

IL VERSANTE NORD DEL PENSIERO DEL SUD: STUDI SULL'EQUILIBRIO «ACTIVISTA» DI UNA FILOSOFIA «VIVIBLE»*

L'analisi dell'apertura del pensiero spagnolo alle influenze filosofiche nordeuropee che anima gli otto saggi raccolti in *La brújula hacia el sur. Estudios sobre filosofía meridional*, a cura di Pablo Badillo O'Farrell e José M. Sevilla Fernández, riserva una particolare attenzione non soltanto alle caratteristiche, ma anche alle conseguenze di un incontro tra approcci teoretici così divergenti. Il volume contiene il risultato dei lavori delle Jornadas Hispano-Italianas organizzate dalla Casa de la Provincia di Siviglia nel 2014, a esattamente un secolo dalla pubblicazione delle *Meditaciones del Quijote*. L'attenzione al tema dell'identità iberica – indagata nelle sue peculiarità in vista di un ideale di integrazione tra culture – accomunava gli intellettuali della «generación del '14», in cui non a caso Ortega y Gasset assunse un ruolo emblematico, entro e oltre le frontiere nazionali (cfr. p. 90). L'esito globale di questi studi è l'analisi dell'interesse verso il metodo filosofico nato e sviluppatosi in Germania, in Francia e nei Paesi scandinavi, comune a questi pensatori pur nella varietà dei loro interessi. In relazione ad esso è ancora più netta la complementarità con la «mediterraneidad» o «meridionalidad» quale tratto distintivo di una modalità meditativa «sureña», tipica invece del sud del continente.

Come ricorda Pablo Badillo O'Farrell, il contatto con i centri di eccellenza europei fu incentivato da organizzazioni come la Junta de Ampliación de Estudios, fondata nel 1908, attraverso cui molti studiosi ricevevano supporto economico per potersi perfezionare all'estero e importare, al loro ritorno in patria, «todo el aire fresco de las nuevas corrientes que se estaban desarrollando en Europa» (cfr. p. 43).

In questo modo il giovane Ortega ebbe l'opportunità di ampliare i propri orizzonti confrontandosi, durante il suo soggiorno in Germania, non solo con l'imperante neokantismo, ma con svariati altri autori tedeschi coevi o anteriori, in particolare Hegel. Un dialogo che perdurò nel tempo e si concretizzò nei saggi pubblicati tra il 1928 e il 1931, sempre rinnovato «por las vivas exigencias teóricas» del filosofo madrilenio, che vi scopriva spunti di riflessione utili ad affrontare i problemi della contemporaneità. L'analisi di Clementina Cantillo verte proprio sull'utilizzo orteghiano della polarità barbarie/cultura in analogia alla dicotomia nord/sud, che riflette quella tra «espíritu español y espíritu alemán» (cfr. p. 95). La posizione di Ortega – profondamente radicata nel suo tempo e segnata dalla crisi del '98 – rifiutava ogni istanza reazionaria e campanilistica, così come l'idea di una ragione che sapesse identificarsi soltanto con la sfera logico-intellettuale, senza riuscire ad afferrare la «fisionomía plural de las vidas particulares». Ecco perché soltanto un fecondo interscambio tra l'autentica produzione sistematica rappresentata «por la cultura alemana» e le forme intuitive ed emozionali del pensiero «del sur» possono condurre alla comprensione della realtà nella sua totalità (cfr. pp. 92-94). Il senso della critica orteghiana all'idealismo si esplicita anche nell'elaborazione e riconversione del «enorme error» della filosofia hegeliana in merito al supposto primitivismo americano, che rischiava di trasformarsi in una «parálisis logicista del tiempo y en el cierre absolutista hacia el futuro» (p. 96).

Ortega propendeva per un'integrazione tra la «solidez» della cultura europea e la «vitalidad» della giovane America, che, modulata e arginata dall'attività dello spirito,

* A proposito di P. Badillo O'Farrell, J.M. Sevilla Fernández (a cura di), *La brújula hacia el sur. Estudios sobre filosofía meridional*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.

poteva tradursi in nuove configurazioni del reale. La cultura serve alla vita: soltanto con la riflessione l'impulso passionale, energico, meridionale può autocomprendersi dall'interno, evitando il sopravvento intollerante della barbarie della massa, sclerotizzante e anticulturale (cfr. pp. 99-100). L'impatto con la diversità intellettuale nordica ebbe dunque una fondamentale funzione compensativa, così come la «plástica energía creadora» mediterranea può sempre rivelarsi «revitalizante» per la profondità di pensiero de «las nieblas germánicas» (pp. 91-92): la «luz» del pensare «sureño» consiste nella «verdad de la filosofía civil» – la filosofia della circostanza, del mondo umano e della vita sociale, che si fa «en la plaza de la pólis» (pp. 181-182) – e vanta attualmente tra i suoi più illustri rappresentanti Giuseppe Cacciatore, «pensator meridional» per eccellenza, al quale è dedicata questa pubblicazione (p. 16).

L'impresa di confronto filosofico «entre Europa central y nórdica y el Mediterráneo» coinvolse in realtà anche alcuni tra gli allievi di Ortega, come María Zambrano. Sulla meditazione circa la crisi europea novecentesca contenuta in *La agonía de Europa* si concentra appunto lo studio di Cacciatore, che effettua (non senza riferimenti ai contributi sul tema di Croce, di Husserl e dello stesso Ortega) questa ricognizione in una prospettiva di rifondazione dell'idea di Europa, a partire dalla dialettica tra identità e interculturalità che la sua stessa eredità culturale origina attraverso il riconoscimento dell'originaria pluralità di un'identità in divenire, transnazionale e post-nazionale (cfr. p. 79). Ne scaturisce una riflessione che suggerisce strategie di recupero di quella «estrecha conexión entre la racionalidad y el obrar práctico» quale tratto tipico del «hombre europeo» (cfr. p. 75), che riconsiderino l'idea del Mediterraneo – soggetto storico dai cicli alterni di centralità – come spazio condiviso in cui poter «reactivar la razón histórica, crítica y problemática» attraverso un'osmosi trans-culturale di deposito e accoglienza di tradizioni (cfr. pp. 78-79). Il dialogo interculturale dev'essere un processo socio-politico cosciente, giacché per pensare filosoficamente l'Europa è necessario rivalorizzarne i fondamenti culturali in un equilibrio delicato e sempre perfetibile tra «reconocimiento» dell'Altro e «reivindicación» del proprio (cfr. pp. 80-82). La congenita eterogeneità e mutevolezza della struttura identitaria di ciò che chiamiamo Europa ne costituiscono, paradossalmente, il principio di conservazione: per questo l'indagine storica e filosofica della sua essenza non potrà mai dirsi conclusa (cfr. pp. 83-85).

Il discorso filosofico può dunque essere geograficamente circoscritto? Pur senza abbandonare quest'incertezza critica, Tessitore ricorda, con Ortega, che la circostanza – occasione suprema del filosofare –, è, sì localizzata e localizzabile. «Todo el pensar se da en y desde algún lugar», conferma José M. Sevilla: il pensiero è non è mai estraneo alla situazione, è sempre «ubicado» giacché è la realtà che dà da pensare (cfr. p. 183). Ci potrebbe dunque essere un certo motivo di legittimazione logica e storiografica di una «filosofía del sur» (cfr. pp. 201-202) come peculiare modalità speculativa di intendere il mondo, nella misura in cui è integrato dal «rasgo germánico» ad essa complementare (cfr. p. 89).

La prima decade del '900 aveva già visto in realtà un'attenzione al pensiero nordeuropeo nei filosofi della generazione precedente, *noventayochistas* come Ganiwet ma soprattutto – come mostra lo studio di Miguel A. Pastor Pérez –, Unamuno, che si rivela in ogni caso un pensatore «más bien nórdico que sureño», preferendo alla «claridad» e al «paganismo» de «lo clásico» l'Europa cristiana e protestante de «los “suspirillos germánicos” y del intimismo escandinavo» (p. 134). Un ambito che Unamuno sembra «apreciar» quando non «sobrestimar», alle cui manifestazioni letterarie e filosofiche predilige ispirarsi,

avvertendole forse affini al suo «sentimiento trágico de la vida» che «se sabe mortal y se hace vida en el enfrentamiento con el deseo de persistirse» (p. 110); anelo di immortalità che al tempo stesso è quel riconoscimento della finitudine «que produce al hombre» (p. 113). Attraverso «los distintos Unamuno» rilucenti nel «todo contradictorio, paradójico, escindido, metafórico» della sua complessa personalità (cfr. p. 124), risulta arduo il tentativo di decifrare con precisione i confini delle varie influenze che hanno conferito alla meditazione del pensatore basco una «determinación boreal o nórdica» (cfr. pp. 104-105). Pastor ne fornisce un'immagine fluida, premettendone il carattere «intuitivo»: Unamuno avrebbe avuto una pre-intuizione di molti aspetti del pensiero kantiano, hegeliano, schopenhaueriano e marxista, ancora prima di prendere visione dei testi e riceverne un'effettiva contaminazione (cfr. p. 110). La «concepción de la tragedia de la vida humana» si ritrova nell'idea di disperazione del «hermano Kierkegaard» e nella «resignación» di Schopenhauer (cfr. p. 109); del quale, nonostante le numerose assonanze (il nesso natura-filosofia-poesia nell'affermazione dell'esistenza e necessità di elementi estranei alla ragione attraverso cui l'uomo conosce il mondo), Unamuno non condivide il concetto irrazionalistico di volontà (cfr. pp. 116-119). Il «protestantismo liberal» di Harnack, Ritschl e Schleiermacher si rivela un'attraente alternativa alla dogmatica tradizionale cattolica, così come l'ammirazione per il criticismo kantiano affonda le radici nell'interdizione dell'accesso razionale alle realtà metafisiche. Il «cristianismo primitivo vivido» non costituiva infatti soltanto un nuovo tipo di convinzione teologica, ma suggeriva l'efficacia gnoseologica del sentimento e dell'intuizione (cfr. pp. 110-118). L'apparente corrispondenza con alcuni concetti-chiave del pensiero hegeliano, che «nos ofrece un sistema para interpretar la realidad», rivela ben presto la sua inconciliabilità con essi, di fronte alla proposta unamuniana che presenta una «estructura para dar sentido a la existencia» (cfr. pp. 128-129). Analogamente la sua preponderante «actitud emotiva» decreta una spiccata preferenza per il socialismo marxista «más vital y sentido» del *Manifesto*, rispetto a quello «pensado y razonado» del *Capitale* (cfr. p. 132). Per quanto affascinato dagli intenti di razionalizzazione universale della tradizione filosofica tedesca, Unamuno mostrerebbe – con l'asistematicità di un pensiero «vivo, activo [...], incompleto [...], obsesivo y sobre todo participativo», ma incline alla percezione sistematica della tragica contraddittorietà dell'esistenza (p. 133) – caratteristiche però tipiche della «mediterraneidad» del filosofare, che procede «desde la experiencia de la alteridad hasta la conquista de la intimidad, a través del reconocimiento del otro» (p. 188) come afferma José M. Sevilla. Il quale nel suo corposo contributo ricostruisce la «perspectiva problematista» sul pensiero *sub specie meridionalis* con cui l'Ortega delle *Meditaciones* – che nel '23 avrebbe poi fondato, com'è noto, la *Revista de Occidente*, fondamentale per la divulgazione nei Paesi ispanofoni della cultura centro e nord-europea (p. 15) – ritrova l'orientamento verso «una condición sureña de la filosofía» (p. 159).

Nell'ambito della *polémica de la ciencia española*, in aperta discussione con Menéndez Pelayo e Unamuno, lo sguardo prospettivista, circostanzialista e raziovitalista orteghiano mira a decostruire la contrapposizione basata sul presupposto/pregiudizio di «nebulosidad» del pensiero germanico, speculare alla presunta «claridad» latina (cfr. p. 170). L'umanesimo della «razón viviente e histórica» (p. 189) dimostra che il pensiero «del sud», nella fattispecie quello spagnolo, non è mai stato «infilosófico»: ha prodotto anche metafisica, ma non astratta, bensì «poética, concreta, líquida y difusa en la literatura y en la vida» (p. 172). Quando la bussola del filosofare punta a sud, dunque, il «cambio de rumbo» risulta vivificante: al «mediodía del pensamiento» la ragion vitale deve «movilizar» la ragion pura,

riassorbendola nella «radicalidad de la vida» (p. 198). Anche secondo la declinazione «razonable y prudente» del «pragmatismo mediterráneo» di Santayana (affrontato da Sevilla nella parte finale del suo contributo), la guida della ragione è ciò di cui necessita l'uomo che senta «necesidad de comprender» e «afán de cultura»; ma per essere tale deve abbracciare la vita come principio radicale (cfr. p. 193). Illuminato dal nordico esempio contemplativo, la meditazione si ritrova ubicata nel suo luogo naturale, fondandosi con immaginazione e ingegno a partire dal mondo esteriore, dalla «conciencia de la alteridad» (p. 187).

La riflessione orteghiana propone allora una conversione dello sguardo sull'apparente dicotomia tra «mediterraneismo y germanismo» come «binómio topológico» e antropologico, oltre che filosofico.

«Claridad de concepto» e «claridad de la impresión» non sono momenti consecutivi del processo conoscitivo, bensì «dos maneras de mirar la realidad» (p. 174). Entrambe le modalità di apprensione risultano due lati di una stessa cultura europea (cfr. p. 176): il razio vitalismo integrazionista è lontano dal panlogismo quanto dall'irrazionalismo, scorgendo nel rigore del concetto una funzione amplificatrice della «potencia de visualidad» specifica del pensiero «sureño» (cfr. pp. 175-178). La «complementaridad» come prospettiva di un filosofare che si nutre della «valencia mediadora del concepto» (cfr. p. 167; 183) per integrarla con la «dialéctica mediterránea», mira ad un «equilibrio activista» tra ragione e vita non inteso come sincretismo tra due forme antitetiche di pensiero, ma, come osserva Cantillo, tra la componente «meridionale» e quella «settentrionale» nella stessa natura dell'uomo e delle civiltà (p. 88).

Il saggio di Joaquín Abellán propone un'interessante prospettiva critica sulla ricezione orteghiana del pensiero di autori come Rickert, Weber e Meinecke, mostrando come spesso la traduzione abbia compromesso l'esatta comprensione di alcuni nuclei teorici. La mancanza di chiarezza della resa nella lingua d'arrivo e nell'uso di determinate parole – da parte ad esempio di Manuel García Morente, traduttore dell'edizione spagnola del '22 di *Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften* di Rickert – avrebbe influenzato l'interpretazione di alcuni concetti principali. Allo stesso modo la lettura di Ortega di *Weltbürgertum und Nationalstaat* di Meinecke (*Cosmopolitismo y Estado nacional*) conterrebbe alcune imprecisioni ermeneutiche, derivanti da una confusione «terminológico-conceptual» (p. 27) che impedirebbe una corretta spiegazione della dinamica nazione-Stato-cosmopolitismo nell'evoluzione della riflessione politica tedesca (cfr. pp. 24-26). Anche i riferimenti alla corrispondenza nel pensiero di Weber dei concetti di uso come «vigenza collettiva» e di azione sociale o relazione sociale, che Ortega inserisce nel corso *El hombre y la gente*, dimostrerebbero che la sua percezione era «especialmente vaga» (p. 38) quanto a consapevolezza delle prospettive weberiane di analisi della realtà sociale, relativamente alla distinzione tra l'utilizzo di termini appartenenti al lessico sociologico e quelli di carattere giuridico per la descrizione di dinamiche interindividuali (cfr. p. 39).

La ricezione di «fuentes nórdicas» si fondeva spesso con un neo-umanesimo liberale e socialdemocratico, come nel caso di Fernando de Los Ríos (uno degli intellettuali nonché politici più importanti della Spagna del XX secolo) al centro dello studio di Antonio Robles Egea. Il saggio è un'analisi del processo di questa confluenza di idee «meridionales y nórdicas» in una «filosofía de la libertad humana», che generava un progetto politico orientato a realizzare una «justicia social que demanda la igualdad» (p. 139). Sull'«espíritu senequista» della ILE, diretta da suo zio Francisco Giner – la cui influenza significò la ricezione «de lo más andaluz y meridional de España» (p. 138) – si innestarono tendenze a favore di un socialismo umanista ed etico basato sull'imperativo categorico kantiano,

veicolate dall'incontro con i maestri Cohen e Natorp durante i soggiorni a Jena e a Marburgo, tra il 1908 e il 1910. Aggiunte alla base krausista della sua formazione (venata talvolta di socialismo revisionista tedesco o francese) e alle suggestioni filosofiche del mondo antico e classico (ellenico, latino, ebreo) queste ispirazioni favorirono un «encuentro satisfactorio» tra il «nord» e il «sud» delle influenze ricevute (p. 146). Ne risulta una fondamentale «vision renacentista del hombre», secondo la quale ragione, volontà e libertà erano condizioni necessarie di emancipazione e progresso verso una nuova morale del bene e della felicità (cfr. p. 142). Questa sarebbe realizzabile attraverso l'attenzione alla pedagogia sociale e la fiducia nella capacità trasformatrice delle idee (cfr. p. 149), radice della giustificazione etica del socialismo come «ideal humano para todo el planeta, a partir de la reforma del capitalismo» (p. 153).

Fernando De Los Ríos incarna l'«arquetipo de intelectual político de la generación del '14»: maestro in area scientifica, etica e universitaria, in lui si ritrovano il rigore accademico e la partecipazione alle trasformazioni socio-politiche della sua epoca. Dal socialismo di matrice neokantiana – sotto l'egida del quale diede fondamentali contributi critici a quello marxista (cfr. p. 155) – unito a un «humanismo real», fatto di equità e democrazia (cfr. p. 144), emergeva un «pensamiento liberal combinado con inquietud ética por la cuestión social» (p. 151).

Furono in realtà molti i professori spagnoli che si dedicarono alle discipline sussumibili nell'ambito della «filosofía práctica», come illustra lo studio di Pablo Badillo: un capillare «recorrido panorámico» attraverso i maggiori esempi di apertura alle «grandes fuentes del pensamiento septentrional» ad opera di coloro che, a metà del XX secolo, si occuparono in ambito accademico di etica, filosofia del diritto, filosofia politica e in generale delle discipline che avevano nell'analisi «de la acción humana» il loro precipuo oggetto d'indagine (cfr. p. 42). Badillo svolge la sua minuziosa rassegna in riferimento ai principali ambiti disciplinari e ai cambiamenti dovuti alla guerra civile, dimostrando che nonostante le avverse circostanze storico-politiche, nella maggior parte dei casi fu forte e feconda l'attenzione alle scuole e alle tendenze del pensiero nordeuropeo: il «pensamiento meridional» fu altamente ricettivo in tal senso, senza mai rimanere escluso dalla «realidad teórica imperante» (cfr. p. 71).

Il volume si chiude con l'indagine di Fulvio Tessitore circa le radici della notevole fortuna del pensiero tedesco a Napoli. Per cogliere completamente «la más profunda vena común» tra il pensiero tedesco e la complessa quanto indubitabile meridionalità di quello napoletano, risulta efficace valutarne, secondo l'autore, le relazioni e i rispettivi punti di contatto con la filosofia spagnola (cfr. p. 208).

Napoli fu uno dei maggiori centri europei di diffusione della cultura filosofica germanica, nella particolare declinazione dell'*Historismus* quale tratto genetico dominante di una «tradición prusiano-napolitana» che aveva come fulcro la complessità evenemenziale della vita; problema centrale per una «Nápoles viquiana e historiada» in cui era condivisa un'idea di storia non semplicemente da conoscere, ma da fare, costruire; conoscibile soltanto in uno spazio, un contesto, una possibilità di realtà (cfr. pp. 204-205).

In fecondo contraltare con l'idealistico sforzo di fondare logicamente il principio di Assoluto, la corrente tedesca della ricerca e della fondazione del principio del limite inaugurata dal kantismo – come definizione dei criteri e dei limiti del conoscere –, non poteva non trovare eco nella «Nápoles de la versatilidad» (p. 208). La filosofia della storia è infatti la filosofia della criticità e della relazionalità del reale; ha come criterio il principio deterministico del limite (cfr. pp. 206) insito nella natura cosmopolita della Partenope

capitale, ruolo che in generale «penetra en las estructuras físicas y morales de una ciudad» determinandola quale luogo di incontro di differenti tendenze e civiltà (cfr. p. 212). Queste ne rafforzarono l'«aguda conciencia del beneficio de la vida y de la belleza del mundo», impossibile senza una strutturata e «subyacente conciencia de la finitud» (p. 203). Il nesso tra le tre identità filosofiche è dunque la consapevolezza «sureña» della pluralità degli universi culturali, speculare alla «tragedia del liberalismo alemán» quale conseguenza della crisi del monismo dell'Assoluto di fronte alla realtà della vita con la sua problematicità (cfr. pp. 210-211). Dalla molteplicità di prospettive di ricezione e riattualizzazione del pensiero tedesco a Napoli emerge, infatti, una certa ispirazione comune, osservabile nella tradizione che coniuga l'influenza vichiano-cuochiana con lo storicismo realista e l'hegelismo critico. Posizioni (da Spaventa a de Meis, attraverso De Sanctis e Croce, fino alla scuola di Pietro Piovani, della quale lo stesso pensiero a sua volta «perspectivista, pluralista y relativista» di Tessitore avverte fieramente l'ascendenza) che, seppur diverse tra loro, presentano il motivo dominante della «oposición al monismo» proprio di una filosofia pratica, «cívil», nella cui «morada vital» sarebbe riconoscibile un carattere simile al «vivir desviviéndose» di Américo Castro. «Dos decadencias que se abrazaron», quella napoletana e quella spagnola, senza mai rinnegare la forte impronta multiculturale che ha donato loro una dimestichezza con il confronto e con la serena accoglienza dell'alterità come risorsa; ecco in cosa potrebbe risiedere il vincolo con la «minoritaria cultura del límite de la civilización alemana moderna» (cfr. pp. 213-214).

Giorgia dello Russo