottenere la «rigorosa anatomía» ricercata da Ortega, è necessario un intervento "chirurgico", che filtrando, vivisezionando ed esaminando le controversie dall'interno, comprenda le complessità storiche, sociali e individuali, approcciandovi con «nuevos órganos oculares»⁴⁶. Egli richiama inoltre l'attenzione sulla «piel del tiempo», che gli appare invecchiata, evidenziando come alcune metodologie e idee espresse nei primi capitoli della Ribellione delle masse risultino ormai obsolete rispetto al contesto a lui coevo. L'autore invita il lettore a considerare il suo lavoro in un'ottica ampia, scavando nella società fino e oltre gli anni 1926-1928, quando la crisi europea era già evidente, sebbene le masse ignorassero il malessere diffuso ostentando una falsa tranquillità. Ortega avverte la necessità di un'indagine profonda, che, esplorando i meandri dell'essere umano, della collettività e della storia, a partire dalla sfera esteriore, penetri poi nelle loro «vísceras» rivelando le cause della crisi europea⁴⁷. A tal fine è importante applicare alla scrittura storica un approccio analitico, ottenibile solo sottoponendo i dati a una «operación» di indagine rigorosa che lasci emergere le controversie cruciali. Superata questa fase preliminare di selezione, le questioni individuate devono poi essere sottoposte a un processo di «disección», termine che ricorre anche nella sezione VI di *La rebelión de las masas*, intitolata «Comienza la disección del hombre-masa»⁴⁸. Metodologia storica e pratica medica, sono entrambe intese come forme di «potencia analítica» in grado di esercitare una funzione pratica sulla società, poiché, così come la medicina cura i mali degli uomini, la storia, mediante una metodologia rigorosa, può influenzare concretamente il presente, suggerendo percorsi e facendo da

⁴² J. Ortega y Gasset, *España invertebrada; bosquejo de algunos pensamientos históricos*, cit., vol. III, p. 45.

⁴³ E. Laurenzi, *Il sapere dell'anima. María Zambrano e José Ortega y Gasset*, in L. Silvestri (a cura di), *Il pensiero di María Zambrano*, Udine, Forum, 2005, p. 12. Vedi M. Zambrano, *L'agonia dell'Europa*, a cura di C. Razza, Roma, Marsilio, 2009.

⁴⁴ J. Ortega y Gasset, *España invertebrada; bosquejo de algunos pensamientos históricos*, cit., p. 39. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., pp. 298-299

⁴⁵ J. Ortega y Gasset, *Meditación del pueblo joven*, cit., p. 424.

⁴⁶ J. Ortega y Gasset, *La sociedad Europea (Prólogo al libro de Johannes Haller, Las épocas de la historia alemana)*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, p. 316.

⁴⁷ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., p. 138.

⁴⁸ Ivi, p. 175. J. Ortega y Gasset, *La sociedad Europea (Prólogo al libro de Johannes Haller, Las épocas de la historia alemana)*, cit., p. 318.

argine al senso di smarrimento di fronte alle avversità⁴⁹. Commentando nel 1912 *Lecturas españolas* di Azòrin, il filosofo madrilenò riflette sulle posizioni di quest'ultimo, interprete di un criterio storiografico innovativo per lo studio del passato spagnolo che, concentrandosi sui suoi errori e lacune, sovverte le tradizionali narrazioni storiche trionfistiche ed encomiastiche. Ortega denuncia la necessità di considerare «la historia de España como la historia de una enfermedad», una prospettiva che, indagando il passato nazionale a partire dai suoi malesseri, può condurre a una storia concreta dalla funzione «terapéutica», la quale, superando l'incapacità di «sanarnos» della consuetudine storiografica, ristabilisca le condizioni e la costituzione storica del popolo spagnolo⁵⁰. Difficoltà e crisi, analogamente alle malattie, sono passaggi ineludibili e necessari per l'evoluzione dell'organismo storico umano, poiché senza l'attraversamento del negativo l'individuo cade in un'indolenza cronica, perdendo l'abilità di creare e innovarsi⁵¹. L'incapacità di adeguarsi e rigenerarsi di fronte alle criticità può generare malesseri profondi, come osservato da Ortega nel campo giuridico. Egli paragona il contrasto tra la dinamicità storica e la rigidità legislativa a «una camisa de fuerza», la quale, se imposta a un soggetto sano, rischia di causare degenerazioni, trasformandolo in un «loco furioso». Una regolamentazione eccessivamente inflessibile e obsoleta, inadeguata al mutevole dinamismo dei sistemi umani, lascia insorgere percezioni di ingiustizia e oppressione, alimentando tensioni e comportamenti irrazionali anche in contesti apparentemente stabili. Il filosofo madrilenò sembra interpretare la storia come una lotta incessante tra statica conservazione e dinamico adeguamento. Ortega la descrive inoltre come un conflitto perpetuo tra sistemi «paralíticos», composti da istituzioni e gruppi ancorati alla tradizione e resistenti al cambiamento, e agenti «epilépticos», caratterizzati da tendenze schizofreniche e inclini a promuovere mutamenti radicali e frettolosi, come nel caso delle rivoluzioni, senza tenere conto dei percorsi evolutivi e delle complesse dinamiche storiche⁵².

La rebelión de las masas offre una disamina delle criticità umane e sociali del tempo, nel tentativo di evidenziare accelerazioni improvvise, parabole discendenti e cadute⁵³. L'autore delinea in questo testo la sua fisionomia della crisi europea, identificando il male che la affligge con l'insurrezione delle masse, che tuttavia costituisce solo un sintomo e non la causa scatenante della demoralizzazione dell'Europa⁵⁴. Egli, ribadendo di essersi preparato a lungo per intervenire teoricamente in tali complesse circostanze, assume il ruolo di un medico sentendosi deontologicamente obbligato ad avvertire e diagnosticare le patologie della collettività spagnola ed europea⁵⁵. Ortega, con la sua teoria delle masse, intende «vislumbrar el diagnóstico» della sua epoca, pur riconoscendo che alcune sue previsioni potrebbero risultare incomplete o fraintese a causa di un «quejumbre de decadencias que lloriquea» figlio di «un error óptico» che funesta il periodo⁵⁶. Nello scritto *La mirada histórica*, il filosofo sostiene come anche gli storici, pur impegnati in un'analisi scientifica del passato, non siano immuni dai rischi di una «ilusión óptica» che induce a considerare le crisi fenomeni statici, remoti e isolati. La comprensione del progredire storico richiede invece una visione integrata in cui, la «pupila del historiador», muovendosi lungo tutto

⁴⁹ Ivi, p. 316.

⁵⁰ J. Ortega y Gasset, *Nuevo libro de Azorín*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. I, pp. 241-242.

⁵¹ Ivi, p. 249.

⁵² J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., p. 292.

⁵³ Ivi, p. 113.

⁵⁴ Ivi, pp. 143 e 271.

⁵⁵ Ivi, p. 130.

⁵⁶ Ivi, pp. 160 e 170

l'asse cronologico, si immerga poi nel passato rivelandone le «auténticas vísceras»⁵⁷. Gli spagnoli sono però tormentati da una «aberración visual» che adultera la comprensione del passato, influenzando negativamente la percezione del presente limitando le prospettive future⁵⁸. Essi si rivelano incapaci di penetrare la complessità del mondo circostante e discernere il valore degli individui similmente a «enfermos de la visión los cuales ven grises los objetos azules»⁵⁹. Contestando nuovamente Spengler, in particolare le sue considerazioni sulle civiltà classiche, Ortega rileva già nel mondo greco-romano «una sorprendente ceguera para el futuro», evidenziando una visione statica del passato, incapace di coglierne gli andamenti, «como el daltonista no ve el color rojo». Questa disfunzione visiva non deriverebbe tuttavia da una mancanza di coscienza storica, ma da una «hipertrofia de antaños» che ne distorce la comprensione e induce a una prospettiva incompleta e arcaicizzante⁶⁰. In *España invertebrada*, l'autore esprime il desiderio di correggere la generale «miopía» che porta le comunità a mescolare il superficiale con il concreto e l'interno, confondendo «las enfermedades de un cuerpo nacional» con le «enfermedades políticas». Nonostante la sfera politica influisca sul panorama economico e le dinamiche comunitarie, essa non è sufficiente a determinare e sconvolgere da sola gli equilibri dell'intero organismo sociale. Pur ritenendo i malesseri politici un malanno «ligero y transitorio», l'autore madrileni fa coincidere la ribellione delle masse con una politicizzazione trasversale della realtà⁶¹. Ortega denuncia una diffusa mentalità polarizzante classificandola come «uno de los morbos más bajos, más ruines y más ridículos de nuestro tiempo», il quale, frutto delle pressioni collettive, costringe le persone a schierarsi con una fazione, sia essa quella dominante o opposta, ritenendo neutralità e moderazione atteggiamenti indegni⁶². L'eccessiva identificazione partitica o ideologica immobilizza il pensiero critico e genera una condizione psicologica «exorbitada, frenética, fuera de sí», provocando una «hemiplejía» che paralizza le capacità riflessive, privando gli uomini della propria interiorità attraverso una socializzazione forzata, intrinsecamente antisociale⁶³. Alla proliferazione delle crisi contribuisce inoltre anche una «mala higiene» ideologica, circostanza che nell'uomo-massa trasforma gli ideali da principi ispiratori a mera manifestazione di bisogni, diritti e pretese, sfociando infine nella supremazia delle masse⁶⁴. L'origine dell'afflizione che investe una Spagna «enferma hace siglos», resta però una questione di carattere storico che intacca gli elementi costitutivi del paese. Siamo al cospetto di una «patología nacional» che contagia «el corazón y en la cabeza» dei cittadini portando alla disgregazione dell'identità collettiva e individuale⁶⁵. Anche se tale malessere rappresenta «una enfermedad gravísima del cuerpo español», esso è tuttavia solo un sintomo di una negatività più profonda e diffusa, le cui radici sono da cercare «en el alma» delle comunità, costrette a soccombere al degrado interiore⁶⁶. La «raza valetudinaria» spagnola mostra una particolare propensione nell'ignorare le istanze benefiche del mondo, preferendo

⁵⁷ J. Ortega y Gasset, *Vives*, «La mirada histórica», in Id., *Obras completas*, cit., vol. V, pp. 494-498.

⁵⁸ J. Ortega y Gasset, *España invertebrada; bosquejo de algunos pensamientos históricos*, cit., p. 39.

⁵⁹ J. Ortega y Gasset, *Para los niños españoles*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, pp. 437-438.

⁶⁰ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., pp. 256-257.

⁶¹ J. Ortega y Gasset, *España invertebrada; bosquejo de algunos pensamientos históricos*, cit., pp. 93-94.

⁶² J. Ortega y Gasset, *No ser hombre de partido*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IV, p. 75.

⁶³ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., pp. 126-131.

⁶⁴ Ivi, p. 152. J. Ortega y Gasset, *Epilogo al libro De Francesca a Beatrice*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. I, p. 325.

⁶⁵ J. Ortega y Gasset, *Pidiendo una biblioteca*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. I, pp. 82-84 e 276. J. Ortega y Gasset, *España invertebrada; bosquejo de algunos pensamientos históricos*, cit., pp. 93-94.

⁶⁶ J. Ortega y Gasset, *España invertebrada; bosquejo de algunos pensamientos históricos*, cit., p. 124.

interiorizzare le sollecitazioni negative, quali la scortesia e il plebeismo dilagante in Europa, compiacendosene nel medesimo modo in cui un «cuerpo enfermo agradece que se le permita tenderse a su sabor»⁶⁷. L'autore madrilenno si prefigge di riportare l'attenzione sul «paciente», soggetto che «no fue nunca sano», per il quale si propone di ricostruire un modello anatomico affrontando la crisi come una malattia intrinseca e non un morbo importato dall'esterno⁶⁸. Nonostante l'avvilimento dell'europeo e la sua «esterilidad intelectual» siano un fenomeno particolare, capace di diffondersi nel giro di una sola generazione a causa della scarsa vitalità morale e della perdita delle virtù, le patologie che affliggono «los grandes cuerpos históricos» non sono il risultato di cataclismi o pestilenze improvvise che infettano «de repente», ma si sviluppano lentamente da strati profondi⁶⁹. Malgrado non condivida le teorie razziali e l'interpretazione della storia come «sorda tragedia fisiológica» fornita da Arthur de Gobineau, Ortega mostra però apprezzamento per la sua risolutezza metodologica e per il suo approccio teorico al tema della crisi, analizzata come un processo intimo e secolare⁷⁰. Diversamente, gli spagnoli limitano la loro analisi alle «erupciones e infecciones de la piel social», mostrando una capacità critica superficiale che ignora la dimensione trasversale, interiore e collettiva della crisi⁷¹. L'intellettuale spagnolo, pur nutrendo rispetto per le due categorie, paragona l'opinione pubblica, segnata dall'incapacità di identificare l'origine dei suoi mali, alle vaghe lamentele degli ammalati e a un cardiopatico che «suele quejarse de todo su cuerpo menos de su víscera cordial»⁷². Riconoscendo però la difficile stratificazione di tali controversie, egli sembra intuire e giustificare gli impedimenti dei suoi contemporanei nel comprendere le sue diagnosi, paragonando la complessità della situazione a quella di un medico che deve spiegare a un assistito, a digiuno di rudimenti clinici, i risultati emersi dalle analisi del sangue⁷³. Un discorso analogo è applicato anche per descrivere la crisi teorica che investiva i campi della fisica e della logica, ambiti dove molti faticavano a identificare l'eziologia dei problemi e ad elaborare una diagnosi, non comprendendo la gravità della situazione come colui che «en la gota de sangre que observa al microscopio, no adivina la presencia de la grave enfermedad»⁷⁴.

3. Anamnesi e psicologia dell'uomo massa

L'uomo-massa, indagato nelle sue peculiarità fisiche e mentali attraverso una drammatizzazione dello storicismo e una prospettiva antropologico-culturale pessimista, emerge come un esemplare «vanidoso» che «se siente perfecto», privo di progetti e desideroso di «vivir sin supeditarse a moral ninguna»⁷⁵. Egli appare come un individuo

⁶⁷ J. Ortega y Gasset, «*Democracia morbosa*», *El Espectador II*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. II, p. 135.

⁶⁸ J. Ortega y Gasset, *España invertebrada; bosquejo de algunos pensamientos históricos*, cit., p. 118.

⁶⁹ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., p. 245. J. Ortega y Gasset, *Meditación del pueblo joven*, cit., p. 424.

⁷⁰ J. Ortega y Gasset, *Pidiendo una biblioteca*, cit., pp. 82-84.

⁷¹ J. Ortega y Gasset, *España invertebrada; bosquejo de algunos pensamientos históricos*, cit., pp. 93-94.

⁷² Ivi, p. 68.

⁷³ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., pp. 298-299.

⁷⁴ J. Ortega y Gasset, *Pasado y Porvenir para el hombre actual*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, p. 662.

⁷⁵ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., pp. 172, 186 e 276. J.P. Camazón Linacero, *La crisis europea en Revista de Occidente*, cit., p. 381. A. Mascolo, *Il naufragio dell'umano. Ortega y Gasset e la barbarie dell'uomo-massa*, cit., p. 201. Sul pessimismo culturale in Ortega y Gasset vedi A. Mascolo, *La coltivazione del dolore. Sulla genesi e il significato del pessimismo culturale di Ortega y Gasset*, in G. Cacciatore, A. Mascolo (a cura di), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, cit., pp. 251-284.

debole e spaventato, vulnerabilità che prova a mascherare con un atteggiamento aggressivo, insufficiente a dissipare ansie e paure per una realtà che tende a semplificare segregandosi in un «capullo gusanil»⁷⁶. Sebbene il distaccamento alienato in cui si rifugia questo soggetto anonimo e irrilevante produca in lui un senso di sicurezza, allo stesso tempo esso lo trasforma in un «caparazón» vuoto mancante di sostanza e interiorità⁷⁷. L'isolamento in cui si ritrae disprezzando ogni forma di dialogo o contraddittorio, spinge però l'uomo-massa a esplodere verso l'esterno con odio e violenza, intervenendo in ogni aspetto della vita pubblica e costituendo una seria minaccia per la salute comunitaria⁷⁸. Questo individuo massificato rappresenta per Ortega «La forma más contradictoria de la vida humana», un'«anomalía» implicante una privazione di autenticità e un'esistenza alterata che, deresponsabilizzata e disinteressata ai destini collettivi, regredisce verso una condizione animale⁷⁹. L'intellettuale madrilenò delinea il «diagrama psicológico» di un soggetto mediocre il cui atteggiamento ricorda quello di un «hijo de familia», il quale, adagiato nel benessere e protetto da un ambiente artificiale, si comporta come un «señorito satisfecho» e un «niño mimado», agendo indisturbato senza temere ripercussioni⁸⁰. Circondato da «medicinas benéficas», estraneo alla storia e «sin entrañas de pasado», egli ignora le responsabilità e le difficoltà che hanno reso possibile la prosperità diffusa di cui usufruisce, rinnegando il valore delle epoche precedenti che, affette da uno stato di «enanismo», non sono all'altezza del tempo e dell'avanzamento da lui vissuto⁸¹. Ritirato in sé stesso, l'individuo massificato è un essere «hermético», «ciego» e «sordo» agli stimoli superiori, incapace di recepirne gli influssi a causa di una superba e violenta affermazione delle proprie convinzioni⁸². L'afflizione ermetica non è un malessere esclusivo dell'uomo-massa ma colpisce anche figure intellettuali e individui dotati di una ricca vita interiore. A differenza di quanto si osservi nell'individuo massificato, pensatori ed eruditi tendono a ritirarsi per eludere la superficialità perseguita dalle masse mediocri per concentrarsi sulle proprie intime inquietudini. Gli uomini di genio e intelletto, soggetti compiuti e solitari, non sono spinti dalla condizione ermetica verso un astioso ripiegamento in sé stessi, piuttosto essi sono indotti a distaccarsi dai piaceri superflui della vita, distrazioni da attività più significative⁸³. I malesseri degli uomini massificati, legati a una costituzione debole e a un'essenza mediocre, scaturiscono dall'incapacità di confrontarsi con gli altri e assorbire gli influssi esterni, vivendo come «sonámbulos» anestetizzati e abbagliati dall'illusione del progresso⁸⁴. Assuefatti al materialismo e attratti dalle evoluzioni della tecnica, essi si allontanano dalla realtà, abbracciando una visione retorica, mendace e distante dal

⁷⁶ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., p. 344.

⁷⁷ Ivi, p. 121.

⁷⁸ Ivi, pp. 190-194 e 222. In Spagna, il timore per la violenza delle masse era palpabile tra gli attori politico-sociali, alimentando orientamenti securitari e autoritari protesi all'instaurazione di una «Sanitary Spain» in contrapposizione alla «Epidemic Spain», obiettivo che si concretizzò non molti anni dopo con il regime di Primo de Rivera. R.A. Davis, *The Spanish Flu: Narrative and Cultural Identity in Spain, 1918*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2013, pp. 69-102.

⁷⁹ A. Savignano, *La filosofia di J. Ortega y Gasset*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1983, 75, p. 444. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., pp. 139 e 210. J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. V, pp. 73. J. Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración: meditación de la técnica*, cit., p. 306.

⁸⁰ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., pp. 178 e 210-211.

⁸¹ Ivi, pp. 121, 156, 167 e 210.

⁸² Ivi, pp. 131-188.

⁸³ J. Ortega y Gasset, «Ensayo de crítica», *El Espectador II*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. II, p. 213. J. Ortega y Gasset, «Vitalidad, alma, espíritu», *El Espectador IV*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. II, p. 485. J. Ortega y Gasset, *Mirabeau o el político*, in Id., *Obras Completas*, cit., vol. III, p. 620.

⁸⁴ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., p. 187 e 254. J. Ortega y Gasset, *España invertebrada; bosquejo de algunos pensamientos históricos*, cit., p. 97.

concreto⁸⁵. Ortega ripudia questo *modus vivendi* sottolineando l'importanza di un'esistenza lucida e vigile, accessibile però solo alle «cabezas claras», capaci di sottrarsi a «todos los cloroformos» contemporanei che offrono una sicurezza insensibile e alla chimera di un progresso perpetuo, irreversibile e naturale, interpretata dagli uomini del tempo come il culmine dello sviluppo e il termine della storia⁸⁶. Simili granitiche convinzioni, unite all'assenza di sollecitazioni critiche, provocano una stagnazione del corpo sociale e la progressiva atrofia delle sue facoltà inventive. La stasi e il torpore sociale conducono all'esaurimento dello slancio progettuale, mentre il vero avanzamento storico richiede, per realizzarsi, l'attraversamento della negatività, fase ineludibile di ogni autentico progresso. La crisi, con il loro inquieto disordine, rivela il proprio valore imponendo una spoliatura radicale che si realizza nel ripudio del superfluo e nella recisione di ogni «excrecencia» e «tejido adiposo». In un processo di maturazione storica, la società, sollecitata da cesure e tracolli, viene ridotta all'essenziale e la ricondotta al concreto, trasfigurandosi in «puro nervio» e «puro músculo»⁸⁷. I destini umani e la storia dei popoli dipendono dalla capacità di mantenere viva la tensione verso il rischio e la consapevolezza della possibilità di avversità, declino e dissoluzione⁸⁸. L'impulso salvifico scaturisce proprio dalla catastrofe e dal crollo di quei supporti che offrivano solo una sicurezza illusoria. La privazione di ogni sostegno esteriore, con la sua carica di incertezza radicale, costringe la collettività ad attingere alle sue risorse più intime risorse di sopravvivenza e progettualità. È in questo atto di autentica necessità che la comunità riscopre la sua capacità rigenerativa producendo nuovo significato⁸⁹. La riconnessione con l'insicurezza non è da ritenere «un mal síntoma», ma piuttosto un'eventualità che consente all'individuo di riscoprire i benefici delle perplessità del suo tempo, avvicinandosi intimamente a quell'essenza racchiusa in ogni sua «víscera palpitante y cruenta»⁹⁰. Al contrario, coloro che non sperimentano l'indeterminatezza rifugiandosi in una «confianza inocente», non possono cogliere i vantaggi del confronto con l'incertezza e la crisi, permanendo in uno stato di «neurastenia», il quale riflette il logorio vitale e l'affaticamento di quei fondamenti morali e culturali della società mai messi in discussione⁹¹. Ricalibrare l'esistenza sull'affidabilità dell'incertezza e del dubbio conduce a una consapevolezza superiore, capace di scrutare oltre il disordine tipico della vita ed esaminare quella «anatomía secreta del instante» celata nella storia e la società⁹². Riletta in questa prospettiva, la «Grundlagenkrise» del campo scientifico si presenta come una venturosa «enfermedad de crecimiento», un momento di rottura ma anche una fortunosa e proficua opportunità di maturazione⁹³.

Ortega suggerisce che ogni sistema nazionale è regolato da una legge naturale che, indipendentemente dalle inclinazioni democratiche, autoritarie o socialiste dello stato, impone alla massa la guida di un gruppo selezionato e ristretto di individui superiori⁹⁴. Le masse spagnole, piagate da una «aristofobia» e «enfermedad estimativa», si sottraggono al

⁸⁵ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., p. 195.

⁸⁶ Ivi, pp. 168 e 253-254.

⁸⁷ J. Ortega y Gasset, *Goethe desde dentro: El punto de vista en las artes, El hombre interesante*, cit., p. 397.

⁸⁸ J. Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración: meditación de la técnica*, cit., p. 306.

⁸⁹ J. Ortega y Gasset, *Meditación de Europa*, cit., pp. 250-251. J. Ortega y Gasset, *Goethe desde dentro: El punto de vista en las artes, El hombre interesante*, cit., p. 251

⁹⁰ J. Ortega y Gasset, *España invertebrada; bosquejo de algunos pensamientos históricos*, cit., p. 45. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., pp. 168 e 253-254.

⁹¹ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, cit., pp. 301-302.

⁹² J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., p. 254.

⁹³ Ivi, p. 100.

⁹⁴ D. Pachón, *Ortega y Gasset y la decadencia de España*, in «Revista Análisis», 2007, 71, p. 257.

loro compito biologico di seguire le minoranze elevate, assumendo invece il comando, nonostante la loro manifesta incapacità di svolgere ruoli sociali significativi. Non bisogna tuttavia commettere l'errore di legare la genesi del soggetto massificato a una particolare classe o ordine gerarchico, in quanto tale condizione attraversa trasversalmente tutta la società⁹⁵. Per evitare equivoci, è inoltre necessario chiarire che formazione, evoluzione e inclinazioni dell'uomo-massa sono dinamiche intese nettamente distinte da processi naturali o genetici, derivando invece dall'interazione di circostanze storiche, condizioni sociali e dinamiche psicologiche⁹⁶. Essere massa si configura come un fattore psichico, trascendendo i semplici processi di aggregazione e radicandosi nell'interiorità individuale⁹⁷. L'affermarsi di questa condizione mentale è alimentato dall'elevazione dell'individuo medio a ruoli socialmente apicali, un tempo considerati inaccessibili, con la trasformazione di uno stato ideale in una realtà concreta, un passaggio cruciale per la formazione della psiche di questo soggetto⁹⁸. La responsabilità di tali circostanze ricade anche sulle minoranze dirigenti, sottrattesi al loro compito educativo naturale, abbandonando le moltitudini alla deriva di una crescente alienazione dalla realtà che sfocia nel fenomeno violento e non socializzante dell'uomo massificato⁹⁹. Il forte incremento demografico del XIX secolo ha inoltre contribuito a questa significativa incapacità di istruire la coscienza deontologica e storica, inducendo la Spagna, angustata da sovversione e mancanza di esemplarità, in una condizione invertibrata, trascinandola in uno scenario caratterizzato dall'anonimato e dall'assenza di grandezza¹⁰⁰. La tragedia spagnola risiede inoltre nella carenza di visione e progettualità per il futuro, con l'assenza di una grande impresa collettiva in grado di mobilitare e unire la società davanti alla sua incedente atomizzazione¹⁰¹.

4. Infermità e rigenerazione d'Europa

La rivoluzione dell'uomo-massa, pur nelle sue peculiarità spagnole, esprime un malessere che trascende i confini nazionali, esplicitando la crisi della fede europea e della modernità¹⁰². Il Vecchio continente, in un processo di contaminazione identitaria e di morfologica americanizzazione, grazie anche al benessere e alla tranquillità garantita dagli impianti statali, diviene l'habitat ideale per il prosperare dell'individuo massificato e del suo dominio¹⁰³. Stati e ordinamenti di sicurezza, come degli «aparatos ortopédicos», supportano le vulnerabilità delle masse, assecondandone facilmente i bisogni mentre cercano di arginare i comportamenti dissociali di una società «costitutivamente enferma y deficiente»¹⁰⁴. Il sostegno incondizionato alle necessità della massa, unito al consolidamento espansivo della sfera dei diritti e all'identificazione crescente tra stato e comunità, indebolisce l'iniziativa

⁹⁵ J. Ortega y Gasset, *España invertibrada; bosquejo de algunos pensamientos historicos*, cit., p. 108. J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, cit., p. 181. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., pp. 146-147.

⁹⁶ H. Carpintero, *Ortega y Gasset psicólogo*, cit., pp. 37-54.

⁹⁷ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., p. 146.

⁹⁸ Ivi, p. 152.

⁹⁹ Ivi, p. 169.

¹⁰⁰ H. Carpintero, *Ortega y Gasset psicólogo*, cit. pp. 53-54. D. Pachón, *Ortega y Gasset y la decadencia de España*, cit., p. 257.

¹⁰¹ T. Visone, *Idea e identità collettiva. Alcune considerazioni sul pensiero di José Ortega y Gasset*, In «Società Mutamento Politica», IV (2013), 8, p. 145.

¹⁰² J. Ortega y Gasset, *España invertibrada; bosquejo de algunos pensamientos historicos*, cit., pp. 38-40. T. Visone, *Idea e identità collettiva. Alcune considerazioni sul pensiero di José Ortega y Gasset*, cit., pp. 143-147.

¹⁰³ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., pp. 222-226 e 309-310.

¹⁰⁴ J. Ortega y Gasset, *Individuo y organización*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, p. 687.

storica delle comunità compromettendo nel lungo periodo anche la salute del sistema statale, che diviene «hético, esquelético, muerto»¹⁰⁵. Compiti e ordini sociali sono nuovamente ribaltati, con lo stato che, sovrastando gli individui, ne fiacca lo spirito fagocitandoli per soddisfare i propri bisogni, similmente a un «esqueleto» che consuma la «carne en torno a él»¹⁰⁶. L'affiorare dei nazionalismi concorre poi a interrompere il cammino comune europeo, rappresentando «una irremediable enfermedad» associabile a stati psichici alterati quali «manía», «hiperestesias» e «depresión»¹⁰⁷. Tale condizione di ruminazione ansiosa e ipersensibile comporta una risposta eccessiva e isolazionista agli stimoli esterni raffrontabile alla chiusura sciovinista delle frontiere culturali, economiche, militari e politiche, che opprime la «vitalidad europea» in questi anni¹⁰⁸.

Il Fascismo, movimento nazionalista dalle tendenze violente e una composizione prevalentemente piccolo-borghese, è un fenomeno paradigmatico dell'uomo-massa e delle dinamiche di identificazione tra individuo e stato¹⁰⁹. Parassita delle conquiste liberali, l'organizzazione fascista è terreno fertile per l'emergere di un soggetto massificato che aspira a soddisfare facilmente le proprie pretese protetto dall'autoritarismo dello stato, imponendo sé stesso al vertice della società nonostante la mancanza di un autonomo e valido pensiero critico¹¹⁰. Analogamente, il Bolscevismo è un'espressione politico-ideologica fondata sulle masse e guidata da uomini mediocri. La parabola rivoluzionaria comunista, spesso letta come un'inedita frattura storica, si rivela un fenomeno ricorrente e regressivo, inadeguato a risolvere errori storici e tensioni sociali che contribuisce invece ad acuire¹¹¹. Nel 1917 «el más peligroso morbo que puede padecer una sociedad» venne però individuato da Ortega in quella che in un suo scritto definisce «*Democracia morbosa*». Egli, sebbene riconosca meriti e pregi dei precetti democratici, ne suggerisce una circoscrizione esclusiva alla sfera politica, avvertendo i rischi di una «hiperdemocracia». Questa consiste in un'espansione «exasperada y fuera de sí» dell'idea democratica a ogni ambito, con la massa che, operando senza freni normativi, impone il proprio arbitrio al governo della cosa pubblica esautorando le minoranze qualificate da tale ruolo¹¹². «La salud de las democracias» è strettamente legata alla selezione di una componente minoritaria elevata attraverso un processo elettivo che faccia da filtro garantendo la guida della società a determinati gruppi selezionati. Tuttavia, a differenza del passato, quando le masse riconoscevano i propri limiti e l'importanza di possedere una sostanza superiore per assolvere alle responsabilità di comando, negli anni in cui l'autore scrive esse ormai non colgono più tale necessità. L'uomo-massa si configura così come un morbo capace di corrompere le istituzioni democratiche liberali, deformandone i principi fondamentali e ledendo il benessere collettivo¹¹³.

La teorizzazione orteghiana, malgrado offra una radiografia desolante di un'Europa in crisi, racchiude in sé un intrinseco potenziale rigenerativo, suggerendo che «como es común y europea la enfermedad, lo será también el restablecimiento». Urge quindi isolare i

¹⁰⁵ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., p. 255.

¹⁰⁶ Ivi, p. 226.

¹⁰⁷ Ivi, pp. 273-274. J. Ortega y Gasset, *España invertebrada; bosquejo de algunos pensamientos historicos*, cit., p. 44.

¹⁰⁸ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., pp. 273 e 246.

¹⁰⁹ Ivi, pp. 244-247 e 274.

¹¹⁰ Ivi, pp. 117-118 e 226.

¹¹¹ Ivi, pp. 203-205.

¹¹² Ivi, p. 148. J. Ortega y Gasset, «*Democracia morbosa*», *El Espectador II*, cit., 135.

¹¹³ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., pp. 148 e 255.

«síntomas» del malessere che l'affligge per elaborare un trattamento terapeutico adeguato, in quanto, così come i fenomeni «de decadencias y degeneraciones» estremi sono sempre possibili¹¹⁴, le crisi, anche le più gravi, non sono irreversibili e possono essere affrontate, a condizione che cura e risanamento siano affidate a medici competenti piuttosto che a improvvisati guaritori¹¹⁵. Una ulteriore preconditione per lo sviluppo di qualsiasi iniziativa di rilancio europeo risiede nella progressiva affermazione di una matura e diffusa conoscenza del passato, indispensabile base per il radicamento di qualunque processo di «saneamiento y resurgir»¹¹⁶. Superando la dimensione della futile curiosità dilettantistica o dell'interesse erudito, la coltivazione di una coscienza storica estesa e radicata, grande assente nella mentalità dell'uomo massa, si impone come requisito fondamentale e costitutivo per la persistenza delle società nel tempo¹¹⁷. Il sapere storico si configura in Ortega come strumento critico e presidio imprescindibile, in grado di fornire all'uomo moderno europeo l'orientamento necessario per affrontare la crisi e sfuggire a una regressione catastrofica. Il superamento delle problematiche continentali richiede però una piena integrazione europea, concepita nella forma di una «ultranación» capace di unire le entità nazionali, sopravanzandone i limiti senza comprometterne le costituzioni identitarie¹¹⁸. Coerente con una visione unitaria dell'Europa, il filosofo spagnolo preconizza la sua realizzazione attraverso la pacificazione e la coesione tra gli stati che la compongono¹¹⁹. La concretizzazione di tale progetto è però rigorosamente legata alla conservazione di quei principi liberali rifiutati dall'uomo-massa, che, chiuso nel suo distaccato ermetismo, lascia inascoltato e muto il «noble grito» dell'idea liberale rivolgendogli «una hostilidad que se parece a la del sordo hacia la palabra»¹²⁰. Nel contesto liberale si delinea un panorama politico che, in antinomia con le aggressive tendenze dell'individuo mediocre, promuove il dialogo e il diritto al dissenso, favorendo una convivenza tollerante garantendo la gestione civile del conflitto ideologico¹²¹. Ogni europeo è quindi obbligato a mantenere e applicare spirito e principi liberali, scavalcandone le lacune ottocentesche, per costruire un futuro più elevato¹²². Per il suo sviluppo, l'Europa necessita però della presenza complementare di «enfermedad» e «salud», poiché nazionalismo, massificazione e insurrezione della mediocrità, nonostante siano mutazioni estreme della tradizione razionale occidentale, sono un male di crescita fisiologicamente indispensabile al suo rigeneramento¹²³.

5. Conclusioni

L'analisi di Ortega si propone di evidenziare la peculiarità delle dinamiche di agglomerazione e massificazione, indagando la crisi del suo tempo attraverso un orizzonte teorico che, seppur radicato nei fondamenti delle discipline filosofiche e umanistiche,

¹¹⁴ J. Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración: meditación de la técnica*, cit., p. 306.

¹¹⁵ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., pp. 139, 298-299 e 310.

¹¹⁶ J. Ortega y Gasset, «Concepto de la historia», in Id., *Obras completas*, cit., vol. IV, pp. 367-368.

¹¹⁷ J. Ortega y Gasset, *Prologos a dos ensayos de historiografía*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. VI, pp. 355-357.

Cfr. A. Mascolo, *Il naufragio dell'umano. Ortega y Gasset e la barbarie dell'uomo-massa*, cit., p. 198.

¹¹⁸ Ivi, pp. 309-310.

¹¹⁹ G. Cascione, *L'idea di Europa e il pensiero della crisi*, cit., pp. 76-77.

¹²⁰ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cit., pp. 122 e 184.

¹²¹ Ivi, p. 184.

¹²² Ivi, pp. 190-192.

¹²³ Ivi, pp. 309-310. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 292.

coniuga prospettive scientifiche e politiche, mirando a un intervento proattivo che rinnovi società e democrazie afflitte da gravi imperfezioni strutturali¹²⁴. La predilezione per un'idea trasformativa di crisi, preferita a quelle di decadenza e transizione, contrasta con le visioni ineluttabili del tramonto occidentale, mettendo in luce il potenziale di cambiamento e rinascita insito nella criticità. Questa si delinea come una malattia epidemica che colpisce trasversalmente ogni livello sociale, rendendo l'uomo-massa contemporaneamente un agente patogeno e una vittima, ignara sia della propria condizione che del baratro verso cui è diretta¹²⁵. L'autore, utilizzando un lessico farmacologico, sanitario e psicologico, esplora le vicissitudini storiche con un approccio clinico, aspirando a restituire un'anatomia della sua epoca. Egli non si limita a fornire una mappa anatomica del corpo comunitario e del periodo, ma, risalendo all'etimologia greca del termine *ανατομή*, porta avanti un'operazione di dissezione profonda che, mantenendo una prospettiva olistica, opera una separazione dei vari piani isolando alcuni elementi cardine. Questo approccio consente di addentrarsi nell'interiorità e nelle complessità intrinseche della storia, della società e dell'uomo, svelandone una natura malata che non può essere ignorata nel solco di un orizzonte storiografico autocelebrativo. In questo contesto, la crisi non è però identificabile con un morbo specifico, ma si colloca in uno stato patologico generale composto da vari malesseri, i cui sintomi si manifestano nella violenta affermazione dell'uomo massa in risposta all'irrelevanza collettiva e alla continua ricerca di anestesia, con il risanamento sociale che viene delegato a forme di eccesso che concorrono solo ad allargare ulteriormente le ferite sociali. Pur circoscritto a un segmento della vasta e complessa riflessione di Ortega sulla crisi e le strategie lessicali adoperate per descriverla, il presente contributo mette in luce l'impiego sistematico di una prospettiva metaforico-metodologica di tipo patologico-sanitario, in particolare in *La rebelión de las masas*, sollecitando una estensione dell'indagine in questa direzione con uno sguardo rivolto anche alla nostra contemporaneità, carica di analoghe urgenze.

¹²⁴ P. Scotton, *Origine ed epilogo dell'intellettuale. Persona, educazione e politica in Ortega y Gasset*, Roma, Aracne, 2016, pp. 14-15

¹²⁵ L. Di Mario, *Fenomenologia del Novecento*, Roma, Cadmo Editore, 1986, p. 114.

LA FILOSOFÍA COMO *AMOR INTELLECTUALIS* O DE LA SALVACIÓN DE LAS COSAS: EL PRÓLOGO DE *MEDITACIONES DEL QUIJOTE**

Javier San Martín

Abstract: *Meditations on Quixote* is the book with which Ortega presented himself to the public, after having published important texts on phenomenology in 1913 after having read Husserl's *Ideas I*. There are echoes of that reading in the text. The book consists of a "Preliminary Meditation" and "First Meditation", another and a long prologue entitled "Reader...". The author has commented on both this last meditation and the previous one on earlier occasions. The present text is devoted to commenting on the prologue, which contains some of Ortega's fundamental theses. In this prologue, intertextuality is very important, especially at a decisive point, when Ortega says that the world is neither material nor soul, that is, neither *res extensa* nor *res cogitans*, because it is a perspective. It is crucial to interpret this basic text of Ortega's philosophy correctly in its intertextuality, as well as to highlight the new moral position, based on the intuition of values, the two levels of the concept of culture referred to by Ortega, which is significant in determining that perspective is not so much spatial as cultural. The commentary follows the paragraphs and sections of Ortega's prologue, the latter generally indicated in the book's printing with double spacing.

Keywords: Ortega y Gasset, Love, Culture, Circumstance, Perspective.

* * *

1. Introducción

El prólogo a las *Meditaciones del Quijote*, que abarca unas pocas páginas en cualquiera de las ediciones, es, sin embargo, uno de los textos más citados de Ortega. En él aparecen algunos de los puntos fundamentales de su filosofía, que, si bien en este texto están *in nuce*, en germen, leídos desde la trayectoria total de Ortega, o desde la intertextualidad de *Meditaciones*, adquieren pleno sentido. Vamos a dedicar este ensayo a estudiar los hitos fundamentales de este prólogo. En el primer apartado veremos su estructura, para recorrer, en los siguientes, algunas de sus ideas fundamentales.

2. Estructura, función e ideas fundamentales del prólogo «Lector...»

El prólogo «Lector...» es un texto de setenta y cinco no muy largos párrafos, que muestra una clara estructura introductoria y de presentación de la nueva filosofía que Ortega por primera vez quiere exponer en España. Para entonces ya había escrito algunos textos de fenomenología muy importantes, pero en éste, aunque no sale la palabra fenomenología, la va a llevar a un nivel muy alto, porque además nos dará, justo en estas páginas, las claves de muchas de las teorías que impregnarán su filosofía posterior.

* Aunque para esta publicación se han introducido algunos cambios importantes, el texto apareció en el libro *Xoce Opetga-i-Gasset: життя, історична причина та демократія José Ortega y Gasset: Vida, razón histórica y democracia*, ed. por Mikhaylo Marchuk y Gerardo Bolado, Chernivtsi: Universidad Nacional de Chernivtsi (Ucrania), 2017, pp. 679-707. Agradezco a la doctora María Lida Mollo haber aceptado el texto para este importante número de «Rocinante», y al doctor Noé Expósito Roperero la cuidadosa revisión que ha hecho del mismo, así como las valiosas sugerencias que me ha regalado y que, sin duda, han enriquecido el texto. Se publica con autorización de los editores del libro original.

Si nos fijamos en la tabla que adjunto, veremos que el prólogo tiene como tres partes:

PRÓLOGO	
I Parte	
1.	Introducción general. Amor y filosofía. Divino Arquitecto [1-11].
2.	Diagnóstico de los españoles: tomados por el odio. Teoría del rencor y resentimiento [12-17].
3.	Teoría de la moral [18-21].
4.	Necesidad de la comprensión [22]
5.	Filosofía: ciencia general del amor, comprender la unidad tras los hechos. [23-27].
6.	Y estos ensayos: el ensayo, la ciencia sin prueba; nuevos <i>modi res considerandi</i> , nuevos modos de mirar las cosas [28-30]
II Parte	
7.	Importancia de lo inmediato: las cosas en derredor. La nueva sensibilidad del siglo XX frente a la Modernidad. En todo hay un nervio divino, un logos, un sentido [28-52]
III Parte	
8.	Azorín sobre el pasado, lo vulgar, lo inmediato [53-59]
9.	Baroja: qué es la crítica: dotar al lector de un órgano visual más perfecto, potenciación de la obra estudiada [60-63]
10.	El <i>Quijote</i> , Don Quijote y el quijotismo de Cervantes [64-73]
11.	«Palabra postrera»: «experimentos de nueva España» [74-75]

Una vez vista la estructura, vamos a ver la función que cumple cada parte. La primera es la presentación de la persona Ortega, de sus circunstancias y metodología concreta, que luego estudiaremos con detenimiento. No es una parte secundaria porque en Ortega, como en general en la fenomenología, la metodología está vinculada de manera íntima al contenido de esa filosofía. En el caso de Ortega esto es claro de modo específico, porque hace de la filosofía una forma del amor, o como también dirá luego, una «ciencia general del amor». Además, con ello nos introduce desde el primer momento en una dimensión práctica, porque, por más que el amor sea un «amor intelectual», su sentido es muy importante para definir la vertiente práctica de la filosofía. Por otro lado, desde esa perspectiva se obliga Ortega a relacionar su filosofía con la moral. No es banal ese pasaje,

propuesto, además, también al principio de su presentación. Baste esto para dar el tono de la filosofía de Ortega.

La segunda parte es la exposición del contenido de su filosofía, una crítica de la Modernidad, frente a la cual se sitúa una nueva sensibilidad. Esa crítica de la Modernidad representa una *nueva filosofía de la cultura*, cuya característica fundamental es que la cultura queda reconocida como constituyente del mundo, que es lo mismo que decir que la perspectiva como cultura es el mundo de cada pueblo. Pero ahí hay más cosas, porque a la vez que esas ideas Ortega expondrá la tesis fundamental de toda su filosofía, que en adelante incluso utilizará para revisar sus escritos anteriores, a saber, que «yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» (48, 757; 52), mas ese yo es cada uno de nosotros de manera individual.

Por fin, la tercera es la verdadera introducción a las *Meditaciones* que va a escribir, las referidas al *Quijote*, por más que sólo la primera de ellas estuviera lista para imprimir, y las referidas a Azorín y Baroja, que ya tenía redactadas, aunque altere el orden a la de Baroja, que había sido preparada para ocupar el primer lugar y ahora pase al tercero. También hay que subrayar un matiz interesante: el lugar que en esta tercera parte ocupa la reflexión sobre *El Quijote*. En la serie de 1912¹, el orden era: Baroja, primera meditación; Azorín, cuarta; Cervantes, duodécima. En el nuevo formato², se altera el orden de Baroja, tercera, y Azorín, segunda, y Don Quijote, primera; pero en la presentación que se hace al final del prólogo aparecen en el orden de presentación Azorín, Baroja y *El Quijote*, como si el libro no fuera en realidad unas *Meditaciones del Quijote*. Es posible que esta parte hubiera sido escrita en un momento en el que tenía ese orden, en el que *El Quijote* ocupaba ese lugar, y ha quedado como estaba.

3. La actitud filosófica: el amor intelectual (I parte)

Una vez que ya nos hemos introducido en el prólogo, vamos a estudiar cada una de sus partes. El texto es uno de los grandes de la filosofía española, que debería ser conocido por cuantos españoles estudian filosofía o por cuantos hispanistas se acercan a nuestra filosofía. En la medida misma en que la filosofía de habla española depende de Ortega y de cuantos discípulos suyos emigraron después de la Guerra Civil, la filosofía en español depende en gran medida de estas páginas. Por eso creo que conocer la filosofía en español exige tenerlas siempre presentes ya que son las páginas fundacionales de nuestra filosofía. De ahí el posible interés de este comentario que ayude a comprender este texto por ser un texto básico que toda persona que se aproxime a esta filosofía debe leer y releer. Para el comentario, el texto del prólogo está dividido por párrafos numerados y subdividido por los apartados que señala Ortega y que aparecen en la mayor parte de las ediciones señalándolos de diversos

¹ Se trata del primer boceto de las *Meditaciones*, publicado por Paulino Garagorri en su edición en bolsillo en Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1981, p. 166.

² Este orden fue publicado en la contraportada – página anterior a la portada – de la primera edición. Ver *Obras completas*, 10 voll., Madrid, Taurus, 2004-2010, vol. I, p. 941. Ver también edición facsímil llevada a cabo por J. Zamora y J.R. Carriazo, Madrid, Fundación Ortega-Marañón / Alianza Editorial, Residencia de Estudiantes, 2014, p. 6. De ahora en adelante se citarán las *Obras completas* (Madrid, Taurus / Fundación Ortega-Marañón, 2004-2010), con la sigla *OC* seguida por el número romano que indica el volumen, aunque, en las citas de *Meditaciones del Quijote*, se suprime el *OC*, I, quedando solo la página de esta edición; la segunda cifra se refiere a la edición italiana, *Meditazioni del Chisciotte e altri saggi*, edición de G. Cacciatori y M.L. Mollo, Nápoles, Guida Editori, 2016; cuando incluya dentro de los paréntesis el párrafo – siempre en negrita –, esta será la primera cifra, a la que seguirá la de *OC*, I, y la de la edición italiana. Los apartados o secciones irán acompañados del símbolo §.

modos³, o bien con un interlineado doble e iniciando el apartado con letra capitular y versalita la primera palabra, o bien separados con asteriscos (*), por más que las ediciones diversas difieran en la ejecución de esa medida.

Como ya he dicho, la primera parte podría ser metodológica, aunque va más allá porque en la filosofía la metodología es parte de la filosofía. Pero en el caso de una filosofía de orientación fenomenológica el método es fundamental y en parte llega a ser la sustancia misma de esa filosofía. Mas con Ortega esa metodología se convierte en metafísica, es decir, en una filosofía que sabe llegar a la *intimidad más íntima* de las cosas, con decisión fuera del alcance de la física y de cualquier saber de hechos, es decir, de cualquier ciencia que sólo sepa ver hechos o estructuras solo formales.

Ortega empieza (párrafo 1, 747; 39) presentando dónde y para quién habla, y qué representa el hecho de hablar (o de escribir). Habla un profesor de filosofía *in partibus infidelium*. Ortega es consciente de que la filosofía estaba en la práctica ausente en España. O que al menos estaba en realidad fuera de los cauces que la filosofía estaba siguiendo en los países de nuestro entorno. La decadencia atroz del siglo XIX, en el que España fue casi un continuo campo de batalla, primero contra los franceses, después y lo que es peor, entre los españoles, en tres guerras civiles, las tres guerras carlistas, que provocaron innumerables destrozos, sobre todo humanos y familiares en muchos lugares; y, por fin, la guerra de Cuba, que supuso la liquidación del Imperio español. Todo ello jalonado de algunas leyes que, dictadas con buena intención, supusieron un empobrecimiento cultural inmenso y brutal al no tener la capacidad de aplicarlas de modo correcto. Las leyes de Desamortización de Mendizábal, Ministro de la nieta reina Isabel, siendo hasta cierto punto necesarias, al no existir un Estado fuerte que las aplicara, lo que consiguieron fue dilapidar en una medida con seguridad incalculable la acumulación cultural y patrimonial que sobre todo los monasterios habían ido atesorando durante siglos, nada menos que desde la Alta Edad Media. Entre esa riqueza se fue también la riqueza personal que en esos monasterios había, suponiendo en conjunto, todo ello, un fuerte empobrecimiento en el país.

La Universidad apenas tenía fuerza para dirigir nada. De ahí que la filosofía fuera muy poco relevante, por no decir inexistente. Así se explica que Don Julián Sanz del Río fuera a Alemania, leyera allí un libro de Krause, un profesor muy de segunda, y fundara aquí el

³ En la edición príncipe – ver el facsímil citado en la nota anterior, que también disponible en *Internet Archive* (24-09-1925 – se señala cada apartado – además de con un interlineado muy generoso – con letra capitular y versalitas la primera palabra; en la edición de las *Obras completas* de Revista de Occidente se imprime esa forma en el comienzo del texto, mas en los siguientes apartados se pone la primera letra en 20 puntos, mientras que el resto de la palabra va en versalitas con el puntaje normal de 11. En la edición de 2004 (Madrid, Taurus / Fundación Ortega-Marañón), además del doble interlineado, la primera palabra es siempre versalita, excepto los dos primeros apartados, que considero un error tipográfico, y el último (*OC*, I, 762), que, al iniciar el párrafo con ‘Y’, esta es mayúscula y así no refleja que es un nuevo apartado, pero parece que se respeta el interlineado doble, pues coincide con final de página (ivi, 761). En la bella edición de Aguilar (Madrid, 1968), promocionada por el Ministerio de Educación y Ciencia, se señalan los apartados con un asterisco y amplio interlineado; en la edición de Julián Marías (Madrid, Cátedra, 1995³) se indica cada apartado con doble interlineado; en la de bolsillo de P. Garagorri (Madrid, Alianza Editorial, 1981), se separan los apartados con interlineado, pero no siempre, así se ignora el párrafo 22 (ed. citada, 18; *OC*, I, 752: Es...; 45: È...), que es un apartado; tampoco parece haber interlineado doble en el de estas *Meditaciones* (p. 20; 753; 47); en la de J.L. Villacañas (Madrid, Biblioteca Nueva, 2004) no hay diferencia entre apartados y en el argumento de la introducción (pp. 118 sgg.) aparecen cinco parágrafos (§) referidos al prólogo, a los que no he conseguido relacionar de modo preciso con los de Ortega. Dispongo de la edición alemana (Stuttgart, Deutsche Verlag Anstalt, 1957), excepto el apartado 7 (p. 46), el resto están separados con doble interlineado.

krausismo, el único sitio donde existe, porque el filósofo al que se refiere era, en Alemania, de absoluta segunda fila. Pero, expuesto en un yermo, representaba mucho⁴.

Ortega sabe que va a hablar en un sitio donde la filosofía era e la práctica una desconocida. Habla entre infieles en relación con la filosofía, por eso extremará las medidas para decir lo que quiere decir. Y lo que quiere decir lo hace porque quiere «dar salida a un mismo afecto», así empieza y así terminará, va a dar salida a su patriotismo, porque todo lo que va a hacer Ortega no son sino «experimentos de nueva España»⁵, en los que el lector descubrirá «los latidos de la preocupación patriótica» (74, 762; 59), de su *preocupación por España*, esa España, que, negada una, «nos encontramos en el paso honroso de hallar otra» (75, *ibidem*). Ortega, desde que vuelve de Alemania, a finales de 1911, se propone la revitalización de España, de una España que para Ortega estaba “valetudinaria”, es decir, enferma. Ortega se ha propuesto cumplir esa función en todos los ámbitos en que va a actuar, la cátedra, la prensa y la política.

Y si quiere dar salida a un afecto, a un afecto de preocupación por España, es porque lo que encuentra en su corazón es el amor, un amor intelectual, porque no se trata en estos ejercicios de otra cosa. Y retoma de Spinoza la palabra «amor intelectual», que Marías aclara de modo pertinente⁶, sin que exponga hasta qué punto Ortega emplea aquí bien la utilización. Según Spinoza, Amor, es la «alegría con la idea concomitante de su causa externa», mas alegría es «la transición del hombre de una perfección menor a una mayor»⁷. Por tanto, el amor está en relación con la *búsqueda de la perfección de lo amado*. Y éste creo que es el punto de partida metodológico de toda la obra de Ortega. Pues estos escritos son “salvaciones”, en el sentido del siglo XVII, el siglo del “hispano-portugués” Spinoza.

No quiero dejar pasar por alto esta reflexión en el umbral mismo de su obra filosófica ya de una joven madurez. Porque *Meditaciones* es una obra de juventud – tiene justo treinta años – pero de esa juventud en la que aparecen las líneas de la madurez. *Meditaciones* representan un paso posterior a sus mocedades. Es cierto que hay aspectos que aún tendrá que superar, pero Ortega está ya en la madurez filosófica. Y en el umbral se acoge a un filósofo “hispano-portugués” del XVII. No es una referencia casual. Toda la filosofía orteguiana va a estar en la reivindicación, primero, de la necesidad de restaurar la salud de España. Pero la *salud de España pasa por la reivindicación del Barroco*: la voluntad del Barroco.

El Barroco es el movimiento en la historia que nos muestra que en el mundo hay más cosas que lo que la Modernidad iniciada por Descartes iba a promulgar. Para el filósofo francés, el mundo era el conjunto de la *res extensa* y la *res cogitans*. El Barroco, sobre todo el Barroco español, nos va a mostrar la complicación de la realidad misma, que lleva “infartada” – palabra orteguiana para indicar lo que quiero decir⁸ – en sí misma su reduplicación, como *Las meninas* de Velázquez, o *El Quijote*, o *El Criticón* de Gracián, o *La vida es sueño*, de Calderón de la Barca, o que implica un dinamismo ascendente, como en el caso de El Greco. El Barroco español es lo que Ortega pondrá de manera inmediata

⁴ Sobre qué supuso el krausismo en España, puede leerse V. Méndez Baiges, *La tradición de la intradición. Historia de la filosofía española entre 1843 y 1973*, Madrid, Tecnos, 2021, sobre todo, cap. primero, pp. 19-93.

⁵ Pedro Cerezo titula de este modo la introducción a su edición de *Vieja y nueva política*, (Madrid, Biblioteca Nueva, 2007), recogido en *Ortega y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, pp. 287-330. En el capítulo, P. Cerezo hace un magnífico y detallado recorrido por qué entiende Ortega por esos “experimentos”, en ese año de 1914.

⁶ En su edición de *Meditaciones del Quijote*, con comentarios continuos, Madrid, Cátedra, 1995, p. 45, n. 9.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Infarto viene de *infartus*, participio de *infarcio*, rellenar, compuesto de *farcio*, cebar, embutir. Un “infarto” se produce cuando un órgano determinado se encuentra “repleto” y no permite la circulación de la sangre.

sobre el tapete de la discusión, y aquí tenemos a Spinoza, y la advocación del título de “salvaciones”, que «hubiera denominado» (2, 747; 39) un humanista del siglo XVII. No son casualidades, sino claros indicios de los senderos por los que quiere transitar Ortega.

Y ya en ese párrafo 2 nos da Ortega, aunque no la cite, una de las descripciones más profundas de la fenomenología, además de una fenomenología que aparece como el sentido de esa filosofía como forma de amor: se trata de *llevar las cosas a la plenitud de su significado*, y eso es “salvar esa cosa”, ponerla en situación tal que el sol dé en ella innumerables reverberaciones, seguir las indicaciones que la «llevan a su plenitud», porque en cada cosa hay pistas de esas indicaciones⁹.

Ya en la entrada misma de este comentario prefiero enunciar una advertencia contundente: “cosa” es una palabra *formal*, que equivale a todo aquello que puede ser llevado a su plenitud. Más aún, las cosas materiales son las que menos pueden ser llevadas a su plenitud, mientras que las *cosas humanas* tienen una inmensa capacidad de perfección, de altura de su plenitud. Ahí va a radicar el rasgo moral de la obra de Ortega, porque llevar las cosas humanas, las personas y grupos de personas, a su perfección es el objetivo y deber de toda moral. Y eso es el amor, el sentimiento por la perfección de la cosa amada. Por eso en estos textos «Va [...] una doctrina de amor» (6, 748; 40).

A continuación, viene un párrafo, el 7, muy duro, porque en él expone un diagnóstico estremecedor sobre lo que ocurre en España, ya que dice de los españoles que su «morada íntima» «fue tomada tiempo hace por el odio, que permanece allí artillado, moviendo guerra al mundo» (*ibidem*).

Es una advertencia que el joven Ortega hacía en 1914¹⁰. La desgracia de los españoles de las generaciones posteriores ha sido, primero, que apenas hemos reflexionado sobre estos textos de Ortega. Que el libro no vendiera la edición hasta el año 1921 indica que no fue muy solicitado. Pero la realidad es que tampoco fue leído después, y mucho menos meditado y entendido. Los profesores de filosofía, casi ninguno de ellos lo ha tomado en serio. No hay ni un comentario largo y sistemático de este libro. Ya el hecho de que fuera un hispanista norteamericano, Edward Inman Fox, quien descubriera el contexto del libro, su intertextualidad, es todo un síntoma de nuestra lamentable situación. Pero un libro que dice que nuestro corazón, nuestra morada más íntima, está tomada por el odio, y que nos deje indiferentes, que no lo hayamos ni siquiera comentado, es un mal indicio. Este párrafo 7 del prólogo es tremendo, una advertencia que no fue atendida y, así, no impidió que aquello de lo que advertía terminara por explotar como lo hizo en la Guerra Civil.

Pero aún es peor lo segundo, porque podemos preguntar si no sería muy conveniente cuestionarse cuál es la situación actual de los españoles consumado el primer cuarto del nuevo siglo. Y me temo que, en los políticos, en todos, pero sobre todo en los más pegados a la tradición conservadora, se sigue cumpliendo a rajatabla el duro diagnóstico orteguiano. Es muy importante para los españoles entenderlo. Con seguridad, si los políticos de la llamada izquierda se hubieran tomado en serio este análisis de Ortega, no le hubieran tachado de conservador, y en nuestra época solo con dificultad hubiera podido ser encasillado como lo ha sido.

⁹ No quiero dejar de señalar en este punto importantes ecos del artículo que Ortega había dedicado a Renán, en concreto, al apartado titulado *Panteísmo* (OC, II, pp. 49 sg.), con unas consideraciones muy interesantes sobre la importancia de Spinoza.

¹⁰ Como me sugiere Noé Expósito Roper, sería interesante relacionar este texto como el que publicó Ortega nueve años después sobre la soberbia – *Para una topografía de la soberbia española (breve análisis de una pasión)*, (OC, V, 174-181) –, pues ambas pasiones son enfermedades de la estimativa y muchas veces la ceguera para los valores de los otros que genera aquella no está lejos del odio, que supone aniquilar los valores del odiado.

Pero sigamos con nuestra lectura. Porque ahora explica Ortega el odio, pues para entender el amor, necesita entender su contrario, el odio. Amor es buscar la perfección del amado, pues odio será lo contrario, buscar la aniquilación o perdición de lo odiado, y lo hace por la aniquilación de los valores, pero una aniquilación que se la imputamos al otro, aniquilamos toda expansión del otro, y la mecánica que propone Ortega es que nos fijamos en un punto del odiado, lo encerramos en él, y ya no le permitimos ninguna expansión. Como en el alma del español se ha instalado el odio, el mundo se nos va encogiendo. Aquí cita las páginas de Mateo Alemán sobre el desencanto como símbolo de toda una Edad española. Tomo de Marías la cita de Guzmán de Alfarache, que termina con estas duras palabras: «Todo anda revuelto, todo aprieta, todo marañado. No hallarás hombre con hombre; todos vivimos en asechanzas los unos de los otros, como el gato para el ratón o la araña para la culebra, que, hallándola descuidada, se deja colgar de un hilo y, asiéndola de la cerviz, la aprieta fuertemente, no apartándose de ella hasta que con su ponzoña la mata»¹¹.

Un dato hay que añadir a esta cita de Ortega, que Marías nos ayuda a entender: según Navarro Ledesma, el *Quijote* se fraguó en la cárcel de Sevilla, donde Cervantes pudo leer la obra de Mateo Alemán, de quien fue amigo. Ese mundo descrito por Mateo Alemán es el mundo que tan bien conoció Cervantes, por más que él, en lugar de una novela “realista”, como la novela picaresca, o evasiva, como la de caballerías, escribiera un relato sobre la necesidad de mantener una actitud razonable ante la vida, optimista sin caer en alucinaciones, pero sin asumir la postura de Sancho Panza.

El amor es todo lo contrario, liga, porque la cosa que amamos se nos presenta como imprescindible para nosotros, y justo por eso la amamos. El amor representa, entonces, una ampliación de la individualidad, nos salimos hacia aquellas cosas que amamos, no nos quedamos en nosotros sino en lo amado, con lo cual ponemos las bases para conocerlo. De ahí que el amor sea la mejor introducción al conocimiento del otro, porque «lo vemos entero, se nos revela en todo su valor», pero por eso veremos también las cosas que le son imprescindibles, con lo que esas cosas también lo serán para nosotros, con ello el mundo se va conectando, el amor va conectando las cosas y al final resulta que Eros es «divino arquitecto» (8, 748 sg.; 41), que vino al mundo para que todo viva en conexión. Este es el *sentido cósmico del eros*, que los griegos, poco dados a psicologizar, entendieron como *cualidad del mundo*. El odio hace lo contrario, y como el mundo es conexión, el odio introduce una interrupción «en la sinfonía del erotismo universal», como hace el “calderón” (la “fermata”: parada), que interrumpe el compás en la música (9, 749 sg.; *ibidem*).

Este es el diagnóstico que Ortega ofrece de España, que está tomada por el odio, por el rencor. El rencor es un odio pertinaz, un resentimiento arraigado que queda después de una ofensa. Sólo que la ofensa en el caso de los españoles no es otra que haberlo sido todo y estar donde estamos. El resentimiento es un doble pesar, ofensa o agravio, uno por la situación penosa en que nos hallamos y otra, por las personas o causas que han producido esa situación. Vivir con resentimiento o con rencor es vivir instalado en la negación, que nos blindamos frente a lo positivo. Ésta sería la situación moral del español. ¿Son esto párrafos reflejo de Nietzsche o *Del Resentimiento en la moral* de Scheler? En todo caso el número siguiente va a profundizar en esta característica o afecto negativo de las personas y, en nuestro caso, lo que es peor, del español, tal como Ortega lo encuentra.

El objetivo de Ortega es contribuir a cambiar esa situación. Los «ensayos de Nueva España» tendrán como objetivo contribuir a crear una España positiva, instalada en el amor.

¹¹ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 48, n. 14.

Lo dice de modo expreso en el (12, *ibidem*), ya en el segundo párrafo: procurar que «expulsen de sus ánimos todo hábito de odiosidad», lo que sólo puede hacer suscitando el afán de comprensión.

Conviene que tengamos presente el significado de las palabras odio, rencor y resentimiento, y comparemos la teoría de Ortega con las de Nietzsche y Scheler, que tomo de Marías¹².

Según Nietzsche, el resentimiento es resultado de la impotencia: la imposible reacción verdadera del débil e impotente se convierte en venganza imaginaria que «invierte la mirada valorativa». En la moral cristiana se daría esa forma de proceder. Como dice Ortega: «Con aguda mirada, ya había Nietzsche descubierto en ciertas actitudes morales formas y productos del rencor» (14, 750; 43): el amor brota en el cristianismo de la actitud del odio, que cambia su dirección: ante la impotencia de resolver la situación, el odio normal se convierte en predicación del amor, pero de un amor que no existe.

Scheler recoge lo esencial de Nietzsche, sólo que lo que produce el resentimiento es una inversión de los valores, el resentido «descalifica el valor que no posee»¹³. Según este autor, la teoría de Ortega sería otra, aunque parece muy cercana a ambas. El rencor es una emanación de la conciencia de inferioridad. Lo que ocurre es que Ortega explica 1) el mecanismo de la *autoalimentación del rencor*, pues el otro, mentalmente aniquilado, se burla de nosotros: «el desdén viviente hacia nuestra débil condición» (15, *ibidem*). 2) El talante de los españoles rígido en lo moral tiene su procedencia en esa actitud resentida (según el aserto de Nietzsche), porque esa sería una de las maneras «más sabia de esta muerte anticipada que da a su enemigo el rencoroso» (16, *ibidem*). El imperativo moral nos simplifica la vida, porque así ya no tenemos que mirar a amplias porciones del universo, provistos de esa defensa, de ese dogma moral, de ese escudo del imperativo, ya podemos hurtarle al otro todo adarme de razón, o toda tilde de derecho. Lo hemos aniquilado como persona.

En sentido estricto, no veo una diferencia sustancial con Nietzsche, sólo que Ortega aplica la teoría para entender, desde el complejo de inferioridad, la actuación histórica de los españoles como pueblo intransigente. Y ahora propone Ortega su teoría de la tolerancia, porque en España está instalada la rigidez moral, autoalimentada por el resentimiento: *somos un pueblo intolerante*, porque la tolerancia viene del alma robusta: «Esta lucha con un enemigo a quien se comprende, es la verdadera tolerancia, la actitud propia de toda alma robusta» (17, *ibidem*).

No sé si se puede decir más en menos líneas. Sorprende mucho que estas líneas dedicadas de modo pleno a temas de moral no hayan obligado a estudiar la moral de Ortega. Ni siquiera Aranguren atiende a estas líneas en las que se habla de amor, de odio, de resentimiento y rencor. ¿Se puede hablar de todo esto al margen de la moral?

Pues bien, a explicar algunos elementos básicos de esta moral está dedicado este tercer apartado (750 sg.; 44 sg.). Marías lo ha visto muy bien, y ha resumido en diez puntos esa moral de Ortega. El tema tiene trascendencia porque no haber escrito una ética ha sido uno de los reproches dirigidos a Ortega. En *¿Qué es filosofía?* anuncia exponer una «acaso el año que viene»¹⁴, propósito que no llevará a cabo. En la segunda parte de *La rebelión de las masas* hablará de la desmoralización y remoralización de Europa, pero no nos dirá en vistas a qué hay que hacer la remoralización, más allá de crear los EEUU de Europa, porque estos

¹² Ivi, p. 50, n. 18.

¹³ Ivi, p. 51.

¹⁴ OC, VIII, p. 363.

EEUU podrían ser constituidos por razones económicas, y eso no es de modo preciso una buena remoralización. Sin embargo, en este libro, en *Meditaciones del Quijote*, y en concreto en este párrafo, que sigue al duro diagnóstico sobre los españoles de tener un corazón blindado de rencor, se ofrece toda una teoría moral¹⁵.

Se le podría decir que, al proponer la comprensión como su método, se quedaría en un juego de ideas, en algo solo teórico, y que por tanto el ideal moral le sería indiferente, pero no es el caso. En este apartado, el 3, quiere exponer su sentido de lo moral. Carecen de sentido común «las doctrinas inmoralistas» (18, 750; 44), es decir, aquellos que se sienten indiferentes al ideal moral. Y ésta es la primera tesis de Ortega: (1) es de sentido común tener un ideal moral, como lo dirá más adelante, el ser humano es moral en su constitución. No hacía falta esperar a que lo dijera de manera expresa más adelante, ya lo dice ahora: *la indiferencia moral no es de sentido común* (18, *ibidem*). (2) El enemigo de la moral no es la inmoralidad sino las “morales perversas”, por ejemplo, las morales utilitarias (19, 751; *ibidem*). ¿Cómo ha podido pasar desapercibido esta condena orteguiana del utilitarismo moral, que pervierte el ideal moral? (3) Hay un progreso en la purificación del ideal ético a lo largo de la Modernidad, que ha conseguido hacer ver que el ideal ético no está en «el material cumplimiento de normas legales» [20, *ibidem*]. (4) La moral se define por la comprensión o el contacto inmediato con el valor ético en persona (*ibidem*). Es decir, la acción es moral si toma conciencia del valor moral elegido. El valor moral procede de la «intuición viva y siempre como nueva de lo perfecto» (*ibidem*). Tengamos en cuenta que la búsqueda de perfección era el punto de partida del texto orteguiano. Ahora, la intuición de lo perfecto como lo que hace tomar una decisión será lo fundamental. (5) Esta moral es abierta porque la perfección misma es abierta, depende de nuevas circunstancias, nuevas posibilidades: porque es «el bien, como la naturaleza, un paisaje inmenso donde el hombre avanza en secular exploración» (*ibidem*), de ahí la existencia de «un principio que mueva a la ampliación de la experiencia moral» (20, 751; 44). Como vemos, todas estas últimas expresiones provienen del párrafo 20, que aglutina los elementos nucleares de la ética orteguiana. Es que la experiencia moral es justo una exploración de los niveles de perfección del mundo, ante todo, por supuesto, del mundo humano y personal. (6) Hay que postular una *moral integral*, para ella la comprensión es «un claro y primario deber», con él aumentamos nuestro «radio de cordialidad» (21, *ibidem*; 45) de nuestro amor, porque con la comprensión empezamos a extender lo que el otro y nosotros mismos somos, y sólo así podré tomar decisiones correctas; como dice Ortega, crecen «nuestras probabilidades de ser justos» (*ibidem*), incluso lo compara con una actitud religiosa (*ibidem*). No porque la ética que Ortega defiende sea religiosa, sino porque nos ponemos en contacto con el mundo en todas sus conexiones. Yo diría que en esa actitud estamos *religados*, y esa es la esencia de la religión, la religación. Ortega lleva aquí, en su teoría moral, a considerar la moral como una religión, como religación necesaria del ser humano con los ideales de perfeccionamiento, que nos da el contenido que ofrece desde el principio.

Marías, que llega a proponer diez puntos sobre la moral de Ortega, – ¿imitando a Aranguren, que también formuló la ética de Ortega en diez puntos? – termina comprendiendo esta «moral integral» como «la afirmativa apertura a la realidad»¹⁶, porque Ortega termina diciendo que «Preparado así [con la esperanza de que se cumpla el deseo del verso del Rig-Veda: «Señor [...] danos conocimiento»], me interno en las horas luminosas o

¹⁵ Ver del autor *La ética de Ortega: nuevas perspectivas*, en «Revista de Estudios Ortegaianos», I (2000), 1, pp. 151-158.

¹⁶ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 54, n. 21.

dolientes que trae el día» (*ibidem*), es decir, emprende las tareas diarias. Yo creo que Marías va demasiado lejos, porque no se trata más que de entrar en la realidad diaria con una actitud moral, que es religiosa porque la realidad se nos ofrece conectada, religada a su perfección, a diferencia de la actitud de las morales perversas, bien por perversión del ideal moral, bien por el odio, rencor y resentimiento que empobrecen el mundo, impidiendo su religación y así su perfeccionamiento. El mundo es, casi en exclusiva, el mundo social. Por eso, esta religión o religación es mundana.

De todas maneras, sin que consideremos esta teoría de Ortega como el desarrollo de una teoría moral, hay suficientes elementos para haber tomado muy en serio estas anotaciones de Ortega. En ellas hay un punto clave de orden fenomenológico del que depende el valor moral: el *contacto intuitivo con el valor*. Ortega aplica la fenomenología a la moral, no hay moral sin intuición de lo que para una cosa es su perfección. Esa intuición es la que dirige la acción que ha de ser llamada moral.

El párrafo 22 (752; 45) muy cortito, señalado de modo preciso en las ediciones canónicas – edición primera, *Obras completas* de Revista de Occidente y edición de Taurus – en algunas ediciones va aislado entre asteriscos o con doble interlineado, pero no así en la edición de Garagorri ni en la de Fox¹⁷. En realidad, la coherencia con los otros apartados llevaría a pensar que la edición de Garagorri y Fox encuadran mejor este párrafo en el tema del § 5, pues encaja en directo en este último, que trata de la filosofía como la «ciencia general del amor», y ahí está la comprensión, condición para el resto. Después de esa proclama de la necesidad de la comprensión, en el § 4 – párrafo 22 –, entra ya en el § 5 a explicar qué entiende él por filosofía, la ciencia general del amor, que además no es otra cosa que comprensión, y es éste el imperativo primero, la comprensión, lo primero que se opone al odio, abrir la mente a la comprensión, lo menos que se puede hacer, necesario, por otro lado, para poder hacer lo más.

Y la filosofía, como la ciencia general del amor, busca la «omnímoda conexión» (23, p. 752; 45). Y justo esa *conexión* nos da la clave de la comprensión que Ortega postula como esencial para la filosofía. No tenemos ni una sola referencia de que aquí la “comprensión” tenga algo que ver con Dilthey y la hermenéutica. La oposición con que la presenta frente a la erudición, esta como una forma de saber externa, nos indica que no es la comprensión en el sentido hermenéutico la que está en juego. Ortega es muy explícito:

Erudición	Filosofía
Acumulación de datos (montón: inconexión)	Ciencia general del amor: el mayor ímpetu hacia la omnímoda conexión
Mero saber (saber tantas cosas) (incomprensión)	Comprensión
Sabiduría de hechos	Teoría: unidad de sentido de los hechos
Noticia: primera forma de ciencia, unidad externa (en la cabeza del	Pura síntesis

¹⁷ Me refiero al libro, J. Ortega y Gasset, *Meditaciones sobre la literatura y el arte (La manera española de ver las cosas)*, edición de E. Inman Fox, Madrid, Clásicos Castalia, 1987, para el caso, p. 58, después del segundo párrafo.

erudito)	
Extrarradio de la ciencia	Aspiración céntrica
Masas de hechos	Descubrir en las masas de hechos la unidad (oculta) de su sentido
	Ambición postrera: una única frase que conecte todo: que dijera toda la verdad
	Esa unidad explota de repente: esa iluminación máxima en que se hace patente el “tesoro de significación” es el comprender

Aquí están recogidas todas las frases con que Ortega contrapone la erudición, la ciencia y la filosofía. No queda nada clara la diferencia entre ciencia y filosofía, solo por referencia a su posición en la cadena “erudición, ciencia, filosofía”, la primera sería la primera etapa de la ciencia, la filosofía la última, muy alejada de los hechos. En todo caso, queda muy claro que comprender es la producción de la unidad máxima que conecta todos los hechos dándoles un sentido que a la vez es una «enorme perspectiva del mundo» (26, 753; 46).

Por eso creo que no hay ni el más mínimo atisbo de lo que luego será la comprensión hermenéutica. De ahí que no se entienda el alcance que Marías da a la palabra “comprensión” relacionándola con Dilthey.

Una cuestión importante asoma en esta descripción de la filosofía, su aspiración a sistema¹⁸, porque la comprensión como captación luminosa de ese punto único de referencia da a la filosofía por necesidad un rasgo sistemático. Y es muy importante que Ortega lo dijera nada más empezar su obra. La filosofía tiene por su propia naturaleza como saber un afán de sistema. Nunca abdicó Ortega de esta aspiración. Lo que nada tiene que ver con la forma en que una filosofía se presente, ni mucho menos con la forma o los temas que trate. Esta es la gran responsabilidad de la filosofía profesional española: porque Ortega escribió más artículos de prensa que libros, o dio lo mejor de su filosofía en sus cursos universitarios y conferencias, pensar que no tenía sistema, que no tenía filosofía. Para Ortega, lo diga como lo diga, la filosofía es una «súbita descarga de intelección» (27, 753; 47), de la que vive todo lo que se describa en filosofía. Por eso es sistemática por necesidad. Por eso también podrá decir, cierto, con un alarmante desconocimiento de causa comprensible en el momento en el que lo dice, que lo que él introduce en la fenomenología es el afán de sistema. Aunque eso no vale en absoluto para la fenomenología, pues ésta es sistemática desde el principio hasta el fin. En realidad esa confesión de Ortega¹⁹ es una confesión, una autointerpretación, Ortega se describe ahí a sí mismo, pero no lo hace más que en el sentido de esta definición de filosofía, que además, para que no haya duda queda comparada como

¹⁸ Este será uno de los temas básicos que motivará las críticas de Gaos a Ortega, pues aquel considera que el afán de sistema propio de este lo termina coartando. Ver J. Gaos, *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, ed. de José Lasaga, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación Ortega-Marañón, 2013, p. 213, en especial los textos *Salvación de Ortega*, p. 135, y *Los dos Ortegases*, p. 149.

¹⁹ La hace Ortega en *La idea de principio en Leibniz*, OC, IX, p. 1119.

el placer sexual, «súbita descarga de energía nerviosa», o la fruición estética: «súbita descarga de emociones alusivas» (*ibidem*).

Aquí termina el § 5, que Garagorri y Fox lo unen con el corto anterior. Ahora, ya en el § 6, Ortega quiere explicar qué tipo de escrito son las *Meditaciones*, que están elevadas por «filosóficos deseos» (28, 753; 47], pero no les quiere dar excesivo vuelo, pues son sólo “ensayos”, es decir, no son ciencia, que es lo que pretende la filosofía; estas *Meditaciones* son ciencia «sin la prueba explícita» (*ibidem*), de la que no carece Ortega, pero prefiere evitar «el rígido aparato mecánico de la prueba», y dejarlas indicado «en eclipse» para que aflore la emoción con que estos pensamientos fueron escritos. Por eso, estos ensayos son «maneras nuevas de mirar las cosas» (29, *ibidem*) y, así, son más una invitación a que el lector pruebe a mirarlas de esta manera. Es cierto que la filosofía, para el autor, implica convicciones científicas, no podía ser menos desde el momento que supone aquella descarga súbita de intelección en la que se incluye una nueva perspectiva sobre el mundo. Pero esta seguridad que la filosofía tiene para el filósofo no debe imponerla a los demás, debe exponer el sentido de la misma para que los otros ensayen, prueben a ver el mundo de la misma manera, convenciéndose a sí mismos de la fuerza de las propuestas.

Yo diría que Ortega con estas apreciaciones está aludiendo a un carácter muy importante de la filosofía, su carácter *retórico pedagógico*. No se trata de imponer verdades sino de proponer rehacer una experiencia. El punto de partida es el amor al otro como persona, la asunción de su responsabilidad para la verdad y, por tanto, su capacidad para rehacer el camino de la experimentación de la verdad. Como aquí se trata de experimentos de Nueva España, sólo si el lector se autoconvence serán eficaces; si no se autoconvence, por más diáfana que estuviera la prueba, no habría nada que hacer. Por eso Ortega define con modestia el modo como en España se ha de exponer la filosofía: como posibles maneras nuevas de mirar las cosas; invitaciones al lector a que lo ensaye por sí mismo; propuestas para despertar «en almas hermanas otros pensamientos hermanos» (30, 753; 48]; «pretexto y llamamiento para una amplia colaboración ideológica sobre los temas nacionales» (*ibidem*).

No conviene pasar por alto esa modestia, que va acompañada con la seguridad que al autor da el disponer de las pruebas. Ortega está diciendo que, si quiere el lector, le puede decir todo sobre el tema, pero no conviene que se lo diga en directo y en una primera entrega. Ortega tiene en cuenta que escribe en un país en el que, a esa hora, la filosofía es en la práctica una desconocida; pero a mí me parece que no sólo cuenta eso. Tal vez tenga más importancia el hecho de que los españoles estuvieran en ese momento tomados por el odio y el rencor, que impiden la apertura. Sería incoherente querer cambiar eso sin empezar por reconocer al lector en su autonomía, y eso significa que es él el que tiene que asumir los experimentos de Nueva España.

4. El núcleo de la filosofía de Ortega (II parte, § 7)

Una vez que el filósofo madrileño ha expuesto su noción de filosofía y qué tipo de exposición va a hacer en estos ensayos, se adentra en un nuevo apartado, el más decisivo de su obra, en el que expone ese núcleo filosófico, cuyo desarrollo es en realidad su obra. Cuando se dice que en *Meditaciones del Quijote* está *in nuce* la filosofía de Ortega, hay que

referirse a este apartado, que además coincide con el § 5²⁰ de la “Meditación preliminar” en un tema fundamental, en que en todo hay un logos divino que hay que descubrir, o como dice allá, reprochando a la Restauración, cuando uno se pone en «aguda intimidad consigo mismo, se siente flotar en el universo sin dominio alguno sobre sí ni sobre los demás; se siente dependiendo de modo absoluto de algo – llámese este algo como se quiera» (772; 72 sg.). Esta llamada de atención a la nueva sensibilidad, al principio de este § 7 del prólogo, y en el número 5 de la «Meditación Preliminar», no puede ser casual, en ambos apartados se alude al sentido metafísico, primero, de la filosofía, y luego del método que va a emplear Ortega, tratar de desentrañar el *Quijote*. De ese modo Ortega apunta a la nueva filosofía.

Antes de entrar en el comentario concreto de estas páginas centrales de la filosofía española del siglo XX, veamos un resumen, en doce puntos, de las ideas fundamentales de este apartado. El primer punto [1] es la *nueva sensibilidad* propia del siglo XX, frente al XIX, heredero de la Ilustración. Segundo, lo fundamental de esa nueva sensibilidad es atender a lo que está en nuestro entorno, a la *circunstancia* [2]. Tercero, hay que reconocer *carácter cultural* [3] a la circunstancia. En consecuencia, y cuarto, se esfuerza Ortega en dar un *concepto de cultura* [4]. Quinto, como la cultura ya está algo alejada de la vida, reivindica Ortega la *vida individual* [5] como asiento de todo. Sexto, se esfuerza por dar una visión sobre la *relación de la cultura y la vida* [6]. En este contexto, y séptimo, aparece la teoría del *perspectivismo* [7]: el mundo es una perspectiva. Como consecuencia, y octavo, se impone la necesidad y el deber de *reabsorber la circunstancia* [8] en la perspectiva. Porque, noveno, *mi circunstancia es parte de mí* [9]. Así, la tesis octava y novena dan la síntesis de la filosofía orteguiana, y sería el décimo punto: «*Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo*» [10]. Undécimo, el sentido del mundo está en cada momento de éste, en *cada circunstancia, que por eso es hontanar* [11]. Duodécimo, darse cuenta de esto es la *nueva noción de heroísmo* [12], frente a la primera, que se olvidaba de las circunstancias.

Veamos ahora con más detenimiento estos doce puntos. Empieza Ortega anunciando el nuevo carácter de su filosofía, que se desenvuelve en una nueva sensibilidad [1]²¹. Al lado de gloriosos asuntos, tenemos «las cosas más nimias» (31, 753; 48). La filosofía no tiene un tema privilegiado, todo es tema filosófico, sólo hace falta enfocarlo desde una perspectiva filosófica. Ese es uno de los elementos fundamentales de la nueva filosofía, a diferencia de la filosofía de corte kantiano, que sólo se ocupaba de los grandes sistemas culturales, la ciencia, la moral y el arte. La nueva sensibilidad se ocupa de cualquier cosa. No entender esa nueva actitud, que es propia de la nueva sensibilidad, es lo que ha llevado a ver en Ortega una dispersión asistemática, de la misma manera que se acusa de lo mismo a la fenomenología.

Siempre se ha dicho que Husserl se perdía en la descripción de los fenómenos concretos. Tal vez fuera así, pero es que la fenomenología, partiendo o estando en una comprensión del mundo procedente de una de esas “súbitas descargas de intelección” que hemos visto que es la filosofía y que le dan rasgo sistemático, hacía filosofía fenomenológica de cualquier cosa, lo mismo que Ortega, que la hace en la cátedra, en la política, en la prensa, sin por ello dejar

²⁰ Los §§ 4 – este «Es, por ventura (752; 45) – de un solo párrafo de cuatro líneas, 5 y 6, podría unirse, y entonces el § 7 sería el § 5, y así coincide con el apartado 5 de la «Meditación preliminar». También seguí esa distribución en el libro en el que salió este trabajo. Ver ob. cit. pp. 666 sg. En este texto corrijo esa ligera manipulación para respetar el texto de Ortega.

²¹ Los señalo todos con este formato, paréntesis cuadrados.

el ámbito de la filosofía informada desde aquella «súbita descarga de intelección». Sólo que es una manera nueva de entender la filosofía.

Pero Ortega va más allá, porque para él la filosofía que va a exponer es de cara a la “salvación” de España, por eso le interesan los asuntos españoles que le sirvan como revelación de la «intimidación de una raza» (31, 754; 48), de la raza española. La palabra “raza” equivale a pueblo con una cultura, pues no tiene un sentido biológico sino cultural. En el escrito sobre Baroja, que en el proyecto inicial del que provienen las *Meditaciones*²² antecedió a la «Meditación primera», lo había dejado muy claro: «No hemos de buscar las razas humanas, las razas históricas en los cajones de la antropología, sino en la historia misma. Una raza de hombres es una clase de productos culturales, de ideas, de acciones, de sentimientos. Y originariamente y sobre todo una raza es una manera de pensar»²³. No se trata de confundir niveles, sino de atender a lo que está más cerca porque ahí es donde más somos más competentes, es decir, más rendimos, cuando adquirimos «la plena conciencia de sus circunstancias» porque por ellas nos comunicamos con el universo (33, 754; 48).

Y ahora empieza Ortega a exponer su doctrina, su filosofía fundamental. Lo que está a nuestro alrededor es [2] *nuestra circunstancia*, desde la que vemos el universo, por eso es importante conocerla, porque sólo así tendremos una correcta visión del universo. El párrafo 34 (754; 48) es un canto a la circunstancia, a esas circunstancias que nos rodean y que de continuo olvidamos porque nos entregamos a las grandes aventuras, somos héroes en ese sentido, que será un aspecto de carácter heroico de Don Quijote, no asumir las circunstancias, somos héroes por entregarnos a las aventuras, evadiéndonos de las circunstancias. El héroe aparece aquí en un sentido negativo que el prólogo pretende superar. Porque esa heroicidad nos lleva a hollar «a nuestro paso aromáticas violas» (*ibidem*), y hace que nos olvidemos de comprender y así poder buscar la perfección de nuestro derredor.

Y este es el tema de la nueva sensibilidad, el cambio del XIX al XX (35, 754; 49), de la Modernidad a la “Posmodernidad” que representa Ortega, el «Nada moderno y muy siglo XX» que dirá en *El Espectador I*, el pasar de unas filosofías que sólo se preocupaban por lo grande y sublime, a una actitud filosófica en la que todo entra, sobre todo nuestras más humildes circunstancias. Este tema es el que ejemplifica Ortega en el apartado 5 de la «Meditación preliminar», proponiendo el período político de la Restauración²⁴ como el momento cumbre de la vieja sensibilidad, aunque fuera ya como un *detritus* de los grandes vuelos de la Modernidad, por tanto, sin ningún rasgo de elementos sublimes, como se dieron en la Modernidad. Hay que leer este párrafo 35 de este prólogo con el apartado 5 de la «Meditación preliminar», pues ambos se refieren a la segunda mitad del XIX, a la vieja sensibilidad, sólo que en la «Meditación preliminar» es la España de la Restauración la que ejemplifica la vieja sensibilidad que hay que superar o que es superada por la nueva. La contraposición entre las dos sensibilidades ocupa varias líneas de este importante párrafo.

No todo es negativo en ese siglo, se aprendió la política como preocupación por lo social, pero justo por ese aprendizaje, la vida individual, que es la de cada uno, queda relegada y sólo aparece el individualismo como doctrina política. La filosofía no hubiera podido

²² Ver al respecto, I. Fox, *Revelaciones textuales sobre las ‘Meditaciones’ de Ortega*, en «Ínsula», 1984, 455, p. 4 y también J. San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega*, Madrid, Editorial Tecnos, 1998, pp. 91 sgg.

²³ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones sobre la literatura y el arte (La manera española de ver las cosas)*, cit., p. 131. En adelante citaré Fox, seguido de la página. Ver también *OC*, VII, p. 280.

²⁴ Se trata de la restauración de la Monarquía en la figura de Alfonso XII, que siguió con la regencia de su madre, María Cristina y, luego, con el reinado de Alfonso XIII.

dedicarse al estudio de las nimiedades de nuestro alrededor, ni hubiéramos podido dedicar nuestros esfuerzos a lo que no fuera político, por ejemplo «a organizar en torno nuestro la amistad, a construir un amor perfecto, a ver en el goce de las cosas una dimensión de la vida que merece ser cultivada con los procedimientos superiores» [36, 755; 50].

Y antes de terminar el párrafo da una orientación sobre la dirección de su trabajo, muy en la línea de toda su preocupación desde la etapa de mocedad y del neokantismo: Ortega está inmerso en la preocupación por el concepto de cultura. Aquí empieza el primer signo de esa preocupación, que además nos indica el cambio que representa *Meditaciones* sobre el concepto de cultura anterior. A esas pequeñas cosas que están a nuestro alrededor, cosas de todo tipo, cosas materiales, personales, interpersonales, pero que constituyen la intimidad de un pueblo, no se les quería «otorgar ciudadanía», es decir, no se les quería conferir «sentido cultural» (*ibidem*). En mi opinión, en esta proclama se esconde un nuevo concepto de cultura, del que Ortega toma nota, más allá incluso de ciertas ambigüedades que aún se pueden detectar en el texto sobre Baroja²⁵.

En efecto, cuando habla de cultura o civilización en el texto sobre Baroja, dice que «Sobre el áspero islote de los instintos naturales levanta la cultura los edificios de sus formas, de sus mecanismos, de sus artejos»²⁶, lo que es resultado de «un instinto peculiar, tan natural como otro cualquiera» (*ibidem*), pero que a diferencia de los otros se dirige «a fomentar la expansión de los demás, al aumento y ostentación de la vida» (*ibidem*). Pues bien, este texto es reelaborado para la publicación posterior *Ideas sobre Pío Baroja*²⁷, y justo en el lugar donde habla de los edificios que la cultura levanta, habla ahora de «Los organismos por la cultura creados –ciencia o moral, Estado o Iglesia –»²⁸. El objetivo que les asigna es el mismo: «no tienen otro fin que el aumento y potenciación de la vida» (*ibidem*). Como se ve, la cultura es tomada aquí en el sentido de los sistemas de lo que deberíamos llamar “cultura superior”, la *Kultur*, porque es el concepto neokantiano de cultura. Esto quiere decir que en esos años, de 1912 a 1914, está madurando un nuevo concepto de cultura, pero que tampoco se puede decir que se sea consciente del mismo con plinitud²⁹.

En todo caso el sentido del prólogo y luego de la «Meditación preliminar» será que la perspectiva del mundo, que es el modo como una raza ve y constituye el mundo, es la cultura, y ahí están ante todo las menudencias de mis circunstancias, por las cuales yo conecto con el universo y a las que tengo que reconocer estatuto cultural, sentido cultural [3]. El párrafo 37 lo expresa de manera muy clara: «toda necesidad, si se la potencia, llega a convertirse en un nuevo ámbito de cultura. Bueno fuera que el hombre se hallara siempre reducido a los valores superiores descubiertos hasta aquí: ciencia y justicia, arte y religión» (37, 755; 50). Por tanto, cultura no son sólo los valores superiores descubiertos hasta aquí. Sin embargo, la terminación del párrafo nos deja con la duda sobre el concepto de cultura, porque parece que si no nace un Newton del placer, es decir, alguien que sistematice de manera científica el placer, o un Kant de las ambiciones, que sistematice el mundo de las emociones, no tendríamos cultura en estos campos; por consiguiente, que la cultura exige algo así como una *sistematización científica* del ámbito al que se refiere, lo que no parece

²⁵ Como muestro en el texto *Meditaciones del Quijote, un libro de encrucijada*, en «SCIO. Revista de Filosofía», 2014, 10, pp. 127-143, en ese libro se hallan presentes dos conceptos de cultura, el nuevo y el anterior.

²⁶ Fox, 145 sg.; *OC*, IX, p. 291.

²⁷ En *El Espectador* I, *OC*, II, pp. 211-241.

²⁸ Fox, 278; *OC*, II, p. 226.

²⁹ Es lo que demuestro en el artículo citado en la nota 23.

necesario a tenor de lo que se dice en la «Meditación preliminar»; si no fuera así mantendríamos, de modo incoherente, el esquema que trasmite el mito de *Pan*, que Ortega expuso en su artículo *Sobre los estudios clásicos*, del 28 de octubre de 1907³⁰. De ahí que *Meditaciones* sea en realidad un libro de encrucijada³¹.

Justamente esto se ve ante todo en el concepto de cultura [4], que mantiene en su seno una ambigüedad. Marías, que no asume la función que el concepto de cultura cumple en este escrito ni toma nota de la importancia de ese concepto, nos recuerda un punto interesante en el párrafo sobre la circunstancia, pues circunstancia son las cosas «*mudas*», que levantan sus «*tácitas fisonomías*»³² (34, p. 754; 48; cursivas mías), que por tanto aún no tienen *logos*, porque ahí va a estar la cultura. Pero si ponemos la cultura ahí, el concepto de cultura con que está operando Ortega tiene que explotar.

El párrafo 38 inicia la definición de la cultura: la cultura nos da «objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata», y para que pasen a ser cultura debe existir «reflexión» que los rescate «del espacio y del tiempo, de corrupción y del capricho» (38, 755; 50). Frente a la cultura, lo individual, lo inmediato y la circunstancia son «diversos nombres para una misma cosa». Esta equiparación de las tres realidades, lo individual, inmediato y circunstante, irrita a Marías, que exculpa la imprecisión de Ortega³³. Pero la imprecisión no está en que equipare la vida inmediata, lo individual y la circunstancia, sino en que éstas son aquellas «porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *lógos*», por tanto, parecen ser preculturales, y esa es la razón de que las cosas de la circunstancia sean mudas y tácitas, como hemos visto.

Porque cultura es ante todo el sentido que se extrae, por eso el acto específicamente cultural es el acto creador de sentido (41, 756, 51). Cultura es ante todo el resultado de la creación de sentido, por eso ante la vida individual, inmediata y su circunstancia, lo cultural es un objeto purificado: «La cultura nos proporciona objetos ya purificados» (38, 755, 50), que tuvo que ser antes vida espontánea, de la que el creador de cultura tuvo que extraer el *logos*, convirtiéndola en parte de la cultura. La ambigüedad del concepto de cultura que aquí ofrece Ortega está en la naturaleza de la “reflexión” necesaria para esa creación, así como en una contraposición cuyo alcance no conocemos, pues parece darse en términos absolutos entre lo individual (inmediato y circunstante) y lo cultural. En cuanto a lo primero, parece indicarnos que se trata de una reflexión de carácter científico-filosófico, lo que restringiría la cultura en un sentido evolucionista inadmisibles, del tono del mito de *Pan*.

Lo segundo choca contra la experiencia más elemental y contra lo que nos expondrá en la «Meditación preliminar», porque todo pueblo, toda “raza” tiene su cultura, es decir, una vez creados esos objetos purificados, creación que es independiente de aquella operación científica anunciada en el mito de *Pan*, hasta la visión más elemental de una naranja, manzana, mesa, martillo, se da en términos culturales, por ejemplo, mediante el lenguaje. La vida más inmediata está ya culturalizada, la circunstancia es un conjunto de estructuras de

³⁰ OC, I, pp. 116-119. Ver una exposición en *Fenomenología y cultura en Ortega*, cit., p. 41; (la paginación de ese texto se refiere a la edición de *Obras completas* en Revista de Occidente y Alianza Editorial). También en el artículo de la nota 12. El núcleo del mito es que sólo por la cultura superior surge el ser humano, y esto ocurriría en Grecia. Las consecuencias de esta teoría son erróneas y eurocéntricas, en el peor sentido, y de lleno fuera de lugar.

³¹ Ver J. Zamora, *Ahora hace un siglo*, estudio introductorio a *José Ortega y Gasset. Meditaciones del Quijote*, 1914-2014, edición conmemorativa del centenario, facsímil de la primera, segundo volumen, Estudio introductorio de J. Zamora y apéndice de variantes (edición crítica) de J.R. Carriazo, Madrid, Alianza Editorial / Residencia de Estudiantes/ Fundación Ortega-Marañón, 2014, pp. 11-55; esp., pp. 34 sgg.

³² J. Marías, ed. de *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 65, n. 33.

³³ Ivi, p. 68, n. 38.

acción, como más adelante dirá, es en realidad mi mundo, y el mundo es el conjunto o repertorio de facilidades y dificultades. Es decir, una vez creada la cultura, para la que es necesaria una reflexión, el sentido cultural se sedimenta en las palabras, en los comportamientos, y ya no se puede prescindir de ella. Somos, como dirá Ortega y ya hemos visto al hablar de la raza, productos de la cultura. Esto es un principio universal de la antropología, de las ciencias sociales, e incluso de la antropología biológica, que no tiene más remedio que atribuir la propia evolución de la figura humana al manejo de los instrumentos culturales y, no menos, al manejo de la información en el seno del grupo. Por eso el párrafo 39 hay que tomarlo en la literalidad de lo que dice: «todo lo individual, inmediato y circunstante, parece casual y falta de significación» (39, 755; 50). “Parece” quiere decir que, si lo aislamos de lo cultural, que le presta la significación, “parece” – de modo analítico – «falta de significación», pero no es posible esa vida más que de modo aislado y abstracto, por lo que en realidad no es viable.

Lo que se podría decir es que Ortega quiere luchar contra la hipostatización o sustantivización de lo cultural, de lo superior, olvidando que la cultura sólo está en dar sentido a lo inmediato, lo individual y circunstante. Por eso, de lo que se trata es de convencerse de que los significados sólo tienen encarnadura en lo individual, en la vida concreta. De ahí una de las tesis básicas de Ortega, aunque expuesta de un modo un tanto ambiguo: [5] que «la vida social como las demás formas de cultura, se nos dan bajo la especie de vida individual, de lo inmediato» (40, 755; 50). Quiere decir eso que detrás de toda estructura, de todo lo humano, hay una persona individual; que, por ejemplo, la ciencia exige al científico que la cree y la comprenda, que no es posible prescindir, de modo que no sea abstracto, del sujeto individual que está siempre detrás de todo. Esta es la tesis fundamental de la fenomenología, que siempre pone detrás de cualquier producto la subjetividad constituyente sea en la forma de la creación del sentido, o en la asunción, por ejemplo, instrumental, de lo creado o inventado por otros. Pero eso vale también para la vida social: no hay vida social sino desde los individuos, ellos, nosotros, cada uno de nosotros somos el punto de partida de cualquier vida social. No hace falta decir que en esta tesis está anunciada con claridad la teoría que, a la altura de 1929, en *¿Qué es filosofía?* será la “realidad radical”, esa realidad que siempre está detrás de todo, a la que se refiere todo, o en la que está el principio, la raíz de todo. No es otra la tesis fundamental de la fenomenología.

Una consideración, desde esta perspectiva, sería importante: [6] ver la relación de la vida espontánea e inmediata – no creo que ahí haya que meter la circunstancia, porque ésta no es de modo necesario precultural, más bien todo lo contrario, está ya informada por lo cultural, por ejemplo, por el lenguaje – y la cultura. Ortega la define como «la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato» (42, 756; 51). El ejemplo que pone es muy ilustrativo de lo que Ortega quiere decir: frente a la vida la cultura es abstracta; frente al uso del martillo (martillazos) (41, *ibidem*) – vida –, el martillo – cultura – es abstracto (*ibidem*). El ejemplo es muy ilustrativo³⁴, por dos razones, una porque Heidegger utilizará el mismo ejemplo para ilustrar el sentido del mundo técnico, que no es otro que el mundo del primer nivel cultural. Segundo, porque en ese ejemplo vemos qué significa “la vuelta

³⁴ Los ejemplos son muy importantes, por más que puedan ser traicioneros, porque muchas veces llevan más de lo que su autor gustaría. En este caso, el ejemplo del martillo destroza el concepto de cultura como solo cultura superior, al estilo neokantiano, o al estilo que inspira el mito de *Pan*. Lo mismo pasará con los ejemplos que Ortega usa para su teoría de ideas y creencias, que destrozan el predominio y exclusividad que en el Ortega de la segunda navegación se da a las creencias propias de la razón histórica. Ver del autor *Creencia y realidad* (Madrid, Sicómoro, 2025).

táctica”, de la que habla en el párrafo siguiente (42), que debemos realizar; en efecto, para clavar o juntar algo necesitamos un instrumento, necesitamos o facilitamos nuestra acción recurriendo a algo cultural, pero esto cultural, sin esa acción, queda abstracto, es decir, es inerte. Pero también nos dice ese ejemplo que la vida espontánea está vinculada a lo cultural, no hay martillazos, esa forma de vida espontánea e inmediata, sin martillo. Y una vez emprendido ese viaje no hay vuelta atrás.

Deja ahora Ortega ese tema tan interesante de la relación entre vida espontánea y cultura, en unas líneas en las que pone la base de la reivindicación de lo individual, inmediato, espontáneo y circunstancial, a lo que ha reconocido su derecho fundante, en una tesis que ya no abandonará, por más que la complemente y perfile, para pasarse a limitarle sus derechos. Porque si es cierto que la vida individual en su circunstancia está siempre detrás, la mayor monstruosidad consistirá en decir que esa circunstancia es el mundo entero. La circunstancia es nuestra inmediatez, pero sólo tiene sentido si la asumimos como lo que es, mi perspectiva sobre el universo, porque eso es en realidad el universo, una perspectiva [7].

Aquí dice Ortega esa famosa frase, en mi opinión, tan mal entendida, porque a lo que se está refiriendo es a la cultura que es la vuelta táctica para «convertirnos a lo inmediato» (42). Absolutizar la circunstancia es un tipo de «idealismo mucilaginoso» [43, 756; 51], porque pone un unguento, el mucílago, entre mi circunstancia y aquello de lo que ésta puede tomar sentido pleno. Lo que quiere decir que la circunstancia ya está en el sentido, ya es cultural, no hay circunstancia que no sea cultural. Pero si la afirmamos como autónoma, como siendo el mundo entero, la cortamos de las fuentes del sentido, y es un monstruo, a eso llama aquí Ortega idealismo, que además de mucilaginoso, por la razón que he dado, es «pueril» (*ibidem*), porque ése es el rasgo de los niños, no hacerse cargo de la relatividad – que no relativismo – de las circunstancias, tomar su entorno como si fuera el mundo entero³⁵.

De ahí que la tarea fundamental de la filosofía sea reabsorber la circunstancia [8], ponerla en su lugar: si uno es capitán, necesitará de los soldados, éstos dan sentido al carácter de capitán (*ibidem*). El otro ejemplo es el inverso, el todo tampoco es concreto, su sentido está en las partes, lo mismo que el sentido de lo mejor está en lo bueno (*ibidem*); ¿cómo decir que algo es mejor si no sé lo que es bueno? Este ejercicio de relativizar, es decir, encajar la circunstancia en su contexto, multiplicar las perspectivas, es la obligación que asume Ortega.

Salvar las circunstancias, porque ya se está viendo desde hace rato que las circunstancias son parte de mi vida. Por eso no es en cuestión de método erróneo vincular la vida inmediata y la circunstancia, como lo hizo Ortega al hablar de la relación de la cultura y la vida. Él ya tenía claro que la vida sólo se da en su circunstancia, y si la vida era precultural, también lo es la circunstancia. Ahora va a sacar la consecuencia, o va a hacer explícita la convicción que estaba detrás de esas afirmaciones, que la circunstancia es parte de mi vida [9]. Y de ahí viene ya la síntesis de las dos últimas proposiciones, la que será la idea fundamental de Ortega, que respondería a aquella descarga súbita de intelección, desde la cual todo adquiere pleno sentido y es que «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a

³⁵ Podríamos poner esto en relación con la irresponsabilidad del hombre-masa que actúa como un niño mimado según *La rebelión de las masas*. Hay dos diferencias, aquí estamos en un nivel de conocimiento, de ahí el idealismo; en *La rebelión*, se habla de conducta, aunque con ello no quiero decir que en definitiva las dos posiciones lleven al mismo defecto. Pero hay otra dificultad que complica la aproximación, que la palabra ‘pueril’ no es original (ver primera edición, p. 41), sino un cambio introducido en la segunda edición (ver edición facsímil, vol. II, p. 76) por ‘femenil’. Por otro lado, no es momento para seguir las implicaciones de este incidente.

ella no me salvo yo» [10] (48, 757; 52). Ése es el sentido filosófico de las “Salvaciones”, salvar mis circunstancias porque eso es fundamental para salvarme yo mismo. En el caso de España, habrá que “salvar” sus circunstancias para “salvarla”. Y “salvar”, en este contexto, no significa sino “recuperar la salud”. Por supuesto, podríamos extendernos todo lo que quisiéramos en la explicación de esta frase, pero toda la filosofía de Ortega no es sino el desarrollo de esa frase. Prefiero aquí dejar constancia del contexto y lugar de la misma.

En los párrafos finales Ortega propone una nueva idea de héroe [12], porque el heroísmo no está en dedicarse a las aventuras, como hará don Quijote, hollando las margaritas del camino, sino en encontrar la veta divina que conecta mis circunstancias con el universo, porque cada circunstancia [11] es un hontanar. En esta exhortación rinde Ortega al máximo incluso desde una perspectiva literaria. El párrafo 49 (757; 52 sg.), en el que se descubre el logos del Manzanares, es espléndido. Pocas páginas, tal vez ninguna, de la literatura filosófica la pueden igualar. Por todo bulle «alguna gota de espiritualidad», «algún nervio divino» (50, 757; 53), en todo hay “dioses”, «lo divino *in herbis et lapidibus*» (*ibidem*), encontrarlo es el heroísmo. No olvidemos lo que he dicho del § 5 de la «Meditación preliminar», que cuando uno se pone en intimidad consigo mismo entra en contacto con este nervio, «se siente flotar en el universo». Es muy interesante que termine Ortega con la advocación de Giordano Bruno. También Eugen Fink empezó su reflexión más filosófica y personal con una consideración de la noción de mundo de Giordano Bruno.

Y para terminar el comentario de esta parte, quiero referirme a modo de conclusión a un párrafo que no he citado, pero que es la clave de todo el edificio, se trata del párrafo 44 (756; 51), leído además con el principio del párrafo 39, en el que se da una definición formal de cultura que, siendo el resultado de la extracción de sentido, es porque la cultura es sentido: «... espíritu, logos no son más que “sentido”, conexión, unidad» (39, 755; 50). Centrémonos ahora en el párrafo 44: «¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?» (756; 51). Por lo general, estas líneas han sido muy mal entendidas; la deficiencia fundamental está en fijarse solo en la perspectiva e ignorar la primera frase³⁶, porque la condición de comprender el mundo como perspectiva es que no sea ni materia ni alma, y esto indica la nueva posición de Ortega, que comprende el mundo desde la nueva sensibilidad filosófica, en la que el mundo ya de siempre se nos aparece en el sentido cultural del que está hablando. Con ello Ortega supera la tesis cartesiana de que la realidad es *res extensa* o *res cogitans* –materia o alma³⁷ –, porque el mundo ya siempre se nos presenta en una perspectiva, en un sentido, en una cultura³⁸.

³⁶ El caso más sintomático es el de Julián Marías. Ver su edición (cit., p. 71, n. 45). Es cierto que aquí se confiesa Ortega como perspectivista; lo que no comenta Marías es que Ortega asume que el mundo es una perspectiva después de leer *Ideas I*, donde dice que «la simple figura espacial de la cosa física solo puede darse, por principio, en meras matizaciones [*Abschattungen*] unilaterales» (E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. esp. de A. Ziriñ Quijano, México, UNAM / FCE, 2013, p. 91). La cuestión es entender que la *Abschattung*, que se traduce de modo habitual por ‘matizaciones’, es una metonimia porque significa el sombreado con el que los pintores trasladan al lienzo una buena parte de las perspectivas. Pedro Cerezo subraya con decisión y contundencia el origen fenomenológico husserliano del perspectivismo de Ortega. Ver su *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 232 sgg.

³⁷ Otro error frecuente es comprender el alma como espíritu. Pedro Cerezo, que no conoce la intertextualidad de este texto, lo encuentra «enigmático» y «con aire cabalístico», en *La voluntad de aventura*, cit., 233.

³⁸ En mi libro *Teoría de la cultura* (Madrid, Síntesis, 1999) expongo la intertextualidad de esta frase de Ortega. Ver esp., pp. 5, 132, 138 sg., 141.

Como es fácil concluir, en estos pocos párrafos está incoada toda la filosofía de Ortega, lo que relativiza mucho el cambio de nivel filosófico que se atribuye a la segunda navegación, considerando la anterior, la de *Meditaciones*, “naturalista” y psicológica.

5. Los temas de las “Meditaciones y Salvaciones” (III parte)

Los tres apartados siguientes, los §§ 8, 9 y 10, están dedicados a la presentación de las “meditaciones” que Ortega ya debía de tener escritas, porque de ellas se dirá que estaban «en prensa»: la de Azorín³⁹, la que versaba sobre Baroja (§ 9)⁴⁰ y las del *Quijote* (§ 10)⁴¹. No voy a entrar en grandes comentarios de estos párrafos, sólo algunas indicaciones al paso. Con lo que sabemos llama la atención el lugar de la Meditación sobre Azorín, el espacio que le dedica en este prólogo si se compara con el de Baroja, sobre el que ya estaba escrito todo el texto. En el primer boceto de las *Meditaciones*, el de 1912, *La anatomía de un alma dispersa* aparece en primer lugar. A esa meditación corresponde el texto sobre Baroja y lo que será la primera meditación, pero con el título *La agonía de la novela*, en el que se toma El *Quijote* como el ejemplo de la novela para explicar la mecánica del fracaso de las novelas de Baroja. Ahora, Baroja pasa a la tercera meditación, después de Azorín, que en el proyecto estaba en cuarto lugar, y se le dedica unas líneas:

En Pío Baroja tendremos que meditar sobre la felicidad y sobre la “acción”; en realidad, tendremos que hablar un poco de todo. Porque este hombre, más bien que un hombre, es una encrucijada. [...] Así, por un estudio crítico sobre Pío Baroja, entiendo el conjunto de puntos de vista desde los cuales sus libros adquieren una significación potenciada. No extrañe, pues, que se hable poco del autor y aun de los detalles de su producción; se trata precisamente de reunir todo aquello que no está en él, pero que lo completa, de proporcionarle la atmósfera más favorable (60 y 63, 759 sg.).

Si se leen los párrafos 61 y 62, nada dicen sobre Baroja, y el primero lo único que asegura es que se va a hablar de todo. Teniendo en cuenta lo que ahora sabemos en torno al texto sobre Baroja, sobre la relación de Ortega con él y lo que ocurrió con ese texto, tenemos que llegar a la conclusión de que Ortega estaba inquieto con su desarrollo, que no quería que se supiese de qué iba, y que en todo caso en los términos en que estaba redactado no estaba del todo decidido a publicarlo. Veremos luego con brevedad qué hizo con ese texto.

De Azorín se dice bastante, primero, que este lleva a la consideración literaria las cosas humildes desechadas por la Modernidad; ahí se ve en acción la nueva sensibilidad, además, una vez que hemos «llegado hasta los barrios bajos del pesimismo y no hallamos nada en el universo que nos parezca una afirmación capaz de salvarnos, se vuelven los ojos hacia las menudas cosas del vivir cotidiano» (53, 758; 54). En ese sentido, Azorín es un magnífico ejemplo de la nueva sensibilidad. Además, Ortega señala la situación a que lleva esa fijación en los grandes temas de la cultura moderna (los tres grandes sistemas, «ciencia o arte o sociedad» (*ibidem*; 53), – en este caso sociedad equivaldría a política –, que, si no se atiende a esos temas, – infrahumanos, es decir instintuales – terminan por imponerse: «a vuelta de sigilos e hipocresías, acaban por triunfar en la conducta de su vida» (54, 758; 54). En los últimos años estamos viendo hasta qué punto estos temas menos reconocidos como

³⁹ § 8, párrafos 53-59, pp. 757-759; 53-56.

⁴⁰ § 9, párrafos 60-63, pp. 759 sg.; 56 sg.

⁴¹ § 10, párrafos 64-73, pp. 760 sg.; 57-59.

fundamentales terminan por ser los que movilizan grandes energías de los individuos, bien con carácter particular, bien organizados al margen de los grandes movimientos o preocupaciones “oficiales”. Ortega alude a la sexualidad; podríamos citar también las emociones más movilizadoras, por ejemplo, el miedo al diferente tan manipulable.

Pero aprovecha Ortega para glosar una característica de los españoles a partir del hecho de que Azorín se dedica de manera principal a comentar temas del pasado. El filósofo madrileño aprovecha para presentar las bases psicológicas del reaccionarismo español, que vive del pasado. Marías comenta muy bien este tema, indicando que su maestro aquí anuncia su teoría del pasado y de la historia⁴². Tiene razón, pero lo que calla es que Ortega presenta una teoría fenomenológica del pasado. Todo parte de la vitalidad que vive en el presente y para la que el pasado es el modo, primero, de la retención que lo va desrealizando (despresentificando), y, luego, de la reminiscencia, del recuerdo en el que el pasado está desactivado y que se mantiene en nosotros como recuerdo, por tanto, viviendo de nuestro presente. Así, el pasado es un modo de vida, es decir, de la vitalidad. El reaccionarismo español, o España como país de los antepasados, absolutiza el pasado: «y bien muerto, lo sienta en su trono para que rija las almas» (58, 759; 55). Por tanto, no son capaces de dejar morir a lo muerto, que, a pesar de haber muerto, sigue dominando la vida.

Para terminar, me gustaría hacer una referencia a lo que ocurrió con el texto anunciado sobre Baroja *Anatomía de un alma dispersa*, pues resulta muy azaroso, y por tanto sintomático de una actitud dudosa de Ortega respecto a ese texto, que por otro lado debería ser estudiado con mucho detenimiento.

La primera noticia del interés de Ortega por Baroja y este libro es un comentario que publicó en *La Prensa* de Buenos Aires en septiembre de 1912, (OC, I, 540 sg.), cuando Baroja publica su novela *El árbol de la ciencia*, que será una de las más comentadas por Ortega. En 1915 publica una parte en la revista *La Lectura*, con el título «Observaciones de un lector», que retitulado «Una primera vista sobre Baroja» lo añade Ortega como Apéndice a la tercera edición de *El Espectador* I en 1928 (OC, II, 242)⁴³, con una nota, en la misma página, en la que Ortega lo atribuye a 1910, pero eso no es posible porque, como ya he indicado, la novela de Baroja que está en la base sale en 1912. La publicación abarca desde la sección titulada «Unos cuantos datos»⁴⁴ hasta la sección «La picardía original de la novela picaresca», del que publica veinticuatro párrafos – uno, de una línea –, hasta «El vagabundo... olvidado su blanco» (Fox, 178). El texto a continuación de ese párrafo, bajo el título «Variaciones sobre la *circum*-stancia», lo publicó por primera vez P. Garagorri como Anejo I⁴⁵ en la edición que hemos citado antes (p. 125), como el texto que antecedió en la redacción original a la «Agonía de la novela», retitulado después, con algún ligero añadido, como «Breve tratado de la novela». En cuanto a los primeros apartados, no se publicaron hasta que Paulino Garagorri los sacó a la luz, primero, en el tomo de la edición de bolsillo *Ensayos sobre la “generación del 98” y otros escritores españoles contemporáneos* (Alianza Editorial, 1981), y, luego, ya en el tomo IX de las *Obras Completas*⁴⁶. Pero ¿no se sabía nada de estos primeros párrafos? Primero, Ortega publicó en 1916, en el primer tomo de *El Espectador*, un largo texto, *Ideas sobre Pío Baroja*, que en cierta manera es una

⁴² J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, cit., pp. 81 sg., n. 65.

⁴³ OC, II, p. 842.

⁴⁴ Ivi, p. 242; Fox, 151.

⁴⁵ También está incluido en la edición italiana de G. Cacciatore y M.L. Mollo que estamos citando, pp. 185-189.

⁴⁶ OC, IX, Madrid, Revista de Occidente, 1962, pp. 477-501. El texto ha sido incluido como anejo en la edición italiana que venimos citando, pp. 149-183.

reelaboración del texto anterior y que habría que estudiar con detenimiento, en todo caso con mucha más morosidad que la que los eruditos en la obra de Ortega han o hemos dedicado a estos temas tan importantes.

Pero hay en concreto un tema que quiero subrayar. En el apartado «Méritos del balbucir»⁴⁷, hay unas referencias al *Mío Cid* muy interesantes porque, con algún ligero cambio, habían aparecido en un texto de 1911, por lo demás, muy significativo, escrito con seguridad cuando Ortega está en Alemania, inmerso en la emigración del neokantismo a la fenomenología, y es un texto muy cercano a un tema que nos ha salido en el § 7 del Prólogo, y aludido también en el apartado 5 de la «Meditación preliminar». En él dice que el cantor que compuso el *Mío Cid* «supo llevarnos por el camino más corto al íntimo fondo de una realidad enérgica, es decir, activa, actual. Y aunque no sea esto sólo arte, es esto por lo pronto el camino más corto entre nuestro corazón y el corazón tremante de las cosas»⁴⁸. En el texto de 1911 habla del «íntimo fondo de una realidad eterna»⁴⁹.

Pero lo más interesante es que cuando en el texto de 1916 empieza a hablar en serio de la obra de Baroja, utilizando el material de 1912, usando incluso algunas expresiones de ese año, por ejemplo: «Baroja vive como un hongo»⁵⁰, de inmediato, en la publicación de 1916, inicia Ortega su teoría del “fondo insobornable” en el cap. IX, que constituirá una de las teorías más importantes del filósofo madrileño, y lo hace para aclarar el sentido del primer yo de la frase «yo soy yo y mi circunstancia». Pero ese capítulo del “fondo insobornable” está trabajado sobre el texto de 1912, se dice⁵¹: «Hay una palabra que en todas sus posibles complicaciones aparece con insistencia [...] La palabra es esta: ¡Farsa!». En 1916, en *El espectador I* (OC, II, 225) aparece, con alguna variación el mismo párrafo⁵², y ahí hay toda una teoría de la cultura, que sería muy interesante estudiar. En el texto de 1912, incorporado en la práctica sin cambios, altera el párrafo 4 de p. 146, de la edición de Fox: «Reconozcamos, sin embargo, que España ha necesitado... La sinceridad es la nueva tabla», por el párrafo también 4 de 278: «Ese carácter de ficción, de cosa insinceramente vivida y a la que no presta espontánea anuencia nuestro fondo insobornable cree Baroja descubrir en las ideas de nuestra época» (OC, II, 227). Así, la teoría del “fondo insobornable”, que será parte de la metafísica de la vida humana, será también parte de la teoría moral y de la filosofía de la cultura de Ortega.

Por fin, los últimos párrafos, desde el 64 hasta el 73, están dedicados ya al *Quijote*, a explicar que a Ortega no le interesa tanto el personaje don Quijote, como la intención de Cervantes al escribir el libro, el quijotismo de Cervantes. Ortega está respondiendo aquí de modo directo a Unamuno, que está interesado en el personaje don Quijote, olvidándose de modo total de Cervantes, lo que ha llevado a errores «grotescos» (66, 760; 58). A Ortega le

⁴⁷ OC, VII, p. 272; Fox, p. 120.

⁴⁸ Ivi, p. 121; OC, VII, p. 273.

⁴⁹ OC, II, p. 186. Ver también Fox, p. 121, nota del editor, 2. Es muy interesante leer también la página OC, I, p. 436, donde Ortega compara la relación de las catedrales románicas, como la de Sigüenza, con las góticas. En las primeras «El otro mundo se hace en ellas presente de una manera humilde y simple, como rayico de sol que baja a iluminar las cosas mismas de este mundo y las acaricia y las hermosea y pone en ellas iridiscencias y un poco de esplendor». En la época del *Mío Cid*, que es de cuando proviene esa catedral de Sigüenza, el otro mundo aparece en las iridiscencias de este mundo.

⁵⁰ Fox, p. 274 – escrito de 1916 –; OC, II, p. 223; y Fox, p. 142, – de 1912 –; OC, VII, p. 288, ed. italiana, 174: «vive come un fungo», aunque en 1912 se refiere al protagonista de la novela, Andrés Hurtado, por lo que Ortega escribe en 1916, se ve que toma la novela en sentido autobiográfico.

⁵¹ OC, VII, p. 290; en Fox, p. 144; y en la ed. italiana citada, p. 176, segundo párrafo: «vi è una parola che in tutte le sue possibili complicazioni appare con insistenza, [...] La parola è questa: farsa!».

⁵² Fox, p. 276.

interesa el «estilo cervantino» (68, 761; 58). Pero acercarse al Quijote de ese modo no es tarea fácil, ya que necesita «culto meditativo» [71, 761; 59] para arrancarle el secreto a la genial obra. Cervantes aguarda todavía «a un nieto capaz de entenderle» [72, 761; 59].

Y con esto, en el último apartado, § 11, vuelve el hombre Ortega, que se nos entrega con su corazón, con unos latidos que niegan una España caduca [74, 762; 59], para «hallar otra», por lo que estos textos no son más que «experimentos de nueva España» [75, 762; 59], que Ortega lanza a su sociedad y a sus “nietos”.

FILOSOFIA DELLA RELIGIONE: LA PROSPETTIVA SPAGNOLA

Stefano Santasilia

Abstract: In the context of the Iberian philosophical panorama, the philosophy of religion still presents itself as an *asignatura pendiente*, as José Gómez Caffarena defined it. This is due, in all likelihood, to a delay in the development of a specific interest regarding the discussion of the status of the discipline. In this short essay, we try to indicate the possible reasons for all this but also to trace some possible roots of a philosophy of religion in Spanish that were already present before the beginning of a real debate on the topic. In this way, it will be possible to indicate some reference authors to connect them to those who, currently, are the protagonists of the debate regarding the value of a possible philosophy of religion in Spanish.

Keywords: Philosophy, Religion, Spanish language, Sacred, God.

* * *

1. Allo stato attuale delle ricerche, considero non possibile trattare il tema della filosofia della religione sviluppatasi nel contesto iberico senza una previa riflessione legata più all'ambito disciplinare che a quello del contesto culturale specifico al quale intendo fare riferimento (con la consapevolezza che gli stessi risultati della citata riflessione si riflettono in maniera inevitabile proprio sullo stesso contesto). Si tratta, per dirla senza giri di parole, della questione relativa al “cosa sia” filosofia della religione. Ciò che, infatti, qualche anno fa poteva apparire come abbastanza chiaro, in questo momento storico necessita di un'ulteriore elucidazione in chiave di distinzione. Nell'attuale alveo della filosofia della religione vivono e agiscono, già da tempo, tendenze non solo contrapposte ma che, in molti casi, non possono dialogare in quanto collocate su livelli differenti di una finanche possibile discussione. Come ravvisa lo studioso Andrea Aguti, non v'è più la possibilità di considerare la filosofia della religione come una disciplina derivante direttamente da un preciso contesto epocale e un determinato scenario filosofico¹. E questo perché in altri contesti è stato possibile assistere al risorgere della domanda filosofica riguardo alla religione a partire dalla ripresa, in chiave differente rispetto al passato, di argomentazioni che, generalmente, erano state classificate come appartenenti all'epoca della metafisica classica e con essa erano state “temporaneamente sepolte”.

Quell'insieme di proposte che, secondo una modalità fin troppo sommaria, definiamo come filosofia analitica della religione, rappresenta precisamente una modalità di recupero di tali argomentazioni – quali, ad esempio, la famosa e “famigerata” prova ontologica – capace di mostrare qualcosa che sembrava appartenere oramai solo ad un'epoca passata e a un tipo di trattazione più interessata all'adeguamento dell'esperienza religiosa alla forma allora condivisa di ragione che all'esplicitazione del *quid* specifico di tale esperienza². Si

¹ Cfr. in particolare A. Aguti, *Filosofia della religione*, Brescia, La Scuola, 2013, in cui vengono tracciate con rigorosa precisione le caratteristiche fondamentali delle differenti posizioni (e dei differenti approcci metodologici) relativi ai problemi chiave di una possibile filosofia della religione. Posizione che, successivamente, verrà confermata in una più agile pubblicazione avente, appunto, lo scopo di costituire un'introduzione al problema (cfr. A. Aguti, *Introduzione alla filosofia della religione*, Brescia, La Scuola, 2016).

² Riguardo a tale argomento in generale cfr. M. Micheletti, *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, Brescia, Morcelliana, 2002; nello specifico, si rimanda a M. Micheletti, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Roma, Carocci, 2010. Tra i vari testi che, in ambito anglosassone, rappresentano importanti momenti iniziali

tratta, però, solo di uno dei possibili esempi, reso “facile” dalla distanza che separa generalmente la nostra formazione – che qualche anno avrebbe potuto essere definita “continentale” (una distinzione non più facilmente applicabile soprattutto dopo l’attenta disamina realizzata da Franca D’Agostini³) da quella caratteristica del mondo anglosassone. Tra le possibilità che, in qualche modo, si discostano dal paradigma interpretativo che legge lo sviluppo di questa disciplina ingabbiato totalmente nella contrapposizione tra la posizione kantiana e quella schleiermacheriana, è possibile annoverare anche la fenomenologia e in parte alcuni sviluppi dell’ermeneutica⁴, solo per fare alcuni nomi, e, senza alcun dubbio, anche la particolare modalità in cui la riflessione filosofica dedicata alla dimensione religiosa ha trovato spazio nello scenario filosofico in lingua spagnola, precisamente nel contesto iberico. Da qui, la ragione della dicitura “prospettiva iberica”, che appare nel titolo di questo intervento: la definizione che propongo non vuole essere indicativa della possibilità di leggere tutte le posizioni presenti nel contesto iberico come se fosse possibile sussumerle sotto una specifica cifra; piuttosto, è mio interesse mostrare come si vadano connettendo in forma di costellazione a partire da uno specifico orientamento. Pertanto, tale breve intervento si articolerà in tre momenti specifici: un’introduzione generale, seguita da una descrizione più dettagliata relativa alla posizione di alcuni autori che possono essere considerati come i precursori di una vera e propria attenzione rivolta alla filosofia della religione e, per terminare, alcuni brevi riferimenti a coloro che possono essere, senza alcun dubbio, considerati come gli autori che, nel panorama iberico, hanno tentato di imprimere a tale disciplina uno sviluppo ulteriore.

2. Parlare di “filosofia della religione” nel mondo iberico – e, in generale, in lingua spagnola – implica, già dal principio, la consapevolezza di una “nascita tardiva”. Si tratta di un’affermazione posta ad inizio di un famoso articolo pubblicato, nel 1990, sulla rivista filosofica, ancora attiva, «Isegoría». L’articolo reca il titolo *Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual* e l’autore è José Gómez Caffarena, teologo e filosofo, di cui fra poco torneremo a parlare⁵. Il filosofo *madrileño* dà inizio al saggio sottolineando come, dinanzi all’emblematico sviluppo della disciplina nell’ambito della cultura filosofica dell’Europa centrale (soprattutto tedesca e francese), il panorama spagnolo presentasse una condizione descrivibile come *asignatura pendiente*, come un compito ancora da portare a termine o, per lo meno, da assumere con piena coscienza e al quale dedicare la dovuta attenzione. Fermo restando che non è possibile liquidare sbrigativamente il peso che l’instaurarsi del franchismo, e il suo perdurare al potere durante trentasei anni, abbiano avuto dal punto di vista culturale, nello specifico filosofico, in relazione alla possibilità di una riflessione libera rispetto al tema religione, è possibile comunque considerare come profondamente acuta l’osservazione di Caffarena, per il quale la ragione di tale “ritardo”

di riflessione su tale tema va, senza dubbio, ricordato A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford, Clarendon Press, 1974.

³ Il testo in cui la studiosa mostra la nascita e lo sviluppo della, così denominata, filosofia analitica, nonché la possibile “convergenza” o intersezione rispetto al “versante continentale” è F. D’Agostini, *Analitici e continentali*, Milano, Cortina, 1997. Lo stesso tema è ripreso dall’autrice successivamente nel volumetto F. D’Agostini, *Breve storia della filosofia del Novecento. L’anomalia paradigmatica*, Torino, Einaudi, 1999.

⁴ Riguardo a ciò si rimanda a M. Ravera, *Introduzione alla filosofia della religione*, Torino, UTET, 1995 e M. C. Bartolomei, *Filosofia della religione. Lineamenti introduttivi*, Milano, Mimesis, 2015. Rispetto alla contrapposizione tra posizione kantiana e schleiermacheriana vale la pena segnalare S. Sorrentino, *Realtà del senso e universo religioso. Per un approccio trascendentale al fenomeno della religione*, Roma, Carocci, 2004.

⁵ Cfr. J.G. Caffarena, *Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual*, in «Isegoría», 1990, 1, pp. 104-130.

consiste in una mancata attenzione al tema della religione in sé: tema che, eluso realmente dalle riflessioni sviluppate dai pensatori spagnoli – anche se non tutti, come fra poco sarà possibile osservare – non riguarda il riflettere in relazione alla questione del divino quanto l’interrogarsi sullo statuto stesso di tale tipo di riflessione (problematica di ascendenza schleiermacheriana che Caffarena lega al riconoscimento della peculiarità di un tipo di esperienza che non può e non deve essere ridotta a nessun altro tipo – caratteristica che nello stesso testo l’autore spagnolo definisce come *sustantividad*⁶).

Di fatto, basta assumere come riferimenti le grandi opere di José Luis Abellán e Alain Guy⁷ – i cui scritti comunque non esauriscono i risultati della più recente storiografia dedicata all’ispanismo filosofico⁸ – per poter notare come il problema di Dio mantiene una presenza costante nel pensiero spagnolo. D’altro canto, si può, però, tranquillamente riconoscere che, trascorsa l’epoca che aveva visto il prevalere della seconda scolastica, la problematica relativa alla relazione tra umana ragione e dimensione divina viene direttamente ereditata da quegli autori che, coscientemente o meno, accolgono il lascito del sentiero tracciato dalla metafisica cercando di apportarvi un’impronta personale. Si tratta di un’eredità fertile – e, purtroppo, anche scomoda – che permette il generarsi di un momento storico segnato da profondi sforzi di trasformazione concettuale: autori come Jaime Balmes – e la *escuela del “sentit comú”* alla quale è possibile ascriverlo, radice di quella che, successivamente sarà la cosiddetta *Escuela de Barcelona* – mostrano chiaramente come il dissolversi dello scenario caratterizzato della seconda scolastica non porti con sé il venir meno dell’interesse nei confronti della dimensione del divino ma ancora non riesca a generare lo sfrangiarsi della persistenza di stili di pensiero che continuano ad assorbire l’esperienza della trascendenza divina nell’ambito di una lettura metafisico-gnoseologica⁹. Uno stile che si mantiene anche in autori successivi quali Eugenio D’Ors, Ramón Turró, Ángel Amor Ruibal¹⁰, per fare qualche nome (tra i quali potrebbero essere inclusi, con alcuni *distinguo*, probabilmente anche Joaquín Xirau e Julian Marías¹¹).

Nel 1994, trascorsi quattro anni dalla “provocazione” lanciata da José Gómez Caffarena, Manuel Fraijó pubblica *Filosofía de la religión. Estudios y textos* – libro nel quale raccoglie gli interventi di studiosi di varia formazione – e riconosce precisamente il valore di quella provocazione e, conseguentemente, la necessità di una discussione più attenta – capace di

⁶ Cfr. *ivi*, p. 113.

⁷ Nello specifico, si intende fare riferimento a J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, 7 voll., Espasa-Calpe, Madrid, 1979-1991 e A. Guy, *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1995.

⁸ Riguardo a tale tema, attualmente i riferimenti hanno raggiunto una notevole estensione, ragion per cui, più che indicare delle opere precise, considero più fruttuoso ricordare il lavoro di compilazione e ricerca svolto dalla *Asociación de Hispanismo Filosófico* che da più di due decenni raccoglie – attraverso convegni e pubblicazioni – un buon numero di studiosi profondamente attenti allo sviluppo della filosofia in lingua spagnola. Per informazioni di carattere logistico e bibliografico cfr. la pagina web <https://ahf-filosofia.es> presso la quale è presente anche un interessante archivio, insieme ad una serie di riferimenti telematici fondamentali.

⁹ Le opere di Balmes in cui è più visibile tutto ciò sono *Filosofía fundamental* (1846) e *Filosofía elemental* (1847), composte e pubblicate dopo la diffusione della più famosa *El criterio* (1845) nella quale il filosofo inizia a tracciare la radice di quella che sarà la riflessione iberica relativa al senso comune. Le tre opere sono attualmente pubblicate e diffuse dalle edizioni Llingua di Barcelona.

¹⁰ Riguardo a tali autori, le opere in cui è possibile ravvisare in maniera più evidente il legame rispetto allo stile inaugurato da Balmes sono: E. D’Ors, *El secreto de la filosofía*, Madrid, Ténos, 1998 (di cui esiste una traduzione parziale in italiano: E. D’Ors, *In cinquecento parole*, Milano, Mimesis, 2015); R. Turró, *Els orígens del coneixement: la fam*, Barcelona, Societat Catalana d’Edicions, 1912 (di cui esiste una traduzione integrale in italiano: R. Turró, *La fame. Origini della conoscenza*, Milano, Bompiani, 1949); A. Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, t. 8 (*El conocer humano*), Santiago de Compostela, Imprenta del Seminario Conciliar, 1934.

¹¹ Da questo punto di vista, i testi più interessanti di Joaquín Xirau e Julián Marías sono, rispettivamente, J. Xirau, *El sentido de la verdad*, Barcelona, Cervantes, 1927 e J. Marías, *Idea de la metafísica*, Buenos Aires, Columba, 1954.

considerare le differenti prospettive – riguardante lo statuto della filosofia della religione¹². Nell'introduzione al testo, Fraijó cerca di mostrare come il carattere fondamentale della filosofia della religione consista nella capacità critica dell'elemento filosofico – nel rispetto dei suoi stessi limiti – che impedisce all'argomentazione di trasformarsi in mera apologetica e permette l'elaborazione di una posizione opposta a qualsivoglia fondamentalismo, ovvero imposizione di un assoluto di carattere religioso¹³. Si tratta di una proposta che l'autore riprende con maggior vigore proprio nel suo ultimo testo, *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*, pubblicato nel 2022¹⁴, nel quale viene proposta anche una ricostruzione storico-concettuale della filosofia della religione in generale – con un'attenzione particolare nei confronti di alcuni protagonisti del pensiero spagnolo – che mostra il desiderio di un approfondimento sviluppato soprattutto secondo due linee fondamentali: l'indagine storiografica relativa ad un passato che costituisce un elemento indispensabile per la comprensione del presente, e la diretta necessità di un confronto diretto, con una tradizione classica da riconoscere, e dalla quale apprendere, nella quale però bisogna anche collocarsi mediante la capacità di individuare il carattere specifico del proprio contesto e il suo vincolo con il tratto universale del tema¹⁵.

In tal senso, il lavoro di ricerca riguardo alle possibilità e alle frontiere della filosofia della religione, così come lo studio e il rendere pubblico il valore di quegli autori, appartenenti alla tradizione ispanica, che hanno dedicato i loro sforzi alla dilucidazione, in chiave filosofica, dell'esperienza religiosa, rappresenta un importante tassello di una decisiva integrazione della filosofia in lingua spagnola nell'ambito di una possibile storia della filosofia della religione *tout court*. Una storia che possa assumere il compito di guida, non nel senso di evidenziare le differenze al fine di mostrare l'irreconciliabilità delle posizioni, quanto piuttosto per la sua capacità di mostrare il fondo comune delle differenti contestualizzazioni di un unico problema. Così come l'esperienza religiosa ha a che fare con l'espressione di una relazione con un assoluto che mantiene il suo carattere universale nonostante – e a partire – dalle differenze che connotano le manifestazioni dell'umano, nello stesso modo il costituirsi di una filosofia della religione in lingua spagnola deve darsi, soprattutto, come rivendicazione di una differenza in nome dell'unicità/unità dell'esperienza della trascendenza (intesa come eccedenza).

Per questa ragione, pur riconoscendo che prima della seconda metà del secolo XX, nel pensiero spagnolo non è possibile assistere al risvegliarsi di un diretto interesse nei confronti dell'esperienza religiosa come costitutiva della riflessione filosofica relativa alla costituzione dell'umano, Fraijó considera la possibilità di rintracciare una peculiare forma di filosofia della religione in due autori chiave del pensiero spagnolo: Miguel de Unamuno e José Ortega y Gasset¹⁶. Se per il primo, nonostante nella sua opera non si possa rinvenire una chiara ed evidente filosofia della religione, la possibile inclusione in una storia della filosofia della religione in Spagna può essere abbastanza plausibile –non va, infatti, dimenticato che già nel 1996, Miguel José Abella Maeso aveva avanzato la possibilità di

¹² Cfr. M. Fraijó, *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta, 1994.

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 13-43.

¹⁴ Cfr. M. Fraijó, *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*, Madrid, Trotta, 2022.

¹⁵ Risulta profondamente interessante, a tale scopo, la parte finale del testo, dedicata per l'appunto all'individuazione di coloro che possono essere considerati come i protagonisti del dibattito relativo alla filosofia della religione in Spagna a partire dal secolo XX (cfr. *ivi*, pp. 465-510).

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 355-386.

leggere il pensiero unamuniano come una forma di contributo alla filosofia della religione¹⁷ – per quanto riguarda il riferimento a José Ortega y Gasset tale possibilità risulta alquanto sorprendente, per lo meno per la *vulgata* interpretativa (se è concesso esprimersi in tal modo) relativa all'autore che sembra non aver mai considerato tale tema come realmente importante nell'opera del capostipite della *Escuela de Madrid*. Ed è precisamente parlando di questi due autori che possiamo passare al momento successivo di questa breve ricostruzione.

3. Riguardo a Miguel de Unamuno e José Ortega y Gasset, al loro pensiero e ai necessari riferimenti biografici, bibliografici e storici, senza i quali risulterebbe inintelligibile il valore di tali maestose figure del pensiero spagnolo, sono stati versati torrenti di inchiostro e non è possibile, nello spazio di tale saggio, soffermarsi sull'ampia produzione bibliografica fino ad oggi prodotta. Sicuramente, è possibile, anche solo *en passant*, ricordare il lavoro di ricerca e divulgazione realizzato dalla *Fundación Ortega-Marañón*, la cui sede è in Madrid¹⁸, nonché le differenti introduzioni dedicate al pensiero dei due filosofi¹⁹. Pertanto, nel rispetto dello spazio concesso, conviene rimanere fedeli al tema e, riguardo ai primi due pensatori citati, sottolineare le ragioni della scelta di Fraijó.

È già stato ricordato che Miguel de Unamuno, non si dedica a elaborare una filosofia della religione, ovvero a sviluppare una riflessione di carattere filosofico assumendo come oggetto l'esperienza religiosa (sebbene ne avesse dichiarato esplicito intento nel suo *Diario íntimo*²⁰), e questo potrebbe costituire anche una spiegazione per il suo rifiuto di assumere la titolarità della cattedra di Filosofia della Religione presso l'ateneo della capitale (1906), che gli era stata offerta proprio dal suo interlocutore e "avversario" Ortega y Gasset. Ciò nonostante, non si può negare la presenza del tema nei suoi scritti più importanti, dove le questioni di Dio e dell'immortalità rappresentano i poli fondamentali della riflessione dedicata alla religione. In *Del sentimiento trágico de la vida*, in maniera esplicita dichiara: «Devo ripetere una volta ancora che l'anelito d'immortalità dell'anima [...] costituisce tanto dell'essenza della religione quanto il desiderio che esista Dio. Non v'è l'uno senza l'altro, perché nel fondo sono una sola cosa»²¹. E tale affermazione, pur non generandosi a partire da un'osservazione disinteressata dell'oggetto di studio, rappresenta già una possibile descrizione di quella relazione con l'assoluto che trova prova di sé proprio e solo in sé stessa, ampliando l'orizzonte del filosofare perché «con la volontà, con il sentimento, con la carne e con le ossa, con tutta l'anima e con tutto il corpo. Così fa filosofia l'uomo»²². Qualcosa che, come sottolinea Fraijó utilizzando molteplici riferimenti ai più noti studiosi

¹⁷ Cfr. M.J. Abella Maeso, *Unamuno. Una aportación a la filosofía de la religión*, in «Endoxa», 1996, 7, pp. 179-200.

¹⁸ È possibile trovare informazioni sulle attività della fondazione sulla pagina web <https://ortegaygasset.edu>, in cui uno spazio è dedicato alla pubblicazione, ancora in atto, della *Revista de Occidente*, rivista fondata nel 1923 dallo stesso José Ortega y Gasset.

¹⁹ Nel vasto insieme delle introduzioni vale la pena segnalare: A. Savignano, *Introduzione a Ortega y Gasset*, Roma, Laterza, 1996; P. Garagorri, *Introducción a Ortega*, Madrid, Alianza, 1970; J.P. Borel, *Introducción a Ortega y Gasset*, Madrid, Labor, 2018; J. Zamora Bonilla (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Albolote (Granada), Comares, 2013; A. Savignano, *Introduzione a Unamuno*, Roma, Laterza, 2001; P. Garagorri, *Introducción a Unamuno. El desnacer y la feliz incertidumbre*, Madrid, Alianza, 1986; J. Juaristi Lancero, *Miguel de Unamuno*, Madrid, Taurus, 2012.

²⁰ Cfr. M. de Unamuno, *Diario íntimo*, Roma, Studium, 2018, p.106.

²¹ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1967, p. 166.

²² Ivi, p. 30.

del pensatore *salmantino*, de Unamuno vive totalmente e, per questo, afferma senza considerare la necessità di dimostrare il duplice anelito, in quanto il dimostrare corrisponderebbe alla possibilità di allontanarsene, in quanto venire meno della dimensione vitale. Ciò che resta, al di là della personale *fe agónica* del pensatore è l'aver colto la validità di un'esperienza in prima persona che non può essere detronizzata dalla mancanza di trasparenza concettuale. Unamuno – che si riconosce vicino a Pascal e Kierkegaard – coglie il fondo relazionale dell'esperienza religiosa che si costituisce come anelito e riconosce la necessità di considerare tutta la validità del sentire (del *sentimiento* che fa da eco al *Gefühl* di ascendenza schleiermacheriana). Non a caso, Fraijó si arrischia ad affermare che, probabilmente, se il pensatore avesse accettato l'offerta di Ortega, la filosofia della religione in Spagna non avrebbe sofferto di quel “ritardo” così fermamente dichiarato da José Gómez Caffarena²³.

Se per Unamuno la problematica religiosa viene vissuta, e trova manifestazioni espressive, solo da un punto di vista esistenziale e poetico, in Ortega y Gasset è possibile individuare il preciso svolgersi di una riflessione dedicata al senso dell'esperienza religiosa. Resta chiaro che nemmeno per Ortega è possibile utilizzare l'etichetta di “filosofo della religione” e, nel caso specifico, nemmeno di pensatore religioso (definizione in qualche caso affibbiata a de Unamuno). Ciò nonostante, la riflessione orteghiana non può chiudere le porte alla circostanza della quale si nutre e, per tale ragione, non può eludere la possibilità della circostanza religiosa. Nel testo del 1927, *Dios a la vista* (volume VI del *Expectador*), un piccolo testo redatto con uno stile più divulgativo che saggistico, Ortega fornisce un'interessante interpretazione affermando di preferire una posizione intermedia tra quella dell'agnostico (considerato come colui a cui manca una prospettiva sull'esperienza religiosa) e lo gnostico (che, invece, considera tale tipo di esperienza perdendo il contatto con l'umano e, per questo, tradendola): di qui la necessità di un “Dio che si veda”, dove il vedere non rimanda al mero senso della vista quanto alla possibilità di pensare tale tipo di esperienza²⁴. Una condizione che sembra confermata in un altro testo del 1930, *El silencio, gran brahmán* dove il pensatore afferma: «Deve indurci a meditare il fatto che Dio sia tanto silenzioso. Come custodisce bene il suo segreto! Chissà che non sia così drammaticamente muto perché sa troppo riguardo alla nostra interiorità, e una sola parola rivelatrice di ciò che pensa di noi ci annichirebbe»²⁵. Pur non accondiscendendo alla fede, Ortega cerca di cogliere il senso dell'esperienza religiosa nella relazione con l'ineffabile, con ciò che, per dirla con linguaggio orteghiano, è di per sé sua propria circostanza. Eppure, tale riconoscimento non riduce la distanza che lo separa da de Unamuno, anzi viene confermata e resa più evidente nel testo del 1934, *Defensa del teólogo frente al místico*, nel quale il filosofo *madrileño* mostra come il riconoscimento della radice mistica dell'esperienza religiosa non implica un suo indulgere verso tale posizione, al contrario. La filosofia, che è «enorme appetito di trasparenza e risoluta volontà del mezzogiorno»²⁶ non può nutrirsi della poesia del mistico, delle sue affermazioni originatesi da un vedere che non è a tutti comune²⁷.

²³ Cfr. M. Fraijó, *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*, cit., pp. 368-369.

²⁴ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1963⁶, t. II, pp. 493-496.

²⁵ Ivi, p. 632.

²⁶ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1964⁶, t. V, p. 456.

²⁷ Cfr. ivi, pp. 453-459. Riguardo alla possibilità di una “filosofia della religione” in Ortega y Gasset, si rimanda agli interessantissimi articoli di Sonia Rodríguez García: *Los trasmundos del joven ortega (1902-1914): notas para una filosofía de la religión de Ortega (I)*, in «Revista de Estudios Orteguitanos», XXIII (2022), 44, pp. 159-186; *Una religión a la altura de los tiempos (1914-1930). Notas para una filosofía de la religión en Ortega (II)*, in «Endoxa»,

Nonostante le posizioni tanto differenti, nei due pensatori presi in considerazione è possibile ravvisare il riconoscimento della necessità di una considerazione filosofica – sebbene a partire da differenti concezioni della filosofia – dell’esperienza religiosa e, nonostante la ritrosia orteghiana, sembra possibile ravvisare una sorta di evoluzione della concezione a partire dal riconoscimento di un sentire vitale (già presente in de Unamuno) che, però, deve essere sottomesso alla prova (non obbligatoriamente dimostrativa) dello sforzo di comprensione filosofica. Ciò permetterebbe di comprendere perché per Fraijó questi due autori, pur non essendo veri e propri filosofi della religione, meritano di essere presi in considerazione per quanto riguarda la storia della disciplina nel mondo iberico. E a tale ragione va sicuramente aggiunta quella per la quale a partire da questi due autori – tra continuità e modificazioni – si svilupperà il pensiero della prima generazione di filosofi della religione spagnoli, sebbene ancora *sui generis* dal punto di vista della disciplina come la intendiamo attualmente.

Xavier Zubiri, per questioni cronologiche, può senza dubbi essere considerato il primo di questi, anche se riguardo alla sua opera risulta necessario un chiarimento preliminare. Nell’ambito del pensiero zubiriano, la dimensione religiosa si presenta in maniera indissolubilmente legata alla dimensione metafisica. Per tale ragione, inizialmente non è stato preso in considerazione dagli studiosi di filosofia della religione. Difatti, ciò che potrebbe essere definito come il problema di Dio è per Zubiri connaturale alla stessa esistenza umana. Così afferma il filosofo ne *El hombre y Dios*: «L’uomo non ha il problema di Dio in quanto la stessa costituzione del suo Io è formalmente il problema di Dio. Il problema di Dio non è, dunque, un problema teorico ma personale»²⁸. Bisogna, però, fare attenzione: che sia un problema personale può dare l’apparenza di una certa prossimità tra la posizione zubiriana e quella unamuniana. In realtà, non è affatto così: in Zubiri, l’essere problema personale indica che formalmente Dio costituisce la mia persona in quanto «L’uomo è un modo [...] esperienziale di essere Dio»²⁹. Si tratta, allora, di indagare questo tipo di relazione che, in Zubiri, non è comprensibile se non si fa riferimento alla categoria di *religación* che, nella riflessione del filosofo, viene descritta come «vincolo con la realtà in quanto realtà per essere»³⁰. La realtà esercita su di noi una forma di dominio («la condizione dominante del reale in quanto reale»³¹), una forma di potere che, in Zubiri, corrisponde alla deità (*deidad*), la quale di per sé è intramondana ma è tale (*religante*) in quanto fondata in la divinità: «la divinità è il fondamento della deità nella realtà delle cose»³². E ciò fa sì che la deità sia, conseguentemente, manifestazione della divinità. La *religación* è esperienza di questa deità, di tale fondo non ultimo in quanto fondato nella divinità, e ancor più interessante è il fatto che la *religación* costituisce il fondamento della stessa religione. È però necessaria una puntualizzazione: mentre la *religación* rimanda alla deità, e successivamente anche alla divinità, la religione rappresenta una coscienza diretta della relazione con la divinità e, di fatto, consiste «nel vivere tutti gli atti della vita in una

2022, 50, pp. 75-98; *Pensar la religión y las creencias (1930-1955). Notas para una filosofía de la religión en Ortega (III)*, in N. Expósito, T. Domingo (eds.), *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*, Madrid, Dykinson, 2022, pp. 127-140.

²⁸ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1985³, p. 116.

²⁹ Ivi, p. 327.

³⁰ X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, Alianza, 1993, p. 48.

³¹ Ivi, p. 43.

³² Ivi, p. 294.

dimensione di offerta alla divinità, in una dimensione di fede»³³. Senza prendere in considerazione il fatto che per Zubiri l'unica fede completamente autentica è la fede cristiana (mentre le altre religioni costituiscono una forma di approssimazione rispetto alla corretta concezione della divinità), risulta evidente come la sua riflessione cerchi di connettere religione e riflessione filosofica interpretando la prima attraverso gli strumenti della seconda, il che ha permesso che qualche interprete potesse avanzare l'ipotesi di una occulta apologia della religione e, nel caso specifico, del cristianesimo.

Uno stile completamente diverso è quello che caratterizza la filosofa malagueña María Zambrano, che dirige alla dimensione religiosa un'attenzione tutta particolare a partire dal recupero di una specifica dimensione di pensiero, da lei stessa definita "ragione poetica". Come tutti i pensatori finora nominati, nemmeno Zambrano si interessa di elaborare una riflessione sistematicamente dedicata all'esperienza religiosa ma, nell'ambito della sua riflessione, questa assume un'importanza tale che lo studioso Agustín Andreu, con il quale ebbe una fitta corrispondenza, non esitò in una lettera a definirla filosofa della religione e della mistica, con l'idea di enfatizzare soprattutto il suo non retrocedere dinanzi a tematiche squisitamente mistiche³⁴. D'altronde, non avrebbe potuto essere differente, considerando che la proposta zambraniana di una ragione poetica si costituisce, soprattutto, come recupero in chiave pascaliana delle ragioni del cuore. Inoltre, la stessa filosofa regala una preziosa informazione riguardo alla sua opera indicando nella questione del divino la chiave interpretativa fondamentale: «Non è mia intenzione fare de *El hombre y lo divino* il titolo generale dei libri da me dati alle stampe, né di quelli che stanno per essere inviati. Ma non credo che ve ne sia uno che converrebbe di più»³⁵. Infatti, il tema della relazione tra dimensione umana e dimensione divina (che implica anche la relazione e la differenza tra sacro e divino) costituisce una cifra specifica della produzione zambraniana, riconosciuta dalla stessa filosofa: «non ho mai scritto di temi esterni all'ambito religioso. La religione non è qualcosa a parte, un capitolo. Impregna tutto e, quando non lo dice, lo fa ancora di più. In essa viviamo, ci muoviamo e siamo»³⁶. Non si tratta, però, di un'affermazione di carattere panteista in quanto María Zambrano non sta esprimendo convinzioni metafisiche bensì un punto di vista che considera come la dimensione religiosa costituisca un elemento essenziale dell'esistenza umana. Ed è proprio in relazione a tale convinzione che María Zambrano propone una distinzione fondamentale tra la dimensione del sacro e quella del divino, leggendo quest'ultima come lo spazio che, lungo il corso della storia, è stato popolato dalle divinità che hanno caratterizzato le differenti religioni. Una distinzione che permette alla filosofa di individuare due dimensioni del religioso: quella posta sotto accusa da Feuerbach, i cui abitanti possono rappresentare anche il tentativo di soddisfazione degli umani bisogni; ma anche un'altra dimensione, primigenia, fondo ultimo della realtà, «somma realtà dalla quale emana il carattere di tutto ciò che è reale»³⁷, ovvero il sacro.

³³ Ivi, p. 111. Riguardo al valore della *religación* come fondamento dell'esperienza conoscitiva cfr. S. Santasilia, *Re(a)ligación: il radicamento del conoscere*, in «Rocinante», VI (2010), 5, pp. 173-181; come fondamento dell'esperienza religiosa cfr. A. Torres Queiruga, *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2005.

³⁴ Cfr. M. Zambrano, *Cartas de La Pièce (correspondencia con Agustín Andreu)*, Valencia, Pre-Textos/Universidad Politécnica de Valencia, 2002.

³⁵ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, Madrid, Alianza, 1973, p. 27.

³⁶ M. Zambrano, *Manuscritos* (Manuscritos/Varios/I.01:4), depositati presso l'archivio della Fundación María Zambrano situata in Vélez-Málaga.

³⁷ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, cit., p. 32.

La dimensione divina è, dunque, manifestazione di quella sacra ma corrisponde al nostro modo di fare esperienza e, per questo, “soffre” dei nostri desideri. E così, il testo dedicato alla relazione tra l’uomo e il divino si sviluppa descrivendo quelle che per María Zambrano corrispondono alle manifestazioni fondamentali del sacro nel trascorrere della storia dell’umanità. Sicuramente, anche il pensiero zambrano non può essere connotato come uno studio specifico di filosofia della religione eppure, insieme a quello degli autori finora citati, rappresenta una volta ancora un attento richiamo alla necessaria presenza della dimensione del sacro nell’ambito dell’umana esistenza³⁸. È possibile dire che con questa autrice si chiude la stagione della filosofia spagnola in cui la riflessione sulla religione non è “codificata” attraverso il riconoscimento di un’appartenenza specifica di carattere disciplinare. Di fatto, gli autori che successivamente scriveranno di religione, dal punto di vista della filosofia, avranno piena coscienza del loro presentarsi nelle vesti di filosofi della religione. In riferimento a ciò, per questioni di carattere rappresentativo rivolgerò la mia attenzione in maniera dettagliata al già citato José Gómez Caffarena, il quale elabora il tentativo più compiuto, e cosciente, fino ad ora di filosofia della religione in lingua spagnola, per poi concludere indicando brevemente alcuni autori che possono essere considerati come i protagonisti attuali del dibattito di carattere filosofico-religioso.

4. José Gómez Caffarena è, senza alcun dubbio – così come già considerato – l’autore che per primo solleva il problema della necessità di elaborare ricerche di filosofia della religione in lingua spagnola, secondo uno statuto disciplinare chiaro e coerente. Gesuita, professore incardinato presso l’Università di Alcalá de Henares, nonché docente a contratto presso numerose altre università, la sua opera più importante, che costituisce il suo testamento filosofico si intitola *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, pubblicato nel 2007, che si estende per quasi settecento pagine³⁹. Da buon conoscitore del pensiero di Ortega, Caffarena non elude la provocazione del grande filosofo spagnolo, il quale ne *La idea de principio en Leibniz* dichiara la non compatibilità di una filosofia autentica con una posizione credente: la conseguenza più evidente è quella che un credente non possa realmente “fare filosofia”⁴⁰. Per cui accetterebbe la sfida della filosofia chi ha ormai “fatto naufragio” rispetto alla fede, condizione essenziale senza la quale risulta precluso il cammino del pensiero.

Dinanzi alle secche dichiarazioni orteghiane, Caffarena si impegna in una ricerca capace di mostrare il valore di un filosofare interessato all’esperienza religiosa e proteso nello sforzo di svelarne l’essenza mostrando il suo valore vitale. Nonostante la sua formazione scolastica, infatti, si apre allo studio della ragione vitale proposta da Ortega e, successivamente, della ragione poetica di stampo zambrano. Ed è a partire dalle provocazioni insite nel pensiero di questi due autori (e di altri autori contemporanei) che comprende la necessità di elaborare una riflessione filosofica che assuma come oggetto l’esperienza religiosa indicandone le caratteristiche fondamentali, al fine di mostrare il suo integrarsi nell’umana esistenza. E già a partire dal titolo il suo testo fondamentale mostra una presa di posizione che sembra connotarsi quasi come una risposta alla provocazione orteghiana: riappropriandosi di una certa fenomenologia della religione, Caffarena assume il

³⁸ Riguardo a tale “necessaria presenza” nel pensiero di María Zambrano cfr. L. Parente, *Una voce che veniva da lontano. Saggi e ricerche su María Zambrano*, Milano, Mimesis, 2018.

³⁹ J.G. Caffarena, *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 2007.

⁴⁰ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1965², t. VIII, pp. 61-356.

termine “mistero” come connotazione fondamentale dell’esperienza religiosa ma nell’ambito di una riflessione di carattere filosofico (in contrapposizione all’esigenza di trasparenza più volte invocata da Ortega ma in consonanza con quella filosofia del chiaroscuro inaugurata da María Zambrano).

Nello specifico, propone, precisamente, di leggere l’esperienza religiosa alla luce di uno specifico legame, quello tra enigma e mistero, dove l’enigma corrisponde alla vita umana nelle sue relazioni con l’altro da sé. Allora, il mistero si relaziona all’enigma nella forma della donazione di senso capace di generare modalità di espressione che costituiscono lo sforzo umano di mantenere viva tale relazione: se, infatti, al mistero spetta l’ultima parola, questa deve essere sempre preceduta da una moltitudine di parole previe, le quali costituiscono il necessario sforzo concettuale della comprensione. E tale sforzo costituisce la risposta di speranza che l’uomo offre alla sollecitazione che riceve a partire dalla dimensione del mistero. Per citare lo stesso Caffarena: «L’enigma che siamo può incontrare nel Mistero, al quale si aprono le religioni, una chiave per una speranza fondata, che può dare senso alla vita umana e incoraggiare l’azione attraverso le differenti forme che assume il vivere sulla Terra»⁴¹. Si tratta, per ammissione anche dello stesso autore, di un tentativo di leggere l’esperienza religiosa secondo la forma di una relazione di speranza, che si instaura a partire da una dimensione di ineffabilità capace di donare senso, e di lasciare intatto uno spazio di eccedenza che permette proprio il non esaurirsi di tale speranza. Tale sommaria descrizione dell’opera di questo filosofo non rende giustizia allo sforzo teoretico depositato nella poderosa opera citata ma, per lo meno, mostra come l’autore sia di esempio per coloro che successivamente si sono dedicati allo studio della filosofia della religione, tra i quali il già citato Manuel Fraijó che di Caffarena fu, per l’appunto alunno, e che risulta essere – lo si può dire senza alcun timore di commettere errore – l’unico autore che ha dedicato un’attenzione specifica alla ricostruzione di come si sia sviluppata la filosofia della religione nel panorama culturale spagnolo.

Non sono pochi i nomi degli autori che, a partire dalla seconda metà del secolo XX, hanno dedicato la propria attenzione, sebbene in alcuni casi sporadica, all’esperienza religiosa elaborando analisi dal punto di vista filosofico. Non c’è la possibilità di nominarli tutti, soprattutto se volessimo prendere in considerazione quegli autori che appartengono a possibili “territori di confine” spesso battuti dagli studiosi dell’esperienza religiosa (come gli incroci tra antropologia, storia delle religioni, filosofia e sociologia). È possibile, però, indicare alcuni degli sviluppi più attuali della filosofia della religione, e a tal proposito vale la pena fare il nome di:

- Javier Sádaba, professore emerito della Universidad Autónoma de Madrid, nella cui opera si afferma una dichiarata necessità della filosofia della religione: secondo tale autore si tratta di una necessità imposta dal fatto che esistono, di fatto, delle religioni ma, anche se non esistessero, sarebbe necessaria una filosofia della religione per mostrare che non c’è alcuna religione⁴². Coerentemente con la sua convinzione, Sádaba sviluppa l’idea per la quale alla filosofia della religione spetta il compito di indagare, insieme alle scienze della religione, il nucleo razionale che soggiace alla base di ogni credo, al fine di produrre un atteggiamento di “sano laicismo”;

- Andrés Torres Queiruga, professore emerito dell’Istituto Teológico Compostelano, che propone una filosofia della religione a partire dalla posizione del credente e con la ferma

⁴¹ J.G. Caffarena, *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, cit., p. 681.

⁴² Cfr. J. Sádaba, *Lecciones de Filosofía de la Religión*, Madrid, Mondadori, 1989.

convinzione nella possibilità di sviluppare un fruttuoso dialogo tra ragione e fede. A partire da tali idee ha dato il via a un lavoro di ripensamento della fede a partire dal confronto con le istanze filosofiche più importanti della contemporaneità (frutto di tale lavoro sono le opere *Repensar la revelación*, *Repensar al resurrección* e *Repensar el mal*⁴³), nell'ottica di un possibile avanzamento nell'ambito del dialogo interreligioso e della mediazione nei paesi in cui le minoranze religiose cristiane soffrono condizioni di oppressione;

- Juan Antonio Estrada, professore emerito della Universidad de Granada, che ha insegnato anche in El Salvador e in Messico. La sua ricerca è incentrata sulla possibile razionalità della fede in Dio (obiettivo esplicitato nel suo libro *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*⁴⁴) non nel senso del riuscire a dimostrare quanto nella possibilità di mostrare la plausibilità della scelta religiosa, secondo l'idea di una pacifica convivenza tra la fede filosofica e la fede rivelata;

- infine, Miguel García-Baró, professore emerito della Universidad Pontificia de Comillas che, alla luce della categoria di eccedenza assunta per indicare la trascendenza divina, cerca di mostrare come questa si mostri attraverso alcuni fenomeni limite dell'esistenza. In tal modo, facendo eco alla svolta metodologica levinasiana, lavora al fine di indicare la possibilità di una filosofia della religione come filosofia prima. Da questo punto di vista, uno tra i suoi testi di riferimento è *Del Dolor, la Verdad y el Bien*, pubblicato nel 2006⁴⁵.

Chiaramente, non è possibile ridurre lo sforzo filosofico di questi ultimi autori citati costringendolo in poche righe di descrizione. Per questa ragione, ho preferito concentrare l'attenzione verso il poter delineare un panorama più orientati all'informare riguardo alle tendenze attuali che all'esaurire ogni possibile riflessione riguardo il loro sviluppo. Concludo così, sottolineando come indiscutibile il ritardo denunciato da Caffarena, nello sviluppo, in Spagna, di una filosofia della religione propriamente detta ma, allo stesso tempo, anche la ricchezza di un inizio – sebbene ancora segnato da una nebulosità iniziale – rappresentato da autori il cui pensiero continua a manifestarsi come ricco di suggestioni ancora non del tutto esplorate.

⁴³ Cfr. A. Torres Queiruga, *Repensar la resurrección*, Madrid, Trotta, 2005³; A. Torres Queiruga, *Repensar la revelación*, Madrid, Trotta, 2008; A. Torres Queiruga, *Repensar el mal*, Madrid, Trotta, 2011.

⁴⁴ Cfr. J.A. Estrada, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Madrid, Trotta, 2001.

⁴⁵ Cfr. M. García Baró, *Del Dolor, la Verdad y el Bien*, Salamanca, Sígueme, 2006.

MARÍA ZAMBRANO E LA RAGIONE POETICA: UN NUOVO ORIZZONTE PER LA STORIA DELLA FILOSOFIA

Stefania Tarantino

Abstract: The essay explores María Zambrano's concept of "poetic reason" as a path to renew philosophical thinking. Going beyond the divide between abstract rationality and emotional life, Zambrano recovers a form of knowledge rooted in experience, vulnerability, and relation. In this framework, philosophy and religion become intertwined, and thinking itself becomes a transformative existential act. Knowledge is no longer domination, but listening, compassion, and openness to what transcends. Through key texts, the essay shows how this alternative vision does not reject tradition but reworks it deeply.

Keywords: María Zambrano, Poetic Reason, Subjectivity, Philosophy and Religion, Transformation.

* * *

La ragione poetica proposta da María Zambrano apre uno spazio di profonda riflessione e rinnovamento del pensiero. Lontana dalla pretesa di dominio e di oggettività assoluta che ha contraddistinto la tradizione filosofica occidentale, questa forma di ragione restituisce centralità all'esperienza vissuta, alla sua fragilità e all'ascolto che le è necessario. In essa, l'esistenza non è più un oggetto da analizzare ma una realtà da accogliere, un'offerta che interpella, coinvolge, trasforma. La soggettività, lungi dall'essere un'entità autonoma e autosufficiente, si scopre fondata su una passività originaria e creativa, che permette l'incontro con ciò che eccede, con ciò che non può essere pienamente detto ma solo evocato. È in questa prospettiva che la parola si fa gesto primigenio, balbettio incarnato, e il pensiero diventa atto generativo, capace di riscattare in un'unica trama di senso quelle «ragioni d'amore [...] nella penombra dell'essere e del non essere, del sapere e del non sapere, nel luogo in cui si nasce e si dis-nasce, che è il più appropriato, il più proprio al pensiero filosofico»¹.

Questo il nucleo ispiratore che attraversa e sostiene l'intera produzione filosofica di María Zambrano: la "ragione poetica". Una forma di coscienza capace di dare voce a ciò che si percepisce interiormente, orientata a interpretare e comprendere l'esperienza "viscerale" del pensare nella sua profondità. Per lei, infatti, "fare filosofia" implica un pensiero che non si separa dal sentire, ma che con esso si intreccia, riconoscendo che la verità non si rivela solo attraverso l'argomentazione logica, ma anche attraverso l'ascolto partecipe delle risonanze interiori dell'anima.

Quando María Zambrano afferma, in più occasioni, che la filosofia dovrebbe configurarsi come un processo trasformativo capace di condurre dalla conoscenza astratta e teorica a una forma di sapere radicata nella conoscenza di sé, si rifà a una concezione arcaica e sapienziale della verità. Il suo pensiero si orienta così verso un recupero della tradizione orfico-pitagorica, risalendo alle matrici prefilosofiche che precedono la strutturazione logico-discorsiva propria del pensiero aristotelico². In quel "sentire sommerso", in quel

¹ M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, a cura di R. Prezzo, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1996, p. 7.

² Su questo aspetto mi permetto di rinviare al mio: *Il "logos del Manzanares" di Ortega y Gasset e l'eredità orfico-pitagorica nello stile filosofico di María Zambrano*, in «Rassegna di Pedagogia», LXV (2007), 1.4, pp. 69-84. Cfr. anche L. Grigoletto, *Lógoi: Sul sentiero "orfico-pitagorico" di María Zambrano*, Milano, Mimesis, 2023.

linguaggio mitico e intuitivo ancora non irrigidito dalla concettualizzazione, Zambrano individua un'origine dimenticata del filosofare: un «fondo sacro» o un «oscuro *apeiron*»³ da cui la filosofia, prima di diventare sistema, si sarebbe generata come esperienza vissuta, interrogazione profonda dell'essere e apertura al mistero.

In questa visione, la verità non è *solo* oggetto contemplativo, ma nutrimento per l'anima, qualcosa che trasforma l'essere umano in profondità e lo orienta nella sua esistenza. Proprio da questa eredità riscoperta come essenziale, Zambrano trae la linfa che alimenta la sua elaborazione della “ragione poetica”⁴ che si fa carico della dimensione razionale e irrazionale dell'esistenza.

Il presente saggio intende esplorare proprio questo orizzonte filosofico, mettendo in luce come esso rappresenti non solo un'alternativa alla razionalità strumentale e astratta, ma anche una possibilità concreta per ripensare la filosofia e la sua storia come esperienza trasformativa, capace di riconnettere l'umano alle radici dell'essere e della vita. Ciò emerge chiaramente in diversi passaggi del suo libro del 1939, *Filosofia e poesia*, dove Zambrano riflette sulla profonda unità originaria tra due modi di *essere*. Non solo sottolinea come, alle origini del pensiero occidentale, filosofia e poesia fossero intimamente connesse e condividessero un medesimo orizzonte simbolico ed esistenziale, ma afferma anche che la filosofia, lungi dal contrapporsi alla poesia, ne costituiva una prosecuzione in forma consapevole e riflessiva⁵. Scrive infatti:

L'uomo si trova tra due orizzonti: le cose che ci circondano, cose amiche ed estranee, cose verso cui siamo andati uscendo dal sogno originario, verso le quali ci siamo diretti col sapere. E l'altro, che resta dietro nell'oblio, e da cui il filosofo vuole staccarsi quando marcia alla conquista dei suo essere...

Ma non tutti i filosofi, non tutte le filosofie hanno significato un simile tremendo affanno individualistico o personalistico, disegnato all'inizio di questo capitolo. Al contrario, è costitutivo di una maniera della filosofia – la più venerabile – il riferirsi alla totalità delle cose, non per staccarsi da esse, ma per affermarle. Non per evadere dal mondo, ma per sostenerlo. L'amore del filosofo per il sapere è stato amore di obiettività, mediante il quale l'andirivieni primitivo si è trasformato in universo. L'ordine è stato cosa dell'amore⁶.

Qui si rivela il cuore della visione filosofica zambraniana e si dischiude l'orizzonte di senso della sua *ragione poetica* che è innanzitutto quello di recuperare quella filosofia *venerabile* che non si separa dal mondo per assoggettarlo, ma lo riconosce e lo sostiene, affidandosi a un “ordine del cuore” capace di dare forma e armonia alla nostra interiorità. L'idea di armonia che anticamente rimandava a un principio di *ordo amoris*, si manifestava per analogia in ogni livello della realtà: dal cosmo celeste alla vita terrena, dalla dimensione materiale a quella spirituale. Fu Pitagora a cogliere intuitivamente questo ordine nascosto nella natura, non come oggetto da misurare o dominare, ma come una legge geometrica

³ M. Zambrano, *Luoghi della poesia*, a cura di A. Savignano, Milano, Bompiani, 2011, p. 257.

⁴ Cfr. A. Savignano, *La ragione poetica*, Genova, Marietti, 2004; cfr. A. Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 21; cfr. anche E. Fernández, *La razón poética: salvación de los inferos*, in T. Rocha Barco (ed.), *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 109-134.

⁵ A tal proposito, Francesca Romana Recchia Luciani osserva, in un saggio recente, che «Sicuramente per Zambrano era fondamentale superare tale reciproca ostilità tra due forme d'espressione che vedeva invece come sorelle separate alle origini. In questo senso, la sua ricerca si mosse verso l'elaborazione di quella ragione poetica che avrebbe potuto riconciliare quanto era stato disunito, a tal punto da incidere negativamente sulle rispettive capacità espressive e, di fatto, impoverendo tanto la filosofia quanto la poesia». Cfr. F.R. Recchia Luciani, *Filosofe. Dieci donne che hanno ripensato il mondo*, Milano, Ponte alle Grazie, 2025, p. 57.

⁶ M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, a cura di P. De Luca, Bologna, Pendragon, 1998, pp. 114-115.

intrinseca ai fenomeni, riconoscibile solo attraverso un atto di presenza e ascolto profondo. Il suo approccio non si configurava come conoscenza oggettivante, ma come un essere davanti alla realtà con attenzione contemplativa, orientata al comprendere.

María Zambrano manifesta sempre una profonda gratitudine nei confronti di tutti quei pensatori – come Pascal, San Giovanni della Croce, Spinoza, Max Scheler, Ortega y Gasset, Nietzsche, Unamuno – che, nel corso della storia, hanno saputo preservare e custodire questo ordine che deriva da «quel frammento di cosmo nell'uomo a cui si è dato il nome di *anima*»⁷. Si tratta di autori che, resistendo alla spinta riduzionista del pensiero tecnico e astratto che fa *precipitare* l'anima nel nulla, hanno mantenuto vivo un sapere capace di abbracciare la complessità dell'umano. Allo stesso tempo, Zambrano prende le distanze da coloro che, forzando e accelerando i processi della modernità, hanno contribuito al crollo dell'unità originaria tra pensiero, vita e mondo. Il suo intento, infatti, non è solo critico, ma generativo: aprire nuove vie per la filosofia, restituendole il suo senso originario di esperienza esistenziale e trasformativa. In questa prospettiva, la ragione non è più dominio o calcolo, ma si intreccia con il sentire, mentre la conoscenza si configura come modo di essere, come forma di vita radicata nell'interiorità e aperta alla dimensione invisibile e affettiva dell'esperienza.

Filosofia e poesia, per Zambrano, erano inizialmente unite nel tentativo di dare senso all'esperienza del fondamento ultimo delle cose senza comportare alcuna separazione dalla vita. L'ordine come “cosa dell'amore” non si impone dunque dall'esterno, con la forza di una ragione astratta, ma dal riconoscimento del «desiderio profondo di cercare le origini»⁸ che unisce il pensiero e la realtà, la parola e il mondo. Recuperare questo desiderio è, per lei, l'unico modo per salvare il pensiero dalla sua inefficacia e restituirle il suo respiro originario. Infatti, nel momento in cui la filosofia ha privilegiato l'attività razionale come unica espressione dell'intelligenza pura, assimilata all'immagine di una divinità trascendente e astratta, ha smarrito la profondità di una religiosità più arcaica e complessa che era la sua traccia fondamentale e rappresentava l'eco di quell'anelito primordiale che spingeva verso la ricerca della totalità dell'essere.

Il desiderio di trovare sé stesso, di scoprire ciò che era quando ancora non si era qualcosa, affonda le sue radici nella Religione. Il desiderio di un “Sapere assoluto” che basti a sé stesso è ciò che la Filosofia ha conservato della Religione, dalla quale si è separata. Il “Sapere assoluto” porta con sé l'essere assoluto, l'essere allo stato puro⁹.

In vari suoi scritti richiama l'eredità dimenticata della religione misterica greca, in particolare quella orfico-pitagorica, fondata non su dogmi o concetti, ma su un'esperienza interiore e trasformativa del *sacro*. In essa, la spiritualità si esprimeva attraverso l'intuizione, l'estasi e la partecipazione simbolica, generando una coscienza profonda del legame tra anima e cosmo. Questo approccio al divino si contrappone radicalmente alla visione attivistica, volontaristica e oggettivante della filosofia aristotelica, che ha ridotto la conoscenza a operazione logica, dimenticando il valore dell'esperienza iniziatica e di quell'antica sapienza che, per Zambrano, rappresentano la matrice originaria e dimenticata del pensare.

⁷ M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, cit., p. 15.

⁸ Ivi, p. 134.

⁹ Ivi, p. 135.

A sostegno di questa sua visione, richiama un passo di Xavier Zubiri in cui l'elemento spirituale, religioso, viene inteso non come una costruzione esterna alla vita, ma come una dimensione costitutiva dell'esistenza umana. L'essere umano, afferma Zubiri, non è solo un vivente gettato nel mondo tra le cose – così come inteso da Heidegger –, ma è anche profondamente “rilegato” a un'origine, a un fondamento che lo precede e lo accompagna. Questa condizione di appartenenza primaria – *l'essere rilegato* – è ciò che sostiene l'esistenza. Così come l'apertura al mondo ci fa scoprire che esistono le cose, allo stesso modo è proprio *l'essere rilegati* che consente di far intuire che esiste ciò che ci lega. Ed è proprio in questa duplice relazione, tra visibile e invisibile, tra presenza e mistero, che si radica il senso autentico della vita umana¹⁰.

La ragione poetica nasce da questa intuizione e tenta di decifrare questo tipo di *ordine* che esige un completo abbandono di sé e un superamento dei limiti imposti dalla razionalità intellettuale. Tale approccio implica una compenetrazione tra sentire e comprendere, intraprendendo così un percorso verso territori che permangono ancora inesplorati.

Come abbiamo già accennato, per María Zambrano non si tratta semplicemente di rinnegare i filosofi del passato, ma di offrirne una rilettura intensa e personale, restituendo loro vita, attualità e forza interrogante. Il suo approccio consiste nel riattraversare il pensiero tradizionale non per archiviarlo, ma per renderlo di nuovo operante, per farne uno spazio in cui la *coscienza poetica* sia ancora possibile. Così facendo, ella non solo rende omaggio ai grandi maestri del pensiero, ma mostra anche come una filosofia che si limiti alla pura astrazione non sia più in grado di rispondere ai bisogni dell'essere umano. La filosofia, per Zambrano, deve ritrovare la sua vocazione originaria: essere un sapere trasformativo, capace di illuminare la vita e di *guidare* l'esistenza.

La conoscenza autentica, quando è assimilata nel profondo di sé stessi, non lascia la vita umana nel medesimo stato in cui l'ha trovata; se così fosse non sarebbe necessaria e avrebbero ragione coloro che si sono occupati esclusivamente dell'applicazione tecnica. La vita ha bisogno del pensiero, ma ne ha bisogno perché non può preservare lo stato in cui spontaneamente si produce. Non basta infatti nascere una volta e muoversi in un mondo di strumenti utili. La vita umana chiede sempre di essere trasformata, di modificarsi continuamente a contatto con certe verità che non si possono offrire senza persuasione, dato che la loro essenza non sta nell'essere conosciute bensì nell'essere accettate¹¹.

Nel sottolineare il carattere trasformativo del sapere autentico, María Zambrano lo oppone radicalmente a una concezione puramente strumentale della conoscenza. Quando la conoscenza è davvero interiorizzata e vissuta, modifica la soggettività. Non ne va, quindi, di un sapere neutro, finalizzato unicamente all'efficienza o all'utilità tecnica, bensì di una forma di pensiero che tocca la struttura stessa dell'esistenza, orientandola verso un processo continuo di trasformazione. Insiste anche sul fatto che la vita umana non può accontentarsi del mero dato biologico del nascere e del sopravvivere, dal momento che la ragione poetica è il frutto delle molteplici rinascite che investono il cammino della vita. Essa esige una rigenerazione costante, un rinnovamento che solo il pensiero – inteso come contatto con verità profonde – può offrire. Ma queste verità non si impongono, non si trasmettono come meri contenuti cognitivi: devono essere accolte, accettate interiormente. Da qui deriva il loro legame con la persuasione, non come imposizione retorica, ma come via intima che permette alla verità di radicarsi nella vita, generando un cambiamento reale.

¹⁰ M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, cit., p. 116. Cfr. X. Zubiri, *En torno al problema de Dios*, in «Revista de Occidente», 1935, 149, pp. 129-159.

¹¹ M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, cit., p. 58.

In altri suoi scritti, soffermandosi sul tema della confessione, María Zambrano traccia la linea di separazione tra una filosofia *ideale* che sostiene il pensiero e una filosofia *concreta* che sostiene la vita, e evidenzia anche come sia proprio il gesto del confessare – un gesto che nasce dalla nuda esistenza dell’essere umano e dalla sua più profonda disperazione – a dischiudere la rivelazione della vita e a rappresentare quel momento di verità capace di unire interiorità e parola. In questo contesto, la confessione non è solo l’espressione personale di un malessere di cui ci si vuole liberare attraverso la parola, il racconto, ma un atto conoscitivo capace di restituire alla coscienza la sua dimensione originaria. Ecco perché la confessione assume in lei un valore filosofico così profondo e radicale. Si tratta di un movimento dell’anima che si espone, si offre e si rivela nella sua nuda verità.

Così, riflettendo sul significato della *confessione* come gesto che nasce dal punto più vulnerabile dell’esistenza, laddove il pensiero non basta più e la parola si fa carne, rivelazione, bisogno di unità, María Zambrano mostra come solo attraverso una filosofia incarnata, radicata nell’esperienza e nella vulnerabilità, sia possibile accedere a una verità che non separa, che non sottomette la vita ma che, al contrario, arriva a sostenerla nella sua intricata frammentarietà e scrive:

Nella confessione si manifesta anche il carattere frammentario di ogni vita, il fatto che l’uomo si percepisca come pezzo incompleto, un abbozzo e niente più; una parte di sé stesso, un frammento. Uscendo da sé vuole aprire i propri limiti, spostarli e trovare la sua compiuta unità più in là di essi. Spera come colui che si lamenta, di essere ascoltato; spera che esprimendo il proprio tempo sibillini la sua figura, spera di acquisire finalmente l’integrità che gli manca, la sua figura totale¹².

Attraverso la confessione, si dischiude quindi un accesso alla verità a partire dalla complessità dell’esperienza vivente intesa come atto generativo, movimento interiore che tenta di dare forma all’informe, di raccogliere i frammenti dispersi dell’identità. In essa si manifesta una tensione profonda verso l’unità, un’unità che non è mai data una volta per tutte, ma che resta all’orizzonte come promessa. La verità, così intesa, non coincide con il concetto, ma con la possibilità di riannodare ciò che è stato spezzato, di nominare ciò che era muto, di far emergere la totalità a partire dalla frattura.

Del resto, di queste fratture e ferite María Zambrano aveva esperienza. Nel corso della sua vita segnata da eventi dolorosi, tragici e irrevocabili, comprende che l’esperienza del negativo può essere il luogo di inaspettate rivelazioni e di verità profonde che si manifestano proprio nei momenti di massima vulnerabilità. Mi riferisco, ad esempio, a quelli vissuti nell’esilio dalla Spagna franchista, durato più di quarant’anni. L’esilio, così come emerge dai suoi scritti¹³, non è solo una condizione politica o geografica, ma uno stato dell’anima, un luogo interiore di spoliazione e di sospensione. A partire dall’esperienza estrema del negativo, María Zambrano comprende che la sofferenza non è mai fine a sé stessa, ma si configura come soglia liminale, come passaggio attraverso il quale si rende possibile l’accesso a una forma di sapere più profonda che non può avvalersi degli strumenti della concettualità. In questa prospettiva, il negativo cessa di essere esclusivamente ciò che sottrae o frantuma, per divenire invece ciò che apre, che rivela, che consente il manifestarsi di una verità altrimenti inaccessibile.

¹² M. Zambrano, *La confessione come genere letterario*, Milano, Bruno Mondadori, 1997, pp. 49-50.

¹³ M. Zambrano, *Per abitare l’esilio. Scritti italiani*, a cura di F.J. Martín, Firenze, Le Lettere, 2006; Ead., *L’esilio come patria*, Brescia, Morcelliana, 2016.

Nel pensiero di María Zambrano l'esilio è riconosciuto quale dimensione privilegiata, dove la rivelazione della verità personale e storica diviene possibile. L'Autrice eleva l'esilio – esperienza che ha dominato la sua vita – a categoria metafisica contrassegnata da valori salvifici in vista di una maggiore comprensione dell'essere. L'esiliato è la persona adatta a decifrare una verità sommersa, dissolvendo il labirinto degli errori storici e raggiungendo la condizione originaria della creaturalità, entrando in uno stadio – interiore e fisico – che marca il legame con la realtà altra, quella oltre la «circostanza» concreta¹⁴.

Per cogliere appieno le implicazioni della «condizione originaria della creaturalità» – nucleo fondativo della ragione poetica – è necessario soffermarsi su alcune delle pagine più significative dell'opera di María Zambrano, in cui ella elabora la nozione di un «*logos* pieno di grazia e verità»¹⁵. Questo *logos*, profondamente diverso dal *logos* argomentativo della tradizione filosofica occidentale, rappresenta per Zambrano una modalità di pensare che non si fonda sull'astrazione né sulla pretesa di dominio, ma sulla relazione, sull'apertura e sull'accoglienza del reale nella sua ineffabilità. Ciò che Zambrano compie è un gesto radicale e inedito: restituire al *logos* il suo carattere rivelativo e vitale, pensandolo come manifestazione dell'essere universale che «esprime la comunità nell'umano [...] in ciò che vi è irriducibile vi è in ciascuno di noi»¹⁶. Il *logos* diventa il luogo in cui l'unicità irriducibile di ogni essere umano si fa risonanza di una comunità più ampia, di una verità condivisa che attraversa ciascuno. Ciò che è irripetibile in ognuno – la sua interiorità, la sua ferita, la sua luce – diventa così via di accesso a ciò che è comune, universale, umano.

In questa prospettiva, la creaturalità non è una mancanza da superare, ma la condizione imprescindibile per accedere a un sapere che unisce ragione e grazia, universale e singolare, pensiero e vita. È proprio da questa consapevolezza che si rende visibile la profonda connessione archetipa tra Filosofia e Religione, non intese come ambiti separati, ma come due modalità complementari di relazione con il mistero e di apertura all'ineffabile. Nel secondo capitolo del suo libro dedicato al rapporto tra l'uomo e il divino, María Zambrano riserva pagine di straordinaria intensità alla pietà, riconoscendola come quella radice metafisica nascosta e spesso trascurata, ma fondamentale, che attraversa silenziosamente la condizione umana¹⁷.

La filosofia, nel suo impulso originario, nasce infatti da un desiderio di senso che è anche desiderio religioso: tensione verso ciò che precede la forma e insieme la fonda. Quando la filosofia ha ridotto questo desiderio a esercizio intellettuale astratto, ha perduto il legame con la dimensione affettiva, intuitiva e simbolica da cui era nata. Il sapere che basta a sé stesso e diventato così un sapere sterile, chiuso, incapace di trasformare la vita. Solo recuperando quella nostalgia delle origini, quel movimento verso ciò che ancora non è ma che chiama a essere – ciò che Zambrano chiama la condizione creaturale – il pensiero può ritrovare la sua verità, che è sempre anche amore per ciò che si conosce e desiderio di abitare il mondo in profondità.

La pietà, in quanto apertura empatica verso l'altro e verso il mistero dell'essere, diventa lo snodo attraverso cui la filosofia può recuperare la propria originaria vocazione a custodire la fragilità, l'invisibile, l'irrappresentabile. È in questo gesto dell'anima, più che nel rigore dell'analisi, che si manifesta la possibilità di un sapere realmente trasformativo. Ora, è solo

¹⁴ A. Ricciotti, *María Zambrano: l'esiliato, sacrificio della storia*, in «Aurora. Papeles del "Seminario María Zambrano"», 2014, 15, p. 34.

¹⁵ M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, cit., p. 119.

¹⁶ Ivi, p. 122.

¹⁷ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, Roma, Edizioni Lavoro, 2001, pp. 173-205.

attraverso la “pietà” diventa possibile ristabilire una modalità originaria e profonda di comunicazione con il mondo e con gli altri esseri viventi.

La pietà è azione perché è sentire, sentire «l'altro» come tale, senza schematizzarlo in una astrazione; la forma pura in cui si presentano i diversi piani della realtà, le diverse specie di realtà con le quali l'uomo deve vedersela. E questo vedersela è al momento un rapporto; un rapporto conforme a ordine, conforme a norma¹⁸.

È proprio in questo «vedersela con la realtà» che si apre un rapporto ordinato, normativo, ma non imposto: un ordine che nasce dal cuore e si manifesta come cura, ascolto e responsabilità. Per María Zambrano, la pietà verso la creatura non è un semplice moto affettivo, ma un atteggiamento radicale dell'anima: essa dischiude uno spazio interiore di ascolto, di accoglienza incondizionata e di comprensione empatica nei confronti dell'alterità.

È ciò che emerge dalla riscrittura che María Zambrano offre dell'*Antigone* di Sofocle. Il gesto irreparabile e coraggioso di Antigone, la sua *pietas*, infatti, si configura come un atto filosofico e poetico dirompente. Zambrano non si limita semplicemente a reinterpretare un archetipo tragico, ma lo trasforma in uno strumento critico capace di svelare le contraddizioni profonde della razionalità normativa e del potere istituito. Attraverso la figura di Antigone, mette in luce una logica dell'eccedenza, un gesto che rompe gli equilibri consolidati dei significati, sovverte le codificazioni simboliche e smaschera l'insufficienza delle leggi scritte nel garantire la giustizia. In Antigone, la pietà non è un sentimento passivo ma una forza conoscitiva: la coscienza, in lei, coincide con la *pietas*, perché non si limita a distinguere formalmente il bene dal male, ma cerca un “giusto” che è più che giusto, un ordine secondo una logica superiore, che Zambrano definisce divina.

La forma di religiosità che abita Antigone, così come viene letta da María Zambrano, non è astratta né trascendente in senso tradizionale, ma radicata nel corpo, nelle viscere, in una sensibilità incarnata e profonda. È proprio questa dimensione sensoriale e affettiva che le permette di compiere un movimento discendente, di addentrarsi negli abissi della propria interiorità, là dove si cela un sapere altro, non riducibile ai codici razionali e normativi della polis. In questo spazio interiore si manifesta la sua coscienza-pietà, una forma di conoscenza che non separa ma unisce, che non giudica ma comprende, e che si pone in radicale contrasto con il modello maschile del potere, volto a fondare l'identità sull'autonomia e sul dominio di sé. Antigone, al contrario, incarna una libertà che non si afferma attraverso il controllo, ma attraverso la fedeltà a un'origine relazionale, affettiva e sacra. Questa eccedenza etica e affettiva diventa così una forma di resistenza alla legge della polis, sovvertendola non dall'esterno, ma dall'interno del suo stesso simbolico.

Da questo punto di vista, la pietà costituisce il nucleo vivo della “ragione poetica”, la sua sorgente più intima, da cui germinano tutti gli altri sentimenti positivi. Lungi dall'essere un'emozione fugace, essa si configura come una disposizione costante dello spirito, un modo etico ed esistenziale di abitare il mondo con consapevolezza affettiva e responsabilità relazionale. Attraverso la pietà, la conoscenza si incarna, si trasforma in esperienza attraversata dal dolore e dalla bellezza, capace di cogliere l'invisibile e il non detto, ciò che sfugge alla presa del pensiero tecnico e oggettivante. La pietà, lungi dal rappresentare una forma di debolezza, si rivela come forza generativa e principio attivo di un pensiero che si fa cura, prossimità e custodia della memoria vivente.

¹⁸ Ivi, p. 197.

È in questo snodo che si rende evidente la progressiva presa di distanza rispetto al pensiero del suo maestro, Ortega y Gasset. Sebbene María Zambrano gli riconosca il ruolo fondamentale di averle fornito l'impulso iniziale per la formulazione della "ragione poetica", il suo percorso prende una direzione autonoma. Se Ortega resta ancorato a una filosofia della storia e della ragione vitale, Zambrano sceglie di inoltrarsi nei territori più intimi e misteriosi dell'anima, orientando la sua ricerca non tanto verso la ricostruzione del senso storico, quanto verso l'esplorazione di una dimensione interiore e simbolica, in cui il pensiero si intreccia con il sentire, il mito e l'esperienza del sacro. Ciò che le sta a cuore è l'interruzione di quel circolo vizioso della volontà di potenza che ha caratterizzato per secoli la filosofia occidentale, mettendo in luce una ragione sempre più priva di radicamento percettivo e priva di quella dimensione rivelativa che trascende il mero intelletto.

In un saggio che Giuseppe Cacciatore dedica al pensiero di María Zambrano, emerge con chiarezza come il superamento delle rappresentazioni cristallizzate della storia – quelle che la tradizione ha irrigidito in astrazioni o ha segnato con omissioni – passi attraverso il recupero del nesso vitale e dialettico tra memoria e coscienza, tra vissuto individuale e ordine interiore¹⁹. È in questa prospettiva che la metafora delle rovine, a cui Zambrano assegna una straordinaria potenza evocativa, assume un valore filosofico centrale: esse non sono semplicemente resti inerti del passato, ma ciò che vi è di più vivo nella storia, perché capaci di instaurare un legame profondo tra ciò che è stato vissuto e l'oggettività del tempo storico. Le rovine diventano così i luoghi in cui si custodisce la verità dell'esperienza, l'eco di un senso non perduto ma solo nascosto, che attende di essere riattivato nel presente attraverso un pensiero che non separa, ma ricuce e tesse nuovi legami²⁰.

In tal modo, attraversando le rovine della nostra storia e abbracciando la ragione poetica, possiamo scoprire un nuovo orizzonte per la filosofia: uno spazio in cui passato e presente si incontrano, dove l'esperienza diventa un ponte verso la comprensione, e la soggettività si arricchisce in un dialogo vivo con l'esistenza, permettendo alla verità di emergere non come un assoluto, ma come un contatto primario con il reale in cui la saggezza si misura con l'ignoto e si lascia interrogare dalla vita.

In conclusione, la proposta della ragione poetica, se riletta alla luce del presente, si rivela con sorprendente forza profetica. Essa non invita a dominare il reale, ma a entrare in risonanza con esso, a lasciarsene trasformare. La filosofia di María Zambrano, pur attraversata dagli orrori del Novecento, non si limita a registrarne le ferite, ma ne interroga le radici più profonde, quelle del disumano, tentando di far emergere una verità che continua a interpellarci. In un tempo in cui le categorie tradizionali mostrano tutta la loro inadeguatezza di fronte alla complessità dell'umano, la sua visione rappresenta un appello a ripensare la ragione non come esercizio astratto di potere, ma come gesto poetico-politico e conoscitivo insieme. Perché, come ci ricorda Zambrano, «l'oggettività è impossibile senza l'amore, e, forse, per l'uomo, non è altro che l'amore stesso»²¹.

¹⁹ G. Cacciatore, *María Zambrano: la storia come "delirio" e "destino"*, in L. Silvestri (a cura di), *Il pensiero di María Zambrano*, Udine, Forum, 2005, pp. 29-62; cfr. anche G. Cacciatore, *María Zambrano: Ragione poetica e storia*, in «Rocinante», I (2005), 1, pp. 107-126. Cfr. anche C. Revilla, *Indicios zambranianos para una "Historia de las entrañas de la Historia"*, in «Aurora. Papeles del "Seminario María Zambrano"», 1999, 1, pp. 6-14; L. Boella, *María Zambrano, dalla storia tragica alla storia etica*, Milano, Cuem, 2001.

²⁰ Mi permetto qui di rinviare al mio *Ciudad histórica y ciudad del alma*, in «Aurora. Papeles del "Seminario María Zambrano"», 1999, 2, pp. 31-34.

²¹ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 390.

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

Veronica Tartabini

Abstract: This article examines the profound impact of Italian Renaissance Humanism on Spanish mysticism, with a particular focus on Marsilio Ficino – a pivotal philosopher and translator of Platonic, Neoplatonic, and Hermetic thought. Through his translations and commentaries – especially his treatment of Plato’s *Symposium* in *De Amore* – Ficino articulates a mystical form of Humanism that transcends cultural boundaries and finds resonance in Spanish authors such as Teresa of Jesus and John of the Cross. This research proposes a comparative analysis, with particular emphasis on *De Amore* and the mystical writings by Teresa of Jesus and John of the Cross, highlighting thematic and stylistic affinities. It concludes that Ficino represents a decisive bridge between Renaissance philosophy and the reformative Christian spirituality of the Spanish Golden Age.

Keywords: Marsilio Ficino, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Renaissance Humanism, Neoplatonism.

* * *

1. Introducción

El matrimonio entre filosofía y mística durante el humanismo italiano fue la antesala del Humanismo místico castellano¹. Veremos en detalle, cómo Marsilio Ficino (1433-1499) ejerció como mediador entre el Humanismo renacentista italiano y la mística española del Carmelo descalzo, protagonizada por Teresa de Jesús (1515-1582)² y Juan de la Cruz (1542-1591). Marsilio fue filósofo, médico, músico, astrólogo, sacerdote y conspirador político³. Se le recuerda como «Platón segundo»⁴. Hace falta detenernos en su figura, enfocándonos en la aportación mística de su extenso y polifacético pensamiento.

A partir del año 1454 Marsilio elaboró sus primeros ensayos. A esta fase se remonta su trabajo en cuatro volúmenes ahora desaparecido (*Instituciones ad Platonicam disciplinam*, 1456); junto a las traducciones del *De Monarquía* de Dante⁵, de las obras de Platón y de parte del *Corpus Hermeticum*⁶. Comenzaba, pues, a acuñar su *pia philosophia* o *prisca theologia* moldeada en el cauce de una *docta religio*. Es decir, iba en búsqueda de aquella sabiduría – guardada en las meditaciones de los sabios paganos – que había preanunciado la

¹ G.M. Bertini, *Introduzione*, en Id. (a cura di), *Mistici di Spagna, Frate Francesco da Osuna Via alla mistica*, premessa di A. Farinelli, Brescia, Morcelliana, 1933, vol. I, pp. XIII-CXIX, p. LXXXVIII.

² También conocida como Teresa de Ávila.

³ R. De la Villa, *Introducción*, en M. Ficino, *De Amore. Comentario a “El Banquete” de Platón*, edición y traducción de R. de la Villa, Madrid, Tecnos Neomeópolis, 2019⁴, pp. 11-29, p. 13.

⁴ T. Katinis, *Marsilio Ficino. Biography*, en D. Thomas, J. Chesworth (eds.), *Christian-Muslim Relations a Bibliographical History*, vol. VI, *Western Europe (1500-1600)*, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 397-399, p. 397. Para una introducción: T. Katinis, *Marsilio Ficino e la rinascita del platonismo*, en G. Ernst (a cura di), *La filosofia del Rinascimento: figure e problemi*, Roma, Carocci, 2003, pp. 29-47; S. Byrne, *Ficino in Spain*, Toronto, University of Toronto Press, 2015.

⁵ R. De la Villa, *Introducción*, cit., p.14.

⁶ P.O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, trad. en by V. Conant, Gloucester, Mass. Peter Smith, 1964, p. 17.

revelación cristiana. Seguirán sus comentarios al *Banquete* y al *Filebo* platónicos (1456) y la *Theologia Platónica* (1474) compuesta por dieciocho volúmenes⁷.

Entre las obras más maduras, tiene cabida el tratado de teología *De Cristiana religione* (1474), un llamado a favor del diálogo interreligioso árabe-cristiano⁸. En este mismo texto se percibe cierta necesidad de abogar por una reforma de la Iglesia católica cristiana para regresar a un cristianismo puro originario y al reconocimiento de la autoridad papal válida solo en términos espirituales. Podemos leer las cartas que Marsilio escribió al pontífice Sixto IV (1414 -1484), para animarle a despojarse de las armas y a recuperar su papel como evangelizador pacífico, de vicario de Cristo⁹. Además, con motivo de la epidemia de peste del bienio 1478-1479, Ficino escribió *Consiglio contro Pestilentia* impreso en el año 1481¹⁰. Entre sus últimos esfuerzos intelectuales destacan: su obra médica *De vita* (1489); su traducción de la *Mística teología* y de los *Nombres divinos* de Dionisio Areopagita (1492); su texto *De lumine* o *De Sole* (1493) escrito apostando por el heliocentrismo¹¹; junto con sus traducciones al latín de Plotino (1496) y su comentario inconcluso de las Epístolas de San Pablo¹². Asimismo, nos quedan doce libros de epístolas ficinianas (1495)¹³.

2. Ficino en España y la cultura hispánica en el pensamiento ficiniano

Intentemos ahora comprender mejor la filosofía de Marsilio Ficino, a raíz de la escuela que fundó. Lo que conocemos como Academia platónica, afincada en el palacete de Careggi cerca de Florencia, no era una institución formalmente estructurada sino un grupo de intelectuales reunidos por un vínculo de amistad e intereses culturales compartidos. Ni siquiera el término “Academia” resultaba efectivamente empleado por sus integrantes¹⁴. Cosme de Médici (1389-1464) apadrinó este grupo de *dilettanti*, tras haber conocido al autor platónico Gemisto Pletón (c. 1355-c. 1452)¹⁵ en ocasión del Concilio de Florencia (1439). Ese evento era la sede perfecta para pensar en la interculturalidad, en la convivencia pacífica entre distintas confesiones religiosas y escuelas filosóficas; de hecho, se organizó para intentar alcanzar la unión entre la Iglesia católica y la Iglesia de Bizancio. Cosme añoraba fundar en su ciudad un estado utópico de inspiración platónica y es entonces cuando entró en contacto con el hijo de su médico Diotifeci, Marsilio. Junto al palacete de Careggi, le concederá al humanista una copia de las obras completas platónicas, de las de Plotino, el *Pimandro* de Hermes Trismegisto y algunas obras pitagóricas¹⁶.

⁷ T. Katinis, *Marsilio Ficino e la rinascita del platonismo*, cit., p. 32.

⁸ T. Katinis, *Marsilio Ficino. Works on Christian-Muslim Relations*, en D. Thomas, J. Chesworth (eds.), *Christian-Muslim Relations a Bibliographical History*, cit., pp. 400-404. Véase también: G. Bartolucci, *Il De cristiana religione di Marsilio Ficino e 'le prime traduzioni' di Flavio Mitridate*, en «Rinascimento. Rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento», 2ª serie, XLVI, 2007, pp. 345-355.

⁹ T. Katinis, *Marsilio Ficino e la rinascita del platonismo*, cit., p. 34.

¹⁰ T. Katinis, *Medicina e Filosofia in Marsilio Ficino. Il Consiglio contro la Pestilentia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007; T. Katinis, *A Humanist Confronts The Plague: Ficino's Consiglio contro la Pestilentia*, en «Modern Language Notes», 2010, 125, pp. 72-83.

¹¹ T. Katinis, *L'eliocentrismo di Marsilio Ficino nel Libro dell'amore e nel De Sole*, en «Itinerari», 2ª serie, XL (2001), 2, pp. 73-90.

¹² E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 1966, p. 18.

¹³ T. Katinis, *Marsilio Ficino e la rinascita del platonismo*, cit., p. 34.

¹⁴ P.O. Kristeller, *Ocho Filósofos del Renacimiento italiano*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 41.

¹⁵ C. Carrión González, *Astrología, Medicina y Filosofía en Marsilio Ficino*, Master's Thesis, University of Murcia, Faber & Sapiens, 2018, p. 16.

¹⁶ R. De la Villa, *Introducción*, cit., p. 12.

Las dos facetas que llaman más la atención de esta sociedad filosófica son: su carácter de grupo espiritual y su alcance europeo. Antes de todo, Ficino deseaba que su Academia fuese efectivamente un círculo espiritual. En sus tiempos se habían ido formando asociaciones laicas de carácter religioso que con toda seguridad le sirvieron como modelo. Desde luego, el primer patrón a seguir que quería emular era la propia antigua Academia Platónica. Siguiendo esa orientación filosófica y espiritual, en su círculo los integrantes más expertos y ancianos solían entablar debates informales e incluso, llegaron a celebrar un par de natalicios de Platón con un banquete organizado a modo de tertulia filosófica. Entre las charlas desarrolladas, estaban las “declamaciones” que eran discursos de contenido moral; lecturas dadas en privado de obras platónicas con jóvenes aprendices y ponencias compartidas públicamente en las iglesias o en unas salas de conferencias contiguas a los ambientes eclesiásticos. Los “académicos” aspiraban a compartir un ideal de bienestar del alma y del cuerpo, de «armonía propia en consonancia con la armonía de las estrellas y de la creación entera»¹⁷, de correcta conducta moral que se armonizaba tanto con los principios paganos como con el mensaje evangélico.

Consideremos que, Marsilio era canónigo de la catedral de Florencia y su cargo sacerdotal le garantizó un buen dominio de la teología cristiana. Elaboró un tratado en defensa de la religión cristiana y toda su producción está impregnada de objetivos teológicos. Pese a la inclinación heterodoxa de las ideas sobre astrología y magia que defendía en *De vita*, fue fiel a la ortodoxia cristiana. Para él: «la doctrina platónica es una filosofía religiosa»¹⁸ en este sentido. El cristianismo católico era la religión por excelencia y por eso, no rechazaba la pluralidad confesional porque estaba convencido de que en todas las religiones había la huella más o menos patente de un solo y auténtico Dios¹⁹. Marsilio quería que el platonismo cumpliera una misión providencial en la historia de la humanidad planteada por el Dios cristiano. El propio autor se consideraba parte sustancial de la lógica de la providencia divina cristiana²⁰.

Regresando al estudio de la Academia Platónica ficiniana, tras su faceta espiritual nos queda por tratar su internacionalización. Ficino solía acoger a huéspedes prestigiosos que acudían de otros centros urbanos para que participaran en las reuniones. En una carta firmada por el propio fundador del grupo se comparte un listado de intelectuales con los que intercambiaba comunicación epistolar y textos filosóficos. Por consiguiente, se ha reconocido la influencia del neoplatonismo de Ficino «en la mayor parte de Europa»²¹.

¿La Academia ficiniana tuvo contactos también con España? Dijimos que la labor humanista de Marsilio se concentró sobre todo en la traducción. Cabe reconocer cierta similitud entre el trabajo desempeñado por Ficino y la labor de la Escuela de Traductores de Toledo. En plena Edad Media, dicha escuela española – en cuya órbita transitó Averroes (nombre cristiano de Ibn Rushd, 1126-1198) – se dedicó a traducir al castellano a Aristóteles y a los grandes autores clásicos orientales. Sin su actividad mediadora, Occidente se hubiera quedado huérfano de las grandes voces griegas, judías, árabes de la filosofía universal. A propósito, Garin afirma que Ficino hizo para Platón la misma labor que Averroes se planteó hacer con la producción aristotélica²².

¹⁷ Ivi, p. 15.

¹⁸ P.O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, cit., p. 27.

¹⁹ P.O. Kristeller, *Ocho Filósofos del Renacimiento italiano*, cit., p. 46.

²⁰ T. Katinis, *Marsilio Ficino e la rinascita del platonismo*, cit., pp. 29-30; P.O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, cit., p. 28.

²¹ P.O. Kristeller, *Ocho Filósofos del Renacimiento italiano*, cit., p. 41.

²² E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, cit., p. 380.

Gracias a Teodoro Katinis es posible deducir que Marsilio acabó beneficiándose de los mejores frutos de la filosofía y de la filología hispánica de la época de la Escuela de Toledo y posterior, puesto que escribió su obra sobre la peste absorbiendo la atmósfera médica averroista y avicenista que se respiraba en Italia desde la Edad Media, con autores como Jacme d'Agramont (?-1348), un médico catalán y Arnaldo de Vilanova (c. 1238-1311), un médico valenciano fallecido en Génova²³. Curiosamente, al difundirse el pensamiento ficiniano en España, el propio filósofo italiano se convirtió en una autoridad para los médicos locales. Caso llamativo fue el de Francisco Curteti, que tradujo el estudio ficiniano sobre la peste y lo publicó – financiando personalmente la edición – para erradicar el virus que estaba ensangrentando Zaragoza en 1564. Lo mismo hizo Mathias Mares en Pamplona en 1598. En general, los médicos españoles apreciaban los estudios que el florentino había dedicado a la triaca en el *De vita*, un antídoto a los venenos cuyas propiedades descubrió el mítico rey Mitridates en I siglo antes de Cristo²⁴. Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764) recomendaba las lecturas ficinianas como manuales de técnicas quirúrgicas²⁵. Gracias a las investigaciones de Jesús Larrea Barona²⁶, actualizadas por Carmen González Royo²⁷ y profundizadas por Susan Byrne, sabemos que a lo largo de los siglos XVI y XVII los intelectuales hispánicos pensaban en el filósofo italiano como autoridad humanista incuestionable y no solamente en el campo médico²⁸. Byrne ofrece la exploración más minuciosa acerca de la recepción de Marsilio en España a partir de los volúmenes hallados en las principales bibliotecas del país. Analiza tanto sus textos originales como sus traducciones.

En la época moderna española, se recordaba a nuestro pensador como «el gran Marsilio Ficino», «gran médico y filósofo», «el príncipe de los filósofos platónicos». Otras veces, se le menciona simplemente como “Marsilio”. Otras veces aún no se citaba explícitamente, pero sí se mencionaban sus traducciones de los grandes clásicos. Muchos interpretaron, adaptaron, debatieron acerca de su actividad filológica y filosófica²⁹. Los autores hispánicos acudían a sus publicaciones por los intereses más dispares: desde los médicos, hasta los legislativos pasando por los matemáticos, esotéricos y evidentemente filosóficos, teológicos.

Las copias de la traducción de las *Obras completas* de Platón y de los demás neoplatónicos revaluados por Marsilio, junto con las publicaciones firmadas de su puño circulaban con frecuencia en las bibliotecas privadas y en los grandes centros de la Monarquía Hispánica. Comencemos a tratar las bibliotecas privadas. Por ejemplo, en la corte de los Reyes Católicos, Alfonso de Palencia compuso el Diccionario Latín-Castellano con información platónica y hermética extraída de los textos del renacentista italiano³⁰. Hernando Colón – hijo del célebre Cristóbal – era dueño de una de las copias completas de los comentarios ficinianos sobre Dionisio³¹. Incluso el rey Felipe II contaba con una

²³ T. Katinis, *Medicina e Filosofia in Marsilio Ficino. Il Consiglio contro la Pestilentia*, cit., pp. 19-22; p. 28; pp. 58-59; p. 135.

²⁴ S. Byrne, *Ficino in Spain*, cit., pp. 55-57.

²⁵ Ivi, p. 6.

²⁶ J. Larrea Barona, *La antropología de Marsilio Ficino*, Tesis Doctoral leída en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, en Pamplona, 1991, pp. 65-66.

²⁷ C. González Royo, *Sobre la transmisión del humanismo histórico italiano en España (1435-2007). Una aproximación experimental a la documentación en catálogos bibliográficos y fuentes digitales en la red*, en P. Aullón De Haro (ed.), *Teoría del Humanismo*, Madrid, Editorial Verbum, 2010, vol. V, pp. 35-86.

²⁸ S. Byrne, *Ficino in Spain*, cit., pp. 4-5.

²⁹ Ivi, p. 50, p. 135, p. 214.

³⁰ Ivi, p. 217.

³¹ Ivi, p. 18.

traducción manuscrita al castellano del *Pimandro* ficiniano en El Escorial y había estudiado en los textos de nuestro pensador³².

Con respecto a los grandes centros de estudio, los escritos de Marsilio se habían difundido especialmente en dos universidades: Coímbra en Portugal y Alcalá de Henares en España³³. Para entender hasta qué punto la Universidad de Alcalá de Henares fue cuna del Humanismo español y puerto de acogida del Humanismo italiano, Gonzalo Gómez García detalla que el Cardenal Cisneros quiso plasmar una universidad a partir de una fuerte necesidad de renovación teológica. Lo que el cardenal más insigne de los Reyes Católicos quería era una «república de librepensadores dentro de un sistema de formación que buscaba llegar a ese pensamiento renovado con sólida base humanística»³⁴. De allí saldrá: «La búsqueda en Alcalá de esa nueva vía de unión trascendente entre Dios y el hombre, [que] tenía que tener necesariamente unos rasgos propios y particulares que han caracterizado todos los movimientos e intentos de reforma que hubo en la Iglesia»³⁵. No debe de extrañarnos que mientras duró la trayectoria cisneriana, Ficino fuera leído en Alcalá como un insigne humanista y defensor de la reforma espiritual. Tan solo la variedad y la cantidad de volúmenes catalogados en la universidad alcalaína, ahora custodiados en la Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense de Madrid, dan fe de lo afirmado³⁶.

También en la Universidad de Salamanca³⁷ los escritos ficinianos tuvieron cabida. Entre los textos más interesantes de su biblioteca, no podemos evitar la mención de un volumen muy especial. Se trata de una recopilación de tres obras herméticas, editadas en París en 1505: la versión latina del *Pimandro* editada por Ficino; el *Asclepio* de Apuleyo y el *Crater Hermetis* de Ludovico Lazarelli. Si en la portada del tomo recopilatorio aparecen solo estos tres titulares, en realidad, hojeando el volumen completo se hallan otros textos añadidos: dos del P. Battista Spagnoli (1447-1516), carmelita italiano conocido también como “El Mantuano” y otro de Agostino Dati Senense. Es necesario recordar los títulos de los textos del carmelita que aquí anotamos traducidos del latín al castellano, gracias a las referencias bibliográficas originales: *Diálogo sobre la vida beata, del P. Battista Teólogo Carmelitano de Mantua, recién editado por el autor y ahora reconocido aquí junto con el opúsculo acerca del mismo tema de Agostino Dati, nativo de Siena, editado de forma muy correcta; Tres libros áureos acerca de la Paciencia, con Índices y una Explicación Recién Examinada del Complejo Vocabulario acerca de la Ascensión*. Antes de acabar conservado en la biblioteca donde se halla en la actualidad, el volumen completo se custodiaba en el Colegio de Cuenca. Para nuestra investigación es un testimonio extraordinario. Este tomo confirma que en Salamanca se manejaba material humanista italiano de primera mano con la finalidad de hermanar la filosofía y la espiritualidad herméticas con el cristianismo³⁸. Otro aspecto fundamental: en Salamanca, se estudiaba de manera conjunta la labor de Marsilio y la del P. Battista Spagnoli, un carmelita italiano, humanista de origen español que intentó una reforma muy similar a la teresiana. Recordemos que, en este ambiente salmantino,

³² Ivi, p. 218.

³³ Ivi, p. 5.

³⁴ G. Gómez García, *Los caminos del humanismo en la Universidad de Alcalá (1517-1545)*, Tesis Doctoral leída en la Universidad de Alcalá de Henares, 2017, p. 368.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ S. Byrne, *Ficino in Spain*, cit., pp. 38-39. Para un análisis de la difusión de la labor ficiniana en Alcalá de Henares: ivi, pp. 38-49.

³⁷ Ivi, p. 38.

³⁸ Ivi, p. 35.

impregnado de Humanismo italiano al estilo ficiniano, se hallaban Fr. Luis de León (1527-1591) y Juan de la Cruz.

Es muy probable que las obras completas de Ficino llamaron la atención de los movimientos descalzos españoles, puesto que, por ejemplo, en el convento de Franciscanos descalzos de Toledo se ha registrado un volumen muy significativo: *Marsilii Ficini Opera*, (manuscrito 1067)³⁹. Así que, en el territorio de la Inquisición española y en el ámbito imperial hispánico, Ficino impulsó la difusión de doctrinas que acercaban atrevidamente al ser humano a Dios. En consecuencia, las traducciones ficinianas de Plotino sobre la magia tuvieron repercusión en el hereje aragonés Miguel Servet (1511-1553); mientras que, en Ciudad de México, la jerónima Sor Juana Inés de la Cruz (1645-1700) escribía bebiendo de la simbología hermética⁴⁰. Siempre en época moderna, muchas órdenes religiosas – sobre todo los jesuitas más rebeldes como Juan Andrés – preferían el neoplatonismo de Ficino frente al aristotelismo de la escolástica⁴¹.

Juan Valera (1824-1905) y Emilio Castelar (1823-99), hasta en pleno movimiento democrático y modernizador dieciochista, opinaban que Ficino fuese un ejemplo excepcional a favor de la posible convivencia entre platonismo y cristianismo. Lo hacían con valentía por dos razones. Para empezar, con su mentalidad iban en contra de Menéndez Pelayo que, empeñado en defender la riqueza filosófica española, insistía en destacar la hondura de los pensadores nacionales tratando de abogar su originalidad sin darle mucha resonancia al intercambio cultural con otras naciones. Por eso, el mismo Menéndez Pelayo creía que el verdadero neoplatonismo español lo había encarnado León Hebreo (c. 1460-1521) y no Ficino. En segundo lugar, Valera y Castelar, siendo democráticos, no hacían más que alimentar las críticas que se agudizarían en contra de los “platónicos” en época franquista. El lector ha entendido muy bien: como Platón en la *República* había planteado un gobierno de comunión de los bienes, los platónicos, lo neoplatónicos y los que difundían sus ideas se consideraban promotores del socialismo, del comunismo, del colectivismo agrario y de la reivindicación de los derechos de la clase obrera, por lo tanto, con la subida al poder del régimen franquista se declararon enemigos⁴². No es baladí que Rafael de Floranes (1743-1801) junto con Joaquín Costa (1846-1911) – padre del colectivismo agrario español – citasen a Ficino en sus obras⁴³ y que en época franquista se estancasen las publicaciones ficinianas.

Habrá que esperar el regreso de aires democráticos en suelo ibérico, para volver a leer ediciones actualizadas de nuestro neoplatónico italiano. Dámaso Alonso (1898-1990) fue el primer filólogo en divisar la huella de Marsilio en la poesía hispánica renacentista⁴⁴. En fin, pese a que sus textos no acabaron nunca en los Índices de libros prohibidos⁴⁵, es cierto que Ficino en España se ha estudiado como un filósofo neoplatónico que favorece una crítica al escolasticismo y un himno a la honda investigación espiritual individual. En nuestra

³⁹ Ivi, p. 27.

⁴⁰ Ivi, p. 61.

⁴¹ Ivi, p. 8.

⁴² Ivi, pp. 9-13.

⁴³ Ivi, pp. 211-213.

⁴⁴ Llama la atención el hecho de que no existe todavía una traducción al castellano de la *Theologia Platónica*. C. González Royo, *Sobre la trasmisión del humanismo histórico italiano en España (1435-2007). Una aproximación experimental a la documentación en catálogos bibliográficos y fuentes digitales en la red*, cit., pp. 54-56. Con respecto a las ediciones más recientes: R. De la Villa, *Sobre la Nueva Edición*, en M. Ficino, *De Amore. Comentario a “El Banquete” de Platón*, cit., p. 39.

⁴⁵ S. Byrne, *Ficino in Spain*, cit., pp. 35, 215.

opinión, es precisamente este perfil del autor el que debió de influir en la mística castellana moderna.

3. Marsilio Ficino, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz

¿Cuáles son los temas fundamentales del Humanismo místico de Marsilio Ficino? ¿De qué manera dejó huellas en la mística teresiana y sanjuanista?

Existe un texto que permite trazar un hilo conductor directo entre mística y Humanismo renacentista, es el *Simposium, Convito* o *Banquete* de Platón según se prefiera llamarlo. Marsilio Ficino lo traduce y lo comenta en su *De Amore*. Lo estructura imaginando a unos humanistas contemporáneos suyos que pasan lista de las definiciones del amor presentes en la obra original griega, adjuntando elementos de la tradición cristiana. Leamos lo que escribe el propio autor en un párrafo central:

Pues un hombre verdadero y la idea del hombre es una misma cosa. Pero cualquiera de nosotros que está separado de Dios en la tierra no es un hombre verdadero, porque está separado de su idea, y de su forma. El amor divino y la piedad nos conducirán a ella, pues como estamos aquí divididos y mutilados, unidos a nuestra idea al amar, llegaremos a ser hombres completos de modo que parezca que hemos amado primero a Dios en las cosas, para amar después las cosas en él, y que honramos las cosas en Dios para reencontrarnos a nosotros mismos en Él antes de todas las cosas y, amando a Dios, parezca que nos hemos amado a nosotros mismos⁴⁶.

La traducción al castellano es de Rocío de la Villa; trabajo finalizado tras una primera traducción (1948) de Adolfo Ruiz Díaz⁴⁷. En una de las ediciones italianas consultadas por la estudiosa de la Villa nos encontramos con la explicación de Giuseppe Rensi⁴⁸, quien nos anima a considerar este párrafo como el verdadero manifiesto de la doctrina mística del amor en el Renacimiento.

Ficino escribió este comentario con Giovanni Cavalcanti en 1469. Con toda probabilidad, el pensador toscano decidió verter de esa forma los pensamientos surgidos por una crisis melancólica superada gracias a la compañía del amigo. Existen tres versiones: la de 1469; la de 1475, entregada a Lorenzo el Magnífico (1449-1492) con unas modificaciones, donde este prestigioso mecenas aparece por vez primera como nuevo patrón de la Academia de Careggi; la última versión en vulgar, editada en 1544 y dirigida a los círculos menos cultos. La traducción al italiano tuvo mucho éxito, hasta acabar en unas composiciones del propio Lorenzo. La versión latina, incluida en el *corpus* platónico comentado y traducido por Marsilio, se editó desde 1484 hasta 1602 por lo menos veintitrés veces. La posición filosófica expresada en el *De Amore* dejará rastros en Giordano Bruno, Miguel Ángel, Rafael, Botticelli y Tiziano. Probablemente, la suerte del texto explica por qué uno de sus conceptos más célebres, el de “amor platónico”, gozó el mismo destino glorioso. El autor italiano acuña esta expresión para referirse al amor, a la *caritas* cristiana y a la amistad; es decir, a una afinidad intelectual compartida entre amigos que concibe como cimiento de su círculo florentino⁴⁹.

⁴⁶ M. Ficino, *De Amore. Comentario a “El Banquete” de Platón*, cit., p. 186.

⁴⁷ R. De Villa, *Sobre la Traducción*, en M. Ficino, *De Amore. Comentario a “El Banquete” de Platón*, cit., pp. 31-32, p. 32.

⁴⁸ G. Rensi, *Postfazione*, en M. Ficino, *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*, Milano, ES, 1992, pp. 161-166.

⁴⁹ R. De la Villa, *Introducción*, cit., pp. 15-17.

De la Villa aclara que: «Los siete discursos que constituyen el *Comentario* nos ofrecen una ontología, una cosmología, una psicología, una ética, una estética, y una teoría del amor»⁵⁰. Reconstruyamos con cuidado su introducción a la edición consultada, es posible lograr unos datos esenciales que servirán a la hora de estudiar la conexión entre Marsilio, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz.

En primer lugar, hay que saber que Platón y Plotino convergen en el *De Amore*. Con respecto al primero, se comenta el *Simposium*, pero también el *Fedro* y el *Fedón*, con referencias a otras obras del pensador griego tal y como el *Hippias* y la *República*. Lo que se elabora lo podríamos definir una recopilación de las nociones platónicas más relevantes para el propio Ficino.

En la versión original griega, la charla sobre el amor entre los comensales era una celebración debida a la entrega de un premio en un certamen de poesía. Siendo la poesía el arte más estimado en un mundo clásico obsesionado por la armonía, quien se distinguía por practicarla con excelencia tenía que ser inevitablemente armónico, hermoso. De allí, el reconocimiento de la vinculación entre hermosura y amor, así como la consiguiente intervención en la charla de la sacerdotisa Diotima. Era, pues, un pensamiento esotérico, religioso, abierto a lo femenino; precisamente eso hacía falta para descifrar algo del enigma que constituye la fuerza más poderosa y materna que rige y genera el universo. Ficino quiere rehabilitar este aspecto de la enseñanza platónica.

Igualmente, quiere rehabilitar la vinculación que Plotino plantea entre amor y luz. El alumno de Platón creía que la palabra *eros* derivase de *orasis*, es decir visión. Así que también la vista, la mirada y la luz juegan un papel central en el pensamiento erótico neoplatónico heredado por Marsilio. La suya se convertiría en una filosofía de la luz que simboliza la divinización del hombre a través de la unión con la luminosidad de Dios. El lenguaje en el *De Amore* se mueve constantemente por medio de metáforas, sobre todo de metáforas luminosas como el fuego⁵¹.

Tras reconocer las fuentes con las que trabaja Ficino y su forma de tratarlas, queda por analizar cuál es el núcleo de su propio pensamiento expuesto en esta obra. El amor es antes de todo cósmico porque es la fuerza que mueve el universo. Después del cosmos, Ficino se fija en el ser humano cuya alma es el eslabón entre lo terrenal y lo divino. Al igual que el universo, el alma humana se mueve empujada por el amor; más en detalle, por dos tipologías de amores: la Belleza que la arrastra hacia la materia destinada a perecer y el Bien que la arrastra hacia la interioridad donde reside la divinidad eterna. Si el alma sabe trascender los diferentes niveles de Belleza, desde lo corpóreo hasta lo espiritual, puede acceder al Bien. El amor es el director de un itinerario de iniciación del alma humana cuyo destino es la «felicidad eterna», alcanzable por unión con Dios. El ser humano, atrapado por la belleza de los cuerpos, enfermaría melancólicamente hasta convertirse en una bestia. El ser humano, potenciado por la belleza de lo inmortal, puede superar los límites del conocimiento lógico, traspasar la belleza efímera terrenal y por «divina locura» puede llegar a conocer el Bien fusionándose con su esencia por amor. El viaje se emprendería con la poesía y finalizaría con el saber infuso por Dios, en el que el ser humano concretaría su aspiración más natural: la divinización⁵².

Por esa razón, el hombre aquí descrito es primariamente alma. Marsilio cree que el ser humano es el centro de la creación porque en su alma tienen cabida los atributos de los entes

⁵⁰ Ivi, p. 19.

⁵¹ Ivi, pp. 17-19.

⁵² Ivi, p. 20.

inferiores y a la vez las características de los ángeles. Esa necesidad de forjarse con libertad, escogiendo cuáles atributos desarrollar entre los terrenales y los celestiales, hace que el ser humano en la concepción renacentista se pueda definir la criatura más única y divina en la totalidad de la creación de Dios⁵³. En fin, Ficino, en su pensamiento místico explicado en el *De Amore*, «acorta las distancias entre el hombre y Dios»⁵⁴ a merced del amor.

No basta la sabiduría para llegar a Dios a través de los distintos niveles de la belleza espiritual. El hombre que ama la dimensión divina se aniquila en cuerpo y alma en el matrimonio con la fuente de la luz primigenia, con su amado; y muere, para volver a vivir en la plenitud de la felicidad, en la contemplación de la belleza «pura», «única» e «indeterminada» de lo sagrado identificado en el Bien supremo. Allí contemplaría la luz del Sol, fuente espiritual de todos los entes, una luz tan pura que no hay vista humana que la pueda soportar. No obstante, los ojos de la interioridad la buscan con fuerza, porque saben que la luz material percibida es un espejo de una realidad más amplia. Entonces, los ojos espirituales transforman esa luz material en un fuego que alimenta el anhelo de volver a la hermosura plena, latente y oscuramente presente en el seno de nuestra interioridad⁵⁵.

El mundo que saldría de esta teología platónica y neoplatónica renacentista es un organismo inmenso e inmensamente armónico, donde todo se mueve y vive atraído por el mismo principio de amor. La creación existe en función de una dinámica armónica perfecta traducida en dar, recibir y devolver amor justo como *Las tres Gracias* de Botticelli dejan entender⁵⁶.

No podemos decir con seguridad cuánto influyeron los ritos paganos relacionados con el Sol en la mística ficiniana⁵⁷. Lo que podemos percibir con claridad son la simbología, la teología y la filosofía que Ficino plasma en sintonía con los mayores representantes de la mística carmelitana en época moderna. Creemos que el *Simposium, Convito* o *Banquete* platónico es el puente principal entre la mística humanista italiana y la mística humanista castellana. Byrne reconoce una influencia directa del *De Amore* en Cervantes⁵⁸. Mientras Berrueta en sus volúmenes sobre la mística española⁵⁹, y en detalle teresiana⁶⁰, estudia esta publicación precisamente como puente entre neoplatonismo, pensamiento ficiniano y mística del Carmelo descalzo. En esta investigación, compartimos la perspectiva de Berrueta. Los dos doctores carmelitanos hablan de mística en términos de amor y su versión del amor suena muy en acuerdo con la ficiniana. Entre los múltiples ejemplos que podríamos señalar, valgan los siguientes de referencia preferencial. Teresa de Jesús en su biografía escribe:

Muchas veces estaba así como desatinada y embriagada en este amor, y jamás había podido entender cómo era. Bien entendía que era Dios, mas no podía entender cómo obraba aquí; porque en hecho de

⁵³ T. Katinis, *L'inferno interpretato da Marsilio Ficino. Lettura del Capitolo X del Libro XVIII della Theologia Platonica*, en *Colloquium Philosophicum Annali del Dipartimento di Filosofia IV Anno Accademico 1997/1998*, Università degli Studi di Roma Tre, Leo S. Olschki, 1999, pp. 187-201, p. 188.

⁵⁴ R. De la Villa, *Introducción*, cit., p. 22.

⁵⁵ Ivi, pp. 30-31.

⁵⁶ Ivi, p. 23.

⁵⁷ R. De la Villa, *Itinerario posible para el De Amore*, en M. Ficino, *De Amore. Comentario a "El Banquete" de Platón*, cit., pp. 30-31, p. 31.

⁵⁸ S. Byrne, *Ficino in Spain*, cit., pp. 80-99.

⁵⁹ J. Domínguez Berrueta, *Filosofía mística española*, Madrid, CSIC, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 1947, pp. 8-9; 13.

⁶⁰ J. Domínguez Berrueta, *Santa Teresa de Jesús*, Madrid, Espasa-Calpe, 1934, pp. 145, 191.

verdad están casi del todo unidas las potencias, mas no tan engolfadas que no obren. Gustado he en extremo de haberlo ahora entendido. ¡Bendito sea el Señor, que así me ha regalado!⁶¹.

En *Las Moradas*, leemos: «Y – a mí parecer – jamás nos acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios»⁶². Más adelante se agrega lo que podríamos definir como el más logrado y conocido manifiesto de la oración teresiana: «[...] no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho; así lo que más os despertare a amar, eso haced»⁶³. Al hilo de estas consideraciones, Cayetano Aranda Torres opina que la reformadora abulense ha desarrollado una auténtica filosofía; él la define más bien como «pensamiento teresiano del amor». Pilar de este filosofar místico sería «un concepto de Dios como donación incondicionada y absoluta, con el atributo esencial de dar y recibir amor. El deseo de verle, por ejemplo, se corresponde con la voluntad de ser visto para conformar una correspondencia y armonía íntima de lo divino y lo humano»⁶⁴. Resultaría una imagen sorprendente de Teresa filósofa, plotiniana y ficiniana. Una imagen que podría adherir muy bien a su coadjutor, Juan de la Cruz, al leer renglones como los siguientes:

Y así, entre Dios y el alma está actualmente formando un amor recíproco, en conformidad de la unión y entrega matrimonial, en que los bienes de entrambos, que son la divina esencia, poniéndoles cada uno libremente por razón de entrega voluntaria del uno al otro, los poseen entrambos juntos, [...]»⁶⁵.

¿Teresa de Jesús y Juan de la Cruz pudieron leer directamente la producción de Ficino? ¿Solo el *De Amore* permite entretejer una ligazón entre el Humanismo místico ficiniano y la mística teresiano-sanjuanista? En parte contestamos con las indicaciones de Byrne, quien subraya que el misticismo español del siglo XVI está impregnado de hermetismo⁶⁶. Así que la influencia fue platónica, neoplatónica y hermética. Se trataría de una influencia muy amplia que es posible reconstruir a partir de todas las obras y de las traducciones de Ficino que circulaban en España y a través de la mediación que los humanistas españoles obraron entre su producción filosófica y – en especial – Juan de la Cruz⁶⁷.

A nuestro modo de ver, Juan de la Cruz pudo acercarse al Humanismo místico ficiniano también por medio de Fr. Luis de León quien, según Bertini, probablemente fue su profesor en la Universidad de Salamanca⁶⁸. Uno de los más ilustres receptores en España de la producción filosófica y mística ficiniana fue el propio teólogo salmantino. Fr. Luis conocía las teorías ficinianas sobre la luz divina en los tiempos en los que escribía sus poesías y

⁶¹ Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, en Santa Teresa de Jesús, *Obras Completas*, Burgos, Fonte Editorial de Espiritualidad, 2016⁶, pp. 91-92.

⁶² Santa Teresa de Jesús, *Las Moradas*, en Santa Teresa de Jesús, *Obras Completas*, cit., p. 794.

⁶³ Ivi, p. 821.

⁶⁴ C. Aranda Torres, *La filosofía del amor en Teresa de Ávila*, en «Revista de Espiritualidad», 2016, 75, pp. 113-138, p. 132.

⁶⁵ San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, en San Juan de la Cruz, *Obra Completa*, edición de L. López-Baralt y E. Pachó, Madrid, Literatura Alianza Editorial, 2003, vol. II p. 340.

⁶⁶ S. Byrne, *Ficino in Spain*, cit., p. 215.

⁶⁷ F. Aláez Serrano, *La filosofía neoplatónica de San Juan de la Cruz*, en J.L. Mora García, et al. (eds.), *Filosofías del Sur. XI Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico Universidad de Granada de 2013*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi Departamento de Filosofía II Universidad de Granada/Asociación de Hispanismo Filosófico, 2015, pp. 157-164, pp. 158-160.

⁶⁸ G.M. Bertini, *Cenni comparativi di letteratura spirituale spagnola e italiana nei secoli XV-XVII*, en G.M. Bertini, M.A. Pelazza, *Ensayos de literatura espiritual comparada hispano-italiana (Siglos XV-XVII)*, Turín, Universidad de Turín, 1980, pp. 67-122, p. 80; S. Byrne, *Ficino in Spain*, cit., p. 108.

mientras finalizaba su obra maestra: *De los nombres de Cristo*⁶⁹. La teoría de la luz de inspiración ficiniana es también la que se reconoce con mayor frecuencia en los escritos de Juan de la Cruz. Es posible que el propio Fray Luis de León haya influido en que el místico carmelitano tomara conciencia de este enfoque humanista de raíz italianizante. ¿Se acercó Juan de la Cruz a dicha tradición mística debido al amplio ambiente salmantino en el que cursó estudios de filosofía, considerando que Fray Luis no era el único salmantino familiarizado con la obra de Ficino? Cabe incluso la posibilidad de que durante su estancia en la Universidad de Alcalá de Henares – cuando encabezaba el colegio de formación de San Cirilo junto a las nuevas generaciones de carmelitas descalzos – tuviera acceso a algunas de las teorías ficinianas⁷⁰.

Los contactos salmantinos y alcalaínos de Juan de la Cruz con la producción ficiniana parecen ser unas hipótesis lícitas, si prestamos atención a la labor capilar de investigación ficiniana-sanjuanista que Susan Byrne ha llevado a cabo.

En primer lugar, esta académica explica de qué forma las traducciones del *Pimandro* firmadas por Marsilio influyeron en los escritos de Francisco de Aldana (1537-1578)⁷¹, Fr. Luis de León y el propio Juan de la Cruz. ¿Qué se entiende exactamente con *Pimandro*? Era uno de los principales textos herméticos. Al hablar de *Hermética* en el Renacimiento, se mencionaba un conjunto de obras clasificadas en dos categorías, a saber, la filosófica y la técnica. En esta segunda categoría se aunaban los escritos alquímicos, astrológicos y en general mágicos. Todos se atribuían a un solo autor, Hermes Trismegisto, así denominado por su alabado a la Trinidad cristiana que le garantizaba respeto por ser “tres veces grande”. La tradición le atribuía entre 20,000 y 36,555 escritos, dato que llevó a Isaac Causaban en el siglo XVII a desacreditarle y a negar su efectiva existencia. Bastante tiempo antes de su crítica, San Agustín había legitimado su vida y obrar, identificándole como contemporáneo de Moisés y sabio. Según el santo de Hipona, en un tiempo anterior a la grande estación de los Faraones, Hermes había previsto la caída de Egipto bajo la supremacía de un Dios más poderoso que los ídolos paganos. Comprobado el amparo agustiniano, los pensadores cristianos de los siglos posteriores acudieron al patrimonio sapiencial hermético confiados en la validez de la fuente. Existen dos obras fundamentales dentro de la tradición hermética, ambas vinculadas a los albores del cristianismo. La primera, conocida ya en la Edad Media, es el *Asclepio* (siglo IV); la segunda, perdida durante siglos y redescubierta en el *Quattrocento*, es el *Corpus Hermeticum* (compuesto entre los siglos I y III). Su redescubrimiento supuso un auténtico terremoto cultural. Tanto fue así que Cosme de Médici ordenó a Marsilio Ficino interrumpir la traducción de los diálogos platónicos para dedicarse por completo a estos nuevos textos. Así nació el *corpus* hermético ficiniano, formado por catorce tratados traducidos y comúnmente conocidos bajo el título de *Pimandro*, en honor al guía espiritual que acompaña a Hermes en el primer tratado del conjunto. Los demás textos exploran el viaje meditativo que Hermes emprende en su búsqueda de la sabiduría.

⁶⁹ G. Torres Salinas, *Algunas huellas del neoplatonismo ficiniano en el renacimiento español: luz y armonía en la poesía de fray Luis de León*, en «Hispanófila», CLXXXVII, 2019, pp. 129-143, p. 135.

⁷⁰ Sobre el Colegio de San Cirilo: E. Llamas OCD, *Prólogo*, en M. Casado Arboniés, F.J. Casado Arboniés, *Historia y proyección en la Nueva España de una institución educativa. El Colegio-Convento de Carmelitas Descalzos de la Universidad de Alcalá de Henares (1570-1835)*, Alcalá de Henares, Fundación Colegio del Rey, 2001, pp. 15-18.

⁷¹ Fue un poeta bilingüe italo-español, apreciado por Quevedo y Lope de Vega, siguió el estilo de Petrarca. Nació en Nápoles, murió en Marruecos, se formó en la corte florentina de Cosme de Médici y Eleonor de Toledo. J. Lara Garrido, *Francisco de Aldana*, en *Diccionario Biográfico Real Academia de Historia en db.e.rah.es*, consultado en línea: [db.e.rah.es/biografias/6581/juan-del-encina/], el día 25/05/2021.

Para Marsilio Ficino, Hermes Trismegisto era uno de los principales teólogos de su *pia philosophia*, junto a Platón y Pitágoras, por considerarlo un cristiano *ante litteram*. Sin embargo, en el ámbito hispánico, Hermes Trismegisto fue incluido en los Índices de libros prohibidos, aunque el *Pimandro* logró escapar a la censura inquisitorial. Byrne ha identificado ejemplares de esta obra en varias bibliotecas de la península ibérica, conservados en las versiones filológicas ficinianas⁷². El templo de la cultura donde más se difundió la filosofía del *Pimandro* fue la Universidad de Salamanca: tal y como lo confirmó en una carta Pedro Mártir de Anglería al obispo de Ávila, Hernando de Talavera. Mártir era un humanista de origen italiano y fue el preceptor del príncipe Don Juan – hijo de los Reyes Católicos –, sucesivamente fue historiador al servicio de Carlos V. De la suerte del *Pimandro* en Salamanca fueron testimonios también Fr. Luis de León y un discípulo suyo, Pedro Malón de Chaide o Echaide (c. 1530-1589)⁷³. ¿Lo mismo podríamos decir acerca de un contemporáneo de Chaide y posible otro discípulo luisiano, es decir, el propio Fr. Juan de la Cruz?

Juan de la Cruz hereda del *Pimandro* especialmente la imagen del fuego, entendido como inmolación de la muerte corpórea necesaria para poder sumergirse en el centro del universo y así purgar todas las inquietudes terrenales. El fuego representa la inmortalidad del alma y su adecuación al encuentro con el corazón del universo, con Dios. Ficino traduce, comenta, absorbe esta imagen, tal y como Fr. Luis de León y el propio Juan en la *Llama*⁷⁴.

Por lo tanto, es posible percibir la impronta de la simbología hermética en los textos del místico castellano. Aunque pertenece a esa categoría de autores españoles del siglo XVI que recurren con frecuencia a este imaginario, evita mencionar de forma explícita tanto a Hermes Trismegisto como a Ficino y sus obras herméticas. A pesar de esta omisión en la atribución de las fuentes, los contenidos revelan con claridad su filiación conceptual.

Para concluir, abordemos la cuestión de la inmortalidad del alma. ¿Existen elementos de la *Theologia Platónica* de Marsilio Ficino que resuenen en la obra de Juan de la Cruz? En efecto, hay dos núcleos teóricos profundamente entrelazados que ambos comparten: la inmortalidad del alma y el conocimiento. En lo que respecta al conocimiento, tanto el filósofo florentino como el místico castellano articulan una síntesis entre neoplatonismo y cristianismo, al fundir la *episteme* platónica con la noción de gracia divina. Esta convergencia sugiere una visión del saber no solo como iluminación racional, sino también como experiencia espiritual que conduce al alma hacia su origen trascendente e inmortal⁷⁵. Las composiciones sanjuanistas analizadas para avalar esta tesis son *Tras de un amoroso lance*, *Por toda la hermosura*, *Entréme*, *Noche*. Con respecto a la inmortalidad del alma, para el reformador carmelitano, el alma del ser humano puede vivir eternamente por el amor de Dios que permite la unión mística; es decir, amor y eternidad son dos caras de la misma esencia divina que Dios nos infunde para dignificarnos. Ficino en la *Theología platónica* dice que al ser humano está permitido, por medio de la guía de Dios y de las «alas» platónicas, volar hasta el Bien supremo y hacerse eterno con Él. Para lograr tanto sirve más el amor que el conocimiento⁷⁶. Argumentos que, desde luego, exploramos ya con el *De Amore* y con las oportunas referencias teresianas. Otras imágenes que la *Theología platónica* y *Cántico*, *Noche*, *Entréme*, *Llama* sanjuanistas comparten son la de la caza de

⁷² S. Byrne, *Ficino in Spain*, cit., pp. 100-112.

⁷³ Ivi, pp. 129-136.

⁷⁴ Ivi, p. 154.

⁷⁵ Ivi, p. 124.

⁷⁶ Ivi, p. 180.

amor; la liberación de la cárcel de las pasiones en el proceso de acercamiento a Dios; la embriaguez divina que induce la unión entre el alma y Dios. Byrne ofrece más ejemplos, todos conducen nuestra estudiosa estadounidense a declarar que la producción poética sanjuanista se puede considerar una *poiesis* de la *pia philosophia* ficiniana⁷⁷.

4. Conclusiones

También cabe preguntarse por la posible relación entre el humanismo místico de Marsilio Ficino y la obra de Teresa de Jesús. En el detallado estudio que Byrne dedica a la presencia de Ficino en España, la mística abulense no es mencionada; sin embargo, otros investigadores han intentado explorar esta conexión. Entre ellos, Bernard McGinn y John N. Howerton han abordado el tema desde una perspectiva literaria, centrándose especialmente en los contenidos del *Camino de Perfección*. Ambos sostienen que la filosofía teresiana guarda una afinidad profunda con el platonismo ficiniano, en particular en lo que respecta a la centralidad del alma⁷⁸. Peter Serracino-Inglott ha encontrado una relación entre la santa de Ávila y el filósofo toscano justo a partir del papel sacerdotal desempeñado por el propio fundador de la Academia Platónica, un papel presente en las reflexiones del “camino” teresiano. Teresa y Marsilio consideraban esencial una buena formación en los confesores para poder guiar las almas⁷⁹.

La conexión temática entre Juan de la Cruz y Marsilio Ficino a primera vista parece más evidente; mientras que la comunión teórica entre Teresa de Jesús y Ficino parece menos estudiada. Lo cierto es que Ficino llegó a España sobre todo a través de un filtro latinizante del que Teresa fue excluida. Aun así, el destino de la mística reformadora será el de acercarse al Humanismo místico del Renacimiento italiano especialmente a través de la escuela de Marsilio, es decir a través de un discípulo suyo, Pico della Mirandola (1463-1494) y de sus amistades carmelitanas italianas⁸⁰.

⁷⁷ Ivi, pp. 180-184.

⁷⁸ D.J. McGinn, G. Howerton, *Literature as a Fine Art*, University of California Row, Peterson, 1959, p. 57.

⁷⁹ P. Serracino-Inglott, *Ficino the priest*, en M. Allen, V. Rees (eds.), M. Davies (with), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 2002, pp. 1-13, p. 7.

⁸⁰ V. Tartabini, *Giovanni Pico della Mirandola: El príncipe filósofo, mediador entre Humanismo y Carmelo Reformado*, en V.C. Miranda Menacho (coord.), *La imagen del príncipe entre la Edad Media y el Renacimiento: nuevos enfoques*, Madrid, Sílex, 2023, pp. 69-105.

II

NOTIZIE E RASSEGNE

PENSAR LA VIDA HUMANA DESDE LA ESCUELA DE MADRID*

* * *

Durante los días 26, 27 y 28 de noviembre de 2025 se celebró el Congreso Internacional “Pensar la vida Humana desde la Escuela de Madrid” tomando como sede la Facultad de Filosofía, Edificio de Humanidades de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) de Madrid. El Congreso se retransmitió en directo en Canal UNED y las grabaciones permanecen a disposición de los interesados en dicho canal gracias al equipo técnico y sus punteras instalaciones. La organización corrió a cargo de Tomás Domingo Moratalla y Noé Expósito, profesores de la misma universidad y principales representantes, junto a Javier San Martín, de la Cátedra Internacional José Ortega y Gasset. Cabe destacar que éste ha sido el primer Congreso que ha sabido dar cita a reconocidos estudiosos del panorama nacional e internacional en torno al pensamiento de la Escuela de Madrid que salvo en escasas ocasiones se ha logrado reunir. Los filósofos del exilio volvieron a las aulas de la Facultad de Filosofía a través de un Congreso dotado de un ambiente intergeneracional de cordialidad que se dejó ver desde el primer día en el Edificio de Humanidades de la UNED.

La inauguración se celebró la tarde del miércoles 26 junto a Sergio Martínez Luna representando al decanato de la facultad de Filosofía de la UNED, Ignacio Blanco, Director del Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación Ortega-Marañón, Tomás Domingo Moratalla, Director de la Cátedra Internacional José Ortega y Gasset; y Noé Expósito, Coordinador de la misma. Tras ella, se inicia la primera mesa: *José Ortega y Gasset: maestro de una “Escuela”* moderada por José Lasaga. Las expertas intervenciones de Javier San Martín con su título *Ensayo de un conjunto conceptual de la Escuela de Madrid*, Ignacio Blanco *Un Ortega para el siglo XXI* y el mismo José Lasaga con *La Escuela de Madrid. Una interpretación*, comienzan por recorrer magníficamente senderos fenomenológicos. Anotando cierto tamiz multidisciplinar como lo fue el mismo Ortega, se repara en la visión de “escuela” como “herencia”, una escuela que desde su exilio permanece viva a través de unos discípulos que se encuentran para dialogar; y se analiza la forma en que sus diálogos son afectados durante la dictadura franquista. La sesión de la tarde, con la mesa titulada: *La guerra civil: un antes y un después en la Escuela de Madrid*, es moderada por Tomás Domingo Moratalla que da la palabra en primer lugar a Jesús Conill con su conferencia titulada *¿Olvido de Ortega y Gasset? Filosofía versus politicismo*. De forma clara y brillante habla de un «politicismo que pretende cuartar la vida y la filosofía». Le sigue Carlos Nieto con su conferencia *La proyección de la Escuela de Ortega en el pensamiento de Ferrater Mora*, que analiza los orígenes y el carácter adscrito a dicha expresión. Finaliza Jesús M. Díaz con una conferencia titulada *Los justamente vencidos; los injustamente vencedores*, que entre otras cosas expone desde Julián Marías el papel de la memoria en la guerra y la transición. Magnífica mesa dedicada al antes y al después en la Escuela de Madrid, con referencia a la Guerra Civil, entendida como punto de inflexión. Se

* Reseña del Congreso Internacional “Pensar la vida humana desde la Escuela de Madrid”, 25-28 de noviembre de 2025, UNED - Facultad de Filosofía, Madrid.

enfatisa la necesidad de entender en profundidad su pensamiento más allá de enfoques partidistas. Insistiendo en restituir el legado de la Escuela, se destaca, como también queda patente en el interesante turno de preguntas, el enfoque de la recepción de Ortega y la de sus discípulos desde la memoria de la República y la transición por interpelar el presente en la tarea de comprender y autocomprenderse a través de las tensiones de lo que vivimos democráticamente hoy.

El segundo día, jueves 27 de noviembre, comienza la mesa dedicada al contexto filosófico y socio-político de la Escuela de Madrid que modera Noé Expósito. En primer lugar, Manuel Artime nos plantea el interesante título *Del problema de España y su disolución* y Antonio García-Santesmases, con el estilo al que nos tiene habituados, titula su conferencia *Ortega: los últimos años*. Ambos conferenciantes fueron los encargados de conducir un diálogo con intereses compartidos ante el “problema de España” y un debate histórico-político que pone de relieve de manera lúcida y brillante el trato marginal que recibió la herencia filosófica de la Escuela de Madrid, a pesar de su relevancia. Tras la pausa, la filosofía de la religión recoge su turno en la Escuela de Madrid. Moderada por Javier San Martín, esta mesa da la palabra en primer lugar a Manuel Fraijó con la conferencia titulada *Del catolicismo intimista al cristianismo heterodoxo. El itinerario religioso de José L. López Aranguren*, para dar paso a continuación a la ponencia de Antonio Piñas que lleva por título *¿Hay una filosofía de la religión en la obra de Pedro Laín Entralgo?*. Un diálogo enriquecedor que recorre el itinerario religioso de algunos de sus componentes señalando cómo la Escuela de Madrid integra heterogéneas cuestiones religiosas y coloca sobre la mesa sus implicaciones en los debates filosóficos. Cuestiones como los diversos tipos de “razón” fueron abordadas durante el diálogo posterior que deja constancia del gran interés que suscitaron los temas abordados.

La sesión de la tarde prosigue con la mesa dedicada a la Escuela de Madrid en Latinoamérica y que modera Noé Expósito profundizando en cuestiones sobre el acceso a la realidad como problema. José Manuel Romero presenta su ponencia titulada *Ellacuría: la realidad histórica como realidad radical* y Juan M. Monfort la suya bajo el título *El acceso a la realidad como problema. Situación y pretensión en Antonio Rodríguez Huéscar*. Ambos subrayan conceptos orteguianos de “realidad histórica”, “realidad radical” o metafísica y cómo abrigaron una diferente y plural continuación. Seguidamente, Noé Expósito, último ponente, en su conferencia titulada *Manuel Granell: ethología y humanismo integral*, destaca de forma sobresaliente lo que representó el exilio para el filósofo asturiano y la importancia de la ethología y el humanismo integral como su proyecto filosófico. Consigue relacionar la idea de humanidad como responsabilidad en Granell con cuestiones de gran actualidad como es la ayuda humanitaria o el “auto hacerse”. La mesa consigue transmitir cómo los conceptos orteguianos están vivos y adquieren nuevos recorridos.

Los ricos debates no pararon al llegar la pausa, los asistentes emocionados atienden a la última mesa del día dedicada a Xavier Zubiri. Tomás Domingo Moratalla presenta a los tres grandes expertos de Zubiri que la componen. En primer lugar, toma la palabra Antonio González con la conferencia titulada *Vida y realidad*, entre cuyos méritos destaca la originalidad del planteamiento de la confrontación Ortega-Zubiri. Un brillante intento de problematizar la noción zubiriana de realidad a la luz del concepto orteguiano de vida. A continuación, Ángel González presentó su conferencia *El problema de la conexión entre realidad e irrealidad en Zubiri*. Confesando su entusiasmo en el ambiente plural de hacer filosofía que encuentra en la Uned, destaca el interés del concepto zubiriano de ficción,

mostrando su actualidad en una muy original reflexión acerca de la economía y la sociedad. El ciclo de conferencias de la mesa se termina realizando el interés de los asistentes con la conferencia de Maria Lida Mollo titulada *El concepto de "físico" en Zubiri*. Lo real y lo irreal sigue siendo tema de debate, pero en esta conferencia palpita un especial interés por mostrar aquello que modifica el adjetivo «físico», ora contenido, ora formalidad, donde juega un relevante papel lo irreal. Se muestra cómo, para Zubiri, lo físico queda referido a la transcendentalidad en su oquedad «transfísica», que, en el nivel de la trilogía, significa la virtualidad de extenderse y expandirse hacia los contenidos. Su apasionante conferencia termina referenciando la «cosa física», con una mención del libro *Sudarios de Gaza* de Paola Caridi y con una alusión a otros textos de Zubiri en los que la relación entre vida humana y realidad queda formulada en términos de obligación y religación.

La jornada del viernes 28 es la última de este imprescindible Congreso. Enlazando con el animado ambiente del día anterior, comienza la jornada de conferencias con una mesa titulada *La Escuela de Madrid: una pedagogía social y política*. José Lasaga como moderador da paso a la primera intervención con una más que interesante conferencia llevada a cabo por Iván Caja. Su título *La pedagogía del paisaje, origen de la Escuela de Madrid* toca aspectos importantes de su génesis aludiendo a Giner. Apunta al paisaje como maestro «si se le atiende» y cómo la pedagogía era la preocupación principal para una regeneración social que se extendería al futuro. Subraya el impulso de unos profesores que tutelan la filosofía más allá de las aulas y más allá del continente europeo, y destaca su faceta no solo de meros receptores de la filosofía de su maestro, sino que, como le ocurrió al mismo Ortega con Giner, «absorben y digieren» su filosofía para seguir haciendo escuela. La segunda conferencia corre a cuenta de Gerardo Bolado con el título *Virtualidad neodialéctica de la noción orteguiana de opinión pública*. En su intervención, destaca el pensamiento de Ortega que busca rehabilitar la retórica para hacer posible una opinión pública responsable. Su exposición deja planteadas algunas cuestiones de gran alcance actual como es la manipulación o el mecanismo del poder público como “presión” en el proceso de formación de opiniones. Para finalizar, Víctor Méndez nos habla sobre *La escuela (universitaria) de Madrid*. Una sugerente conferencia que pone de manifiesto de forma admirable el camino evolutivo de la Escuela de Madrid junto a la formación de la Universidad en Barcelona, aludiendo a cierta actitud ante los problemas para afrontar los cambios institucionales de la época. Méndez evoca una idea esencial: que la universidad como la filosofía han sido cosas diferentes. Apelando al camino de la universidad, finaliza sugiriendo que no solo «todos los caminos conducen a Roma», a su vez, «todas las romas conducen caminos». El debate que siguió continúa en la pausa trayendo a colación otras universidades españolas y anécdotas que vivieron los mismos integrantes de las mesas. Comenzamos con la segunda mesa titulada *José Gaos y Manuel Mindán* que modera Noé Expósito y la muy interesante conferencia de Antolín Sánchez que lleva por título *De Madrid a México: el pensamiento de José Gaos*. Demostrando su amplio conocimiento en el tema tratado, señala a Gaos como un filósofo poliédrico matizando la vigencia de la filosofía en español como una filosofía inmanentista. A continuación, Agustín Serrano de Haro toma la palabra con una conferencia que lleva por título *Acerca de la posición de Gaos en filosofía primera*. Como referente en el campo de la fenomenología plantea de manera inspiradora y brillante un esquema de comprensión de la filosofía primera para no dejar en el olvido una posición profunda y escépticamente orteguiana que se destaca por la búsqueda de la verdad. Finaliza la mesa con la conferencia de Rafael Lorenzo titulada *Mindán, discípulo de Gaos* que tiene el mérito de recuperar el pensamiento de un filósofo poco

conocido y recuperado para la Escuela de Madrid. En su interesante propuesta resalta el vínculo tanto “confesado” como “secreto” que ambos tienen rubricando la importancia del esfuerzo por el intento de comprensión.

Comienza la tarde con la mesa dedicada a Manuel García Morente y Julián Marías, el moderador Javier San Martín da paso al primer conferenciante Juan José García Norro que con su conferencia *Vivir dos veces: ¿Por qué nos gusta tanto la ficción?*, nos plantea de manera brillante cómo, aunque no hay nada superfluo en la vida biológica, el ser humano muestra cierta inclinación por estar en lo irreal. Su intervención logra conectar con un auditorio transmitiendo algunas posibilidades que desde Marías ofrece la ficción y, entre ellas, destaca cómo la ficción enseña qué es la vida humana. Afirmando que la narración nos muestra un mapa, un esquema y un bosquejo de la vida humana, sugiere otra razón más, el querer saber qué es mi vida, conocerme a través de la razón narrativa. Finaliza causando un gran impacto, al poner de manifiesto que la Escuela de Madrid nos acerca el elemento de creatividad a nuestro presente. Una razón narrativa que ha de aprenderse para contarme a mí mismo mi vida, comprenderme y vivir plenamente. A continuación, la conferencia de Juana Sánchez-Gey titulada *Julián Marías: su antropología filosófica en torno a la ilusión* expone en primer lugar lo que para Marías es la idea de persona y la importancia de entenderla como un ser relacional entre lo finito y lo infinito ya en el comienzo de su pensamiento. La armonía de su discurso deja entrever un profundo conocimiento de los temas tratados, que giran más tarde hacia la ilusión, el método para conocer a la persona que propone Marías. Horizonte que rompe límites, que nunca acaba, cuya raíz es el amor. Es esta una conferencia que contextualiza el papel que juega la ilusión en la antropología de Marías y, a través de una finura extraordinaria, pone de relieve el interés de la Escuela de Madrid por analizar la experiencia humana. Seguidamente Pedro J. Grande y su conferencia titulada *El fondo insobornable de la persona: la autenticidad de la vida según García Morente* de forma clara referencia la importancia que para Morente tiene la vida privada y «ese lugar interior donde se juega nuestra felicidad», nacimiento de la cultura. Afirma que su antropología nace de una mirada pedagógica sobre la vida basada en la integridad como ser humano.

Tras el descanso llegamos a la última mesa junto a *María Zambrano y José Ortega y Gasset: vida, poesía y metáfora*. Tomás Domingo Moratalla ejerce de moderador presentando a M.^a Carmen López Sáenz con la conferencia titulada *Implicaciones de la metáfora en las filosofías de Zambrano y Ortega*. Desde su acreditado conocimiento, López fusiona *ideas y palabras*, expone que el decir poético hace renacer palabras y logra una transferencia de sentimientos. Imprimiendo la idea de la metáfora viva como forma de redescubrir una realidad en continuo proceso, resalta el valor ontológico, cognitivo y existencial de «la metáfora del corazón» de Zambrano. Seguidamente, Cintia Robles, tras una breve introducción sobre la situación de la filosofía en México que tristemente se repite en tiempos y espacios, nos presenta en su rúbrica una respuesta tenaz para divulgar y continuar con esa filosofía que se amolda a sus circunstancias, seña de identidad de la misma Escuela de Madrid. Seduciendo al auditorio con su conferencia titulada *Zambrano: Elogio de la circunstancia o de cómo estar a la altura de sí mismo*, su intervención aborda principalmente ese pensar la vida y las rutas de acción de la filosofía al servicio de la verdad y la cultura, una vida proyectiva llamada a desplegarse desde dentro como modo para salvar la circunstancia.

Por último, el director de la Cátedra Internacional José Ortega y Gasset, Tomás Domingo Moratalla expone algunas notas biográficas para referir cómo va tomando presencia en su propio recorrido filosófico la Escuela de Madrid. Desde su conferencia que lleva por título

Escuela de Madrid como metáfora. En la escuela de la Escuela de Madrid, plantea hábilmente la cuestión de “reconocernos” en la Escuela de Madrid, y para ello considera tomar la expresión “Escuela de Madrid” como una metáfora. Exponiendo que procede de la tensión entre sentidos y permite producir semejanzas, propone tomar la Escuela de Madrid desde un nivel “analógico”. Con el tono lúcido que acostumbra tener, reúne una serie de ideas recogidas a través de las distintas mesas, pero con un mismo “aire de familia” e, insistiendo en la dimensión práctica y ética, destaca que la Escuela de Madrid es un concepto vivo con identidad propia. En definitiva, de manera brillante evidencia una serie de guiños a la expresión “gesto filosófico” que se asienta en ella. Concluye lanzando una pregunta sobre la visión de la Escuela de Madrid a los futuros investigadores, enlazándolo así con lo expuesto por los expertos. En el debate que sigue, Javier San Martín, uno de los principales representantes orteguianos y de la fenomenología, apunta con maestría que reconocernos en ella incluye considerar «salvar la circunstancia», es decir, el contexto social en el que vivimos para salvarnos a nosotros mismos.

La clausura corre a cargo del mismo Tomás Domingo Moratalla con un agradecimiento sincero a todas las personas y entidades que con su participación, apoyo y asistencia tanto presencial como on line han hecho posible este evento. Reitera su compromiso y anuncia que esta es la primera piedra para muchos congresos dedicados a Ortega y Gasset y a la Escuela de Madrid. Noé Expósito, por su parte, se suma a los agradecimientos, reiterando la continuidad gracias al éxito de este primer inolvidable y emocionante Congreso. Concluye con la feliz noticia de la edición de un volumen colectivo que recogerá las intervenciones de las diferentes ponencias.

Formando parte de un sólido proyecto, éste ha sido un riguroso espacio filosófico que forma parte del potente armazón que supone contar con la publicación en ediciones Cinca de una colección de libros sobre la Escuela de Madrid dirigido por José Lasaga. Cuenta, a su vez, con el respaldo de instituciones consagradas como la Fundación Ortega-Marañón, la acreditada Fundación Sicómoro dedicada a la divulgación científica junto a la Cátedra Internacional José Ortega y Gasset y el respaldo de la Comunidad de Madrid, a quién animamos desde aquí a aumentar esta línea de apoyo a las universidades públicas y fortalecer el ámbito académico y profesional.

El reto del Congreso fue convocar a destacadas figuras del panorama intelectual español e internacional que, siguiendo las *huellas* de la Escuela de Madrid, nos recordaron que está de rigurosa actualidad. Recuperando al elemento de creatividad han reivindicado *en lengua materna* la necesidad de pensar nuestro tiempo desde diferentes estilos y sensibilidades, nos han recordado que ésta es una Escuela de pensamiento que no se desentendió en su naufragio y supo hacer filosofía desde sus avenencias y distancias. La Escuela de Madrid llega a nosotros reuniendo generaciones y hermanando las naciones que supieron acogerla.

*M. Begoña Collantes Sampedro*¹

¹ Investigadora Predoctoral Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED - Madrid).

ISSN 2531-6451