

# roci nan te

n. 10 / 2017





# rocinante

RIVISTA DI FILOSOFIA IBERICA, IBEROAMERICANA E INTERCULTURALE

n. 10 / 2017

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](mailto: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](mailto:rocinante.cnr@gmail.com).

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

# **rocinante**

Rivista di filosofia iberica, iberoamericana e interculturale n.s.

ISSN 2531-6451

DIRETTA DA

Giuseppe Cacciatore e Luis de Llera

## **COMITATO DI DIREZIONE**

Giuseppe Bentivegna, Antonello Giugliano, Manuela Sanna, Armando Savignano, Antonio Scocozza, José Manuel Sevilla Fernández.

## **COMITATO SCIENTIFICO**

Fulvio Tessitore (Presidente - Università di Napoli “Federico II”), Stefania Achella (Università di Chieti), José Andrés-Gallego (CSIC Madrid), José Ángel Ascunce Arrieta (Universidad de Deusto), Pablo Badillo O’Farrell (Universidad de Sevilla), Rossella Bonito Oliva (Università L’Orientale di Napoli), Pedro Cerezo Galán (Universidad de Granada), Clementina Cantillo (Università di Salerno), Pio Colonnello (Università della Calabria), Giuseppe D’Anna (Università Cattolica di Milano), Rosario Diana (ISPF - CNR), Gianni Ferracuti (Università di Trieste), Raúl Fornet-Betancourt (Universität Bremen), Juliana González Valenzuela (UNAM - México), Paola Laura Gorla (Università L’Orientale di Napoli), Diego Gracia Guillén (Direttore Fondazione Zubiri di Madrid), José Lasaga Medina (UNED - Madrid), Víctor Martín Fiorino (Universidad Católica de Colombia), Armando Mascolo (ISPF - CNR), José Luis Mora García (Universidad Autónoma de Madrid), Carmen Revilla Guzmán (Universidad de Barcelona), Ramón Rodríguez García (Universidad Complutense de Madrid), Ignacio Sánchez Cámara (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir), Javier San Martín Sala (UNED - Madrid), Javier Zamora Bonilla (Universidad Complutense de Madrid).

## **COORDINAMENTO DI REDAZIONE**

Armando Mascolo, María Lida Mollo

## **SEGRETERIA DI REDAZIONE**

Ruggero Cerino, Roberto Colonna, Antonella De Laurentiis, Giorgia dello Russo, Carlos Javier González Serrano, Lorena Grigoletto, Stefania La Rosa, Stefano Santasilia, Giovanna Scocozza, Stefania Tarantino.

REALIZZAZIONE TECNICA: 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.L.A. per gli Studi Latinoamericani - Università degli Studi di Salerno  
Universidad Católica de Colombia - Bogotá



## INDICE

### I. SAGGI E ARTICOLI

ROBERTO DALLA MORA, <i>Intorno a José Luis Abellán e all'importanza del suo lavoro per l'ispanistica filosofica contemporanea</i>	9
LORENA GRIGOLETTO, <i>L'architettura dell'acqua. Alcune riflessioni su pittura e filosofia in Ramón Gaya e María Zambrano</i>	19
DENISIO IERA, <i>Il marxismo «né calco, né copia» di José Carlos Mariátegui</i>	33
STEFANIA LA ROSA, <i>Retorica civile e coscienza epilinguistica a partire da Juan Luis Vives</i>	47
JOSÉ LASAGA MEDINA, <i>Sobre una meditación que Ortega no escribió: “el alcionismo de Cervantes”</i>	57
JOSEP MARTÍNEZ BISBAL, <i>José Gaos, el filósofo transterrado</i>	75
PABLO JAVIER PÉREZ LÓPEZ, <i>Mística y conocimiento en María Zambrano y Emil Cioran</i>	95
STEFANIA TARANTINO, <i>Maria Zambrano. I “luoghi naturali” della condizione umana: pace e libertà</i>	109

### II. TESI

FRANCESCA ADIMARI, <i>Alcuni aspetti della Historia de la lengua española di Ramón Menéndez Pidal</i>	119
FRANCESCA PANAJO, <i>In tlilli in tlapalli, la tinta negra y roja: il sapere e la lingua náhuatl in Messico</i>	125
VERONICA TARTABINI, <i>José Ortega y Gasset e María Zambrano: “ragione storica” e “ragione poetica” a confronto</i>	133

### III. NOTE CRITICHE E RECENSIONI

<i>Tacito e il tacitismo in Spagna</i> (Giuseppe Cacciatore)	139
<i>Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti</i> (Emanuele Celentano)	145
<i>Il versante nord del pensiero del sud: studi sull'equilibrio «activista» di una filosofia «vivibile»</i> (Giorgia dello Russo)	149
<i>Sulla filosofia latinoamericana</i> (Nazzareno Fioraso)	155

### IV. NOTIZIE E RASSEGNE

<i>XIII Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico “Mujer y Filosofía en el Mundo Iberoamericano”</i> (Elena Trapanese)	161
--	-----



I  
SAGGI E ARTICOLI



## INTORNO A JOSÉ LUIS ABELLÁN E ALL'IMPORTANZA DEL SUO LAVORO PER L'ISPLANISTICA FILOSOFICA CONTEMPORANEA

Roberto Dalla Mora

Uno sguardo al panorama della produzione scientifica intorno alla “Storia del Pensiero Filosofico Spagnolo”, foss’anche uno sguardo rapido e appena abbozzato, ci conferma che i tempi sono maturi per riflettere sistematicamente sull’importanza che oggigiorno questa disciplina occupa all’interno della ricerca accademica, e non solo.

Vorrei sottolineare solo alcuni punti, tra tutti, quelli indubbiamente più alla vista. Mi riferisco allo studio della tradizione filosofica spagnola inteso come: a) applicazione di un modello interdisciplinare, dove le materie umanistiche si incrociano tra di loro e con le scienze sociali (e danno luogo a matrimoni inconsueti del tipo filosofia-antropologia, filosofia-sociologia, filosofia-poesia, filosofia-letteratura, filosofia-mistica, etc.); b) rivoluzione del paradigma accademico e della logica dipartimentale rigorosamente autoreferenziale; e c) riflessione interculturale performativa, cioè, con un’effettiva propensione alla *praxis* sociale e istituzionale.

Niente di nuovo sotto il sole, si dirà. E in effetti, questa è la protesta che prende il sopravvento in talune occasioni. Che motivo c’è di insistere, per esempio, sulla relazione tra la filosofia e la letteratura nel Pensiero spagnolo? Perché tornare ancora una volta al Chisciotte, al Barocco, alla resistenza che la tradizione spagnola ha opposto all’omogeneizzazione del canone filosofico? Non sono forse luoghi comuni superati dall’urgenza del “fare”<sup>1</sup> filosofia in spagnolo?

Sono tutte obiezioni lecite. Qualsiasi studioso del Pensiero spagnolo non dovrebbe avere nessun dubbio sul fatto che sono questi, a tutti gli effetti, dei luoghi comuni, cioè dei *topos* che hanno nutrito un’intera tradizione di pratica storiografica, prima, ed ermeneutica, poi. Non sono però d’accordo nell’assegnarvi un carattere di ovvietà, che è ciò che sembra implicito nella retorica citata. Reitero il dato oggettivo, alla vista di tutti, secondo cui lo studio del Pensiero spagnolo è oggigiorno una disciplina che va conquistando sempre più terreno. Alcuni specialisti lo hanno dimostrato in un modo ineccepibile<sup>2</sup>, indicando inoltre che a cambiare non è stato solamente l’andamento generale della produzione accademica e scientifica, ma anche il contesto economico in cui si inquadra. Sono infatti in costante aumento il numero dei finanziamenti di progetti di ricerca, individuali e di gruppo, dedicati a questo campo di studio, e ciò è vero soprattutto fuori della Spagna, dove parlare di

<sup>1</sup> Qui il “fare” si riferisce a un “prendersi cura” che, a sua volta, sottintende un “qualcosa” che, in questo caso concreto, traduce lo spagnolo *quehacer*. Quest’ultimo termine suggerisce una sfumatura che sottolinea la necessità che il fare sia sembra legato a un “qualcosa” che dev’essere fatto: vi è una realtà che richiede esplicitamente una presa di coscienza e un prendersi cura. Il “fare”, perciò, è anche un’operazione di “trasformazione”, e questo approccio può essere interpretato come una manifestazione compassionevole nei confronti della realtà, nel caso in cui sia percepito dentro una dinamica di condizionamento biunivoco, oppure come una violenta autoaffermazione del soggetto sulla realtà mondana, laddove la sollecitazione del *quehacer* sia percepita come una tensione dialettica irrimediabilmente orientata a una sintesi superiore.

<sup>2</sup> Tra gli ultimi e più documentati, va sicuramente ricordato lo studio di G. Bolado, *Aproximación a una década de producción filosófica en España (2000-2009)*, in J.L. Mora García, D. Manzanero Fernández, M. González, X. Agenjo (a cura di), *Crisis de la Modernidad y Filosofías Ibéricas: X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*, Madrid, Universidad de Santiago de Compostela/Fundación Ignacio Larramendi/Asociación de Hispanismo Filosófico, 2013, pp. 499-553.

*Hispanismo* in ambito filosofico non genera un risentimento che spesso è dovuto, quasi esclusivamente, a una falsa china che ideologizza ciò che, di fatto, è una pratica scientifica<sup>3</sup>.

Già è possibile avvertire in queste prime battute come i *topos* propri della tradizione storiografica intorno al Pensiero spagnolo non siano ovvi e banali; al contrario, ci obbligano a volgere lo sguardo direttamente su dilemmi essenziali. Stiamo infatti trattando qui con categorie storiche, la cui evoluzione è sempre necessariamente condizionata da catalizzatori epocali e, perciò, costantemente cangianti nella loro stessa realtà così come nella significazione che soffrono. In questo senso, la ricostruzione storica, a volte anche meticolosa, resta un esercizio di umiltà che fa da contraltare a un'eccessiva irruenza della volontà di “andare oltre”. Superare e superarsi, dunque, però sempre nella piena coscienza di ciò che è stato fatto. È assolutamente possibile, ed auspicabile, una *Filosofía en español* che vada in questa direzione e che sappia tener uniti i due estremi; le dimostrazioni sono numerose, dentro e fuori della Spagna e dei paesi iberoamericani<sup>4</sup>. Tuttavia, continua ad essere necessario anche un lavoro di carattere storico che opponga certa resistenza a questo movimento, non già per allentare a priori l'efficacia, bensì con l'obiettivo, del tutto opposto, di appianare il terreno dell'idiosincrasia e del vizio dell'imprudenza. Si tratta di una ricerca di equilibrio che non è nuova alla tradizione spagnola e che mi pare evidente, in particolar modo, nel lavoro storiografico messo a punto in epoca contemporanea. Da qui nasce il mio auspicio affinché si possa iniziare una “Storia della Storia del Pensiero spagnolo”, che metta in luce i momenti salienti di questa ricerca. Ciò è soprattutto necessario fuori dal contesto accademico e scientifico spagnolo ed iberoamericano, dove già sono stati mossi diversi passi in questi direzioni<sup>5</sup>. Va sicuramente sottolineato che vi sono paesi dove lo studio della tradizione filosofica spagnola è in auge da molto tempo (l'Italia non fa eccezione<sup>6</sup>) ma, anche in questo caso, l'intenzione dev'essere quella di riprendere contatto con quanto già fatto e proseguire nel sentiero indicato, contribuendo in modo costante a la fortificazione del lavoro storiografico.

Nell'ambito di quest'attività, a continuazione desidero offrire un'approssimazione alla figura di José Luis Abellán, contestualizzando il suo lavoro intellettuale e sottolineando alcuni degli elementi che contribuiscono a farne un maestro indiscusso dell'Ispanistica filosofica contemporanea. Riferendoci ad Abellán, infatti, si è soliti far coincidere il suo lavoro come accademico, studioso, ricercatore e scrittore precisamente con l'attività di recupero della tradizione filosofica spagnola che, per lungo tempo, tanto in Spagna come nel resto del mondo, è stata relegata esclusivamente all'ambito degli studi letterari.

José Luis Abellán nacque il 19 maggio del 1933 a Madrid dove, per volere del padre, la famiglia si era trasferita una volta giunta l'ora del parto. Ciononostante, il giovane trascorse i primi quattordici anni della sua vita ad Ávila, città che, secondo lo stesso autore, influì decisamente nel sua personalità. Nelle sue parole:

<sup>3</sup> Desta curiosità – anche se trova giustificazione storica – il fatto che, applicato in altri ambiti del sapere, il termine *Hispanismo* non risvegli nessun terrore dovuto a un'ipotetica e occulta significazione idiosincratica. Si pensi, per restare nel campo dell'ovvio, alla *Filología Hispánica*.

<sup>4</sup> Tra i molti esempi che si potrebbero citare, ho pensato subito all'esemplarità del equilibrio tra la dimensione storica, ermeneutica e filosofica dell'esercizio che Francisco José Martín ha proposto nel suo saggio *Pensar desde la lengua. A propósito del paradigma de la «tradición velada»*, in «Revista de Occidente», (2014), 394, pp. 5-19.

<sup>5</sup> Penso a progetti ambiziosi come quello messo in marcia nel 1995 dal *Proyecto Filosofía en español*, integrato successivamente nella Fondazione Gustavo Bueno. Cfr. la pagina web del progetto: [www.filosofia.org](http://www.filosofia.org).

<sup>6</sup> È quasi superfluo, in questa sede, menzionare i nomi di alcuni dei principali autori italiani che hanno contribuito a diffondere il pensiero spagnolo in Italia, dai classici Bo e Pellicani, ai più recenti Savignano, Colonnello e Cacciatore.

Questi primi anni ad Ávila, che si protesero sino al 1947 – anche se poi si prolungarono sino al 1960 in forma di lunghi soggiorni estivi – mi permisero di gettare le basi di un atteggiamento profondamente preoccupato per il senso della vita nel suo significato religioso, risvegliando in me un'attenzione per la mistica e l'ascesi, così come per la storia dell'erasmismo, della spiritualità in generale e di altri fenomeni affini<sup>7</sup>.

Il trasferimento definitivo della famiglia a Madrid permise a José Luis di continuare gli studi nella capitale, presso la Scuola Superiore Ramiro de Maeztu. Fu durante questi anni che il giovane cominciò a manifestare una predilezione per gli studi umanistici e letterari, che confermavano le qualità che José Luis aveva già prematuramente messo in mostra durante i primissimi studi ad Ávila. Nel 1952, il giovane si iscrisse quindi alla Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università Complutense di Madrid (in quegli anni, ancora Università Centrale). Fu proprio durante quel periodo universitario che Abellán si vide protagonista di una vicenda politica e giudiziaria che ebbe conseguenze molto importanti nel suo futuro come ricercatore e studioso, oltre che come persona. Nel 1956 José Luis prese infatti parte alla protesta studentesca che agitava la capitale, partecipe delle aspirazioni e dei sentimenti antifranchisti che animavano la rivolta. Nella convulsa adesione al movimento, il giovane si ritrovò in possesso di alcune riviste comuniste clandestine; non avendo denunciato il fatto, José Luis fu incriminato per “propaganda illegale per omissione” e venne quindi processato secondo la giurisdizione militare. Come conseguenza dell'accaduto, il giovane fu dapprima incarcerato e poi rilasciato in libertà provvisoria; inoltre, gli fu sequestrato il passaporto per oltre due anni. A causa di ciò, José Luis perdette la possibilità di compiere un soggiorno in Germania, tradizionale per tutti gli aspiranti filosofi spagnoli, e di realizzare un intenso progetto di ricerca già pianificato nei dettagli:

[...] avevo pensato di studiare l'influenza religiosa di carattere orientale e il suo condizionamento secondo le basi psicologiche individuali nei filosofi posteriori alla tappa idealista, per poter poi realizzare uno studio sui condizionamenti psicologici nell'elaborazione dei grandi sistemi filosofici. In quel momento la mia attenzione era diretta a tre filosofi: Arthur Schopenhauer, Paul Deussen e Albert Schweitzer, che costituivano una linea di pensiero poco studiata dove etica, religione, psicologia e filosofia erano profondamente relazionate tra di loro. Per il momento, mi ero soffermato sul primo di questi – Schopenhauer – al quale dedicai la mia tesi di laurea, ma era allora impossibile continuare il lavoro seriamente senza una buona conoscenza del tedesco con cui quei filosofi si erano espressi<sup>8</sup>.

Costretto a rimanere in patria, José Luis optò comunque per ottenere il Dottorato di Ricerca. In linea con l'ipotesi di lavoro che aveva già formulato, l'autore si iscrisse perciò alla Scuola Universitaria di Psicologia e Psicotecnica, che terminò nel 1960. Nello stesso anno discusse anche la sua tesi di Dottorato, diretta da José Luis López Aranguren e intitolata *Miguel de Unamuno a la luz de la Psicología*. Nel frattempo, nel 1958, in concomitanza con la morte di Papa Pio XII, il governo spagnolo aveva concesso un'amnistia che annullava la pena in cui era incorso José Luis. Il giovane dottore ebbe così finalmente la possibilità di riottenere il passaporto e di espatriare. Con l'aiuto del professor Jorge Enjuto, dell'Università di Porto Rico, Abellán realizzò quindi un soggiorno come “Exchange Visitor” presso l'isola caraibica, dove rimase sino al 1963. Quel periodo sarà fondamentale per lo storico, soprattutto per il contatto e l'amicizia che instaurerà con importanti autori spagnoli esiliati, tra gli altri: Jorge Guillén, Pau Casals, Pedro Salinas,

<sup>7</sup> J.L. Abellán, *Ensayo de autobiografía intelectual*, in «Anthropos. Boletín de información y documentación», (1983), 21-22, p. 22. Propongo i passi originali in traduzione.

<sup>8</sup> Ivi, p. 23.

Francisco Ayala, Enrique Tierno Galván e José Gaos. A detta dello stesso Abellán, questo “periodo americano” proporzionò all’autore alcune delle chiavi di volta della costruzione del suo lavoro storiografico, soprattutto per ciò che riguarda la questione, intimamente interculturale, dell’ispanismo americano:

È lì [a Porto Rico] dove ebbi una prima intuizione di ciò che poi è stato uno dei fulcri del mio futuro lavoro intellettuale: l’idea che, insieme agli specialisti in tematiche spagnole (ispanisti) e in tematiche americane (americanisti), si rendeva necessaria la presenza di specialisti – fino ad allora poco numerosi – nelle relazioni tra Spagna e America<sup>9</sup>.

Tra il 1963 e il 1966 Abellán fu professore in Irlanda, presso la Queen’s University di Belfast, dove entrò in contatto anche con il mondo culturale e filosofico anglosassone, che percepì nettamente differente a quelli mediterraneo e latinoamericano. Tornato in Spagna nel 1965, si inserì da subito nell’Università Complutense di Madrid e, a partire dall’anno accademico 1968-69, cominciò a impartire il corso di “Storia del Pensiero ispanoamericano”, nato per sua iniziativa, e quello di “Storia della Filosofia spagnola”, in sostituzione del titolare della cattedra, il professor Rafael Calvo Serer. Da allora, sino al 2003, anno del suo ritiro dall’accademia, Abellán ha brillato nel mondo culturale di lingua spagnola, vincendo diversi premi e ottenendo numerosi riconoscimenti, tra gli altri il *Premio Nacional de Ensayo* (1981), il *Premio “Pablo Iglesias”*, la *Honorary Fellow of Society of Spanish and Spanish-American Studies* (1981), la *Orden de Don Quijote* (1981) y la *Medalla de plata de la UNESCO* (1981). Nonostante le sue evidenti capacità, la vita accademica dell’autore fu travagliata: basti ricordare che solamente nel 1982 gli venne concesso il titolo di cattedratico straordinario, mentre sino all’anno anteriore gli era stata negata qualsiasi possibilità di promozione.

Prescindendo dalle vicissitudini biografiche<sup>10</sup> e dai dettagli della sua traiettoria intellettuale – che ben potrebbe essere oggetto di una ricerca estesa, per esempio, nel contesto di una tesi di Dottorato –, va detto che nel corso degli anni prevalsero i meriti del lavoro e delle ricerche di Abellán. Nell’enorme mole della sua produzione, è assolutamente obbligatorio ricordare che fu tra i primissimi studiosi a dedicarsi in modo scientifico alla ricostruzione della tradizione filosofica spagnola dell’esilio, grazie anche alla facilità offerta dalla sua frequente collaborazione con il gruppo responsabile della rivista letteraria *Ínsula*, che durante gli anni ’60 e ’70 svolse un encomiabile lavoro di ponte tra l’esilio e la dissidenza interiore. Uno sguardo alla prima edizione del suo *Filosofía española en América*<sup>11</sup>, pubblicato nel 1966 in odore di censura, ci può offrire un’idea delle difficoltà dell’impresa a cui decise di votarsi il giovane studioso. Nel suo testo Abellán si concentra sull’opera dei principali filosofi spagnoli contemporanei esiliati, sicuramente influenzato da un precedente lavoro di José Ramón Marra-López, *Narrativa española fuera de España*<sup>12</sup>. Il libro di Marra-López, pubblicato già nel 1963, aveva inaugurato una ricostruzione dell’opera narrativa degli scrittori in attivo lontano dalla madrepatria dalla fine della Guerra Civile. Anche in questo caso, il compito era già stato affrontato precedentemente da altri

---

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Per dettagli sulla biografia di Abellán, cfr. J.L. Abellán, *Mi geografía sentimental*, Madrid, Pigmalión, 2014.

<sup>11</sup> J.L. Abellán, *Filosofía española en América*, Madrid, Guadarrama, 1966.

<sup>12</sup> J.R. Marra-López, *Narrativa española fuera de España (1939-1961)*, Madrid, Guadarrama, 1963.

specialisti<sup>13</sup>, ma i loro lavori si erano sempre focalizzati su autori o motivi particolari, senza offrire una visione d'insieme del panorama letterario esiliato. *Narrativa española fuera de España* (quel “*fueras de España*” va interpretato, evidentemente, come un eufemismo di “*exiliada*”) fu il primo tentativo di dare ragione di questa produzione in modo organico e sistematico, sottolineando anche il significato e le ripercussioni, tanto nella società come nella cultura spagnola, prodotte dalla rottura della Guerra Civile. In questo senso, l’opera di Abellán presenta delle evidenti consonanze con quella di Marra-López, che vanno ben oltre il fatto di condividere la stessa casa editrice.

Il libro mostra sicuramente tutte le limitazioni dovute al contesto nel quale fu pensato e redatto: valga come esempio lo stesso titolo, che mette in evidenza le difficoltà, anche formali, di dare a conoscere a un pubblico esteso gli autori che qui Abellán definisce “emigrati” e che, pochi anni più tardi, in un clima sociale ormai libero dalla censura franchista, può permettersi di nominare “esiliati” e – recuperando il termine gaosiano – *transterrados*. Ciononostante, vale la pena di ricordare l’introduzione del libro, quella “Nota sull’emigrazione filosofica del 1936-39”<sup>14</sup> dove l’autore non si fa scrupolo di segnalare la ragione violenta che causò l’“emigrazione” nel 1939 dei filosofi repubblicani, così come la loro impossibilità di reintegrarsi nell’intellettualità spagnola istituzionale. Va anche notato come Abellán, complice forse la distrazione della censura, riuscì qualche volta a introdurre qui anche il tanto temuto termine “esilio”. Tra i molti pregi dell’opera, va sicuramente sottolineata la cura con cui l’autore redige gli apparati bibliografici che accompagnano i capitoli monografici degli autori trattati. È anche questo il segno di una specifica metodologia storiografica, dove prevale il contatto diretto con la fonte primaria. Se da una parte, come ho già sottolineato, il lavoro di Abellán in questo senso era facilitato dalla sua attività all’interno degli ambienti che fomentavano il dialogo tra interno ed esilio<sup>15</sup>, dall’altra non dev’essere sminuito il contributo originale dello storico, che in quegli anni si dedicò in forma decisa a conformare una rete intellettuale – perlopiù espressa nella forma della corrispondenza – da cui trasse un importante giovanamento per la propria impresa. Nel mio caso personale, ho potuto constatare quest’attività di Abellán in riferimento alla figura di José Ferrater Mora, del quale fu dei primi a offrire notizia in modo dettagliato. Nella mia ricerca presso la Cátedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani della Università di Girona, ho avuto modo di consultare gli originali delle lettere inviate da Abellán al filosofo catalano, dov’è evidente la metodologia impiegata. Si possono per esempio consultare, in riferimento a *Filosofía española en América*, le lettere inedite di Abellán a Ferrater datate 1 novembre 1964, 10 dicembre 1964, 19 settembre 1965, 6 ottobre 1965, 6 dicembre 1965 e 31 maggio 1967, che mostrano tutte i caratteri di una relazione non solo tra autori, ma anche tra un professionista della disciplina storica e l’oggetto della sua ricerca: è esemplare, in questo senso, l’inizio stesso della relazione epistolare, dove *ex abrupto* Abellán sollecita a Ferrater informazioni dettagliate sulla sua traiettoria intellettuale.

Bisogna sottolineare che questo affanno per l’attività filosofica spagnola d’oltreoceano non è per nulla secondario nell’attività di Abellán, non solamente nei termini in cui contribuisce a chiarire la tappa iniziale della sua traiettoria come storico della Filosofia

<sup>13</sup> Cfr. F. Larraz, *El monopolio de la palabra. El exilio intelectual en la España franquista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009. Cfr. particolarmente il capitolo XI “Marra-López, Nora, Alborg y el giro historiográfico hacia la literatura del exilio”, pp. 229-249.

<sup>14</sup> J.L. Abellán, *Filosofía española en América*, cit., pp. 13-16.

<sup>15</sup> Può chiarire la dinamica un semplice sguardo all’informazione bibliografica che «Ínsula» offriva mensilmente ai suoi lettori, e di cui Abellán veniva a conoscenza con largo anticipo presso la redazione della rivista dove, tra l’altro, giungevano esemplari di libri pubblicati all’estero e praticamente introvabili in Spagna.

spagnola, ma anche perché dà prova di una decisa presa di posizione, da parte dell'autore, nei confronti di una prassi politica e sociale incongruente con il progresso scientifico e storico. Ciò è particolarmente evidente se confrontiamo l'opera prima di Abellán con altre dalle caratteristiche simili. Prendiamo come esempio il famoso libro *Filosofía española contemporánea*, che Alfoso López Quintás pubblicò nel 1970, pochi anni dopo *Filosofía española en América*.

Seppur l'opera di López Quintás aveva l'intenzione di offrire un panorama esteso della tradizione filosofica spagnola, senza focalizzarsi esclusivamente sull'attività degli esiliati, è evidente la conoscenza dello stato della questione da parte dell'autore nelle "Note informative" del libro, dove ritroviamo anche una brevissima "Bibliografia speciale riferita ai pensatori spagnoli residenti all'estero"<sup>16</sup>. Altre informazioni sulle intenzioni implicite dell'autore le ricaviamo se guardiamo anche al trattamento quantitativo che gli stessi esiliati hanno in *Filosofía española contemporánea*, dove a Ferrater spettano solamente 7 pagine – delle quali 5 sono antologie di testi del catalano –, 7 a Juan David García Bacca, 5 e mezza a Manuel Granell, 4 e mezza a Joaquín Xirau, 4 e mezza a Eduardo Nicol, 4 a José Gaos e 4 a María Zambrano. Tutto questo stona in modo evidente in un'opera dove, per esempio, il trattamento della figura di Xavier Zubiri occupa 76 pagine, quello di Ángel Amor Ruibal 55, e lo spazio che l'autore dedica a se stesso è di ben 17 pagine.

Voglio chiarire che prendo qui come esempio l'opera di López Quintás non con l'animo di mostrarne i limiti, dal momento che tutti libri di quel periodo dedicati a questa tematica specifica, inclusi ovviamente quelli di Abellán, mostrano delle defezioni dovute al contesto storico specifico. In questo senso, mi trovo pienamente d'accordo con Manuel Pizán, il quale, molto critico nei confronti di *Filosofía española contemporánea*, non ha potuto fare a meno di sottolineare il fatto che «molti degli errori recensiti, a parte quelli attribuibili al criterio e all'orientamento di López Quintás, possono avere come origine, precisamente, la mancanza di precedenti, il fatto di dover preparare il terreno»<sup>17</sup>. Ciò che invece desidero segnalare è la convivenza, in quell'epoca, di una serie di orientamenti storiografici centrati sulla tradizione filosofica spagnola, tra i quali spicca quello di Abellán in virtù di un modello che si fonda sul riscatto della multiculturalità e la necessità della creazione di una dimensione di riflessione "imparziale". È lo stesso Abellán a chiarire la sua postura, nel suo contributo a quella che fu la polemica scoppiata tra le pagine del quotidiano *Madrid*, tra l'aprile e il giugno del 1970, a proposito precisamente della pubblicazione dell'opera di López Quintás. La polemica ebbe origine con la recensione di Manuel Pizán a *Filosofía española contemporánea* già citata in precedenza, dove l'autore sottolinea alcune delle difficoltà metodologiche riscontrabili nell'opera del filosofo. Alla risposta di López Quintás, seguirono gli interventi di Valerio Bozal, Antonio Márquez e Javier Sádaba. Da parte sua, Abellán contribuì alla polemica concentrandosi su quello che denomina un "problema di fondo": la necessità di stabilire un criterio metodologico per mezzo del quale la filosofia spagnola possa essere studiata prescindendo della significazione ideologica che sembra accompagnarla in modo essenziale. In parole dello stesso Abellán:

[...] solamente una storia o un panorama della filosofia contemporanea che riunisca i pensatori attivi dentro e fuori dalla Spagna o, meglio ancora, i professori e i non professori, per utilizzare una classificazione che Valeriano Bozal impiega in queste stesse pagine, potrà soddisfare il desiderio

<sup>16</sup> A. López Quintás, *Filosofía española contemporánea*, Madrid, Católica, 1970, pp. 711-2712.

<sup>17</sup> M. Pizán, *Un libro sobre la filosofía española contemporánea*, in «Madrid. Diario de la noche», 1 aprile 1970, p. 21.

d'imparzialità, proprio di qualsiasi ricerca seria. Però questo suppone l'utilizzo di un criterio di valutazione che permetta di integrare armoniosamente quei pensatori, e che non riproduca una mescolanza artificiale, che è invece il risultato che si ottiene mettendoli tutti insieme [...] Ciò non significa che non si possa studiare separatamente un gruppo di pensatori, uniti in virtù di qualche affinità, come, per esempio, ho fatto io stesso con quelli dell'America, sempre e quando questo criterio di valutazione sussista alla base del studio corrispondente. Oltretutto, il mio libro altro non era se non un *primo passo preparatorio a un compito più importante*<sup>18</sup>.

Con questo testo, che è al contempo una precisazione metodologica e una dichiarazione d'intenti, giungiamo finalmente all'*opus magnum* di José Luis Abellán, quello che può considerarsi sicuramente il primo manuale "moderno" di Ispanistica filosofica: la *Historia crítica del pensamiento español*<sup>19</sup>, i cui 8 tomi in 5 volumi videro luce tra il 1979 e il 1991. Nell'intenzione dell'autore, la "Storia Critica" avrebbe dovuto prendere il posto dei lacunosi manuali di Filosofia Spagnola allora in uso nei corsi di filosofia:

Nel farmi carico, nel 1968, del corso di "Storia della Filosofia spagnola" mi sorprese la povertà dei manuali esistenti intorno alla materia, così evidente che portò molti autori a considerare inesistente una cosa che prendesse il nome di "filosofia spagnola"<sup>20</sup>.

Ancora una volta, la questione era di tipo metodologico ed epistemologico, e rimetteva a una considerazione delle basi multiculturali e interculturali sulle quali fondare la disciplina. Secondo lo studioso, infatti, la storiografia filosofica, che è un'invenzione tedesca del XIX secolo, avrebbe creato un canone che esclude a priori la possibilità di studiare qualsiasi espressione del pensiero che non si allinea con la definizione di "filosofia" offerta dai primi studiosi della disciplina. Particolarmente, sarebbero escluse a priori dallo studio storico-filosofico tutte quelle espressioni che non riproducono la rigida struttura che caratterizza le colossali architettoniche dell'idealismo classico tedesco. Non risulterebbero quindi degne di considerazione storico-filosofica la poesia, la letteratura, la mistica, la politica, e molte altre attività, di fatto, predominanti nella tradizione intellettuale della Penisola Iberica:

Insomma, la Storia della Filosofia è una creazione tedesca del XIX secolo, e tutto ciò che non si adatta al suo schema è estraneo alla considerazione filosofica ed entra in un altro campo di studio o rimane semplicemente marginale. È successo con la Storia della Filosofia ciò che in qualche modo è accaduto con il Rinascimento quando fu pubblicato il libro di Burckhardt sul Rinascimento italiano (1860). Con quest'opera si stabilì un archetipo culturale del Rinascimento basato sul modello italiano, per cui automaticamente risultavano senza Rinascimento tutti i paesi che non rientravano in questo modello. [...] Il problema immediato che si presentò – già nel XIX secolo – era quello di capire che cosa farne della "filosofia orientale", che non rispondeva ai modelli della storiografia filosofica tedesca, problema non risolto che continua a preoccupare gli specialisti, perché significa lasciar fuori niente meno che metà del mondo. La concezione centroeuropea della filosofia è giunta a imporsi in maniera tale da escludere paesi come la Russia (oggi, l'Unione Sovietica) e tutte le nazioni del Terzo Mondo. Un caso simile è quello della filosofia spagnola e, di conseguenza, quello della filosofia ispanoamericana, di cui non si sa che farsene; perciò molti specialisti preferiscono negarle, il che, alla fin fine, significa nascondere il problema ma non risolverlo<sup>21</sup>.

Andando all'origine stessa del problema, e riprendendo la rivoluzione metodologica intrapresa già nelle prime opere, nella *Historia crítica* Abellán decise di rinnovare la sua

<sup>18</sup> J.L. Abellán, *Problemas de fondo*, in «Madrid. Diario de la noche», 20 maggio 1970, p. 20. Il corsivo è mio.

<sup>19</sup> J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, 5 voll., Madrid, Espasa-Calpe, 1979-1991.

<sup>20</sup> J.L. Abellán, *Ensayo de autobiografía intelectual*, cit., p. 24.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 25-26.

metodologia modificando la concezione di ciò che s'intendere per “filosofia” nell'ambito storiografico. Nelle parole dell'autore, dovrebbero essere ritenuti degni di attenzione filosofica tutte quelle attività che si sviluppano nei «momenti di massima coscienza intellettuale che di sé acquistano determinate culture, gruppi, classi sociali o individui»<sup>22</sup>. Nessuna espressione umana, di qualsivoglia cultura o gruppo etnico, può essere perciò esclusa aprioristicamente da una considerazione filosofica, mentre resta chiaro che, per estrarne il profondo significato filosofico, qualsivoglia manifestazione intellettuale dev'essere accuratamente contestualizzata nella propria specificità storica. È inoltre vero che, seppur l'analisi filosofica resta prioritaria, il nuovo metodo rende necessario l'applicazione di ulteriori strumenti, e Abellán crede che le Scienze sociali, e in particolar modo la Sociologia, possano rispondere a questa esigenza. Il nuovo metodo proposto non si limiterebbe perciò a fare “Storia della Filosofia”, bensì svilupperebbe un ben più ampio lavoro di “Storia delle idee”, in cui potrebbero confluire, conservando le differenze specifiche, filosofie diverse, in un'ottica che risulterebbe, nelle sue ultime conseguenze, interamente orientata al multiculturalismo:

Ciò presuppone il rifiuto di una visione monistica della storia filosofica e l'idea, opposta ad essa, di una concezione pluralista del divenire culturale della specie umana – si parla di *filosofie*, al plurale –, il che significa dare spazio a settori discriminati da secoli ed emarginati dai tradizionali storici della filosofia. Finalmente, il cambio metodologico che sembra adeguato per lo studio della Storia della Filosofia spagnola porta a una rivoluzione storiografica che suppone l'introduzione di ipotesi di lavoro valide anche per lo studio della filosofia orientale, della filosofia ispanoamericana, di quelle dei paesi del Terzo Mondo e – in definitiva – a un cambio radicale nel panorama storico della filosofia con rispetto alla sua concezione tradizionale<sup>23</sup>.

Siamo consci, nel leggere le parole di Abellán, che la “rivoluzione metodologica” che lo storico propone nel primo volume della sua *Historia crítica*<sup>24</sup> si fonda su ipotesi di lavoro già classiche che, peraltro, egli stesso non occulta<sup>25</sup>. Viene da pensare soprattutto al lavoro storico-filosofico di José Gaos che, com'è stato anche dimostrato recentemente dalle ricerche di Héctor Arévalo<sup>26</sup>, in Spagna, e di Amalia Xotchil López<sup>27</sup>, in Messico, mostra un impianto riconducibile alla Storia delle idee che ha originato anche una scuola di pensatori messicani che, fondandosi sull'importanza dell'esplicitazione del contesto storico, hanno tessuto le loro riflessioni originali (in questo senso, vale la pena ricordare i lavori di Carmen Rovira Gaspar, Luis Villoro, Leopoldo Zea e Edmundo O'Gorman). In un modo o nell'altro, l'applicazione del metodo storiografico proposta da José Luis Abellán nel campo della tradizione filosofica spagnola risultò innovativa nel frastagliato contesto storiografico

<sup>22</sup> Ivi, p. 26.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Cfr. J.L. Abellán, *Metodología para una Historia de la Filosofía Española*, in Id., *Historia crítica del pensamiento español*, cit., vol. I, pp. 27-148.

<sup>25</sup> Cita come fonti: Wilhem Dilthey, György Lukács, Lucien Goldman, Ortega y Gasset, José Gaos, Arthur O. Lovejoy, il *Archiv für Begriffsgeschichte. Bousteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie* diretto da Erich Rothacker e gli *Archives Internationales d'Histoires des Idées* diretti da P. Dibon e R. Popkin. Cfr. J.L. Abellán, *Ensayo de autobiografía intelectual*, cit., p. 26.

<sup>26</sup> H. Arévalo, *José Gaos y el pensamiento hispanoamericano de lengua española en el marco de la filosofía moderna y contemporánea*, Tesi di Dottorato inedita, diretta da José Luis Mora García, Universidad Autónoma de Madrid.

<sup>27</sup> Cfr. la conferenza intitolata *La historia de las ideas en México en el siglo XX*, presentata durante le giornate del “Encuentro con la Filosofía Iberoamericana” celebrate il 27 marzo e il 3 aprile 2017 presso la Universidad Complutense de Madrid e la Universidad Autónoma de Madrid.

di allora, e anche in questo caso questa orientazione predominantemente storicista non tardò a fare proseliti. A titolo d'esempio, la mente va direttamente alla fondazione, il 23 settembre del 1988, della *Asociación de Hispanismo Filosófico*<sup>28</sup>.

L'associazione, che raccolse l'eredità dei gruppi che avevano mosso i primi passi verso lo studio approfondito della filosofia in lingua spagnola<sup>29</sup>, nacque con l'intento di creare uno spazio comune che permetesse agli ispanisti, europei e non, di entrare in contatto e scambiare agevolmente informazioni. Nell'atto costitutivo<sup>30</sup>, oltre a José Luis Abellán, appaiono come soci promotori dell'associazione José Luis Fernández Fernández, Antonio Heredia Soriano, Antonio Jiménez García, Luis Jiménez Moreno, Tomás Mallo Gutiérrez, José Luis Mora García, Diego Núñez Ruiz e Teresa Rodríguez de Lecea. Tra i soci fondatori figurano poi Jorge Ayala, Pedro Cerezo, Pedro J. Chamizo, Elías Díaz, Eloísa Esteban, Juan Francisco García Casanova, José Luis Gómez Martínez, Eugeniusz Gorski, Alain Guy, Manuel Maceiras, Thomas Mermall, Antoni Mora, Nelson Orringer, Michele Palotini, Antonio Pintor e Jesús Vengazones. Il lungo elenco di nomi è necessario per mettere in risalto due punti: innanzitutto, l'alto livello dell'associazione che, pur essendo costituita inizialmente da soli cinquanta soci, contava già con alcuni dei più famosi specialisti nella tematica; in secondo luogo, per sottolinearne il carattere multiculturale, poiché sin dall'inizio vi partecipano persone provenienti da tutte le parti del mondo e originari di diverse tradizioni. Nel 1989 fu pubblicato il primo bollettino dell'Associazione, destinato a convertirsi poi, nel 1996, nella «Revista de Hispanismo Filosófico», con Diego Núñez Ruiz come direttore, Pedro Ribas Ribas come segretario e Fernando Hermida de Blas addetto alle funzioni di segretario tecnico<sup>31</sup>. Per quanto riguarda la presidenza, dopo il primo mandato di José Luis Abellán furono eletti democraticamente Diego Nuñez, Antonio Jiménez García, Pedro Ribas, José Luis Mora e, nel 2017, Cristina Hermida. Per concludere con questa brevissima recensione della storia della AHF – la quale pure merita uno studio dettagliato ben più esteso – bisogna ricordare che dal 1992 cominciarono ad essere organizzate, con cadenza biennale, le *Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*, con l'obiettivo di rappresentare un punto d'incontro universale per i sempre più numerosi studiosi dell'Ispanistica filosofica, in un esempio di pratica e dialogo interculturale.

Voglio insistere su questa caratteristica dell'associazione, oggigiorno la più importante nel mondo per quanto riguarda lo studio della tradizione filosofica spagnola e iberoamericana. Infatti, se da una parte va detto che la AHF, essendosi proposta sin dall'inizio come punto d'incontro imparziale, non ha rappresentato una linea univoca di pensiero, dall'altra è necessario riconoscere nell'opera di Abellán un impulso essenziale per lo sviluppo di quest'avventura quasi trentennale. Senza la sua opera, infatti, non sarebbe stato sicuramente possibile decostruire la marginalità che ha da sempre caratterizzato la Filosofia spagnola, escludendola da uno studio scientifico imparziale e, soprattutto, rispettoso delle singolari caratteristiche che condizionano inevitabilmente il corso dello sviluppo di una tradizione culturale.

<sup>28</sup> Cfr. la storia della *Asociación de Hispanismo Filosófico* alla pagina web della stessa: [www.ahf-filosofia.es](http://www.ahf-filosofia.es), con particolare attenzione alle sezioni dedicate al ventesimo e al venticinquesimo anniversario dell'Associazione.

<sup>29</sup> Mi riferisco evidentemente a due classici appuntamenti: il “Seminario permanente di Storia della Filosofia Spagnola dei secoli XIX e XX”, organizzato presso il *Instituto Fe y Secularidad* della Universidad de Comillas di Madrid, e al “Seminario di Storia della Filosofia Spagnola e Iberoamericana” organizzato dall'Università di Salamanca.

<sup>30</sup> Si può consultare in libero accesso presso la pagina web della *Asociación de Hispanismo Filosófico*, cit.

<sup>31</sup> Tutti i sette bollettini (1989-1995) e i sedici numeri della rivista (1996-2012) sono disponibili, in libero accesso, alla pagina dell'Associazione.

Credo che uno sguardo attento all'opera di José Luis Abellán evidensi come questo autore abbia saputo guardare all'universalità nel rispetto delle proprie origini culturali, d'accordo con l'indicazione già ferrateriana secondo cui «solo la gente culturalmente debole, o insicura, sarà radicalmente incapace di adattarsi, o al meno aprirsi, ad altre culture. Solo la gente culturalmente insicura, o debole, dimenticherà la propria cultura»<sup>32</sup>. Uno studio più attento, dettagliato ed esteso del presente, che come ho già detto in apertura, vuole solo essere un'approssimazione alla sua figura, rivelerà tutte le tappe della sua traiettoria intellettuale e l'effettiva influenza nei rispettivi ambiti della ricerca accademica. Tuttavia, ciò che mi preme sottolineare in conclusione è l'assoluta importanza del suo lavoro per lo sviluppo della storiografia filosofica e l'Ispanistica filosofica contemporanea, così come per la sensibilità verso un modello di rispetto e imparzialità che si riconosce pienamente nell'attuale missione di volgere il nostro sguardo, in qualità di ispanisti, verso le tradizioni iberoamericane d'oltreoceano, ufficiali e semiufficiali, senza dimenticarci di situare e contestualizzare correttamente la nostra stessa prospettiva.

*Abstract:* This article is an historical approximation to the intellectual trajectory of José Luis Abellán. It is also an exposition of the core of his historiographical method as he exposed in their works, for example, in *Filosofía Española en América* and in *Historia crítica del pensamiento español*. Through an historical reconstruction of the context where Abellán developed his intellectual trajectory, the paper also aims to shed light on his influence in the development of Contemporary Philosophical Hispanism.

*Keywords / Parole chiave:* José Luis Abellán, Association of Philosophical Hispanism, Critical History of Spanish thought, Spanish Philosophy in America, Contemporary Philosophical Hispanism.

---

<sup>32</sup> J. Ferrater Mora, *Discurso*, in «Solemne investidura de Doctor Honoris Causa al profesor Josep Ferrater Mora», Barcellona, Universidad de Barcelona, 1988, pp. 25-39, p. 38.

L'ARCHITETTURA DELL'ACQUA.  
ALCUNE RIFLESSIONI SU PITTURA E FILOSOFIA  
IN RAMÓN GAYA E MARÍA ZAMBRANO

Lorena Grigoletto

*Ramón... Mira y pinta lo que hay por las rayas, los caminos del agua, del Agua\**.  
María Zambrano, 1959

Non vi è differenza tra gli Uffizi e l'Arno – scrive Ramón Gaya – sono ugualmente navigabili<sup>1</sup>. Se esiste una virtù dell'acqua è questa: la navigabilità, quindi l'analogia, la rima, «la legge della rima»<sup>2</sup>. E la trasparenza – si dirà – e la liquidità, persino il suo “sentimento”. Eppure tutto ciò che permane dell'acqua, e che solo ci consente di poter parlare di una sua eventuale virtù, è la splendida traccia della sua architettura, il suo solco, ciò che attraversando, togliendo, cancellando (*borrando*<sup>3</sup>), edifica.

Quando nel 1960 la collana «Quaderni di pensiero e poesia», curata da Elena Croce e María Zambrano per l'editore romano De Luca, pubblicò l'elegante traduzione di Leonardo Cammarano de *Il sentimento della pittura*, Ramón Gaya, intellettuale esule dalla Spagna franchista, era un personaggio poco noto e le recensioni di alcuni tra i più celebri nomi della scena culturale romana, come Elémire Zolla, Cristina Campo e Pietro Citati, non riscossero l'interesse che il suo scritto avrebbe meritato.

La nuova traduzione del volume a cura di Laura Mariateresa Durante, pertanto, si propone di riscattare questa figura nel quadro di un progetto di riscoperta degli intellettuali costretti ad abbandonare la Spagna del *caudillo* all'indomani della sconfitta repubblicana. E Ramón Gaya, saggista, poeta, pittore, voce prodigiosa e scandalosa, critica nei confronti delle coordinate ideologiche della generazione del '27 ma vicina al purismo di Juan Ramón Jiménez, rappresenta certamente uno straordinario terreno di riflessione in questo senso.

*Il sentimento della pittura*, sistematico e prezioso preludio alle posizioni estetiche delle sue opere successive, raccoglie alcuni saggi pubblicati dall'autore su riconosciute riviste iberoamericane, con l'aggiunta dell'inedito che dà il titolo al libro. Si tratta di scritti profondamente radicati in quella che fu la sua circostanza, dal confronto con le avanguardie, al tema del dolore, a quello sul legame tra arte e realtà in polemica con Ortega y Gasset, che

\* Da una cartolina di Zambrano a Gaya raffigurante un particolare della cupola del Battistero degli Ariani di Ravenna, 28 marzo 1959. Cfr. M. Valdés Marsans, *Correspondencia entre María Zambrano y Ramón Gaya. Historia de una amistad*, tesi di laurea, Universitat Pompeu Fabra di Barcellona, 18/12/2015, p. 39. Dall'URL [https://repositori.upf.edu/bitstream/handle/10230/27752/Valdes\\_2016.pdf?sequence=1](https://repositori.upf.edu/bitstream/handle/10230/27752/Valdes_2016.pdf?sequence=1). (Data ultimo accesso, 20/07/2017).

<sup>1</sup> R. Gaya, *Roca española*, in Id., *Obra Completa*, a cura di N. Denis e I. Verdejo, 3 voll., Valencia, Pre-Textos, 1990-2010, vol. I, p. 229.

<sup>2</sup> R. Gaya, *Il sentimento della pittura*, in Id., *Il sentimento della pittura*, a cura di L. M. Durante, presentazione di A. M. Leyra, Chieti, Solfanelli, 2015, p. 65.

<sup>3</sup> Si tratta di un verbo caro a Gaya giacché indica il carattere autentico della Pittura nel suo cammino di *spoliazione*, in quella «specie di nudità» che l'autore riscontra nei suoi pittori favoriti, in particolar modo in Tiziano e Velázquez. Cfr. R. Gaya, *Il sentimento della pittura*, cit., pp. 80-81, in part. nota 8.

ci impongono di ripercorrere preventivamente l’itinerario biografico dell’autore al fine di interpretare correttamente alcuni motivi e luoghi della sua riflessione<sup>4</sup>.

Nato nel 1910 in quella Murcia per lui così simile a Venezia, Ramón Gaya si dedica alla pittura sin dalla giovane età ed entra ben presto nei più rinomati circoli artistici, tanto che a soli diciassette anni espone a Parigi alla galleria Aux Quatre Champs e conosce alcuni tra i più noti esponenti dell’avanguardia. Ma in quel clima artefatto della capitale francese, in quell’«arte artistica»<sup>5</sup> non si riconosce, così come non si riconoscerà nel Messico dei muralisti, una volta lasciata la Spagna alla volta dell’esilio. Spagna che aveva significato il progetto sociale delle *Misiones Pedagógicas* (dal 1931 al 1936), cui aveva partecipato assieme ad altri – Federico García Lorca, María Zambrano, Rafael Dieste, Alejandro Casona, Miguel Hernández – con l’obiettivo di portare la cultura al popolo. Le sue riproduzioni dei quadri più significativi del Museo del Prado in formato ridotto, difatti, viaggiarono per tutta Spagna raggiungendo le comunità più isolate. Poi, però, venne la Guerra Civile e la difesa della Repubblica (la *Niña*<sup>6</sup>) nonostante la distanza dai partiti, la morte della moglie sotto i bombardamenti e la separazione della figlia di appena due anni, affidata a una coppia di amici.

L’esilio in Messico (dal 1939 al 1952), aspro e doloroso anche per via dell’offerta artistica e culturale che Gaya trova artificiosa perché politicizzata – «la politica può essere tema ma non *sensō* di un’opera»<sup>7</sup> – sarà mitigato solo dai suoi *Homenajes*<sup>8</sup>, progetto di

<sup>4</sup> Per una sintesi dettagliata della biografia di Gaya si veda: M. Moreno Aguirre, *El arte como destino*, Granada, La Veleta, 2010.

<sup>5</sup> La formula utilizzata in modo critico da Gaya per riferirsi alla ricerca artistica delle avanguardie, è mutuata da Ortega y Gasset che, ne *La disumanizzazione dell’arte*, contrappone «arte realistica» e «arte artistica», individuando in quest’ultima una serie di tendenze “disumanizzanti”, ovvero volte ad ottenere un distacco dalla “realità” intesa come aderenza all’umano, a ciò che è vissuto umanamente e, quindi, emozionalmente. In questo senso, il nuovo stile dell’arte moderna, nella sua impossibilità di fronte alla scena, nella sua vocazione chirurgica, fa sì che l’opera d’arte non sia altro che creazione d’arte e che il piacere estetico derivi esattamente da questo «trionfo sull’umano». Ogni grande epoca artistica – precisa il filosofo madrileno – ha tentato una deviazione dall’umano, e proprio in questo scollamento tra arte e realtà risiede la cifra di un’arte autentica. L’arte moderna, dunque, non fa altro che seguire il cammino naturale dell’arte attraverso una «volontà di stile» – laddove stilizzare significa appunto de-realizzare e dis-umanizzare – che nella sua cifra irriducibile e personale consente parimenti un superamento dell’orizzonte prospettico. In questo senso, il carattere stilistico disumanizzante delle avanguardie, ovvero sganciato dall’orizzonte vicino delle passioni umane, è esaltato contro ogni realismo estetico inteso come riscrittura fedele del reale. Come vedremo, la riflessione di Gaya muove esattamente dalla critica alla separazione orteghiana tra arte e “realta” e dall’identificazione tra «arte artistica» e mero gioco stilistico, dal carattere artefatto, posticcio e inautentico. Una distanza, quella tra Gaya e Ortega, certamente significativa, nonostante i molti punti di contatto, purché si tenga presente l’intenzione sociologica dell’analisi del filosofo madrileno. Cfr. J. Ortega y Gasset, *La disumanizzazione dell’arte*, introduzione di E. Berselli, postfazione di E. Del Drago, Roma, Luca Sossella, 2005, pp. 23-29. Ad ogni modo, Gaya prende in considerazione la peculiare prospettiva dell’analisi orteghiana sull’arte, infatti afferma: «Ortega, diffidente come un contadino, nel suo saggio *La deshumanización del Arte*, si avventurerà solo a registrare un *fenomeno* e, forse a *conversare* con tale fenomeno, ma non identifica ciò che accade nell’arte con ciò che l’arte è» (R. Gaya, *Il sentimento della pittura*, cit., p. 85). Sul confronto tra le posizioni di Gaya e l’estetica orteghiana, si veda anche: I. Murcia Serrano, *Agua y destino: introducción a la estética de Ramón Gaya*, prologo di D. Romero de Solís, Oxford, Peter Lang, 2011, pp. 143 e sg.

<sup>6</sup> Con questo termine Zambrano descrive la neonata seconda Repubblica nel suo progetto di rinascita culturale, forte nel suo essere germinale, decisa, ma tragicamente destinata a soccombere sotto la violenza della dittatura: la *Madrastra*. Cfr. M. Zambrano, *Delirio e destino*, trad. it. di R. Prezzo e S. Marcelli, a cura di R. Prezzo, Milano, Raffaello Cortina, 2000.

<sup>7</sup> R. Gaya, *Il silenzio dell’arte*, cit., p. 114.

<sup>8</sup> Si tratta di un genere inventato dall’artista durante il periodo di profonda angoscia e solitudine vissuto in Messico. Nell’omaggio ai grandi maestri emerge il carattere nostalgico dell’autore, dovuto alla lontananza geografica ma anche a una lontananza storica da quell’arte che Gaya considera degna di nota. Sul tema si veda: N. Dennis, *En torno a los homenajes de Ramón Gaya*, in «Turía», 2010, 95, pp. 224-232 e J. Muñoz Millanes, *Los homenajes de Ramón Gaya*, in «Escritura e imagen», 2011, 7, pp. 161-182. In proposito, riportando alcune affermazioni di Gaya, Muñoz Millanes scrive: «El tiempo de los homenajes es el de la pausa: el compás de espera en que se deja de pintar para recobrar

rappresentazione delle opere dei maggiori maestri europei nel tentativo di commemorare e di salvare una certa idea di pittura dalle avanguardie e dagli strumenti critici dell'arte, in particolare contemporanea. È in questo periodo di controversie con gli esponenti più celebri del muralismo, tra cui evidentemente Diego Rivera, che s'inaspriscono alcune sue posizioni circa il significato e il ruolo dell'arte e della creazione. Come opportunamente mostra la curatrice del volume nel suo saggio introduttivo<sup>9</sup>, si tratta di considerazioni già emerse nel contrasto tra Gaya e il cartellonista valenciano Joseph Renau in seguito alla sua pubblicazione dell'articolo «Carta de un pintor a un cartelista» sulla rivista *Hora de España* nel 1937, in cui il pittore murciano muoveva una profonda critica all'arte propagandistica repubblicana. Se l'artista, come sostiene Gaya, «rende più trasparente la Storia», il cartellonista la riveste di artifici, e proprio l'artificiosità dei movimenti, delle avanguardie e della cosiddetta «arte artistica», resterà il suo principale obiettivo polemico.

Quando nel 1952 rientra in Europa, a Venezia, il ritorno è ai luoghi della pittura<sup>10</sup> per eccellenza e a quella “realta” tante volte oggetto di riflessione e confronto con la filosofa andalusa María Zambrano<sup>11</sup>, la cui amicizia lo accompagna durante i duri anni in Messico, a Roma – dove, entrambi esuli, risiedettero per diverso tempo –, nonché attraverso un prezioso scambio epistolare che porta le tracce di un'intesa profonda ma non priva di divergenze.

Infine il ritorno in Spagna, prima a Madrid poi a Valencia e, per ultimo, alla città natale dove, assieme alla compagna Isabel Verdejo, troverà un po' di pace.

È dunque il ritorno a suggellare questo volume, ritorno che, non a caso, “è” l'Italia e, in modo particolare, Venezia:

Ormai nelle vicinanze di Venezia, quel che contemplavo dal treno era una campagna piatta, facile, riconoscibile, di cui potevo godere fiduciosamente. Gli orti – era la metà del mese di luglio – splendevano di quella fertilità passeggera, umile, delle terre inondabili; una fertilità stesa al sole, di uno splendore modesto, piccolo, che io nato a Murcia, conoscevo molto bene. Perciò potei avere l'impressione, che non arrivavo lì per la prima volta ma che tornavo<sup>12</sup>.

Immediatamente si profila quello che l'autore definisce come una «strana sensazione di rima», un'intima corrispondenza, «un legame fraterno tra le cose del mondo»<sup>13</sup>, su cui

---

fuerzas, para prepararse mejor a proseguir: «Le he dado, es verdad, toda mi vida a la pintura, aunque también haya necesitado pausas, descansos. Pero creo que eso – esas pausas, esos descansos – son pintar también. Abstenerse de pintar es pintar también. Y lo mío, en esos primeros momentos, no era propiamente abstenerme sino... serenarme, esperar que llegara el momento de trabajar». Los homenajes de Gaya caen dentro de lo que Charles Sterling llama “rhographía”, neologismo opuesto a “megalographía”, la tradicional pintura narrativa (de mitos, episodios bíblicos o históricos) o “de tema”, según Gaya. En la “megalographía” el cuadro es un momento pregnante, una instantánea donde los elementos significativos de una historia (sus protagonistas, lugares e instrumentos) se distinguen en una relación coherente: a esa relevancia obvia alude el griego “megalo” (grande). Pues la importancia de la pintura narrativa se debe a que el cuadro forma parte de un desarrollo implícito. Es un corte en una continuidad y, por tanto, su sentido se apoya en lo que supuestamente lo precede y lo sigue en la secuencia. El tiempo de los homenajes de Gaya, en cambio, es discontinuo: un hiato, una interrupción del acto de pintar» (Ivi, p. 162).

<sup>9</sup> L.M. Durante, *La Venere sporca di Ramón Gaya*, in R. Gaya, *Il sentimento della pittura*, pp.13-56. Della stessa autrice si veda anche, *Ramón Gaya. El exilio de un creador*, Roma, Nuova Cultura, 2013.

<sup>10</sup> Utilizzo appositamente la formula “luoghi della pittura” in riferimento alla celebre raccolta di scritti zambraniani sulla pittura e su specifici pittori, tra cui Ramón Gaya. Cfr. M. Zambrano, *Luoghi della pittura*, a cura di R. Prezzo, Milano, Medusa, 2002. L'opera è stata rieditata, con l'aggiunta di numerosi saggi inediti sul tema, in *Dire luce. Scritti sulla pittura*, trad. it. di C. Ferrucci, a cura di C. Del Valle, Milano, BUR, 2013.

<sup>11</sup> Su coincidenze biografiche, affinità e divergenze tra Gaya e la filosofa andalusa María Zambrano, si veda: P. Chacón Fuertes, *Ramón Gaya-María Zambrano. Afinidades electivas*, in «Escritura e imagen», 2011, 7, pp. 39-58.

<sup>12</sup> R. Gaya, *Il sentimento della pittura*, cit., p. 65.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

riflette in diverse occasioni e in cui si inserisce l'idea dell'umanesimo radicale di San Francesco come motivo di distruzione del paesaggio. Secondo Gaya, infatti, in San Francesco non vi è paesaggio perché tutti gli elementi che potevano formarlo sono stati convertiti in essere, in suoi fratelli<sup>14</sup>.

Il "ritorno", cui tendono in modo implicito anche le riflessioni cronologicamente precedenti<sup>15</sup>, è l'argomento inaugurale de *Il sentimento della pittura*<sup>16</sup> che, primo saggio dell'omonimo volume, si apre con l'autenticità scarna di una scrittura privata, resa, nella presente edizione, in modo fedele ma più asciutto rispetto alla traduzione di Cammarano<sup>17</sup>.

È in queste prime pagine autobiografiche che quell'eccezionale capriccio che è Venezia, attraverso cui l'autore si muove vigile e inizialmente tentato da un'attitudine giudicante, gli offre l'occasione di soffermarsi sul legame tra arte e realtà, anticipando il nucleo teorico della sua estetica: l'arte è realtà, non qualcosa di separato, pronto al giudizio o anche alla contemplazione, qualcosa che indaghi con l'occhio del perito che ha mancato (volutamente?) quell'«ignoranza viva» o «ultimo residuo della saggezza primaria»<sup>18</sup>. Esattamente in questa coincidenza ultima si spiega la dicotomia tra «arte artistica» e «arte creazione» (o «arte totale»), ovvero tra la figura dell'artista e quella del creatore su cui il pittore murciano insiste in diversi articoli e interviste, in evidente polemica con l'Ortega de *La disumanizzazione dell'arte*.

La prima visita di Gaya a Venezia è al quadro le *Cortigiane* di Carpaccio, che l'autore non esita a definire un «quadro limite», un'opera spartiacque in cui ciò che è antico sembra coagularsi per entrare nella modernità senza più nulla da narrare, né una storia né un ritratto, né movimento né quiete, come «la storia profonda di un vuoto, di una situazione, di un sentimento, di un silenzio»<sup>19</sup>. La sottile riflessione di Gaya muove da qui, perché è a partire da Carpaccio che il «grande corso d'acqua» del sentimento, opposto a quello dell'espressività il cui capostipite è Giotto (e più in là Goya, Van Gogh e altri), fluisce e bagna le tele di Tiziano, Velázquez, Constable. Con lui nasce, non la Scuola veneziana, lo «stile», il movimento, bensì il «veneziano» inteso come luogo di «riapparizione della pittura perenne»: la Pittura. Il pittore «veneziano», genio creatore perché obbediente, vassallo, è la carne viva dell'arte, un atto, e non il potere dell'azione e dell'idea, l'orgoglio, l'ostentazione. In questa prospettiva, creatore e artista rappresentano poli diametralmente opposti, come verità e finzione, e si inseriscono rispettivamente nelle due grandi correnti tracciate da Gaya.

Carpaccio, Bellini, Tiziano, Tintoretto e pittori «veneziani» come Juan Van Dick, Nuno Gonzalves – perché, come argomenta Ramón Gaya, «veneziano» è il sentimento originario della pittura – hanno compiuto una vera e propria opera di *spoliazione* per lasciare che qualcosa di essenziale, vitale, nudo, rompesse gli argini concettosi e artificiosi dello stile, della critica e, in fondo, della storia, inevitabilmente «storia di un tessuto morto»<sup>20</sup>. E qui il

<sup>14</sup> R. Gaya, *Asís*, in Id., *Obra Completa*, cit., vol. II, pp. 148-149.

<sup>15</sup> I saggi che compongono il volume, difatti, sono stati tutti scritti durante l'esilio in Messico, tranne il primo, «Il sentimento della pittura» che viene redatto dopo il rientro in Europa. Per una ricostruzione dettagliata, si veda il saggio introduttivo: L.M. Durante, cit., p. 45.

<sup>16</sup> R. Gaya, *Il sentimento della pittura*, cit., pp. 65-92.

<sup>17</sup> R. Gaya, *Il sentimento della pittura*, trad. it. di L. Cammarano, a cura di E. Croce e M. Zambrano, in «Quaderni di pensiero e di poesia», 3, Roma, De Luca, 1960.

<sup>18</sup> R. Gaya, *Il sentimento della pittura*, cit., p. 72. È interessante notare che nella traduzione di Cammarano il sostantivo «*reducto*» è reso con «riparo» anziché con «residuo» come nella presente edizione.

<sup>19</sup> Ivi, p. 76.

<sup>20</sup> «Ma questi due corsi paralleli che sentivo pulsare in ogni creazione pittorica, erano sempre sfuggiti alla storia e alla critica [...] alla storia perché questa non può esercitarsi se non in una materia passata, che ormai non è, e, ciò che è

Gaya lettore di Nietzsche si mostra inflessibile nel rifiuto del culto della storia, di quella «storia antiquaria» tesa a paralizzare l'esistenza<sup>21</sup>. Lo stile, dunque, – che esige un allontanamento dalla vita e costituisce sempre una caduta – è, per così dire, il cappello della modernità, l'orpello rococò di tutta una cultura, «cultura-stile», che pensa l'arte nei termini di un'esperienza «pornografica» e voyeristica. In quest'ottica, il pittore sarebbe «innanzi tutto un pittore che ama i quadri»<sup>22</sup> – come sostiene Malraux, suo principale obiettivo critico – e Giotto nulla di più che una sorta di effetto-Cimabue che, prendendo le distanze dall'estetica bizantina, ha raggiunto un semplice traguardo stilistico nello spettro ripetitivo della storia. Al contrario, secondo Gaya, la storia dell'arte è falsa e Giotto, autentico creatore:

volle aprire la prigione dell'arte e cambiare aria, e pulirla, santificarla con il soffio divino della realtà, con l'aria sempre nuova e fresca della realtà; poté farlo solo per metà perché il bizantino – con il suo splendore, il suo simbolismo, la sua geometria, le sue gemme, la sua astrazione – si era indurito come una crosta, era riuscito a creare una materia resistente, dura. Giotto non poté distruggerla ma aprirne una crepa e fare che entrassero i suoi agnelli, i suoi personaggi, le sue stesse passioni<sup>23</sup>.

«Chi è», dunque, questo «sentimento della pittura» che invalida le categoriche storiche e geografiche e che Gaya «verifica» a Venezia? «Un giorno all'imbrunire, da quelle acque sporche, utilizzate, mi parve di vedere uscire, sorgere come una Venere sudicia, il corpo macchiato della Pittura»<sup>24</sup>. Non si tratta della bellezza, bensì di quella sostanza fluida che abita la carne e che si rivela nella creazione – non invenzione –, ovvero nell'obbedienza alla «sfrontatezza» della realtà, a quella sorta di intenzionalità irriverente degli elementi del reale, alla liquida metafisica delle cose, alla loro avventura metafisica.

Il sentimento della pittura è quella stessa sostanza, è l'acqua nel suo potenziale poetico; non solo in quanto elemento proprio del colore, quindi, così come lo è l'aria per la poesia, la terra per la scultura, o il fuoco per la musica – afferma Gaya abbozzando una sorta di teoria della corrispondenza tra elementi naturali e «sentieri materiali» o arti –, bensì come condizione di possibilità dell'immagine, come vedremo, e luogo natale della Pittura. Infatti, «il germe della pittura dorme nell'Acqua, dentro all'acqua. Per questo poté sorgere, ancora

vivo, è attualità permanente. Per questo la storia che si fa, l'unica che si può fare, risulta sempre la storia di un tessuto morto, di una superficie stilistica morta, che è l'unica cosa che passa, e pertanto, è, sì, giudicabile, descrivibile dalla storia» (Ivi, p. 78).

<sup>21</sup> Gaya fu un appassionato lettore di Nietzsche, non sorprendono, pertanto, i frequenti rimandi al filosofo tedesco. In particolare, suscitò l'interesse del pittore murciano il carattere vitalista del suo pensiero e la riflessione sul fenomeno storico che si lega, nelle considerazioni di Gaya, alla critica della cosiddetta «arte artistica». In proposito, l'autore spagnolo scrive: «Si è creduto che Tiziano esercitasse una grande influenza su tutti i pittori che lo seguono (e in questo senso di «significato storico» è, soprattutto, come viene rispettato), ma non è così [...] non si tratta di influenza, ma di... riscatto. Il sentimento pittorico – che possiamo già vedere con tutta chiarezza nelle pitture rupestri – era caduto in una palude stilistica, una vecchia palude che si rinnova di tanto in tanto, dove l'arte si rifugia quando si sente perduta, orfana della sua ragione grande e naturale. Perché l'arte, quando si smarrisce, cerca affannosamente un stile che, almeno, l'adatta, la consola, la imborghesisce. L'arte grande non ha mai stile ma sì fisionomia, viso, e ha, certamente, *forma*; ma la sua forma è unica, intrasferibile, e non può, dunque, trasferirsi in stile, giacché lo stile si fonda su un gioco sottile e molto ozioso di *ripetizione*, in un ingegnoso dispositivo meccanico a ripetizione» (R. Gaya, *Il sentimento della pittura*, cit., p. 82). Per un approfondimento sul confronto tra Nietzsche e Gaya, si veda: I. Murcia Serrano, *Agua y destino: introducción a la estética de Ramón Gaya*, cit., pp. 134-136.

<sup>22</sup> A. Malraux, *La creazione artistica*, in Id., *Il museo dei musei*, trad. it. di L. Magrini, Milano, Leonardo, 1994, p. 180.

<sup>23</sup> R. Gaya, *Il sentimento della pittura*, cit., p. 87.

<sup>24</sup> Ivi, p. 83.

una volta, in un altro luogo, fluida, La Pittura»<sup>25</sup>, ad Amsterdam, città dalla natura acquosa e profondamente amata dall'autore, così come a Venezia.

Pertanto, il processo creativo non è da intendersi come parallelo o trasversale rispetto a una realtà da significare. Al contrario, l'atto poetico coincide con la realtà stessa nella sua connaturata trascendenza. In tal senso, per il pittore, l'acqua, l'"acquosità", è mezzo e fine del processo di incarnazione in ciò che è "reale", è il suo destino, perché come quella aderisce, penetra e fertilizza.

Anche per Zambrano l'acqua, nella sua semantica poliedrica e arcana, costituisce un tema imprescindibile. «Visibile in forma de trasparenza, luogo de germinazione senza fine»<sup>26</sup>, l'acqua, e il mare in modo particolare – come simbolo dell'indeterminato, del fondo della realtà, del sacro e di pensiero incipiente –, costituisce il centro vitale del suo apparato teoretico. Non sorprende, allora, che in una lettera del 3 dicembre 1956 a lei indirizzata, Gaya si dichiari suo «hermano en el agua y en la ignorancia»<sup>27</sup>, mostrando la loro profonda condivisione circa il nesso tra ignoranza – intesa come disposizione ad accogliere e ad ascoltare –, purezza e autenticità. Si tratta, peraltro, di una formula che, seppure con delle differenze, ricorre anche nel rapporto tra Zambrano e Orlando Blanco che, «amigo y hermano del agua y del sal», tradusse al francese *Prima dell'occultamento. I mari*<sup>28</sup>, testo che doveva accompagnare un trittico di dipinti di Baruj Salinas.

Tuttavia, a partire dal periodo romano – in cui negli scritti della filosofa si fa sempre più presente la riflessione sulla pittura – la crescente tendenza di Zambrano alla simbolizzazione, che coinvolge evidentemente anche il tema dell'acqua, sarà motivo di divergenza con l'amico Ramón Gaya: «las personas dadas al simbolismo (come Zambrano) cambian la realidad por sus símbolos en vez de ver por transparencia los símbolos que hay en la realidad, que forman parte de ella pero no la sustituyen»<sup>29</sup>. Parole da cui traspare una divergenza considerevole tra i due circa il significato di "realità" e di "realismo".

«Filosofa insulare»<sup>30</sup>, laddove l'isola rappresenta una ragione appena emersa, minima, aurorale, Zambrano fa del mare il luogo sacro e terrificante dell'incommensurabile, dell'innumerabile, da cui può nascere solo un *logos-numero* paradossale, un ritmo<sup>31</sup>. Il mare

<sup>25</sup> R. Gaya, *Holanda y sus tres pintores*, cit. in L.M. Durante, cit., p. 36.

<sup>26</sup> M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, trad. it. di G. Ferraro, introduzione di V. Vitiello, Lavoro, Roma, 2008, p. 62. Nell'ambito della riflessione zambraniana sulla nascita della filosofia e sulla specificità dell'atteggiamento filosofico rispetto all'azione poetica, non poteva mancare il confronto con Talete e con quella domanda originaria circa l'essere delle cose che scopre l'acqua come *archè*. «Così, la domanda filosofica formulata in seguito da Talete significa il distacco dell'anima umana, non solo dagli déi creati dalla poesia, ma dall'istanza sacra, dal mondo oscuro dal quale erano usciti [...] Il vero corso della filosofia e il suo progresso – se c'è stato – si basa sul fatto di scendere ogni volta verso livelli più profondi di ignoranza, di addentrarsi nel luogo delle tenebre originarie dell'essere, della realtà: cominciando dal dimenticare ogni idea e ogni immagine [...] E, così, questa ignoranza diventò il luogo di una rivelazione: della rivelazione dell'essere, identificato subito con la cosa che è meno cosa di tutte; con ciò che può penetrare ovunque; l'acqua» (Ivi, pp. 60-62).

<sup>27</sup> Da una lettera di Gaya a Zambrano, 3 dicembre 1956. Cfr. M. Valdés Marsans, *Correspondencia entre María Zambrano y Ramón Gaya. Historia de una amistad*, cit., p. 22.

<sup>28</sup> Cfr. M. Zambrano, *Prima dell'occultamento. I mari*, in Id., *Dire luce. Scritti sulla pittura*, pp. 232-235.

<sup>29</sup> R. Gaya, *Diario de un pintor*, in Id., *Obra Completa*, cit., vol. II, p. 468.

<sup>30</sup> G. Cacciatore, *Il pensiero «insulare» di María Zambrano: mito, metafora, immaginazione dell'umanità originaria*, in Id., *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, presentazione di F. Tessitore, introduzione di G.A. Di Marco, Bologna, Il Mulino, 2013, p. 160.

<sup>31</sup> L'importanza del simbolo del mare, e in generale dell'acqua, nella sua riflessione più matura, è confermata dai frequenti rimandi al tema nella corrispondenza con diversi intellettuali dell'epoca, in alcuni componimenti poetici e nei manoscritti, tra cui M-325 *En el fondo* (1971) – breve scritto dal quale, da quanto emerge nella corrispondenza con l'amico teologo Agustín Andeu, sarebbe dovuto nascere un lavoro più ampio –, M-406 *El arca de Noé* (1974) e M-199 *El mar, la mar, los mares* (1984), consultabili presso la Fondazione María Zambrano di Vélez-Málaga.

– suggerisce Zambrano – sembra essersi salvato dall'essere un ente, perciò è a malapena possibile nominarlo; la sua presenza, infatti, non avanza come una proposizione o un enunciato, ma come una regione del tempo che sia venuta o rimasta a galla, come luoghi o tempi dell'acqua *ensimismada* nell'oblio<sup>32</sup>. *El mar, la mar, los mares*<sup>33</sup>, è maschile e femminile – genere, quest'ultimo, che in spagnolo indica una maggiore intimità o un senso di appartenenza a tale elemento, come il mare per i pescatori o per i poeti –, singolare e plurale come il fondo dell'essere: è un *quid* minimo, un qualcosa che serve appena a decretare la nascita, sorta di architettura silenziosa dell'acqua prima che si rimesti.

In modo analogo al significato simbolico che il mare assume nella riflessione del suo maestro e amico di famiglia Antonio Machado<sup>34</sup>, per Zambrano il mare ha carattere ambiguo, anfibio, e diviene luogo di compimento di un vero e proprio viaggio iniziatico, o “discesa agli Inferi”, dove agiscono le forze arcaiche dell'incoscienza e in cui si verifica la ripetizione dell'evento cosmico che lega *Nous* e *Physis*<sup>35</sup>. Il rischio è la disintegrazione dell'Io, la distruzione della forma, il deserto. Tuttavia, solo in tal modo possono nascere creature-simbolo della resurrezione come Giona<sup>36</sup>, in cui si rivela la dialettica di quell'«aprender padeciendo» o «patire la trascendenza», che è il nucleo teoretico della riflessione zambraniana<sup>37</sup>. Tema, quest'ultimo, su cui certamente Zambrano e Gaya dovettero confrontarsi giacché, ne *Il silenzio dell'arte*<sup>38</sup>, la filosofa andalusa sembra essere l'interlocutore discreto delle sue considerazioni in merito. Infatti, in questo trittico di saggi dal sapore ieratico (*La disperazione*, *La santità*, *Il silenzio*), Ramón Gaya individua nella conoscenza della sacralità del dolore, nella sua «divina inutilità», il carattere distintivo di un'arte autentica. Tuttavia, non si tratta di un'arte disperata che, anzi, è «quasi un'indecenza» e certamente un controsenso. Se disperazione significa scontrarsi con i limiti, all'artista non è concesso; in questo senso, anche bellezza e verità, limiti in quanto *telos*, rappresentano degli ostacoli e non corrispondono al senso della creazione. Infatti, l'arte grande, vera, è apatica, sorge da una «sostanza invulnerabile» ed è, in ultima analisi, una fede, spesso fede eretica, sola, senza Dio, «una specie di freddezza perché sorge dalle ceneri»<sup>39</sup>. Un'arte siffatta non dipinge la realtà ma la salva – sembrano affermare

<sup>32</sup> Cfr. M. Zambrano, *Prima dell'occultamento. I mari*, cit., p. 233.

<sup>33</sup> M. Zambrano, M-199 *El mar, la mar, los mares* (1984), consultabile presso la Fondazione María Zambrano di Vélez-Málaga.

<sup>34</sup> Cfr. P. Cerezo Galán, *El símbolo del mar*, in Id., *Palabra en el tiempo: poesía y filosofía en Antonio Machado*, Madrid, Gredos, 1975, p. 99 e ss. Come sottolinea Cerezo Galán, nella poetica machadiana il mare acquisisce, rispetto all'elegia di Manrique, una connotazione simbolica più complessa: non si riferisce solo alla morte o al destino ultimo dell'esistenza, luogo in cui inevitabilmente si riversano i fiumi, e neppure solo all'ignoto della nostra origine, bensì diviene espressione del mistero ontologico del mondo e del mondo nel suo senso futuro e irrimediabilmente legato all'elemento soggettivo del destino dell'uomo. Se gli abissi insondabili sono ciò attraverso cui deve misurarsi la coscienza, l'unica attitudine degna che resta all'uomo è il confronto valoroso con il mistero: mare, dunque, come simbolo del mistero.

<sup>35</sup> Cfr. C. G. Jung, *Il mito dell'eroe*, in Id., *Psicologia e alchimia*, trad. it. di R. Bazlen interamente riveduta da Lisa Baruffi, Torino, Boringhieri, 1981, pp. 337 e sg.

<sup>36</sup> Il personaggio biblico di Giona non rientra tra le figure simboliche – tra cui Orfeo, Euridice, Antigone – adottate da Zambrano per indicare quel “viaggio agli Inferi” che costituisce il fulcro della sua riflessione. Tuttavia, il profondo interesse della filosofa per il *Moby Dick* di Melville, certamente favorito dalla lettura di Jung – che a proposito di “discesa agli Inferi”, come parabola del viaggio del filosofo come “redentore”, analizza le diverse zone pericolose ad esso associate, tra cui abisso marino, caverna, foresta, isola, castello – e de *I mistici d'Occidente* dell'amico Elémire Zolla, oltre a suggerire il taglio interpretativo con cui Zambrano dovette accostarsi al celebre romanzo americano, di cui la copia in suo possesso risulta ampiamente sottolineata e ricca di appunti, prova l'importanza della vicenda di Giona e dell'Ismaele di Melville nello sviluppo zambraniano del tema del mare.

<sup>37</sup> Cfr. M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 124.

<sup>38</sup> R. Gaya, *Il silenzio dell'arte*, cit., pp. 95-118.

<sup>39</sup> Ivi, p. 103.

all'unisono Gaya e Zambrano – giacché è «impegno di ritrovare la traccia di una forma perduta, non solo del sapere ma dell'esistenza, di ritrovarla e di decifrarla»<sup>40</sup>. E quest'opera di salvazione, secondo l'autore spesso scambiata per realismo, come avviene per i quadri di Velázquez, è ciò che compie l'artista-creatore quando sfiora la “santità”; santità e non misticismo – afferma Gaya tracciando una distinzione che sembra riecheggiare la riflessione della filosofa andalusa sulle diverse figure del santo, del beato e del mistico<sup>41</sup> – giacché nel mistico si muovono e si disperano ancora le passioni.

Il misticismo è una parte romantica della fede, la parte appassionata della fede; è una fede ancora piena di impurità. La santità, al contrario, è una fede completa, ossia, senza desiderio, senza l'impurità del desiderio. Il mistico canta la libertà; il santo è la libertà [...] Il mistico si sente sporco, è disperato e vuole salvarsi; il santo non pensa mai a se stesso ma a tutt'altro – non per generosità e bontà; pensa a tutt'altro perché si sa in salvo dal principio, perché appartiene a una categoria suprema, vale a dire, a una categoria ingiusta, a un'ingiustizia sacra [...] Per questo non vedremo mai il santo, come vediamo il mistico, sfuggire dalla vita, ma portarla fino a sé, spingerla fino alla sua pulizia<sup>42</sup>.

Soltanto nella “santità”, allora, l'arte è «trascendenza che permane», non espressione ma «silenzio vivo», che comunica, simile al silenzio di Dio. Al contrario, la via dell'espressione, in cui Gaya inserisce Goya, Beethoven, Van Gogh, Dostoevskij, non può condurre a quella totalità che è la cifra di una grande arte perché la perdizione nelle passioni costringe a trovare una via d'uscita nell'eroismo dove la salvazione è impossibile.

La riflessione circa il significato di un'arte autentica, prosegue nel terzo saggio *Omaggio a Velázquez*<sup>43</sup>, dove Gaya individua come caratteristica principale del noto pittore spagnolo la “puntualità” – o “legalità” secondo la traduzione di Cammarano –, ovvero la sua aderenza alla fluida fissità del reale. È in questi termini che emerge nuovamente tutta la distanza tra stile, «la gabbia d'oro dello stile», ed arte grande; tra creazione e invenzione, come «costruzione morta», inanimata; tra arte ed espressione – o bellezza come «travestimento del nulla» –; e, finalmente, tra arte e filosofia. Infatti, la vita odia l'arte perché restituisce l'uomo al luogo in cui doveva trovarsi prima di questa, ovvero lo restituisce all'anima, al suo principio – «al luogo dove non poté arrivare per quanto provò, il dito troppo umano della filosofia. La filosofia non poté mai liberare le cose, non poté fare altro che racchiuderle, dal momento che la filosofia è, per natura, conclusione»<sup>44</sup>. In questo senso, l'arte opera un processo inverso a quello culturale, che Gaya pensa nei termini di un allontanamento dall'essenza, e nella sua immobilità, nel suo essere negazione del tempo, non coincide neppure con l'opera d'arte ma sta sempre al di là, tanto del tempo – senza per questo appartenere all'eternità – quanto delle categorie estetiche. L'opera d'arte, semmai, è

<sup>40</sup> M. Zambrano, *Appunti sul linguaggio sacro e le arti*, in Id., *Dire luce. Scritti sulla pittura*, cit., p. 110.

<sup>41</sup> Cfr. M. Zambrano, *I beati*, a cura di C. Ferrucci, Milano, SE, 2010, p. 60. In proposito, Zambrano traccia una distinzione tra mistica nullista e mistica della creazione. La prima, di cui il rappresentante per eccellenza è Miguel de Molinos, è tutta protesa verso la morte, è amore per la morte; la seconda, di cui San Giovanni della Croce è certamente il riferimento maggiore, è caratterizzata da una voracità, da una fame di acquisire «presenza e figura». In questo caso, l'amore del mistico supera e addirittura consuma la morale, fino a riconoscersi nel rovescio dell'anima, in quell'aldilà che anziché coincidere con la morte, è pura presenza, poesia e, in questo senso, centrale nel discorso sull'arte. «Non è il nulla, il vuoto, ciò che attende l'anima al suo uscire; né la morte, bensì la poesia, ove si trovano interamente presenti tutte le cose, “le montagne, / le valli solitarie e boscose, / le isole strane, / i fiumi sonori, / il soffio delle aure amorose. // La quieta notte, / aperta al levarsi dell'aurora, / la musica taciuta, la solitudine sonora”... Tutto, tutto è presente, con una fragranza che lo fa come appena uscito dalle mani del creatore» (M. Zambrano, *San Giovanni della Croce*, in Id., *Luoghi della poesia*, trad. it. e introduzione di A. Savignano, Milano, Bompiani, 2011, p. 303).

<sup>42</sup> R. Gaya, *Il silenzio dell'arte*, cit., pp. 107-108.

<sup>43</sup> R. Gaya, *Omaggio a Velázquez*, in Id., *Il sentimento della pittura*, cit., pp. 119-128.

<sup>44</sup> Ivi, p. 126.

quel «luogo quasi santo» in cui si compie il passaggio dalla realtà all'anima della realtà, luogo che fu abitato dall'arte, di cui conserva unicamente una traccia “concava”, e che Zambrano, dal canto suo, riferendosi in particolare alla pittura, interpreta come l'apertura di uno spazio altro in cui la cosa dipinta ha consistenza umbratile, precaria e liminare, sempre sul punto di inabissarsi. «C'è, nella pittura, nel quadro, per ultimo, realizzato, che esso sia, uno star sempre facendosi [...] Le opere della pittura [...] non stanno, quello che si dice *stanno*, mai del tutto. Vanno come in un fiume, scorrono, passano, accadono. Il loro luogo, prima dello spazio, di cui certo non possono fare a meno, è il tempo. Le opere di pittura occupano lo spazio apprendone un altro in cui ciò che viene dipinto trema, si fa avanti e si addentra, minacciando di inabissarsi»<sup>45</sup>.

*Portone spalancato*<sup>46</sup>, infine, saggio conclusivo del libro in cui Gaya, insistendo sulla sterilità dell'«arte artistica», analizza il nesso tra bellezza e nulla, bellezza e morte intesa come corpo immobile, cadavere, tomba faraonica<sup>47</sup>, offre un appassionato confronto dell'autore con quel non-libro che è il *Don Chisciotte* di Cervantes il quale, similmente al quadro *Las Meninas* di Velázquez, viene a tracciare ciò che l'“artista totale”, così come il mistico, ha di imperdonabile, inumano ed eretico, ovvero un «portone spalancato verso il vuoto». «*Don Chisciotte* si stacca da Cervantes perché è stato creato da quella parte di generosità infinita, di distacco mostruoso, inumano, che è l'anima nuda. E l'anima nuda crea soltanto opere in cui tutto è scomparso, opere così, dell'anima nuda. Perciò è così impressionante il suo finale, quando vediamo che Don Chisciotte non riacquista la ragione, come credono alcuni, ma piuttosto *perde* la follia»<sup>48</sup>.

Qualitativamente diverso dal nulla, che si cela dietro la maschera del bello o di altre categorie estetiche, il vuoto sta a significare l'impossibilità della conclusione, ed anzi la “puntualità” vertiginosa del principio. Vuoto e bellezza, come sostiene anche la filosofa spagnola, stanno in un rapporto di interdipendenza, e come soglia, il primo, costringe a deporre la pretesa tutta umana di «essere separatamente», di essere se stessi, per suggellare il chiasma tra sensi e anima in quella contemplazione “fuori di sé” in cui solo è possibile installarsi<sup>49</sup>. E se *Don Chisciotte* è stato scritto non contro i libri di cavalleria, bensì, come afferma Gaya, contro i libri in generale, così come *Las Meninas* di Velázquez è stato dipinto contro i quadri, contro la pittura stessa, è esattamente in virtù di un legame profondo con questa qualità temporale del vuoto, che lo fa transitare, fluire fuori dalla storia, sempre al di là.

Quel rendere più trasparente la storia cui si è accennato, dunque, indica la facoltà intrinseca dell'arte di sganciarsi dalla storia intesa nel suo processo temporale – lineare o ciclico che sia – per ritornare a una materialità sotterranea, liquida e paradossalmente fissa.

<sup>45</sup> M. Zambrano, *Sogno e destino della pittura*, in Id., *Dire luce. Scritti sulla pittura*, cit., p. 105.

<sup>46</sup> R. Gaya, *Portone spalancato*, in Id., *Il sentimento della pittura*, cit., pp. 129-133.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 131-132. Per delineare la profonda differenza che esiste tra «arte artistica» e grande arte, Gaya contrappone la ricchezza della tomba faraonica alla povertà di quella cristiana: «tutte queste opere magnifiche, capolavori [...] un giorno scopriamo che sono come preziose scatole sterili, dalle quali non nasce nulla, nelle quali non troveremo mai niente che non sia stato messo lì, infilato lì, collocato lì – e con quale abilità – dall'artista. Scoprire quelle scatole ci delude sempre come delude aprire le tombe dei faraoni, giacché da una morte trattata con tanta cura e resa eterna ci aspettavamo senza dubbio di vedere uscire un alito di aldi là, uno sconosciuto sospiro, una speranza difficile; al contrario, raggiungeremo soltanto cose, le cose che furono custodite in quelle carceri artistiche, vale a dire, un corpo, mobili, qualcosa d'oro, un po' di cibo. Da una tomba cristiana, dal momento che in essa non c'è nulla, germoglia sempre un vuoto, il fiore immenso del vuoto, la negazione del corpo, la negazione di tutto, ossia, germoglia, nasce senza alcun ostacolo l'anima, quel che probabilmente è l'anima».

<sup>48</sup> Ivi, p. 133.

<sup>49</sup> Cfr. M. Zambrano, *Il vuoto e la bellezza*, in Id., *Dire luce. Scritti sulla pittura*, cit., p. 237.

L'arte non avanza, non progredisce, al limite retrocede verso una naturalità artistica originaria, verso la sorgente della creazione. Esattamente questo movimento “retrogrado”, è ciò che compie il sentimento della pittura nella sua intima connessione con l'elemento acqueo. Tuttavia, se si trattasse solo della sua “acquosità” intesa come mobilità, aderenza e versatilità, perché non l'aria? Perché proprio l'acqua significa, è – e non simboleggia – il sentimento della pittura? La risposta ce la fornisce lo stesso Gaya in *Anotaciones del Tévere*: «Sin el milagroso fenómeno natural del reflejo, el agua, informe entonces, se perdería, se disolvería en nada, se precipitaría río abajo, sin pena ni gloria»<sup>50</sup>. Quindi, è la potenzialità dell'immagine, del riflesso, anche quando s'intravede appena, il carattere proprio dell'acqua. L'immagine, per l'acqua, non è fondo e neppure superficie, ma il suo centro, ciò che fa dell'acqua un qualcosa di cui si può dire, un qualcosa di cosciente<sup>51</sup>. In questo senso è possibile un'architettura dell'acqua, quella fissità fluida che rende l'acqua riconoscibile nella navigabilità delle forme, nella loro corrispondenza, nell'analogia, nella «legge della rima». Per questo, secondo l'autore, Venezia somiglia ad Amsterdam, e a Murcia, e Murcia a Firenze, gli Uffizi all'Arno, quasi a delineare una sorta di geografia analogica o del riconoscimento.

Il carattere fisso – ma non immobile – che acquisisce la realtà nel riflesso, fa sì che molti pittori, e certamente Gaya è tra questi, subiscano l'attrazione dello specchio. Tuttavia, mentre il riflesso dell'acqua compie caritativamente o “pietosamente” una sorta di opera di salvazione del reale dalla caoticità del presente, il riflesso che produce lo specchio, per il pittore murciano, rimanda a una fedeltà servile. Lo specchio è più preciso, ma la sua immagine risulta scollata (*despegada*), ciò che riflette non è suo, è una realtà presa in prestito e di cui conserva inevitabilmente una sorta di bellezza demoniaca. Ciononostante, si tratta di uno degli elementi chiave della pittura di Gaya<sup>52</sup>.

Nel ciclo di autoritratti che va dal 1945 alla fine degli anni Novanta, lo specchio, che ripete l'immagine del pittore, assolve a una funzione, non tanto di sfondamento dello spazio, quanto di esondazione di una realtà purificata, con quei suoi argini-cornice ad esaltare la sovrapposizione e la coesistenza di tempi differenti, e forse a dare l'impressione malinconica di una storia raccontata<sup>53</sup>. In questo senso, lo specchio costituisce un elemento imprescindibile del ritratto che, secondo Gaya, non è un genere – come la natura morta o il paesaggio – né un tema, bensì un frammento della natura reale, viva e, in quanto tale, impossibile da assumere totalmente, ma da affrontare poco a poco, accettando l'enigma che inevitabilmente racchiude. Il carattere frammentario, parziale, del ritratto, quindi, dipende dalla natura ontologicamente e fenomenologicamente inconclusa del soggetto che, nel suo essere storico, mai definitivo, rinvia sempre ad altro. In questo senso, l'autoritratto costituisce un vero e proprio paradosso ed è, in certa misura, impossibile<sup>54</sup>, giacché –

<sup>50</sup> R. Gaya, *Anotaciones del Tévere*, in Id., *Obra Completa*, cit., vol. II, p. 125.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Si tratta di un tema centrale nella pittura di Ramón Gaya, spesso presente assieme ad altri motivi caratteristici, come la natura morta, il battesimo o il cristallo.

<sup>53</sup> Nella riflessione di Gaya, storia e ritratto sembrano condividere una stessa urgenza originaria: «Storia e ritratto sono le due forme di narrazione primitiva, una di esse in movimento e l'altra in quiete, ma nello stesso modo esatte nelle loro notizie e dati reali» (R. Gaya, *Il sentimiento della pittura*, cit., p. 76).

<sup>54</sup> Cfr. R. Gaya, *El retrato*, in Id., *Obra Completa*, cit., vol. II, p. 49. A proposito di autoritratti, in un testo scritto in occasione della sua esposizione e della presentazione del suo libro *El sentimiento de la pintura*, pubblicato a Madrid dall'editore Arión nel 1960, Ramón Gaya afferma: «Soy poco partidario de autorretratos, por creerlos imposibles. Incluso los de Rembrandt, tan magníficos, claro está, no son sino pretexto pictórico, motivo plástico puro, con mucha pintura y... poco retrato; me limitaré, pues, a señalar aquí la fecha y el lugar de mi nacimiento (1910, Murcia) y muy poco más, ya que todo el resto me parece un material demasiado móvil aún. Mi propia pintura, a lo largo de cuarenta

sembra suggerire l'autore – sarà sempre e comunque sguardo sull'altro, su un altro senza occhi per guardare, nella desolazione degli occhi di dentro; da qui la necessità dello specchio che, oltre che cornice, ripete il gesto dello scollamento come unica azione rappresentabile. La corrispondenza tra la propria immagine e il riflesso diviene, allora, la sola certezza di “realizzazione” dell’io in quanto presenza intenzionale.

Tema altrettanto importante nella riflessione di Zambrano, lo specchio descrive simbolicamente la relazione con l’alterità, assolvendo a una funzione mediatrice che si dà attraverso la creazione di un’immagine e che compie l’unità armonica della molteplicità temporale. L’essere umano, secondo la filosofa andalusa, ha bisogno di vedersi quanto di vedere, ovvero di creare un’immagine unitaria di cui poter disporre: immagini del passato e del futuro, *in fieri*. «Avvolte, tutte, dall’immagine totale, a un tempo immagine e idea, dell’universo; quella che il filosofo tedesco Dilthey ha designato col termine di *Weltanschauung*»<sup>55</sup>. Tuttavia, ciò che l’uomo vede con meno chiarezza, se non frammentariamente, è proprio se stesso, e questo perché non è corpo né presenza, bensì un essere che agisce, perciò va costantemente in cerca di immagini che gli restituiscano un’idea unitaria di sé; da qui il carattere rivelativo della storia, da qui la storia come specchio. L’uomo ha bisogno di sapere chi è, e può darsi anche che si riduca a mendicarla quell’immagine, può darsi che incappi in «specchi deformanti, concavi o convessi o acquosi per l’età; specchi scuri, ombrosi specchi che restituiscono solo la notte cieca; specchi, quelli umani, che approfittano del fatto di essere specchi per rimandare un’immagine calunniosa, che riflette la loro condizione anziché quella di colui che, incauto, in essi si guarda. E nel momento in cui ricorre allo specchio, l’uomo non va in cerca solo di ciò che è, ma ancor più di ciò che vorrebbe, di ciò che spera, essere»<sup>56</sup>. Specchi dell’invidia<sup>57</sup> che nella mancanza di trasparenza creano l’inferno del mimetismo, ma anche, e soprattutto, specchi come spazi di “trasfigurazione” in cui si rivela la profondità e verità delle cose. Ad ogni modo, l’immagine di sé di cui si va in cerca, non si riduce a una figura piatta, giacché l’uomo non arriva a darsene una se non in relazione. Risulta chiara, allora, la funzione mediatrice dello specchio, il suo essere mezzo di visibilità e di creazione proprio in quanto sguardo obliquo anziché diretto: «Videmus nunc per speculum et in aenigmate»<sup>58</sup>.

Esattamente in questa prospettiva, Zambrano esplora il mito di Medusa, in cui non è un caso che il tema dello specchio si intrecci a quello del mare. Amante di Poseidone, Medusa, nell’interpretazione zambraniana, minaccia non tanto per la sua bellezza quanto per la possibilità di pietrificare il tempo perpetrando la «stirpe del Mare». Se Medusa, come simbolo dell’elemento acqueo, libera l’attenzione, l’ascolto, provocando, al contempo, con la sua terrificante bellezza, l’interruzione del tempo e l’impossibilità del *logos*, lo scudo-specchio, dono di Atena a Perseo affinché riesca nell’impresa, significa la vittoria della luce e del *logos* della ragione sull’insondabile regno oceanico. Lo specchio di Atena parla, dunque, di conoscenze possibili solo dentro un certo mezzo di visibilità, laddove, invece, l’incontemplabile bellezza di Medusa costringe alla paralisi, all’indicibilità e a un’«estasi

años de trabajo, quiero considerarla sólo como una proposición, como un continuado... boceto provisional». (R. Gaya, *Autorretrato*, dall’URL [https://docs.wixstatic.com/ugd/20c2b1\\_e9b798235a8c4c6d9a50d83984cf43f5.pdf](https://docs.wixstatic.com/ugd/20c2b1_e9b798235a8c4c6d9a50d83984cf43f5.pdf)). (Data ultimo accesso, 15/06/2017).

<sup>55</sup> M. Zambrano, *Lo specchio*, in Id., *Dire luce. Scritti sulla pittura*, cit., p. 273.

<sup>56</sup> Ivi, p. 274.

<sup>57</sup> Cfr. M. Zambrano, *L’inferno terrestre: l’invidia*, in Id., *L’uomo e il divino*, cit., pp. 253-270.

<sup>58</sup> San Paolo, *Prima lettera ai Corinzi* (13, 12), in *La Bibbia*, introduzione e note di A. Girlanda, P. Gironi, F. Pasquero, G. Ravasi, P. Rossano, S. Virgulin, Milano, San Paolo, 2007, p. 1759: «Adesso vediamo come in uno specchio, in immagine».

negativa». Lo specchio, perciò, allude sempre a un’alterità visibile solo indirettamente, mediamente.

In questa prospettiva, la dimensione temporale cui lo specchio rimanda nel suo essere relazione, rinvio, nonostante la fissità dell’immagine, conferisce un ulteriore significato al tema, perché allude all’ambiguità del *logos* nel suo significare la *physis*, al suo essere realtà e idea assieme. In proposito, Zambrano riporta un’interessante parola su di un sultano che un giorno volle far decorare la sala di un palazzo e fece arrivare due squadre di pittori: una cinese e l’altra bizantina. Quando ebbero terminato, il sultano andò per primo verso la parete dipinta dai cinesi, separata da un telo da quella dei bizantini affinché non si potessero vedere, e ne fu tanto colpito da affermare che non esistesse al mondo nulla di più meraviglioso. Tuttavia, quando tolse il drappo che separava le due squadre di pittori e vide che sulla tela dei greci di Bisanzio non vi era dipinto nulla e che questi l’avevano tanto pulita e ripulita fino a trasformarla in uno specchio di un bagliore misterioso che rifletteva la parete cinese, esclamò che su quella tela le forme e i colori raggiungevano una bellezza inimmaginabile e una purezza tale che non sembrava appartenere a questo mondo<sup>59</sup>.

La “pulizia”, la perfezione dell’immagine riflessa, che in questo caso indica un cammino di purificazione intellettuale, mostra altresì uno scollamento tra mondo delle idee e dimensione sensoriale, suggerendoci, nei termini dell’analisi zambraniana, il dramma del filosofo e la differenza tra filosofia e pittura.

Infatti, la pittura – che diversamente da altre arti, ma similmente alla scultura, non ha origine divina ma è figlia dell’uomo, è lavoro operaio frutto del tempo<sup>60</sup> – nasce nella solitudine della caverna, in questo analoga alla filosofia, dove l’uomo solo sente la necessità di «catturare le ombre» e quel tempo che le anima eternamente. Tuttavia, è proprio in questa cattura, in questo patto tra ombra e luce che la pittura scopre la radice della condizione umana. Se il filosofo, secondo il mito platonico, esce dalla caverna rivelando il suo destino “divino” nell’amore per la diafanità, al contrario, il pittore si offre interamente a quell’amore assoluto che si chiama adorazione e che implica sempre una sorta di sacrificio.

L’amore astrae dall’oggetto amato, per persegui la, un’immagine ideale, la verità ultima del suo essere, forse, non però la sua realtà totale così come questa si offre. Chi ama una qualsiasi realtà rifiuterà sempre, senza rendersene conto, la sua apparenza immediata, per immergersi nella ricerca della sua esistenza più alta. L’adorazione, in cambio, incapace di scegliere, prende e assorbe tutto, è assoluta e assolutista, sprofonda e annega, si perde e si rende schiava. L’amore della Spagna per la luce è un’adorazione che la rende sua schiava. [...] Anche in Grecia, però, esisteva un amore di sacrificio, vivo soprattutto nelle religioni di origine più o meno orientale, dei misteri. La pittura non è figlia della luce diafana, trasparente, della filosofia, ma della luce religiosa dei misteri<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Cfr. M. Zambrano, *Una parábola árabe*, in Id., *Las palabras del regreso: (Artículos periodísticos 1985-1990)*, a cura di M. Gómez Blesa, Salamanca, Amarú, 1995, p. 59. Si tratta di una parabola di origine neoplatonica raccontata da Ibn ‘Arabî e Rûmî, che indica la sottrazione o spossessamento delle immagini (*yimage denudari*) al fine di raggiungere la purificazione intellettuale da ogni elemento di alterità e molteplicità del pensiero, ovvero di quanto è alieno all’Uno. Tema presente tanto nella mistica unitiva di Hallâj quanto nella teologia negativa di Maister Eckhart, nella pittura moderna si traduce in una sorta di eliminazione ascetica del colore e, quindi, nella predilezione per la monocromia, per il bianco in particolare, o per le tele vuote. In questo senso, non sorprende l’insistenza di Zambrano sul bianco della pittura di Zurbarán. Cfr. A. Gonzalo Carbó, *El cuadro como espejo luminoso*, in «Aurora: papeles del Seminario María Zambrano», (2003), 5, pp. 88-89. Dall’URL <http://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/viewFile/144962/254844>. (Data ultimo accesso, 30/06/2017).

<sup>60</sup> M. Zambrano, *La Spagna e la sua pittura*, in Id., *Dire luce. Scritti sulla pittura*, cit., p. 89.

<sup>61</sup> Ivi, pp. 95-96.

È precisamente in virtù di questa “ragione” chiaroscureale che, come sostiene Ramón Gaya sulla scia di Tiziano<sup>62</sup>, il crepuscolo è l’ora della pittura; e non per via di una maggiore carica lirica, bensì come occasione della realtà di nascondere ciò che non è decisivo di essa e spingere verso la luce ciò che lo è, in un processo di “trasfigurazione” in cui è la natura stessa ad abdicare per rivelare quel mistero che la sostiene<sup>63</sup>. Il crepuscolo è una specie di pensiero e si direbbe, persino, una modalità del pensare, differente dal pieno giorno, azione pura – e non a caso ora della scultura – così come dalla notte, dal quel suo genio delirante<sup>64</sup>. Il crepuscolo è il giudizio, è la saggezza (*cordura*) del giorno, l’ora in cui si rivela la “complicità” di pittori come Tiziano, in cui si palesa il «milagro vivo de lo veneciano», in cui la luce adriatica, apparentemente debole e fredda, converte il marmo in nube e la pietra in acqua<sup>65</sup>.

La pietra in acqua ma anche l’acqua in pietra, afferma Zambrano a proposito della pittura di Gaya, «l’acqua resa corpo dalla luce che si fa carico della terra [...] Il corpo dell’acqua rivelato dalla luce che per finire di averlo ha bisogno della terra; un po’ di terra. [...] Perché la terra sogna di essere pittura»<sup>66</sup>.

In questo percorso biunivoco, palindromo, l’acqua, come elemento naturale e come simbolo, compie il destino della pittura di “realizzarsi”, di entrare nella realtà, di assumerne il corpo e di farsi carico della terra, tracciando un cammino che è contemporaneamente ritorno all’origine. In questo consiste quel «sentimento della pittura» che conserva il carattere misterioso dell’immagine e, con esso, la possibilità dell’atto simbolico.

In questo senso, non stupisce che nella riflessione del pittore murciano il tema dell’acqua sia intimamente connesso a quello dell’orto<sup>67</sup>, in cui si entra – scrive suggestivamente l’autore – chiedendo il permesso, come l’acqua in canali minuti<sup>68</sup>.

L’orto – in spagnolo *huerto* – «imagen pensativa, sensitiva del vivir mismo y, sin duda alguna, de origen oriental»<sup>69</sup>, non è il giardino, o il parco, non è un luogo di ritrovo, e neppure un piccolo campo coltivato, una piccola campagna (*huerta*), giacché questa fa parte della natura ma non la significa né simbolizza. Simile a «la mar» – piuttosto che a «el mar» – dei poeti, l’orto è un luogo di vita vera, profonda, una sorta di immagine propria della natura, immagine essenziale della vita stessa, «idealidad carnosa» e, pertanto, è già cultura. Tutto qui «vive entrelazado, hermanado, pero sin fundirse, sin confundirse ni emborronarse, sino siendo precisamente lo propio con más fuerza»<sup>70</sup>.

Essendo nato in un orto, a Murcia Huerto del Conde il 10 ottobre 1910 – come Gaya stesso sottolinea<sup>71</sup> – il ritorno all’orto significa approdo a ciò che vi è di più antico nella memoria, a immagini apparentemente di nessuno che affiorando rivelano il luogo esatto della nascita, un *qui* puntualissimo e preesistente. Per questo, secondo il pittore spagnolo, il buon murciano entra nell’orto come in un mistero, «en el apretado misterio que es siempre

<sup>62</sup> R. Gaya, *La frente del atardecer*, in Id., *Obra Completa*, cit., vol. II, p. 129.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> Ivi, p. 131.

<sup>65</sup> R. Gaya, *Venecia*, in Id., *Obra Completa*, cit., vol. II, p. 248.

<sup>66</sup> M. Zambrano, *La pittura di Ramón Gaya*, in *Dire luce. Scritti sulla pittura*, cit., p. 190.

<sup>67</sup> Il legame tra il tema dell’acqua e quello dell’orto è caratteristico della poetica machadiana. In proposito, si veda: P. Cerezo Galán, *El símbolo del origen: el huerto y el manantial*, in Id., *Palabra en el tiempo: poesía y filosofía en Antonio Machado*, cit., pp. 87-99.

<sup>68</sup> R. Gaya, *De los huertos*, in Id., *Obra Completa*, cit., vol. II, p. 236.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

la imagen, toda imagen»<sup>72</sup>. Così l'acqua dei canali di Venezia, e ancor prima la fertilità delle terre inondabili di quegli orti che la annunciano come annunciano Murcia, segna inevitabilmente un cammino di ritorno: ormai nelle vicinanze di Venezia «potei avere l'impressione, che non arrivavo lì per la prima volta ma che *tornavo*». E “tornare”, per Ramón Gaya, significa intraprendere un cammino di *spoliazione* al fine di rintracciare quelle analogie in cui emerge l'essenziale delle forme, il carattere primario della luce, la possibilità di un'architettura.

Precisamente in questa navigazione a ritroso, che rivela la natura fotonica dell'acqua, s'incontra la profonda corrispondenza tra Ramón Gaya e María Zambrano la quale, in due lettere indirizzate all'amico, così scriveva: «Sí hijo mío: eso es. Tu eres de los que van, si es preciso por pedregales desangrándose, hasta la fuente»<sup>73</sup>. «Qué orden y qué vida viviente, que está surgiendo como agua y arquitectura ¡qué silencio! ¡Qué llanto puro! Dios nos lo conserve»<sup>74</sup>.

*Abstract:* Starting from the new edition of *Il sentimento della pittura* of Ramon Gaya, this essay suggests a comparative reflection on the theme of water between the thought and the artistic production of the painter from Murcia Ramón Gaya and that of the Andalusian philosopher María Zambrano. Both exiles from the Francoist Spain, they matured a deep friendship in Mexico, in Rome, where they lived, and also through a very suggestive correspondence. Water, is certainly one of the most important themes of sharing between them, and in their intellectual and spiritual itinerary it declines and intersects with other “symbolic places”: the sea, the mirror, the backyard garden. However, in its polyhedral meaning – being, at the same time, element of painting, *archè*, body, image or symbol – it shows their theoretical divergences, drawing the difference that the concept of “reality” assumes in painting and in philosophy.

*Keywords / Parole chiave:* Image, Water, Backyard Garden, Painting, Philosophy.

---

<sup>72</sup> *Ibidem*. Si veda anche: R. Gaya, *Huerto y vida*, in Id., *Obra Completa*, cit., vol. II, pp. 232-234.

<sup>73</sup> Da un'epistola di Zambrano a Ramón Gaya, 12 dicembre del 1956. Cfr. M. Valdés Marsans, *Correspondencia entre María Zambrano y Ramón Gaya. Historia de una amistad*, cit., p. 24.

<sup>74</sup> Da un'epistola di Zambrano a Ramón Gaya, 24 settembre del 1958. Cfr. M. Valdés Marsans, *Correspondencia entre María Zambrano y Ramón Gaya. Historia de una amistad*, cit., p. 38.

## IL MARXISMO «NÉ CALCO, NÉ COPIA» DI JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Denisio Iera

Il pensiero e l'impegno pratico di José Carlos Mariátegui sono ormai da tempo considerati come i primi tentativi di tradurre un certo marxismo in America Latina. Ma, per evitare la riduzione del teorico e militante peruviano a una mera icona, vale la pena di tornare sui suoi testi, per rintracciarvi, certo l'inaggirabile ispirazione marxista, ma non solo. In questo lavoro rimarcheremo anche, seppure brevemente, le altre fonti operanti nella formazione di Mariátegui e sottolineeremo, inoltre, la sua esigenza di rielaborare l'eredità marxista in circostanze e condizioni differenti da quelle già iscritte negli schemi filosofico-storici dominanti in Europa. I principali contributi teorici di Mariátegui si raccolgono, com'è noto, nei *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, pubblicati a Lima nel 1928 e ormai riconosciuti come «il primo grande lavoro di investigazione e teorizzazione prodotto all'interno della tradizione marxista in America Latina, da un autore latinoamericano»<sup>1</sup>. Il rilievo assunto dal pensiero di Mariátegui nella produzione filosofica latinoamericana è certamente frutto della particolare capacità dell'autore peruviano di coniugare, nelle sue opere, l'investigazione scientifica della realtà economica e del tessuto sociale del proprio paese con la formazione culturale maturata in Europa<sup>2</sup>. Ciò gli ha consentito di analizzare problemi nazionali, quali il neocolonialismo e la questione indigena, come segmenti della più vasta contesa tra il capitalismo mondiale, declinato nelle forme aggressive dell'imperialismo, e il socialismo.

Nella tempesta culturale italiana dei primi anni Venti del XX secolo, Mariátegui poté attingere a riferimenti culturali di ampio respiro - che non si limitano al campo strettamente marxista - fra cui possiamo annoverare Croce, Sorel, Nietzsche, Bergson, Labriola, Lenin e giovani intellettuali come Gramsci e Gobetti. Fu certamente importante la lettura di *Materialismo storico ed economia marxistica*, in cui, secondo Mariátegui, Croce aveva già in parte sostenuto «la rivendicazione di Marx, da un punto di vista etico»<sup>3</sup>. *Risorgimento*

<sup>1</sup> A.A. Borón, *estudio preliminar*, in J.C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2009, p. 7. Le traduzioni dallo spagnolo delle parti di testo citate in questo articolo sono mie.

<sup>2</sup> Il sostegno fornito da Mariátegui dalle colonne di «La Razón» alle proteste operaie per la giornata lavorativa di otto ore e studentesche per la riforma universitaria inducono il governo di A.B. Leguía a favorire un allontanamento dell'intellettuale dal paese. Mariátegui fu inviato all'estero sotto la veste ufficiale di agente di propaganda del governo. Il soggiorno in Europa, dall'ottobre del 1919 fino al marzo del 1923, costituisce la tappa fondamentale del percorso di formazione culturale dell'autore dei *Siete ensayos*.

<sup>3</sup> J.C. Mariátegui, *Defensa del marxismo*, Lima, Editora Amauta, 1969, p. 55. La riaffermazione del carattere etico dell'opera di Marx, e di conseguenza della sua eredità, è uno degli scopi principali di *Defensa del marxismo*. Come vedremo nel prosieguo, Mariátegui si oppone alle letture riduzioniste dell'opera marxiana, nelle quali quest'ultima viene intesa come mera teoria economica e, dunque, priva di elementi etici. In questa prospettiva l'autore peruviano fa riferimento a uno dei primi saggi di Croce sul materialismo storico dal titolo *Sulla forma scientifica del materialismo*, da cui emerge questa affermazione: «È evidente che l'idealità o l'assolutezza della morale, nel senso filosofico di tali parole, sono presupposto necessario del socialismo» (B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari, Laterza, 1921, p. 19). Tuttavia, in un saggio successivo, raccolto nella stessa opera, *Del giudizio etico rispetto ai problemi sociali*, Croce ritorna sulla domanda circa la natura etica del pensiero di Marx ed Engels affermando: «Mi si permetta di rispondere che questa domanda non ha molta importanza, e nemmeno molta opportunità, perché né il Marx né l'Engels furono filosofi dell'etica, né spesero molta parte del loro ingegno intorno a siffatte questioni. Importa bene stabilire che le loro conclusioni rispetto all'ufficio della morale nei moti sociali, e rispetto al metodo di educazione del proletariato, non contengono nessuna contraddizione di principi etici generali, se pure qua e là urtano contro i pregiudizi della pseudomorale corrente» (B. Croce, *Materialismo storico...*, cit., p. 108, corsivo mio). Inoltre, aggiunge

senza eroi, *Il paradosso dello spirito russo* e gli scritti raccolti in *Opera critica* di Piero Gobetti furono in quegli anni letture altrettanto importanti, come riconosce lo stesso Mariátegui: «Ho trovato in essi un'originalità di pensiero, una forza di espressione, una ricchezza di idee molto lontani dall'essere raggiunti dai libri prolissamente conclusi e rifiniti dagli scrittori della stessa generazione, ai quali la politica assegna, agevolmente, fama internazionale»<sup>4</sup>.

L'influenza di Gobetti giocò un ruolo decisivo nella ricezione dei temi della cultura italiana, particolarmente per quanto riguarda il pensiero rivoluzionario degli intellettuali di sinistra, come sottolinea César Ruiz Sanjuán «fu soprattutto attraverso Gobetti che assimilò gli elementi della cultura italiana di sinistra di quest'epoca, e questo spiega l'affinità di molte delle sue posizioni con quelle di Gramsci»<sup>5</sup>. La vivacità culturale di questo ambiente e gli eventi sociali e politici che caratterizzarono quegli anni – in particolare la crisi postbellica, il tramonto dello Stato liberale, la nascita del Partito Comunista italiano, l'ascesa al potere del fascismo – segnarono la formazione intellettuale e politica del pensatore peruviano. L'autore dei *Siete ensayos* concepisce il marxismo come un indirizzo teorico aperto, in grado di partorire un'analisi della realtà che tiene conto tanto dell'intersecarsi degli aspetti economici e politici all'interno di un sistema sociale, quanto delle esigenze spirituali e volitive dell'uomo concreto. Questa concezione del marxismo è certamente figlia della mediazione culturale attraverso cui Mariátegui recepì Marx: «lesse Marx tramite il filtro dello storicismo italiano e della sua polemica contro ogni visione trascendentale, evoluzionista e fatalista dello sviluppo delle relazioni sociali, caratteristica del marxismo della II Internazionale»<sup>6</sup>.

## 1. Un marxismo critico

All'interno di questa cornice culturale, Mariátegui elabora un metodo critico-induttivo che intende prendere le mosse dalla complessità dei fatti particolari di una situazione e in una congiuntura determinate, emancipandosi da ogni lettura dogmatica dell'opera di Marx. Per Mariátegui, il presunto “dogma” può servire, al limite, da “bussola lungo il cammino”, non come un “itinerario” prestabilito. Il pensiero – egli scrive – «ha una stretta necessità di direzione e di oggetto»<sup>7</sup>. E, infatti, nel pensiero di Mariátegui, sono evidenti i riferimenti al

---

che «dissertare del principio dell'etica secondo il Marx mi pare fatica vana per mancanza di materia» (Ivi, p. 109). Possiamo affermare, dunque, che le intenzioni generali dell'opera di Croce non erano tanto quelle di sostenere *la rivendicazione di Marx, da un punto di vista etico*, come ritiene Mariátegui, piuttosto, nella prospettiva di una rigorosa revisione critica del marxismo, di sottolineare «sotto il rispetto etico, la negazione della intrinseca amoralità o dell'intrinseca antieticità del marxismo» (Ivi, p. 111). Robert Paris fa notare che durante la vita di Mariátegui vennero pubblicate ben cinque edizioni di *Materialismo storico ed economia marxistica* (1889, 1906, 1917, 1921 e 1927). Probabilmente Mariátegui lesse l'edizione del 1921, anno in cui si trovava in Italia, cui abbiamo fatto riferimento in questa nota. (Cfr. R. Paris, *El marxismo de Mariátegui*, in J.M. Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo en latinoamérica*, México, Siglo XXI, 1980, p. 120).

<sup>4</sup> J.C. Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Editora Amauta, 1969, p. 112.

<sup>5</sup> C. Ruiz Sanjuán, *Mariátegui y la constitución de un socialismo latinoamericano* in «Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades», XVII (2015), 33, pp. 253-269, p. 257.

<sup>6</sup> J.M. Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo en latinoamérica*, México, Siglo XXI, 1980 (d'ora in poi MOML), p. XV. In merito alla relazione di Mariátegui con l'opera di Marx, Dussel osserva: «Certamente Mariátegui non poté conoscere teoricamente, in modo stretto, l'opera stessa di Marx. È comprensibile per la propria epoca e il luogo. Ebbe, però, intuizioni geniali che provenivano dalla sua perspicacia politica concreta» (E. Dussel, *El marxismo de Carlos Mariátegui como «Filosofía de la Revolución»*, in Id., *Materiales para una política de la liberación*, México, Plaza y Valdés, 2007, pp. 45-53, p. 46).

<sup>7</sup> J.C. Mariátegui, *Defensa del marxismo*, cit., p. 126.

modo in cui Marx aveva impostato la critica dell'economia politica e della società divisa in classi. La direzione del pensiero mariateguiano – tesa ad offrire un'interpretazione dei fatti – interseca alcune linee fondamentali tracciate dallo stesso Marx: i rapporti di produzione come elementi strutturali di ogni società, il conflitto tra le classi sociali come motore dello sviluppo storico, il carattere mondiale della lotta di classe. Mariátegui non ritiene opportuna nessuna revisione, in senso stretto, di questi elementi della teoria marxiana. Li considera anzi, come si è detto, una “bussola” irrinunciabile. Ma tali criteri di orientamento non consentono, tuttavia, di trascurare il legame insolubile che ogni teoria e ogni metodo intrattengono con il proprio oggetto di analisi. Così, secondo Mariátegui, lo stesso «Marx estrapolò il proprio metodo dalla viscere stesse della storia. Il marxismo, in ogni paese, in ogni popolo, opera e agisce sull'ambiente, sul territorio, senza trascurare nessuna delle sue peculiarità»<sup>8</sup>. Il carattere scientifico della teoria di Marx non ne giustifica, dunque, un'estensione rigida e acritica a realtà storiche diverse, che presentano complessità nuove e, sostanzialmente, imprevedibili apriori. Uno degli elementi che attraversa tutta l'opera di Mariátegui è il desiderio di concorrere alla liberazione dell'eredità di Marx dalle influenze del positivismo e dello scientismo, che foraggiavano la sua riduzione a mera interpretazione meccanicista del materialismo storico. Applicando una lettura determinista allo sviluppo storico ed economico dell'America Latina, l'avvento del socialismo sarebbe stato, in questa parte del mondo, subordinato al completo sviluppo del capitalismo, il quale avrebbe dovuto adempire il suo compito storico prima di rivelare quelle contraddizioni interne che ne avrebbero consentito il superamento. L'analisi di Mariátegui ha mostrato che il capitalismo, approdato in Perù nella forma aggressiva e predatoria dell'imperialismo capitalista, anziché favorire l'abbattimento delle relazioni di lavoro servile tipiche del mondo feudale, si è avvantaggiato di queste ultime, favorendo la signoria *creola* nell'amministrazione oligarchica del potere. La gestione del potere da parte di un'oligarchia ristretta, da un lato escludeva le masse, dall'altro garantiva forza lavoro a basso costo per le multinazionali straniere, le quali potevano così agire come vere e proprie *enclave* dell'imperialismo. La subordinazione ai capitali stranieri impediva, inoltre, la crescita di una borghesia nazionale autonoma in grado di portare a compimento quella missione storica rivoluzionaria realizzata dalla borghesia europea: il sovvertimento della società feudale. Marx ed Engels scrivono nel *Manifesto*:

La borghesia ha svolto nella storia un ruolo altamente rivoluzionario. La borghesia, dovunque è giunta al potere, ha distrutto tutti i rapporti feudali, patriarcali, idilliaci. Ha lacerato spietatamente tutti quei variopinti vincoli che nella società feudale legavano l'uomo ai suoi naturali superiori e non ha lasciato valere altro legame tra uomo e uomo all'infuori del nudo interesse, dello spietato “pagamento in contanti”<sup>9</sup>.

Alla luce di queste analisi, Mariátegui descrive con lungimiranza il ruolo riservato alle antiche colonie nella nuova cornice globale:

L'epoca della libera concorrenza in economia è terminata in tutti i campi e in tutti gli aspetti. Siamo nell'epoca dei monopoli, ossia degli imperi. I paesi latinoamericani giungono con ritardo alla competizione capitalista. I primi posti sono assegnati. Il destino di questi paesi, all'interno dell'ordine capitalista, è quello di semplici colonie<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup>J.C. Mariátegui, *Ideología y política*, Lima, Editora Amauta, 1971, p. 111.

<sup>9</sup>K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, trad. it. di M. Monaldi, Milano, BUR, 2002, pp. 53-55.

<sup>10</sup>J.C. Mariátegui, *Ideología y política*, cit., p. 248.

Pertanto, nella prospettiva di Mariátegui, il socialismo deve tradursi nelle circostanze particolari in cui si trova a pensare e ad agire per rispondere alle esigenze di riscatto nazionale del popolo peruviano (e, in generale, dei popoli latinoamericani, compresi i cosiddetti “indigeni”) dalla subalternità rispetto alle oligarchie locali, ridotte ad agenti subordinati dell’imperialismo. Tale percorso di riscatto non può rintracciarsi in modelli teorici precostituiti, che verranno imposti ai vertici dei partiti comunisti nazionali dalla linea di pensiero della III Internazionale. Egli sostiene: «non vogliamo, certamente, che il socialismo sia in America *calco e copia*. Deve essere creazione eroica. Dobbiamo dar vita, con la nostra propria realtà, nel nostro proprio linguaggio, al socialismo indoamericano»<sup>11</sup>.

Ecco la traduzione del socialismo proposta da Mariátegui: *socialismo indoamericano*. Per comprendere il costituirsi di questa versione peculiare, le fonti marxiane cominciano a intrecciarsi con quelle cui si è fatto cenno all’inizio. Queste fonti eterogenee possono riassumersi nell’esigenza, più volte ribadita da Mariátegui, di palesare e criticare l’insostenibilità teorica e l’inefficacia pratica di ogni tentativo di imbrigliare il corso della storia in griglie concettuali prestabilite. E, forse, sorprenderà ritrovare tra questi altri riferimenti il nome di Nietzsche: «Il mio lavoro si sviluppa secondo il volere di Nietzsche, il quale non amava l’autore limitato alla produzione intenzionale, premeditata di un libro, ma quello i cui pensieri formavano un libro spontaneamente e inavvertitamente»<sup>12</sup>.

Questa “spontaneità” rivela il legame indisgiungibile tra pensiero ed esistenza concreta, che caratterizzerà tutta l’opera di Mariátegui: «nessuno di questi saggi è terminato: non lo saranno finché io viva e pensi e abbia qualcosa da aggiungere per il mio scritto, vissuto e pensato»<sup>13</sup>. L’interesse di Mariátegui per Nietzsche si manifesta, dunque, nella precisa volontà di non elaborare costrutti teorici chiusi, che aspirino ad ingabbiare la vita e il suo caotico dinamismo. Si tratta, al contrario, di esprimere pensieri che pulsano continuamente in una realtà in divenire. Nel pensiero di Mariátegui la lezione di Nietzsche si affianca a quella di Bergson. Con *L’evoluzione creatrice* il filosofo francese aveva teorizzato la stretta continuità tra la vita biologica e quella della coscienza, entrambe animate dall’*élan vital*, ossia l’unica energia spirituale che scorrerebbe nel continuo fluire della vita. Tale energia si caratterizza come impulso libero, pertanto, non prevedibile secondo cause meccaniche. Questo approccio intendeva emancipare sia la natura sia l’uomo da interpretazioni deterministe. Scrive Bergson: «cerchiamo inutilmente di costringere il vivente nei nostri schemi. Tutti gli schemi cedono. Sono troppo stretti, soprattutto troppo rigidi per quello che vorremmo mettervi»<sup>14</sup>.

Così, tanto Nietzsche, quanto Bergson, offrono a Mariátegui il linguaggio e le ragioni per superare quel «mediocre e passivo sentimento determinista»<sup>15</sup> presente anche nelle correnti marxiste più ortodosse. A proposito, vale la pena sottolineare l’originalità e anche l’anticonformismo di un militante rivoluzionario che, fedele all’eredità marxiana, non rifiutava pregiudizialmente le posizioni apparentemente più distanti dalla sua ispirazione primaria. Non le rifiutava *a priori* e le rielaborava, a suo modo, per riattivare il marxismo come *teoria politica rivoluzionaria*. La riduzione di quest’ultima a evento predetto e dettato dalla necessità di un processo storico prestabilito finiva per tradirne lo spirito: «il marxismo, dove si è mostrato rivoluzionario – vale a dire dove è stato marxismo – non ha mai obbedito

<sup>11</sup> Ivi, p. 249 (corsivo mio).

<sup>12</sup> J.C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, cit., p. 29.

<sup>13</sup> Ivi, p. 30.

<sup>14</sup> H. Bergson, *L’evoluzione creatrice*, a cura di M. Acerra, Milano, Rizzoli, 2012, p. 6.

<sup>15</sup> J.C. Mariátegui, *Defensa del marxismo*, cit., p. 69.

a un determinismo passivo e rigido»<sup>16</sup>. Nella risoluta affermazione del carattere rivoluzionario del marxismo il pensatore peruviano recupera l'insegnamento di Sorel. L'autore delle *Riflessioni sulla violenza*<sup>17</sup> segna, per Mariátegui, «il ritorno alla concezione dinamica e rivoluzionaria di Marx e il suo inserimento nella nuova realtà intellettuale e organica. Attraverso Sorel, il marxismo assimila gli elementi e le acquisizioni sostanziali delle correnti filosofiche posteriori a Marx»<sup>18</sup>. Mariátegui condivide, in buona sostanza, la reazione di Sorel nei confronti del “quietismo politico” e del “riformismo parlamentare” che alla rivoluzione sociale opponeva un modello politico ispirato dall'idea di evoluzione graduale della società verso forme di organizzazione più egualitarie, mutuando parte dei propri principi generali dall'evoluzionismo biologico di Darwin. Nella teoria soreiana dello «sciopero generale» inteso come «il mito nel quale si racchiude tutto intero il socialismo»<sup>19</sup>, Mariátegui intercetta quella sorta di tensione mistico-religiosa che attraversa i miti rivoluzionari:

Da qualche tempo si constata il carattere religioso, mistico, metafisico del socialismo. Georges Sorel, uno dei più alti rappresentanti del pensiero francese del XX secolo, diceva nelle sue *Riflessioni sulla violenza*: “si è trovata un'analogia tra la religione e il socialismo rivoluzionario, che si propone la preparazione e in aggiunta la ricostruzione dell'individuo per un'opera gigantesca. Però Bergson ci ha insegnato che non solo la religione può occupare la regione dell'io profondo; anche i miti rivoluzionari possono occuparla allo stesso titolo”<sup>20</sup>.

I miti rivoluzionari, occupando «la regione dell'io profondo», conferiscono al marxismo un'innegabile dimensione etica, muovendo i soggetti ad agire per il progresso materiale e spirituale dell'umanità. Per sottolineare l'importanza della sfera etica in seno al marxismo, Mariátegui volle riordinare una serie di articoli pubblicati sulla rivista «Amauta», dal novembre del 1928 fino al termine dell'anno successivo, per comporre un'opera intitolata *Defensa del marxismo*. Uno degli intenti di quest'opera era fornire una risposta al sociologo belga H. De Man, autore di *Au-delà du marxisme*<sup>21</sup>. L'autore belga, secondo Mariátegui, «si propone – [...] – non solo la “revisione”, bensì la “liquidazione” del marxismo»<sup>22</sup>. De Man aveva elaborato, in quest'opera, alcune riflessioni circa la crisi del marxismo, partendo dal presupposto che il marxismo si fosse sviluppato come mera teoria economica, carente, di conseguenza, di ogni elemento etico e spirituale. Laclau e Mouffe sottolineano che «in De Man sono presenti tutti gli elementi emersi nella crisi della versione economicista e riduzionista del marxismo»<sup>23</sup>.

Secondo Mariátegui l'approccio di De Man è frutto di una fallace identificazione *tout court* del marxismo con la posizione “evoluzionista” della II Internazionale. Situato nella tradizione belga, dove le linee guida della II Internazionale si tradussero nell'assorbimento delle rivendicazioni operaie all'interno della politica riformista, De Man non coglie che «l'etica del socialismo si forma nella lotta delle classi»<sup>24</sup>. Mariátegui sottolinea come la

<sup>16</sup> Ivi, p. 67.

<sup>17</sup> Cfr. G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, in Id., *Scritti politici*, Torino, Utet, 1971, pp. 79-421.

<sup>18</sup> J.C. Mariátegui, *Defensa del marxismo*, cit., pp. 20-21.

<sup>19</sup> G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, cit., p. 219.

<sup>20</sup> J.C. Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Editora Amauta, 1969, pp. 22-23.

<sup>21</sup> H. De Man, *Il superamento del marxismo*, a cura di A. Schiavi, Bari, Laterza, 1929.

<sup>22</sup> J.C. Mariátegui, *Defensa del marxismo*, cit., p. 19.

<sup>23</sup> E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, Genova, Il Melangolo, 2011, p. 135.

<sup>24</sup> Ivi, p. 60.

dimensione etica venga meno solo se si spoglia la teoria marxista della tensione rivoluzionaria che gli è propria:

La biografia di Marx, di Sorel, di Lenin, di mille altri combattenti del socialismo, non ha nulla da invidiare come bellezza morale, come piena affermazione del potere dello spirito, alle biografie degli eroi e asceti che, nel passato, operarono secondo una concezione spiritualista o religiosa, nell'accezione classica di queste parole<sup>25</sup>.

Il valore morale dei «combattenti del socialismo» si esprime, secondo Mariátegui, nella stretta relazione tra coscienza e prassi. In merito a tale relazione Aníbal Quijano spiega:

Mariátegui maneggia un'intuizione certa: il luogo fondamentale della prassi nella determinazione della storia e la relazione essenziale tra l'azione dei condizionamenti oggettivi (esterni alla coscienza) e l'azione cosciente, come integranti delle stesse leggi di movimento della società, come momenti reciprocamente attivi nella costituzione della prassi globale della società [...] La coscienza occupa il proprio luogo esatto nella prassi e questa nella determinazione della storia<sup>26</sup>.

Pertanto, possiamo affermare che, nell'orizzonte teorico delineato da Mariátegui, l'uomo è chiamato a giocare un ruolo attivo nella storia, in quanto la prassi costituisce la dimensione che più gli è propria: «la vita, più che pensiero, vuole essere oggi azione, ossia, lotta»<sup>27</sup>. Per muovere l'uomo verso l'assunzione del ruolo che più gli è proprio, Mariátegui ritiene che occorra combattere due elementi, particolarmente diffusi e nocivi nella sua epoca: lo scetticismo e il nichilismo. Entrambi si erano rafforzati nel disincanto cui andarono progressivamente incontro il positivismo e la cieca fede nella scienza e nel progresso, quali uniche possibili risposte ai mali che attanagliano l'umanità. Mariátegui non disprezza né la scienza, né la ragione in senso stretto, ma si oppone all'assolutizzazione di entrambe, convinto che nessuna delle due possa abbracciare per intero la condizione umana, particolarmente nell'ordine di attribuire un senso all'esistere. La ragione e la scienza hanno condotto l'uomo alla spiegazione, e al conseguente dominio, di un numero progressivo di fenomeni naturali, ma, secondo Mariátegui «né la ragione, né la scienza possono soddisfare tutta la necessità di infinito che c'è nell'uomo»<sup>28</sup>. Questa necessità costitutiva muove la coscienza verso quegli elementi che possono, come abbiamo visto, «occupare la regione dell'io profondo»<sup>29</sup>. Nella «creazione eroica»<sup>30</sup> del socialismo indoamericano, che prende le mosse da «una fede combattiva»<sup>31</sup> e dal mito rivoluzionario, Mariátegui vuole tracciare un sentiero che possa proporre una meta e dirigere l'uomo verso una condizione di pienezza esistenziale, giacché «unicamente il mito possiede la preziosa virtù di riempire il suo io profondo»<sup>32</sup>. In questa cornice, la prassi attribuisce senso all'esistere nella stretta relazione che lega l'uomo alla sua dimensione storica: «Il mito muove l'uomo nella storia. Senza un mito l'esistenza dell'uomo non ha nessun senso storico. La storia la fanno gli uomini posseduti e illuminati da una credenza, da un'esperienza sovraumana; il resto degli uomini

<sup>25</sup> Ivi, p. 103.

<sup>26</sup> A. Quijano, *Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui*, in J.C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, p. XLVIII.

<sup>27</sup> J.C. Mariátegui, *El alma matinal...*, cit., p. 17.

<sup>28</sup> Ivi, p. 18.

<sup>29</sup> Ivi, p. 23.

<sup>30</sup> J.C. Mariátegui, *Ideología y política*, cit., p. 249.

<sup>31</sup> J.C. Mariátegui, *El alma matinal...*, cit., p. 17.

<sup>32</sup> Ivi, p. 18.

sono nel coro anonimo del dramma»<sup>33</sup>. Questa centralità della prassi si coniuga con la grande influenza che esercitò il pensiero di Labriola<sup>34</sup> nella cultura italiana in cui le idee di Mariátegui vennero a formarsi. Labriola era stato certamente un precursore della critica alle interpretazioni riduzioniste in seno al marxismo:

La teoria della lotta di classe era trovata. Si conosceva da due capi: nelle origini della borghesia, il cui processo intrinseco era già reso chiaro dalla scienza dell'economia; e in questa apparizione del nuovo proletariato, condizione ed effetto al tempo stesso della nuova forma di produzione. La relatività delle leggi economiche era scoverta; ma al tempo stesso era riconfermata la loro relativa necessità. E in ciò è tutto il metodo e la ragione della nuova concezione materialistica della storia. Errano quelli che, chiamandola interpretazione economica della storia, credono di intendere e di fare intender tutto<sup>35</sup>.

Il filosofo italiano ha ritenuto di dover riportare al centro della riflessione la vita concreta e il lavoro, elementi dell'opera di Marx messi in secondo piano solo dalla critica: «Dalla vita al pensiero, e non già dal pensiero alla vita; ecco il processo realistico. Dal lavoro, che è un conoscere operando, al conoscere come astratta teoria: e non da questo a quello»<sup>36</sup>. Questa rinnovata attenzione verso la vita e la relazione tra l'uomo e il suo lavoro, messa in campo da Labriola, nel pensiero di Mariátegui si concretizza nell'analisi dettagliata delle reali condizioni di vita e di lavoro degli *indios*, finalizzata a far emergere i valori e le potenzialità di soggetti i cui diritti furono duramente e lungamente calpestati.

## 2. La questione indigena

Uno degli aspetti più importanti dei *Siete ensayos* di Mariátegui è, certamente, l'aver inquadrato, per la prima volta, la questione indigena all'interno di una cornice teorica di carattere marxista. Questo approccio innovativo al problema ha evidenziato le radici reali della questione: «la questione indigena ha origine nella nostra economia. Ha le sue radici nel regime di proprietà della terra»<sup>37</sup>. Nell'identificare la natura socio-economica del problema, Mariátegui riconosce il debito intellettuale verso Manuel González Prada<sup>38</sup>. A differire sono, tuttavia, le prospettive: González Prada, influenzato dal pensiero di Kropotkin e Bakunin, inclina verso posizioni anarchiche, che non contemplano risposte sistemiche per la questione indigena. Mariátegui, invece, intende indirizzare le plurime rivendicazioni e ribellioni indigene in un progetto organico di nazione socialista che si connette in un movimento storico di respiro mondiale, giacché nel suo pensiero «il fenomeno nazionale né si differenzia, né si disconnette, nel proprio spirito, dal fenomeno mondiale. Al contrario, da esso riceve il suo fermento e il suo impulso»<sup>39</sup>. Fino a quel momento la critica aveva cercato di spiegare le misere condizioni di vita della popolazione indigena indagando, prevalentemente, gli aspetti culturali, morali o giuridico-amministrativi

<sup>33</sup> Ivi, p. 19.

<sup>34</sup> La conoscenza del pensiero di Labriola da parte di Mariátegui fu probabilmente mediata dalla lettura del già citato *Materialismo storico ed economia marxistica* di Croce cfr. R. Paris, *El marxismo de Mariátegui*, in J.M. Aricó, *MOML*, cit., p. 121.

<sup>35</sup> A. Labriola, *In memoria del manifesto dei comunisti*, in Id., F. Sbarberi (a cura di), *Scritti filosofici e politici*, Torino, Einaudi, 1973 (d'ora in poi SFP), vol. II, pp. 469-530, p. 525.

<sup>36</sup> A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, in Id., SFP, vol. II, pp. 658-793, p. 702.

<sup>37</sup> J.C. Mariátegui, *Siete ensayos...*, cit., p. 53.

<sup>38</sup> Cfr. M. González Prada, *Nuestros indios*, in Id., *Horas de lucha*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976, pp. 332-343.

<sup>39</sup> J.C. Mariátegui, *Ideología y política*, cit., p. 167.

del problema. In particolare, l'approccio giuridico, già avviato dalla Corona di Spagna nell'epoca del Vicereame, aveva prodotto un buon numero di leggi a favore delle proprietà comunitarie degli *indios* e abolito formalmente la schiavitù. Tuttavia, la persistenza dei grandi latifondi, a fronte delle limitate proprietà comunitarie indigene, l'enorme influenza che la signoria terriera *creola* era in grado di esercitare sul potere centrale, facevano sì che gli *indios* fossero ugualmente costretti a prestazioni di lavoro gratuito: «il lavoro gratuito è proibito dalla legge e, tuttavia, il lavoro gratuito, e persino il lavoro forzato, sopravvivono nel latifondo»<sup>40</sup>. Il meccanismo che consentì ai grandi proprietari terrieri di ottenere prestazioni di lavoro gratuite fu l'*encomienda*. Carmagnani lo descrive così:

Sebbene il termine *encomienda* nasconda, a seconda dei momenti e delle zone, delle realtà assai diverse, si può affermare in termini generali che l'*encomienda* è la cessione da parte delle autorità spagnole di una determinata comunità o gruppo di comunità indie a un conquistatore spagnolo, al quale è concesso il diritto di riscuotere le tasse che gli *indios* sono tenuti a pagare in quanto sudditi del re. [...] le tasse potevano essere riscosse in denaro, in beni o addirittura in lavoro<sup>41</sup>.

In merito all'importanza dell'*encomienda* nel nuovo modo di produzione introdotto dai conquistatori Caso afferma: «Al re non si chiedono né terre, né acque, né miniere, né saline: gli si chiedono *indios* in *encomienda*; cioè, gli si chiedono uomini: perché ottenerli significa ottenere – insieme a loro – la terra e le sue risorse, che questi uomini già sanno sfruttare e lavorare»<sup>42</sup>.

Mariátegui, riprendendo gli studi di C.A. Ugarte<sup>43</sup>, descrive le caratteristiche essenziali del regime di proprietà della terra nel *Tawantinsuyo*, l'antico impero Inca, per tracciare un confronto con il sistema di proprietà imposto in epoca coloniale. La proprietà collettiva della terra, all'interno del *Tawantinsuyo*, si espletava nella divisione in lotti trasferibili assegnati all'*ayllu*, l'unità sociale e politica dell'impero, composta in genere da un gruppo di famiglie. I boschi, le terre da pascolo e le acque rimanevano proprietà comune dell'intera tribù, ossia la federazione di *ayllu* raggruppate nel villaggio. I capisaldi di questo sistema erano il lavoro comune e la distribuzione del raccolto e dei frutti. La proprietà della terra aveva per gli *indios* un significato spirituale oltre che materiale: «la terra è sempre stata tutta l'allegria dell'indio. L'indio ha sposato la terra. Sente che "la vita viene dalla terra" e torna alla terra. Pertanto, l'indio può essere indifferente a tutto, tranne che al possesso della terra che le sue mani e il suo respiro coltivano e fecondano religiosamente»<sup>44</sup>. Mariátegui condanna l'opera di colonizzazione spagnola non tanto da un punto di vista morale, ciò era stato ampiamente fatto nei secoli precedenti, bensì da un punto di vista economico. Il colonizzatore spagnolo, infatti, «aveva un'idea, un po' fantastica del valore economico dei tesori naturali, però non possedeva quasi nessuna idea circa il valore economico dell'uomo»<sup>45</sup>. Il sistema comunitario indigeno era più fecondo e produttivo rispetto a un regime feudale basato su relazioni di lavoro servile.

La Rivoluzione d'indipendenza, che aveva sancito il passaggio dal Vicereame alla Repubblica era stata condotta dalle élites, senza un sostanziale coinvolgimento delle

<sup>40</sup> J.C. Mariátegui, *Siete ensayos....*, cit., p. 55.

<sup>41</sup> M. Carmagnani, *L'America latina dal '500 a oggi*, Milano, Feltrinelli, 1975, pp. 21-22.

<sup>42</sup> A. Caso, *Definizione dell'indio e ciò che è indio*, in R. Romano (a cura di), *America Indiana*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 7-8.

<sup>43</sup> Cfr. C.A. Ugarte, *Bosquejo de la historia económica del Perú*, Lima, Imp. Cabieses, 1926.

<sup>44</sup> J.C. Mariátegui, *Siete ensayos....*, cit., p. 63.

<sup>45</sup> Ivi, p. 72.

masse<sup>46</sup>. Nella Repubblica il quadro dei rapporti sociali e delle relazioni di potere era, dunque, rimasto invariato. Mariátegui sottolinea come nell’evoluzione economica peruviana mancasse un passaggio fondamentale: il frazionamento dei latifondi. José María Aricó osserva:

Vincolando la questione indigena al problema della terra, ossia al problema delle relazioni di produzione, Mariátegui scopre nella struttura agraria peruviana le radici del ritardo della nazione e le ragioni dell’esclusione dalla vita politica e culturale delle masse indigene. Ecco perché indaga sovrapponendo e identificando il problema dell’indio e della terra al nodo di una problematica che solo una rivoluzione socialista può sciogliere<sup>47</sup>.

Il conflitto ideologico tra liberali e conservatori non poteva intaccare gli interessi dei latifondisti poiché «si ispirava, da entrambi i lati, negli interessi e nelle aspirazioni di una sola classe sociale»<sup>48</sup>. Questa esclusione delle masse dalla gestione del potere fece sì che i principi liberali e liberisti dell’età repubblicana si traducessero in leggi sfavorevoli per le proprietà comunitarie indigene. Tale approccio non poteva favorire, secondo Mariátegui, il progresso dell’economia nazionale: «in un popolo di tradizione comunista, dissolvere la “comunità” non serviva a creare la piccola proprietà. Una società non si trasforma artificialmente. Meno ancora una società contadina, profondamente legata alle sue tradizioni e alle sue istituzioni giuridiche»<sup>49</sup>.

L’iniziativa individuale, la piccola e media proprietà tra gli *indios*, non poteva scaturire da semplici leggi di espropriazione, ma solamente da una reale trasformazione dell’economia nazionale: «il capitalismo è un fenomeno urbano: ha lo spirito del borgo industriale, manifatturiero, mercantile. Per questo, uno dei suoi primi atti fu la liberazione della terra, la distruzione del feudo»<sup>50</sup>. L’incipiente borghesia nazionale sorgeva prevalentemente nel territorio costiero del paese, subordinata alle attività e agli investimenti stranieri, per lo più nordamericani e britannici. In questa cornice, Mariátegui denuncia tutti i limiti dell’economia nazionale:

Il giorno in cui Londra sarà in grado di ricevere un prodotto a miglior prezzo e in quantità sufficiente dall’India o dall’Egitto, abbandonerà istantaneamente i fornitori del Perù alla propria sorte. I nostri latifondisti, i nostri proprietari terrieri, qualsiasi siano le illusioni che si facciano circa la loro indipendenza, non agiscono, in realtà, se non come intermediari o agenti del capitalismo straniero<sup>51</sup>.

Questa condizione di dipendenza, che impedisce un reale sviluppo dell’economia nazionale, può essere superata, secondo Mariátegui, solo realizzando una rivoluzione politica. Aricó afferma:

---

<sup>46</sup> Nell’analisi della Rivoluzione d’indipendenza uno dei riferimenti teorici di Mariátegui è E. Echeverría, *Antecedentes y primeros pasos de la revolución de Mayo*, in V.F. López (a cura di), «Revista del Río de la Plata», vol. VII, Buenos Aires, Librería de Mayo, 1873, pp. 138-156. Inoltre, secondo Antonio Melis: «non sarebbe audace vedere nell’approccio di Mariátegui rispetto all’analisi del processo di indipendenza delle colonie latinoamericane l’eco della riflessione di Gobetti sui limiti del Risorgimento italiano» (A. Melis, *Mariátegui, el primer marxista de América*, in J.M. Aricó, *MOML*, p. 210).

<sup>47</sup> J.M. Aricó, *MOML*, p. XLVI.

<sup>48</sup> J.C. Mariátegui, *Siete ensayos...*, cit., p. 197.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 88-89.

<sup>50</sup> Ivi, p. 51.

<sup>51</sup> Ivi, p. 109.

Se la lettura della dottrina di Marx tramite Croce, Sorel e Gobetti lo rese incline a percepire la realtà peruviana con uno sguardo distinto da quello che caratterizzava i marxisti latinoamericani, fu il riconoscimento della Rivoluzione d'ottobre, del bolscevismo e della figura di Lenin ciò che gli consentì di distinguere e selezionare un complesso di principi di teoria politica in base al quale costituire il movimento storico di trasformazione di quella realtà<sup>52</sup>.

La rivoluzione sarebbe stata possibile solo con un ampio coinvolgimento delle masse nel processo rivoluzionario. Mariátegui delineò una nuova prospettiva, nella quale le rivendicazioni degli operai delle città costiere si allacciano a quelle degli *indios* nelle serre. Emerge qui un possibile confronto tra la riflessione gramsciana sulla “Questione meridionale”<sup>53</sup> e il pensiero di Mariátegui. In generale non è semplice rintracciare influenze dirette e circoscritte di Gramsci sul pensiero dell'autore peruviano. Durante la permanenza in Italia Mariátegui pose molta attenzione alle vicende politiche che si susseguirono. In *Cartas de Italia*<sup>54</sup> egli documentò gli scioperi, le occupazioni delle fabbriche e il fermento generale che caratterizzò la scena politica in quegli anni. L’«Ordine Nuovo» fu uno dei riferimenti mariateguiani per l’analisi di questi eventi. Tuttavia, lo stesso Gramsci in quel momento storico era ancora distante dal periodo della produzione matura. Piuttosto che ricercare influenze circoscritte, appare più opportuno evidenziare il terreno di riferimenti culturali comuni (Croce, Labriola, Sorel) che contribuì al fiorire, quasi contemporaneo, di idee affini.

La “Questione meridionale” era per il pensatore sardo uno dei nodi cruciali della politica nazionale. Secondo Gramsci l’esperienza del “biennio rosso” aveva mostrato l’incapacità della classe operaia di realizzare da sola la rivoluzione socialista in Italia. Pertanto egli riteneva necessaria un’alleanza tra proletariato e masse contadine, nella quale i primi avrebbero dovuto conseguire la capacità di dirigere le seconde:

La rigenerazione economica e politica dei contadini non deve essere ricercata in una divisione delle terre incolte e mal coltivate, ma nella solidarietà del proletariato industriale, che ha bisogno, a sua volta, della solidarietà dei contadini, che ha interesse acchè il capitalismo non rinasca economicamente dalla proprietà terriera e ha interesse acchè l’Italia meridionale e le isole non diventino una base militare di controrivoluzione capitalistica. Imponendo il controllo operaio sull’industria, il proletariato rivolgerà l’industria alla produzione di macchine agricole per i contadini, di stoffe e calzature per i contadini, di energia elettrica per i contadini, impedirà che più oltre l’industria e la banca sfruttino i contadini e li soggioghino come schiavi alle loro casseforti<sup>55</sup>.

In modo simile Mariátegui sostiene la necessità di far confluire nel suo progetto di nazione socialista le rivendicazioni sia degli operai che degli *indios*. Senza questa alleanza, gli indigeni non avrebbero avuto speranze nelle loro lotte contro i cacicchi; parimenti, gli

---

<sup>52</sup> J.M. Aricó, *MOML*, p. XX.

<sup>53</sup> L’argomento è chiaramente complesso. Qui mi limito esclusivamente alla presentazione di un aspetto della questione che si presta al confronto con la possibile alleanza tra operai peruviani e *indios* tracciata da Mariátegui, a ulteriore riprova dell’influenza esercitata dalla cultura e dalle questioni politiche italiane sull’autore. Quando il pensatore peruviano giunse in Italia Gramsci pubblicava già importanti articoli sull’«Ordine Nuovo» in merito alla *Questione meridionale* cfr. A. Gramsci, *Le opere. La prima antologia di tutti gli scritti*, a cura di A. Santucci, Roma, Editori Riuniti, 1997, pp. 179-204.

<sup>54</sup> J.C. Mariátegui, *Cartas de Italia*, Lima, Amauta, 1975. Quest’opera raccoglie una serie di articoli scritti da Mariátegui nel periodo compreso tra il 2 maggio 1920 e il 23 di aprile 1922 e inviati al quotidiano limeño «El Tiempo».

<sup>55</sup> A. Gramsci, *Le opere. La prima antologia di tutti gli scritti*, A. Santucci (a cura di), Roma, Editori Riuniti, 1997, p. 180.

operai, dato il loro numero esiguo, non avrebbero avuto nessuna possibilità di conquistare il potere:

In quest'epoca, con l'apparizione di un'ideologia nuova, che traduce gli interessi e le aspirazioni della massa – la quale acquisisce gradualmente coscienza e spirito di classe – sorge una corrente o una tendenza nazionale nuova che si sente solidaria con la sorte dell'indio. Per questa corrente la soluzione del problema indio è la base di un programma di rinnovazione o ricostruzione peruviana. Il problema dell'indio cessa di essere, come nell'epoca del dialogo tra liberali e conservatori, un tema aggettivo o secondario. Viene a rappresentare il tema capitale<sup>56</sup>.

Gli *indios*, fino a quel momento oggetto di discorsi di tipo umanitario o, peggio, di matrice razzista, assumono, nel pensiero di Mariátegui, il ruolo di unico soggetto potenzialmente rivoluzionario nel panorama nazionale. L'interesse per la potenzialità rivoluzionaria delle masse conduce Mariátegui verso l'ammirazione per la figura di Lenin: «Lenin appare, incontestabilmente, nella nostra epoca come il restauratore più energico e fecondo del pensiero marxista»<sup>57</sup>. Da una parte, la Rivoluzione bolscevica aveva fornito una prova inoppugnabile dell'energia dirompente delle masse rivoluzionarie; un'energia capace di sovvertire il corso della storia e che nessuno schema predittivo può imbrigliare: «Lenin ci dà prova nella politica pratica, con la testimonianza non ricusabile di una rivoluzione, che il marxismo è l'unico mezzo per proseguire e superare Marx»<sup>58</sup>. Dall'altra, i soviet russi costituiscono, per l'ultimo Mariátegui, un modello di gestione del potere cui prestare attenzione:

Il soviet locale è l'associazione di operai, impiegati e contadini di una comune. Nel regime dei soviet non ci sono dualità di poteri. Sono l'organo della dittatura del proletariato. Lenin, dice, difendendo questo regime, che il soviet è l'organo della democrazia proletaria, tanto quanto il parlamento è l'organo della democrazia borghese<sup>59</sup>.

Quest'attenzione per i soviet e gli sviluppi del socialismo nell'U.R.S.S. mostra come lo sguardo di Mariátegui verso il futuro sia scuro da ogni illusoria prospettiva di un semplice ritorno all'antico “comunismo agrario” inca. Al contrario, egli ritiene indispensabile la specializzazione degli operai e le prospettive offerte dallo sviluppo industriale: «non c'è salvezza per l'Indoamerica senza la scienza e il pensiero europeo o occidentale»<sup>60</sup>.

### 3. L'attualità di Mariátegui

L'analisi della realtà nazionale convinse Mariátegui che la collocazione del Perù all'interno del sistema capitalistico mondiale non gli avrebbe consentito di conseguire uno sviluppo omogeneo della propria economia e di appianare le forti disuguaglianze tra gruppi sociali. Il progetto di rivoluzione socialista viene concepito nella cornice internazionale delle lotte proletarie per la liberazione dallo sfruttamento. Tuttavia, le linee guida staliniste della III Internazionale non prevedevano varianti nazionali, bensì modelli politici comuni per far fronte all'imperialismo e difendere il “socialismo in un solo paese”: la “promozione” delle

<sup>56</sup> J.C. Mariátegui, *Siete ensayos...*, cit., p. 197.

<sup>57</sup> J.C. Mariátegui, *Defensa del marxismo...*, cit., pp. 21-22.

<sup>58</sup> Ivi, p. 126.

<sup>59</sup> J.C. Mariátegui, *Lenin*, in «Amauta», (1930), 30, p. 13.

<sup>60</sup> J.C. Mariátegui, *Siete ensayos...*, cit., p. 30.

masse indigene a soggetto della rivoluzione non era contemplata<sup>61</sup>. Sebbene potesse sembrare, all'epoca, solo un'utopia il concepire un progetto di socialismo nazionale senza il sostegno della III Internazionale, Mariátegui percepì le insostenibili contraddizioni di qualsiasi modello politico che non fosse connaturato alle esigenze concrete della realtà nazionale. Come ricorda C. Germaná, Mariátegui in disaccordo con «l'applicazione di una ricetta previamente stabilita [...] percepiva l'esistenza di una coscienza socialista nei lavoratori delle città e constatava la sopravvivenza "di elementi di socialismo pratico" tra i contadini»<sup>62</sup>. In certa misura Mariátegui, sostenendo l'inefficacia dell'imposizione di "ricette previamente stabilite", anticipa il fallimento del «dispotismo burocratico»<sup>63</sup> della URSS. Analizzando il tracollo del cosiddetto "socialismo realmente esistente", Quijano<sup>64</sup> afferma: «La vittoria del capitalismo mondiale poté essere tanto completa che i suoi intellettuali e politici sentirono che era finale e definitiva, che era "la fine della storia"»<sup>65</sup>.

Il sociologo peruviano descrive la «riconfigurazione dell'attuale modello di potere»<sup>66</sup> che si esprime, tanto nella «ri-concentrazione mondiale del controllo dell'autorità politica», quanto nella «ri-concentrazione mondiale del controllo del lavoro»<sup>67</sup>. La prima si caratterizza per la «formazione di un Blocco Imperiale Mondiale» e per «l'erosione continua dell'autonomia degli Stati», particolarmente nei paesi in cui la colonizzazione ha generato gravi ritardi nei processi di «nazionalizzazione e democratizzazione»<sup>68</sup>. La seconda genera il «predominio definitivo dei livelli iper-tecnologizzati del capitale»<sup>69</sup>, che richiedono, da una parte, un numero scarso di lavoratori salariati, e dall'altra, una forza-lavoro sempre più subordinata all'ottenimento del *plusvalore assoluto*: «Tutto ciò conduce all'espansione del disimpiego salariato e alla riduzione del livello salariale medio a livello mondiale. E, in questo modo, alla ri-expansione delle forme non salariate del lavoro, la schiavitù, la servitù e il sinallagma»<sup>70</sup>.

Le ampie porzioni di consenso raggiunte in breve tempo all'interno dell'UE da partiti o movimenti protagonisti di discorsi politici di tipo populista o nazionalista, spesso intrisi di accenti xenofobi, hanno evidenziato le criticità dell'attuale modello di potere. Laclau e Mouffe scrivono:

---

<sup>61</sup> In merito ai rapporti tra Mariátegui e la III Internazionale si veda: A. Flores Galindo, *La agonia de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Lima, DESCO, 1980.

<sup>62</sup> C. Germaná, *Actualidad del proyecto socialista de José Carlos Mariátegui*, in *Mariátegui en el siglo XXI. Textos críticos*, Lima, Minerva-Miraflores, 2012, p. 50.

<sup>63</sup> A. Quijano, *Treinta años después: Otro reencuentro. Notas para otro debate*, in J.C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Ayacucho, 2007, pp. CXII- CXXIX.

<sup>64</sup> Aníbal Quijano (Lima, 1930) è uno dei più importanti studiosi dell'opera di Mariátegui. Numerosi sono i suoi studi sull'imperialismo, le teorie della dipendenza e gli attuali equilibri del sistema mondo, all'interno del quale l'America Latina occupa un posto periferico. Dagli studi del sociologo peruviano emerge, particolarmente, la categoria di *colonialità del potere*, la quale opera una cesura rispetto alla tradizionale nozione di "colonialismo": essa vuole sottolineare la continuità storica tra l'epoca coloniale e i cosiddetti tempi postcoloniali, susseguiti alla decolonizzazione, evidenziando come le relazioni coloniali di potere non si limitino alla sfera giuridico-amministrativa ed economico-politica, bensì possiedano anche una dimensione epistemica, ovvero culturale. Questa categoria di pensiero diventa il punto di riferimento per nuovo movimento, denominato *Giro decolonial*, sorto recentemente in America Latina, grazie alle produzioni teoriche e alle posizioni pratiche di autori come Walter Mignolo e Santiago Castro-Gómez. Questi studi mostrano quanto il dibattito sulle possibili alternative alla "globalizzazione neolibrale", di cui Mariátegui fu certamente un precursore, sia ancora vivo in America Latina.

<sup>65</sup> Ivi, pp. CXII-CXXIII.

<sup>66</sup> Ivi, p. CXIX.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> Ivi, p. CXX.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

La giustificazione che di solito viene data al “dogma della mancanza di alternativa” è la globalizzazione, e l’argomento usato di solito contro le politiche redistributive socialdemocratiche è quello che presenta le rigide restrizioni fiscali affrontate dai governi come l’unica possibilità realistica in un mondo in cui i mercati globali non permettono alcuna deviazione dall’ortodossia neoliberale. Questo argomento dà per scontato il terreno ideologico che è stato creato come risultato di anni di egemonia neoliberale, trasformando una situazione congiunturale in una necessità storica<sup>71</sup>.

In questo nuovo quadro globale il pensiero di Mariátegui può ancora offrire spunti interessanti, soprattutto se seguito nella sua intenzione d’essere un marxismo «né calco, né copia»<sup>72</sup>, da cui emerge una “filosofia della prassi” che ritorna alla centralità della vita e del soggetto, dell’uomo nella relazione con il suo lavoro. In tal senso, la sua eredità può articolarsi, da un lato, in una critica corrosiva e sempre attuale di ogni modello di potere che si presenti come l’incontestabile espressione di una “necessità storica”; e, dall’altro, nell’insegnamento secondo cui l’efficacia dell’alternativa al potere vigente risiede nell’analisi attenta della propria realtà, rivolgendo particolare attenzione allo scarto tra le condizioni di vita e di lavoro concrete e le potenzialità insite nella valorizzazione dei diversi *saper fare* propri di ogni tessuto sociale: «il socialismo per José Carlos Mariátegui appare come un metodo che permette la costante esplorazione della società per trovare lì le possibilità della sua trasformazione»<sup>73</sup>. Questa “costante esplorazione” si affianca, nel pensiero di Mariátegui, per dirla con le parole di Flores Galindo, alla «fiducia nel futuro che non riposa nelle leggi della dialettica, né nei condizionamenti dell’economia, bensì nelle volontà collettive»<sup>74</sup>.

*Abstract:* The aim of this work is to analyse José Carlos Mariátegui’s figure, a Peruvian thinker that has been one of the first scholars who tried to translate part of Marxism’s thought in Latin America. The reception of the Marx’s work has been mediated by the cultural references of Croce, Gobetti, Labriola, Sorel, Bergson. Mariátegui studied Marxism not from the point of view of something that could be useful for an historic forecast, but such as an analysis instrument of his proper reality. One of the most important aspects is the fact that he has pointed out one of the principal problem of Peru: the indigenous question, and he studied this problem connecting it with the Marxism thought. Mariátegui analysed the position of Peru in the Global Capitalist System and the results of his study concluded that Peru would never be able to reach a homogeneous development of its economy. The *Indians*, perceived as the national-socialism culture, take the role of the only subject with potential revolutionary attitude. This point of view let us to speak about indoamerican socialism, with his specific features, and relates it to the international framework of the conflict against global capitalism.

*Keywords / Parole chiave:* Mariátegui, Marxism, Socialism, Indians, Capitalist System.

---

<sup>71</sup> E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, Genova, Il Melangolo, 2011, p. 32.

<sup>72</sup> J.C. Mariátegui, *Ideología y política*, cit., p. 249.

<sup>73</sup> C. Germaná, *Actualidad del proyecto...*, cit., p. 51.

<sup>74</sup> A. Flores Galindo, *La agonia...*, cit., p. 14.



## RETORICA CIVILE E COSCIENZA EPILINGUISTICA A PARTIRE DA JUAN LUIS VIVES

*Stefania La Rosa*

*Coloro che affermarono che la giustizia e il linguaggio sono il vincolo della società umana, esaminarono certamente con acutezza la forza dell'ingegno umano. Di questi due legami il linguaggio è sicuramente il più forte e più influente fra gli uomini, perché la giustizia in quanto mite e blanda, consegue una qualche autorità solo sulle coscienze formate secondo probità e giustizia, mentre il linguaggio attrae a sé le coscienze e domina le passioni il cui regno su tutto l'uomo è dispotico e gravoso.*<sup>\*</sup>

Juan Luis Vives, *De ratione dicendi*

Comprendere il modo in cui il filosofo Juan Luis Vives si inserisce nella tradizione della riflessione sulla retorica e come si configura la sua opera nel contesto culturale del Cinquecento è cosa non facile. Partendo dalla analisi della retorica vivesiana e servendosi di studi critici di rilievo<sup>1</sup>, è possibile indagare l'opera del filosofo umanista come un momento di svolta rispetto alla cultura tardo-scolastica, ma anche come il frutto di una tradizione notevole come quella rinascimentale.

L'interesse di Vives per la retorica e il modo in cui questa si configura nel *De ratione dicendi* inducono a ritenerla una grammatica prescrittiva del comportamento verbale umano.

L'ipotesi di ricerca qui formulata è solo un primo approccio di un'analisi che ha bisogno di ulteriori verifiche.

### 1. La retorica e le sue finalità

La retorica di Vives è il frutto di un intenso studio sul linguaggio e di un'attenta analisi dello stato delle discipline del suo tempo. *De tradendis disciplinis* (1531), *De ratione dicendi* (1532), *De anima et vita* (1538) sono le opere in cui vengono a maturazione le riflessioni vivesiane sulla necessità di riformare il modo di narrare la natura umana e di ripensare i modelli stessi della comunicazione. Il modo più autentico per dire ciò che riguarda l'uomo è per Vives quello capace di rispettarne la storicità. Il significato storico delle parole e il legame tra *verbum* e *res* vengono riportati al centro dell'attenzione per superare una tradizione che privilegiava il linguaggio astratto, fondato sul significato logico delle parole, tale da creare per ogni argomento il suo concetto universale. Come nota Valerio Del Nero, la riflessione sul compito delle arti della grammatica, dialettica e retorica è immediatamente legata alla critica antiscolastica vivesiana del «*In pseudodialecticos*» (1519) dove il linguaggio gergale dei logici tardoscolastici, bollati come “sofisti”, è criticato

\* J. L. Vives, *De ratione dicendi. La Retorica*, traduzione e note di E. Mattioli, introduzione di Hidalgo-Serna, Napoli, La Città del Sole, 2002, pp. 89-90.

<sup>1</sup> Ci si riferisce a Vasoli, Del Nero, Hidalgo-Serna, Aroux, Van Delft.

in nome del ricorso alle lingue storiche e al linguaggio ordinario»<sup>2</sup>.

Ciò che induce Vives a polemizzare con questo tipo di tradizione è l'esigenza di recuperare il valore della lingua ordinaria, il *sermo communis*. I significati consolidati delle parole derivano dall'uso che ne fanno coloro che vivono in comune. Il punto di partenza del parlare è mosso dall'esigenza della comunicazione che, richiedendo una comprensione reciproca, non può escludere il linguaggio comune, quello con cui si esprimono reciprocamente gli uomini. Occorre, secondo il filosofo spagnolo, ritrovare i significati correnti delle parole, cioè quelli che non perdono il senso della realtà e che escludono artifici, sovrapposizioni fintizie. L'*invenzione*<sup>3</sup>, come arte del ricercare creativo, non è la creazione di termini irreali, ma la scoperta, come ritrovamento, delle reali somiglianze tra le cose.

I logici medievali, secondo Vives, sarebbero responsabili dell'operazione di separazione tra il linguaggio e la realtà, avendo posto l'attenzione sulle norme logiche del pensare piuttosto che sulle reali esperienze linguistiche, finendo per svilire la funzione conoscitiva e comunicativa del linguaggio e riducendola a meri virtuosismi logici. A spiegare chiaramente tale critica mossa agli scolastici è Cesare Vasoli, che così afferma:

Sia l'insegnamento degli antichi che l'esperienza dei maestri umanistici ha sempre sottolineato che la grammatica, la dialettica e la retorica sono "tre arti" o "tecniche" del discorso umano, la cui funzione è necessariamente solidale e il cui studio sempre muove dall'esperienza viva e concreta del linguaggio comune. Pretendere di sovrapporre alla struttura effettiva del discorso un complesso astratto di norme logiche formali, significa ignorare quale sia la vera funzione della dialettica e il suo legame immediato e diretto con i bisogni, le esigenze e le varie necessità della vita mondana [...] Ma il Vives ne chiarisce ancor meglio il preciso significato critico quando indica le cause della degenerazione delle arti proprio nella separazione fintizia tra la parola e la realtà e nella riduzione capziosa delle forme di linguaggio a modi espressivi irreali, esclusivamente validi nell'ambito della finzione scolastica. Tali espedienti sono però soltanto dei pericolosi tentativi di sviare l'intelligenza umana dall'innata semplicità del buon senso e dall'uso corretto ed esatto del discorso "naturale"<sup>4</sup>.

Un'accezione più concreta del linguaggio è recuperata dal filosofo spagnolo al fine di mostrare il legame reale tra le cose e tra gli uomini, un legame che è, innanzitutto, alla base del vivere in comune. Il linguaggio svolge infatti una funzione di estrema importanza, rappresentando un vincolo sociale, un legame profondo dato dalla sua funzione comunicativa. Nell'introduzione all'opera di Vives sulla retorica, Hidalgo-Serna sottolinea la scelta del filosofo spagnolo di un'immagine efficace per definire una tale natura del linguaggio: «così, allo stesso modo in cui l'uomo innalza le mura della città per evitarne la distruzione propria e dei suoi simili, analogamente la sua parola garantisce per sempre la indissolubilità della comunità sociale»<sup>5</sup>.

Colui che si occupa del linguaggio non può fare a meno di partire dall'uso comune delle parole, cioè dal vincolo linguistico che tiene insieme gli uomini e in cui risiedono i significati originari. La funzione propria dell'ingegno di traslare metaforicamente tali significati è data dalla capacità di restituire in modo inventivo il significato mancante o conveniente rispetto alle somiglianze e alle relazioni realmente condivise dagli uomini. La

<sup>2</sup> V. Del Nero, *Tradizione classica e cultura umanistica nel De disciplinis di Vives*, Como, New press, 2015, p. 42.

<sup>3</sup> Sul significato dell'arte retorica in Vives e le sulle sue relazioni con Vico si veda A. Battistini, *Vico tra antichi e i moderni*, Bologna, Il Mulino, 2004, dove in particolare si afferma, p. 11: «Nel *De ratione* Vico intesse contro la moda cartesiana lo stesso tipo di polemica che Vives promosse contro gli "pseudodialettici" ancora devoti alla Scolastica».

<sup>4</sup> C. Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'umanesimo. «Invenzione» e «metodo» nella dialettica del XV e XVI secolo*, Napoli, La Città del Sole, 2007, pp. 325-326.

<sup>5</sup> E. Hidalgo-Serna, *Introduzione a J.L. Vives, De ratione dicendi. La Retorica*, cit., p. 22.

capacità di creare metafore non è, quindi, una mera strategia di natura estetica, ma risponde ad un bisogno umano di significare le cose in modo conveniente, di restituirne il senso, ed è propria di tutti gli uomini. La convenienza propria del discorso è il suo essere veicolo di significati, condivisione di senso. Si potrebbe quindi affermare che un discorso conveniente sia quello che conviene alla condivisione, ovvero quello che la favorisce. Quanto più espressivo è il discorso, tanto più incisivo è nella mente di chi lo ascolta. Un'idea di linguaggio, questa, che sembra in linea con la sensibilità umanistica a cui Vives andava chiaramente avvicinandosi, tanto che Del Nero sottolinea proprio il lavoro di riorganizzazione delle discipline in quanto grammatica e filosofia «sono venute progressivamente scindendosi, e la grammatica è stata rinchiusa nella gabbia di un modello di correttezza formale e di eleganza stilistica che l'ha depotenziata, escludendola dannosamente dal piano della critica dei contenuti. Di conseguenza "res" e "verba" sono state scisse, come tanti umanisti della generazione di Vives sapevano bene, tentando di porvi rimedio»<sup>6</sup>. Non si può non legare l'esigenza di recuperare il linguaggio ordinario ad un progetto più ampio di trasmissione del sapere.

Ciò che Vives si propone di fare è partire dalla comune radice della *lingua storica*<sup>7</sup> per giungere ad un'arte che sappia essere d'esempio per un uso giusto del linguaggio, perché secondo il filosofo spagnolo «non sono la stessa cosa parlare e parlare bene»<sup>8</sup>. L'obiettivo è chiarito dalle sue analisi del linguaggio ed è esplicitato nelle prime pagine del *De ratione dicendi*:

Riprenderò alcune cose degli antichi, ma avrò gli occhi fissi, soprattutto, per quanto potrò con il mio giudizio, in quella che mi sembra la forma naturale e per così dire una legge del parlare bene. E adatterò ciò all'uso non di una lingua soltanto o di un'altra, ma all'uso comune di tutte, poiché l'utilità della parola ha un'applicazione amplissima in ogni manifestazione della vita [...]. La mia mente tenderà a ciò, aiutare l'uso e a quello soltanto indirizzerò tutto il mio metodo di insegnamento; perciò nessuno si meravigli, se spesso darò insegnamenti diversi da quelli degli antichi autori di quest'arte. Essi formavano l'oratore per l'uno o per l'altro genere di eloquenza, per le cause forensi, per esempio, o per le deliberative: io con le mie poche forze per tutte<sup>9</sup>.

Ciò che colpisce di questa dichiarazione di intenzioni di Vives è la natura pratica della sua riflessione, il suo porre l'accento sulla utilità della parola in ogni aspetto della vita umana. Non solo egli rifiuta di elaborare una riflessione metalinguistica sulla astrusa logica che sottende i sofisticati ragionamenti propri dei logici medievali, ma, più precisamente, afferma di essere interessato alla funzionalità del parlare. Beninteso, l'efficacia del discorso a cui egli vuole riferirsi non ha a che fare con la strategia *sofistica*, perché essa non mira a convincere l'interlocutore, non ha uno scopo meramente persuasivo. Presumiamo che a ciò voglia alludere Vives quando afferma che il suo sguardo è rivolto solo parzialmente agli antichi, in quanto riguarda l'utilità del parlare bene. Inoltre, dichiarando di voler prestare attenzione all'uso della parola, diremmo conveniente, allude ad un vero e proprio metodo di insegnamento, rendendo chiaro l'intento pedagogico che sottende il suo progetto culturale.

Alla luce della chiarificazione di Vives, è possibile considerare la sua opera affidandoci al punto di vista suggerito da Hidalgo-Serna, che conferma l'ipotesi che qui si vuole

<sup>6</sup> V. Del Nero, *Tradizione classica e cultura umanistica nel De disciplinis di Vives*, cit., p. 118.

<sup>7</sup> Cfr. Ivi, p. 57, dove chiaramente si afferma che «le arti sermocinali e in particolar modo la dialettica si relazionano alla lingua d'uso e da questa vengono veicolate traendone legittimità: il dialettico non a caso deve usare quei termini e quegli enunciati che sono comprensibili da tutti nella lingua di comunicazione ordinaria».

<sup>8</sup> J.L. Vives, *De ratione dicendi. La retorica*, cit., p. 90.

<sup>9</sup> Ivi, p. 94.

avanzare, circa l’idea di una grammatica prescrittiva del comportamento umano: «il *De ratione dicendi* conferma l’idea di un’arte grammaticale che trova la sua origine nell’uso della lingua storica. Lo scopo della grammatica è quello di mostrare *quel che si dice e il modo in cui si dice*»<sup>10</sup>.

## 2. La retorica come grammatica della coscienza epilinguistica

Nella sua opera Vives manifesta l’intenzione di riconsiderare l’organizzazione del sapere, rivalutando in modo opportuno il compito dell’arte retorica, grammaticale, dialettica e il loro legame con la lingua storica, quella maggiormente condivisa. Una giusta rivalutazione di tali arti porterebbe a una migliore articolazione del sapere, cioè a una maggiore trasmissione. A ragione, Del Nero mostra che il valore dell’opera vivesiana sta nel recupero della *consuetudo* e dell’*uso* linguistici, in quanto «Vives sottolinea che non si può impunemente rifiutare una semantica storica condivisa e consolidata, perché sarebbe come respingere il valore d’uso di una moneta quale è convenzionalmente accettato da una società. I “sofisti” invece usano andare deliberatamente contro la consuetudine e, ironizza Vives, si vantano di vincere proprio quando non vengono capiti»<sup>11</sup>. Da questo punto di vista, la grammatica rappresenta lo strumento utile a evitare un uso scorretto del linguaggio, non comprensibile.

Non solo la grammatica sembra fondamentale «per non parlare “contra morem”»<sup>12</sup>, come avrebbe detto un altro importante umanista come Thomas More, ma il suo insegnamento, insieme a quello della retorica e della dialettica, sembra necessario ai fini del progetto culturale pensato da Vives.

Si potrebbe interpretare tale progetto valutando l’opera di Vives all’interno di una particolare evoluzione della retorica, osservandone la possibile genesi. Importante è, infatti, sia considerare i motivi di vicinanza teorica e linguistica del filosofo spagnolo con i maggiori umanisti della sua epoca<sup>13</sup>, scoprendo, ad esempio, come suggerisce Del Nero, la stessa «attenzione che Erasmo ha continuativamente rivolto ad un certo tipo di filosofia e di teologia che sono in oggettivo contrasto con la sua visione di una teologia umanistica nella quale la grammatica-filologia svolge una funzione essenziale»<sup>14</sup>, sia comprendere i motivi che potrebbero aver determinato l’articolazione di un’opera come quella dedicata alla retorica.

La struttura del *De ratione dicendi* sembra manifestare una traccia della possibile influenza che su di essa ha esercitato il processo di grammatizzazione, da un lato, e di sviluppo della scienza anatomica dall’altro. Da questo punto di vista sembra utile la riflessione di Sylvan Aroux<sup>15</sup>. La sua ricerca si configura come «una storia originale dei saperi teorico-pratici sui linguaggi»<sup>16</sup>, in cui emerge la tesi secondo cui la formazione di una vera e propria grammatica rientrerebbe nelle tre grandi grandi rivoluzioni tecnico-linguistiche (scrittura, grammatica, microinformatica), configurandosi come parte di una

<sup>10</sup> E. Hidalgo-Serna, *Introduzione a J.L. Vives, De ratione dicendi. La retorica*, cit., p. 24.

<sup>11</sup> V. Del Nero, *Tradizione classica e cultura umanistica nel De disciplinis di Vives*, cit., p. 57.

<sup>12</sup> Ivi, p. 67.

<sup>13</sup> Cfr. Ivi, p. 61, dove Del Nero afferma: «Valla, Erasmo e More sono riferimenti culturali fondamentali e precoci per Vives. Echi della loro presenza sono rilevabili nello *In Pseudodialecticos*, lavoro che evidenzia una profonda consonanza tematica e polemica con questi umanisti e che nasce anche nel solco delle loro discussioni del secondo decennio del ’500».

<sup>14</sup> Ivi, p. 65.

<sup>15</sup> S. Aroux, *Scritti e grammatizzazione. Introduzione alla storia delle scienze del linguaggio*, Palermo, Novecento, 1998.

<sup>16</sup> Ivi, p. 5.

rivoluzione basata su svolte che rivelano potenzialità inscritte nella «natura del linguaggio»<sup>17</sup>. Una naturale coscienza epilinguistica accompagna la quotidiana attività del parlare. Il linguaggio avrebbe un'intrinseca natura epilinguistica<sup>18</sup>. Da qui l'idea secondo cui il fatto di applicare una grammatica e la capacità di valutarla, allo stesso tempo, sono propri di chi possiede una coscienza epilinguistica, cioè dell'uomo che sin da bambino, pratica due attività inseparabili.

Da un punto di vista genealogico, il processo di grammatizzazione, ampiamente analizzato da Aroux, risulta prezioso se si considera la cornice in cui egli colloca il movimento di diffusione di una certa manualistica di grammatiche latine e di trattatistica retorica. Secondo lo studioso, infatti, il momento cruciale di quel processo è proprio il Rinascimento, epoca in cui si sarebbe realizzata una rivisitazione del latino medievale attraverso la massiccia diffusione di manuali di grammatica latina. Ciò sembra estremamente indicativo soprattutto perché proprio Del Nero, analizzando la questione del linguaggio in Vives, afferma che:

non è certo un caso che specialmente dal XVI secolo in poi si cominci a pensare sempre di più alle grammatiche delle varie lingue, che si apra il confronto tra lingue vive e lingue morte, che si traduca molto e che si teorizzino frequentemente modelli di traduzione. Un nodo di problemi che rappresenta una delle eredità degli umanisti all'età moderna e che Vives vive in prima persona, con tutte le sue contraddizioni<sup>19</sup>.

Il fenomeno di rinascita della lingua latina non rispondeva solo alla esigenza tipicamente umanistica di garantire un ritorno e un accesso ai testi antichi autentici, operazione, d'altronde, ben evidenziata da Del Nero che a tal proposito parla di un «incontro innovativo con le culture classiche» che cambia radicalmente «le prospettive culturali generali e marginalizza quel sapere scolastico-universitario caratterizzato da quelle tecniche argomentative e da quel lessico specialistico che adesso non può più aspirare ad una egemonia universale»<sup>20</sup>. Il recupero della lingua classica secondo Aroux, andava anche nella direzione di una certa “politica linguistica” che dettava la volontà di veder nascere accanto al consolidamento della grammatica latina e al suo apprendimento attraverso i manuali, una necessaria attrezzatura del linguaggio utile per l'entrata in scena dei volgari. Le grandi grammatiche teoriche moderne nascono in un'epoca di profondi cambiamenti.

L'opera di Vives si potrebbe inserire, dunque, in un momento particolare della evoluzione tracciata da Aroux, ovvero quando il processo di grammatizzazione raggiunge il suo apice, venendo ad incrociare una generale diffusione di grammatiche latine e una

<sup>17</sup> Ivi, p. 7.

<sup>18</sup> F. Lo Piparo, nella sua introduzione all'opera di Aroux definisce la nozione di coscienza epilinguistica come «insieme articolato dei saperi, non esplicitamente rappresentati, sul linguaggio che accompagnano e orientano ogni esecuzione verbale» (introduzione a S. Aroux, *Scritti e grammatizzazione. Introduzione alla storia delle scienze del linguaggio*, cit., p. 5-6). Assai significativi si rivelano gli studi di Aroux, la cui indagine sulle svolte linguistiche fa luce non solo sull'importanza del contesto rinascimentale, ma giunge a evidenziare i meccanismi che sorreggono i saperi operativi dell'uomo fino all'età contemporanea. Così chiarendo, a p. 6: «La cosciente attività epilinguistica, diversamente da quella metalinguistica, non è staccabile dai quotidiani e normali usi linguistici: il parlare è sempre, e senza soluzione di continuità, un epi-parlare. È questa una delle differenze qualificanti tra un qualsiasi parlante, sia esso stupido o geniale, e le sofisticate macchine di Turing prodotte dalla contemporanea ingegneria dell'intelligenza artificiale. Una macchina di Turing, come un qualsiasi altro sistema formale, funziona tenendo accuratamente separate due attività che nell'uomo sono inseparabili: o applica una grammatica (l'insieme delle regole che governano il suo comportamento) o valuta mediante una grammatica più potente (metagrammatica) la grammatica che sta usando. Il bambino che comincia a parlare non solo parla e contemporaneamente produce saperi operativi sul parlare, proprio e altrui, ma può parlare solo alla condizione che il proprio parlare sia capace di riflettere operativamente su sé stesso. [...] Nel parlante umano, bambino o adulto, le due attività linguistica ed epilinguistica, sono come il *recto* e il *verso* di un medesimo foglio di carta».

<sup>19</sup> V. Del Nero, *Tradizione classica e cultura umanistica nel De disciplinis di Vives*, cit., p. 102.

<sup>20</sup> Ivi, p. 84.

formalizzazione dei volgari che a esse si andavano uniformando nella loro strutturazione. Scrive al riguardo Aroux:

La pubblicazione del 1492 della prima grammatica castigliana, quella di Nebrija, rientra in una serie di avvenimenti decisivi per la storia della nazione spagnola: il matrimonio dei Re Cattolici, la caduta di Granada e il viaggio di Colombo, cioè l'unificazione, la fine della *Reconquista* e l'inizio della costruzione dell'impero coloniale. Nebrija stesso attribuì tre fini alla sua grammatica: fissare la lingua (altrimenti si troverebbero, in capo a cinquant'anni, tante differenze come tra due lingue), al fine di perpetuare la narrazione dei trionfi della monarchia, facilitare ai bambini l'apprendimento del latino, permettere agli stranieri di apprendere il castigliano (e si tratta anche di convertire i popoli conquistati e di dar loro leggi) [...] Le nazioni, appena possono diventare Stati, si apprestano a fare dell'apprendimento e dell'uso della lingua un obbligo per i loro cittadini<sup>21</sup>.

La condizione di possibilità di una grammatizzazione dei volgari fu la contemporanea riorganizzazione degli studi latini, con cui gli umanisti si impegnarono, a difendere la storicità della lingua classica: «l'osservatorio latino poté sparire solo dopo che la tradizione linguistica nazionale fu ben consolidata»<sup>22</sup>. Da questo punto di vista grande influenza e importanza hanno i trattati di retorica.

Interpretare la natura grammaticale di un'opera come il *De ratione dicendi* di Vives induce a valutare e ad adottare il punto di vista di Aroux, per il quale «non si tratta di sapere se un testo è, più d'un altro, prototipo di grammatica, ma di sapere in quale testo ci sia della grammatica»<sup>23</sup>, ovvero se contiene una categorizzazione delle unità, un *corpus* di esempi, un apparato di regole descrittive o prescrittive.

A ben vedere, la struttura del testo vivesiano mostra una configurazione, per così dire, grammaticale e prescrittiva. Così Hidalgo-Serna, muovendo da una famosa affermazione del filosofo spagnolo, afferma:

Nella casa della lingua risiedono e cooperano le tre arti del linguaggio: la grammatica si occupa del legno e delle pietre (le parole), la dialettica costruisce la casa (l'argomento) e la retorica fonda la città, cioè il vero scenario dell'elocuzione. Secondo questa divisione di compiti, *la grammatica arriva fino alla unione delle parole, la dialettica fino all'argomentazione e la retorica fino al linguaggio o, più precisamente fino al discorso*. Il grammatico è la sentinella della storicità della lingua e colui che constata nei testi classici il mutamento dei significati delle parole e l'acutezza del *sermo communis*. Interpretando la tradizione, gli umanisti rispettano il contesto e il senso originario delle parole. Custodire il *verbum* equivale a garantire la storia umana e quei significati che non possono essere definiti né nominati razionalmente. È propria dell'arte la missione di assicurare la continuità dell'uso linguistico, che è l'indiscutibile sovrano dei significati e delle arti del *sermo*. Sebbene uno degli obiettivi della grammatica sia il *docere*, nessuno dovrà dedurre a priori le norme della lingua. Il grammatico umanista si limiterà ad indicare i significati delle parole e il senso che rivestono in un contesto determinato. Poliziano, Nebrija e Vives riconoscono che essere grammatico equivale a conoscere la lingua, l'antichità classica, la storia e i fondamenti linguistici su cui poggia il sapere umano<sup>24</sup>.

Vives suddivide il suo testo sulla retorica in parti, dedicando una specifica analisi ricca di esempi per ciascuna delle caratteristiche del linguaggio parlato, scritto e immaginato. La segmentazione operata sul linguaggio dall'approccio grammaticale al fine di presentarlo nelle sue parti costitutive, ne implica anche una categorizzazione concettuale e allo stesso

<sup>21</sup> Ivi, pp. 79-80.

<sup>22</sup> Ivi, p. 105.

<sup>23</sup> Ivi, p. 91.

<sup>24</sup> E. Hidalgo-Serna, *Introduzione a J.L. Vives, De ratione dicendi. La retorica*, cit., pp. 24-25.

tempo una fissazione o, per così dire, una memorizzazione in chi apprende. Tale apparato grammaticale sembra in linea con il progetto educativo tipicamente umanistico.

Tuttavia, l'analisi della genesi della retorica vivesiana ci porta a un'ulteriore considerazione: tale segmentazione sembra in linea con una svolta culturale altrettanto importante, frutto dello sviluppo della scienza anatomica.

Secondo Aroux ogni grammatica implica un sezionamento della lingua, una divisione in parti e unità del discorso, eppure tale segmentazione e divisione in unità è già «rappresentazione teorica della lingua e non è indipendente dalla categorizzazione (poiché segmentare equivale a classificare)»<sup>25</sup>.

### 3. Louis Van Delft: studi di anatomia morale

Se attraverso il discorso di Aroux si scopre che all'interno dell'evoluzione della verbalità umana si realizza nel Rinascimento una vera e propria rivoluzione tecno-linguistica e, adottando un concetto ampio di grammatizzazione, si può giungere a definire come grammatiche tutti i testi che si occupano di descrivere le parti del discorso, attrezzando la lingua di quel corpus di descrizioni e prescrizioni che ne rendono possibile l'apprendimento, è con lo studio di Van Delft che si può avanzare l'ipotesi sulle origini del processo descritto. È, infatti, ancora nel Rinascimento che si realizza un altro importante fenomeno culturale: il processo di anatomizzazione. Così Van Delft: «Ecco un accostamento tra i più eloquenti che permette di osservare, nel tempo, la presa crescente del "modello anatomico". Questo sviluppo è dovuto precisamente al fatto che a partire dal Rinascimento l'anatomia *stricto sensu* conosce una notevole evoluzione»<sup>26</sup>.

Il fatto che l'opera di Vives si presenti come una grammatica, nel senso in cui Aroux intende l'attrezzatura linguistica delle descrizioni delle unità del discorso, potrebbe derivare dalla relazione con lo sviluppo della scienza anatomica. Il progressivo sezionamento del corpo umano potrebbe aver suscitato l'intensificazione dell'operazione di categorizzazione all'interno dei testi. Una reciprocità che si mostra anche attraverso l'influenza della retorica nelle pratiche di sezionamento: non una fredda sezione, ma una persuasiva introspezione della natura umana, fatta di immagini e suggestioni, tanto che Van Delft, riferendosi all'anfiteatro dell'Università di Leida in cui si svolgevano le dissezioni sui corpi dei cadaveri, può affermare che «è opportuno interrogarsi ora sugli aforismi che rendono questo luogo un *testo* e non solo un *amphiteatrum*. Quest'anfiteatro rappresenta una preziosa fonte di informazioni per la storia della retorica»<sup>27</sup>.

Il fenomeno descritto dallo studioso giungerà alla sua piena forma nel Seicento, quando l'anatomia si costituisce come scienza vera e propria e quando, non a caso, lo stesso Gracián si servirà della strumentazione anatomica per definire la sua indagine sull'uomo come una "anatomia morale" capace di indagare l'anima umana. A proposito di Gracián, Van Delft osserva che la sua anatomia morale risente dell'opera moralizzatrice della Chiesa, la cui presenza in Spagna<sup>28</sup> determina un certo modo di concepire la decifrazione dell'uomo tale da confermare la lezione della dottrina cristiana, ovvero «la concezione dell'uomo-

<sup>25</sup> S. Aroux, *Scritti e grammatizzazione. Introduzione alle scienze del linguaggio*, cit., p. 93.

<sup>26</sup> L.Van Delft, *Frammento e anatomia. Rivoluzione scientifica e creazione letteraria*, trad. it. di C. Imbroscio, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 179.

<sup>27</sup> Ivi, p. 187.

<sup>28</sup> Ivi, p. 78. Sull'influenza del modello anatomico in Spagna, in ambito non solo morale, l'analisi di Van Delft risulta importante perché mette in luce che «non è irrilevante per noi constatare che sulle carte antropomorfe, che all'inizio del Seicento conoscono ancora un certo successo, Hispania rappresenta la testa dell'Europa, raffigurata con le sembianze di una donna».

microcosmo, nella sua versione cristianizzata»<sup>29</sup>. Eppure, l'opera di Gracián che fa risaltare la *dignitas* dell'uomo, il suo essere creatura di Dio, è frutto del perfezionamento della tecnica di indagine sui corpi umani avviatasi nel Rinascimento. Van Delft mostra chiaramente che gli autori del Seicento che si sono occupati delle passioni umane sono *debitori*<sup>30</sup> all'umanesimo nella misura in cui grazie ad esso si è venuta a delineare un'indagine a misura d'uomo<sup>31</sup>:

Il modello dell'anatomia propriamente detta ha favorito lo sviluppo di quella che, nei vari paesi europei, è stata definita “anatomia morale”: sottile dissezione delle passioni, dei sentimenti, dei caratteri, dei vizi, delle virtù, dell'amore, di un umore, ecc. L'anatomia morale è stata illustrata in particolar modo da Burton, dai *characters-writers* inglesi, da Mlle de Scudéry e dal preziosismo, da Gracián, [...] tutti praticano un'analisi psicologica che, benché spesso velata di morale – considerando la sua attenzione alle sfumature – è tuttavia il *pendant* della dissezione in senso stretto<sup>32</sup>.

Il modello anatomico sancisce, quindi, lo spostamento dell'attenzione sull'indagine dell'uomo. Il corpo da analizzare è umano, l'unicità della ricerca condotta sull'uomo sta nella centralità della sua dignità, al centro delle lezioni di anatomia c'è sempre un uomo. Le immagini ricavate dalla scomposizione dei corpi restituiscono l'esigenza di introspezione del corpo e dell'anima dell'uomo e la strategia retorica a ciò sottesa.

Se è vero ciò, allora si può concordare, da un lato, con Van Delft, ritenendo vero che lo scopo della retorica, su cui incide l'anatomia, è quello di creare una pressione nell'animo umano, tanto da nutrirne lo spirito con le parole<sup>33</sup>, dall'altro, con l'idea di Aroux secondo cui il proliferare di trattati di grammatica e retorica latine sono il sintomo di una esigenza di sedimentazione linguistica o, in altri termini di una attrezzatura mnemonica solida. D'altronnde, lo stesso Van Delft si chiede, retoricamente: «alla base di tanti progetti diversi – che il materiale o il mezzo di espressione sia verbale, iconico, sonoro, corporeo... – si troverà sempre la retorica. Ora ricondotta alla sua essenza, che cos'è l'arte di persuadere se non l'arte di produrre un'impressione, perfettamente *attiva* se possibile, con lo scopo di incidere un segno, di lasciare una traccia – un'idea, un precesto, una lezione, una visione – nella memoria?»<sup>34</sup>.

Nel Cinquecento permane una relazione di reciprocità tra la retorica che scomponete il testo, sezionandolo in unità precise, e l'anatomia che si serve di strategie retoriche nella scomposizione, ricomposizione e rappresentazione del corpo.

Tali indagini inducono ad adottare il criterio anatomico per interpretare l'operazione di segmentazione e descrizione sul testo di Vives. Non si tratta ancora di un'applicazione della scienza anatomica, – come avverrà pienamente con Gracián –, ma di un'influenza che attesta un certo sviluppo dell'indagine sul corpo e la centralità dell'esigenza, tutta umanistica, di avere cura di descrivere l'essere umano.

L'umanista Vives opera nel testo della retorica servendosi di uno stile tagliente, sezionando il linguaggio nelle sue parti costitutive cioè in unità del discorso, restituendo al lettore una descrizione precisa, persuasiva e incisiva del modo in cui esso si articola.

La sottigliezza e l'incisività della retorica vivesiana rientrano nella complessa vicenda della rappresentazione della natura e della verbalità umane. Eppure, la relazione che si pone

<sup>29</sup> Ivi, pp. 86-87.

<sup>30</sup> Ivi, p. 160.

<sup>31</sup> Ivi, p. 161.

<sup>32</sup> Ivi, p. 190.

<sup>33</sup> Cfr. ivi, pp. 182-186.

<sup>34</sup> Ivi, p. 178.

tra il linguaggio e l'anima pone un'ulteriore questione.

Il processo di anatomicizzazione dei saperi descritto da Van Delft potrebbe essere alla base del procedimento retorico adottato da Vives per descrivere il binomio anima-vita, passioni e linguaggio.

Interessante, da questo punto di vista, sono le possibili connessioni esistenti tra Cartesio e Vives, e una indiretta influenza esercitata dal filosofo spagnolo o, meglio ancora, dal suo contesto culturale, su quello francese. Van Delft cita, a tal proposito, gli studi di J. P. Cavaillé per sottolineare l'interesse cartesiano per la medicina. Egli in particolare rende chiara la questione dell'interesse del filosofo francese per gli studi anatomici, ricordando la sua iscrizione all'Università di Leida – dove forte era lo studio dell'anatomia –, tanto che l'anfiteatro anatomico costituisce, secondo Cavaillé, «un luogo paradigmatico del mondo precartesiano»<sup>35</sup>.

Non solo Vives potrebbe aver esercitato un'influenza su Cartesio, considerando il clima culturale della Spagna come preponderante in Europa, ma, dal punto di vista filosofico, i due autori sembrerebbero anche condividere un originale interesse per le passioni umane. Entrambi realizzano una vera e propria «emancipazione nell'analisi delle passioni umane, rispetto alla divisione scolastica ancora tanto in voga. Singolare è quanto si fa notare: l'originalità principale di Cartesio consiste nell'aver aggiunto, alle sei passioni originarie già individuate dal filosofo spagnolo, l'ammirazione»<sup>36</sup>.

#### 4. L'antropologia di Vives: povertà, educazione, giustizia

Il comportamento verbale umano è al centro della riflessione di Vives e costituisce non solo il cuore della descrizione linguistica e metalinguistica della sua retorica, ma il senso del suo progetto educativo, a partire dal quale è possibile delineare un quadro della sua antropologia. L'atto verbale è il modo in cui l'uomo si racconta e si mostra nella sfera pubblica. L'elemento che permette una raffigurazione autentica della natura umana è per Vives il racconto attraverso la favola.

Se un obiettivo fondamentale dell'opera di Vives è quello di raccontare l'uomo e fare in modo che giunga alla presa di coscienza della sua natura, non priva di complessità ci sembra la concezione di tale natura. Le intenzioni pedagogiche delle riflessioni vivesiane manifestano l'esigenza di avere un impatto di tipo sociale, in cui grande rilievo assume l'uso del linguaggio, per così dire, originario e comune. Non a caso, Hidalgo-Serna nota che «alla *necessitas* di tipo sociale il filosofo dedicò il suo rivoluzionario scritto *De subventione pauperum sive de humanis necessitatibus* (1525), dove il nostro umanista ricorda pubblicamente all'autorità civile di Bruges il dovere naturale ed etico di risolvere il problema della mendicità»<sup>37</sup>. L'educazione si realizza istruendo la comunità sugli usi del linguaggio comune e impartendo lezioni anche alle donne.

La pedagogia di Vives prevede un'educazione della donna, che però viene considerata limitata e parziale da M.L. King, che spiega:

Il *De institutione foeminae christianaæ* del 1529, di Juan-Luis Vives, che circolò in ben quaranta edizioni e venne tradotto in spagnolo, inglese, olandese, francese, tedesco e italiano, divenne la

<sup>35</sup> Ivi, p. 210.

<sup>36</sup> Ivi, p. 80. Per le somiglianze tra Vives e Cartesio, Van Delft rimanda agli sudi di D. Rodis-Lewis, *Introduzione a R. Descartes, Les Passions de l'âme*, Paris, Vrin, 1966, pp. 24-29.

<sup>37</sup> E. Hidalgo-Serna, *Introduzione a J.L. Vives, De ratione dicendi. La retorica*, cit., p. 17.

principale opera del XVI secolo sul tema dell'educazione della donna, offrendo un compendio di tutti i suggerimenti che venivano dati sull'argomento. Non vi sono difetti congeniti nella mente delle donne che impediscono il conseguimento della saggezza, sosteneva Vives. Tuttavia le donne devono esser attentamente messe in guardia dall'assumere dei comportamenti impropri perché i principali scopi della loro educazione erano l'onestà e la castità. Questo ammonimento paradossale, paradigmatico della posizione dell'umanista maschio rispetto al problema dell'educazione della donna, sottolinea che bisogna impartire alle donne una qualche istruzione, ma avverte che tale istruzione non deve essere eccessiva<sup>38</sup>.

Da qui emerge una concezione della donna conforme ai dettami del tempo, fedele cioè all'idea di una istruzione limitatamente adeguata alle finalità di una tale educazione, cioè castità e onestà, ma ciò non elimina, anzi, accentua la complessità dell'antropologia vivesiana a cui prima si è accennato. La donna possiede un intelletto parimenti educabile, capace di raggiungere una certa saggezza.

Ciò non sembra irrilevante se si considera quanto suggerisce Del Nero, secondo cui «proprio la cultura e la pedagogia umanistica hanno posto le fondamenta dottrinali di un discorso formativo compatto e innovatore, all'elaborazione del quale personaggi come Erasmo e Vives hanno offerto un contributo decisivo. L'avere intitolato, da parte di quest'ultimo, l'opera di maggiore respiro *De disciplinis* ha il sapore e la consapevolezza di uno snodo culturale decisivo, finalizzato ad un coerente progetto formativo»<sup>39</sup>.

Vives è uno degli intellettuali del Rinascimento ad occuparsi del tema dell'educazione in modo sistematico, tanto da essere considerato tra i primi ad aver fondato la pedagogia a partire dalla psicologia. Una tale concezione della pedagogia merita ulteriore attenzione al fine di restituirne il senso nella cornice storica e culturale del Cinquecento, considerando che:

l'attenzione estrema posta sul linguaggio e quindi sulla retorica vogliono rispondere a questa esigenza di rinnovata comprensione. La sua rivitalizzazione di alcuni aspetti della retorica è innescata dalla consapevolezza delle sue grandi potenzialità comunicative, capaci di mettere in crisi il modello di sapere degli "pseudodialettici". I giovani che si esercitano nella pratica della retorica si abituino a non esprimersi mai contro la verità: l'autentica retorica è infatti un'eloquente saggezza che non può essere separata dalla giustizia e dalla pietà e che, anzi, è schierata in battaglia in difesa dell'onestà e della religione contro il crimine e l'empietà<sup>40</sup>.

*Abstract:* As a critical observer of his contemporary scene, Juan Luis Vives addresses his treatises on education, social reform, psychology, rhetoric and metaphysics. This work aims analyze the main aspect of Vives' philosophy, in particular, of linguistic philosophy. More especially, it examines his concept of language, as an instrument of human soul, asking for the origin of word, discussing many different way in which humans sees reality, in order to understand the new method introduced by Vives, inspired by humanist dialectic.

*Keywords / Parole chiave:* Philosophy, Language, Metaphor, Education, Humanism.

---

<sup>38</sup> M.L. King, *La donna del Rinascimento*, in E. Garin (a cura di), *L'uomo del Rinascimento*, Roma- Bari, Laterza, 2013, p. 314. Sull'ambigua condizione della donna nel Cinquecento si veda anche il testo di E. Cohen, *Con il diavolo in corpo. Filosofi e streghe nel Rinascimento*, Verona, Ombre Corte, 2005.

<sup>39</sup> V. Del Nero, *Tradizione classica e cultura umanistica nel De disciplinis di Vives*, cit., p. 36.

<sup>40</sup> Ivi, p. 150.

## SOBRE UNA MEDITACIÓN QUE ORTEGA NO ESCRIBIÓ: “EL ALCIONISMO DE CERVANTES”

José Lasaga Medina

Se ha dicho que toda la filosofía no es más que una glosa a la obra de Platón. También se puede decir que todas las obras de imaginación en prosa no son más que variaciones sobre el tema de Don Quijote. Cervantes centra la novela en el problema de la apariencia y la realidad.

Lionel Trilling, *Las maneras, los hábitos y la novela*

Prolongando el ademán que Sócrates hace desde el Symposion en la lívida claridad del amanecer, parece que topamos con don Quijote, el héroe, el orate.

José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*

### 1. El Cervantes de Ortega

He de comenzar justificando el título de mi escrito porque no es usual hablar de algo que no existe. ¿Se trata de reconstruirla aquí? No. Sería muy osado, habida cuenta de que fuera de unas pocas notas, apenas sospechamos qué quiso decir Ortega con eso de “alcionismo”. Podremos, no obstante, reflexionar sobre el contexto histórico y los problemas filosóficos que le acuciaban cuando publica *Meditaciones del Quijote* (MQ) y da a la publicidad una lista<sup>1</sup> de las que debían seguir a las tres que agrupaba en el libro. Editado por Juan Ramón Jiménez para la Residencia de Estudiantes, salió a la venta en Madrid una semana antes de que estallara la Gran Guerra que había de asolar aquella Europa que abandonaba el siglo XIX.

Adelanto el núcleo de mi lectura: interpreto “alcionismo” como ironía cervantina, en un sentido que se intentó precisar en dos trabajos publicados hace ya algunos años<sup>2</sup> y del que este es continuación. En aquellos se planteaba una reflexión sobre la genealogía de MQ en función de dos fuentes extra-filosóficas, que, a mi juicio, tenían un importante papel en el orden teórico, tan decisivo, como las fuentes alemanas, tan estudiadas, y, sin duda, tan relevantes desde el punto de vista de la formación de nuestro filósofo. En efecto, junto a los maestros neokantianos y al descubrimiento de la fenomenología de Husserl en su último viaje a Alemania (1911), la razón vital, entendida como el proyecto filosófico original que contienen las páginas de MQ, debe mucho de su inspiración y consistencia a otras dos fuentes: Unamuno y la novela de Cervantes que da título a este primer libro de Ortega.

<sup>1</sup> En la contraportada de la primera edición aparecía el siguiente programa: «En prensa: II. Azorín: Primores de lo vulgar. III. Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa». Interrumpida la publicación, ambas pasarán al primer número de *El Espectador* (1916). En la lista de otras seis que aparecía como «en preparación» no figuraba ninguna sobre Cervantes. Sin embargo, en un primer plan que podemos situar hacia 1912 Ortega preveía dos meditaciones sobre Cervantes, una de ellas sobre el alcionismo del novelista.

<sup>2</sup> Se trata de *La llave de la melancolía. Cervantes y la razón vital*, en «Revista de Occidente», mayo 2005, pp. 39-60 y *Melancolía, burla o ironía. Una reflexión sobre el origen de la razón vital*, en J. San Martín, J. Lasaga (eds.), *Ortega en circunstancia*, Madrid, Biblioteca Nueva - Fundación José Ortega y Gasset, 2005, pp. 171-193.

Aunque no han sido ignoradas estas influencias, se suele insistir en que Cervantes es más mentado que estudiado y analizado, hasta el punto de que Marías ha llegado a decir que las MQ son más bien una reflexión “hacia” que “sobre” Cervantes<sup>3</sup>. Y como es sabido, Unamuno no es mencionado ni una sola vez en MQ pero no deja de estar presente – si se me permite la exageración – en cada una de sus páginas.

Pero, ¿qué cosa es el “alcionismo” como estilo de Cervantes? De la importancia que le concedía Ortega a lo designado por ese oscuro neologismo da fe la afirmación de MQ: «Si supiéramos con evidencia el estilo de Cervantes, la manera cervantina de acercarse a las cosas, lo tendríamos todo logrado» (I, 793)<sup>4</sup>. En realidad, Ortega piensa en algo más que en un “estilo” literario. Determinar «la manera de acercarse a las cosas» es descubrir la perspectiva, el modo de pensar de que se sirvió Cervantes para inventar el mundo que iba a hacer posible lógica, histórica, existencialmente las andanzas de su héroe. El alcionismo de Cervantes es el *éthos* vital que le permitió escribir el *Quijote*<sup>5</sup>.

Ya hemos indicado que nuestra tarea consiste en reconstruir el contexto de búsquedas y preocupaciones en que se movía Ortega hacia 1914, cuando publicó MQ y presentó lo que muchos consideran el programa de una “moral colectiva” para su generación<sup>6</sup>, la conferencia *Vieja y nueva política*. La invocación de Cervantes se hacía pues en un claro contexto político. Prueba de ello es la masiva respuesta que tuvo la Liga de Acción Política Española y la expectación que despertó la conferencia. Pero su forma de entender esa intervención consistía en promover la reforma de los usos, no de los abusos, de la política y de la sociedad española<sup>7</sup>. Este largo aliento, más histórico y cultural que directamente

<sup>3</sup> Julián Marías observa que en MQ «se habla bastante poco del *Quijote*, porque es un libro incompleto, apenas iniciado, y su autor no llega a hablar demasiado del tema prometido, pero lo escribió pensando en él. Va hacia el *Quijote*, pero resultó primariamente un libro filosófico» (J. Marías, *Cervantes clave española*, Madrid, Alianza, 1990, p. 190). No queda claro por qué razón no podría Ortega haber escrito un libro filosófico y hablar de Cervantes. A mi juicio es lo que se proponía. Por lo demás, en MQ Cervantes está más de lo que parece. Otra cosa es que Ortega abandonara el plan inicial de desarrollar al menos otras dos meditaciones sobre nuestro novelista. Uno de los asuntos de este escrito es explicar el por qué de dicha omisión.

<sup>4</sup> Todas las referencias a los textos de Ortega se dan, salvo cuando se indica otra cosa, por la edición en doce volúmenes de *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza, 1983. El número romano indica el volumen y el árabe la página.

<sup>5</sup> El alción es el pájaro que mantiene la calma en medio de la tormenta y Cervantes quien afronta el fracaso y la desgracia con una sonrisa que surge de una quasi infinita capacidad de comprensión. Pedro Cerezo titula uno de los epígrafes del segundo capítulo de *La voluntad de aventura*, “El alcionismo de Cervantes” y precisa así el sentido de la metáfora: «Ortega lo toma como el símbolo de la serenidad y la fecundidad; de la jovialidad también, a la que Ortega califica de “alciónica” indicando el aire de fiesta y juego que acompaña a las grandes creaciones culturales, como la teoría» (P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 132). Cerezo remite a *La idea de principio en Leibniz* y a uno de sus epígrafes más originales: “El lado jovial de la filosofía” (IX, 1147 y ss). Una observación: Cerezo parece olvidar que dicha jovialidad se siente en medio de la tormenta. Para la cuestión del “estilo de Cervantes” en las MQ, véase “Cervantes, el español «profundo y pobre»”, especialmente la sección 4, en P. Cerezo Galán, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca nueva - FOM, 2011, pp. 45 y ss; y en el mismo volumen, “El Quijote en la aurora de la razón vital”, apartado 3 “Sobre el estilo y el método”, pp. 62 y ss.

Citamos a Ortega por la edición de *Obras Completas*, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset-Taurus, 2004-2010. El número romano indica el volumen y el árabe la página.

Julián Marías cuenta en su ensayo *Ataraxia y alcionismo* el mito clásico de Alcyone y su interpretación: «En este mito del alción, que podría ser el animal totémico de nuestro mundo, me parece ver la culminación de la interpretación activa, lúcida y humana del sosiego» (J. Marías, *El oficio del pensamiento*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1958, p. 47).

<sup>6</sup> Tomamos la expresión de Cacho Viu. Véase el capítulo I “Crisis del positivismo, derrota de 1898 y morales colectivas”, en V. Cacho Viu, *Repensar el 98*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, pp. 53 y ss.

<sup>7</sup> De una de las notas de trabajo de esas fechas: «Yo sé que esta mi manera de situarme ante el problema español será fatalmente malinterpretada [...] ¿Cómo voy a callarla si creo firmemente que es la única salvación de España? Ni anticlericalismo ni radicalismo – ni, claro está, conservadurismo, república o regionalismo – bastan para atacar el mal

político, es lo que explica el inmediato fracaso de la Liga, que desapareció de la escena con la misma rapidez con que había brotado. Pero también es lo que nos permite situar en la perspectiva orteguiana a Cervantes en aquel momento histórico, la primavera de 1914.

Dos llamadas de atención buscaba Ortega al titular sus meditaciones “del Quijote”.

Cervantes es el gran adelantado de la decadencia española, que escribe no solo un libro profundo sino que inventa uno de los géneros literarios decisivos para la auto-comprensión de esa misma modernidad europea de la que no formará parte España: inventa la novela, reconstrucción del mundo desde una subjetividad que se le opone; y, en segundo lugar, establece un lazo de continuidad con los que Ortega consideraba sus maestros, aquellos en los que quería apoyarse y también sobreponerse, los literatos del 98, que habían recuperado a Cervantes como inspiración y aliento en la lucha contra la decadencia y falta de pulso que denunciaban en la España de la Restauración. Para Ortega fueron importantes dos libros de los que generó el centenario en 1905. Por razones sentimentales, el de su amigo Francisco Navarro Ledesma, *El ingenioso hidalgo Miguel de Cervantes Saavedra* y sobre todo el de Unamuno, *Vida de don Quijote y Sancho*, con el que Ortega inicia un largo diálogo lleno de implícitos, alusiones, críticas y reproches que culmina en sus *Meditaciones*, publicadas, como he argumentado en otro lugar, “contra” el libro que Unamuno había dado a la imprenta un año antes, su ajuste de cuentas con la modernidad: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (ST).

¿Pero qué significaba para Ortega “modernidad” y por qué se le antojaba tan necesaria? Situado en la tradición regeneracionista, asume la breve tradición de los institucionistas, con Costa, Cajal, Maeztu, e incluso con Unamuno, al principio. Europa era la solución para España, entendiendo que el “valor” que encerraba el vocablo “Europa” no era sino ciencia y moralidad pública y observando que en todo lo demás Europa no se diferenciaba de otras civilizaciones. Por eso le reprocha a Costa: «Echo de menos en su obra la definición de Europa. Porque aquí cree la gente que Europa es ferrocarril y *sport*»<sup>8</sup>. Y Ortega insiste: la ciencia representa «la única garantía de supervivencia moral de Europa» (I, 106).

Pero la Europa de la ciencia y Cervantes no siempre casaron bien. Cuando inicia su campaña postulando la necesidad perentoria de «europeizar España», lo primero que advierte en el novelista es su insuficiencia como modelo. Cuando en 1908 se dirige a la “Asamblea para el progreso de las ciencias” observa que no hemos tenido ningún gran idealista: «Cervantes mismo se detuvo a mitad de camino: amó demasiado» (I, 109)<sup>9</sup>. Y más tarde le reprocha que en su biblioteca no hubiera ningún libro de matemáticas o los *Eroici furori* de Giordano Bruno<sup>10</sup>. Ortega estaba en su etapa neokantiana, lo que significa que se veía avanzando por la senda del regeneracionismo inspirado en el idealismo alemán de mediados del XIX. Pero me gustaría subrayar que Ortega nunca se sintió krausista. Conocía tanto el valor como las limitaciones del krausismo. Esa filosofía había servido en la España decimonónica como pedagogía, incluso como teología “liberal” (contra el monopolio católico), pero no podía ser una teoría capaz de crear ideales de cultura y esfuerzo que la elevaran a la modernidad. Por eso no lo fue aunque sintiera gran simpatía hacia el programa regeneracionista de la Institución Libre de Enseñanza y hacia algunos de sus más notables

español. Es este más profundo. Decadencia histórica, corrección histórica» (J. Ortega y Gasset, *Notas de trabajo*, ed. de J.L. Molinuevo, en «Revista de Occidente», mayo 1994, n. 156, pp. 38-39).

<sup>8</sup> J. Ortega y Gasset, *Cartas de un joven español*, Madrid, El Arquero, 1991, p. 674.

<sup>9</sup> Llama la atención esta observación en quien va a convertir el amor en principio de comprensión y clave de su hermenéutica “del Manzanares”, lo que indica el largo trecho recorrido desde 1908 a 1914.

<sup>10</sup> La cita procede de un inédito de Ortega que no se publica hasta la última edición de *Obras completas*, II, 927.

representantes como Giner de los Ríos o Gumersindo de Azcárate a los que dedicó sendas necrológicas<sup>11</sup>. Además colaboraba de manera habitual en sus iniciativas y empresas culturales, especialmente con la Residencia de Estudiantes<sup>12</sup>.

Ortega se sintió intelectualmente más próximo a la Generación del 98, que, a pesar de su autodidactismo, supo conectar con Europa y nutrirse de su sensibilidad estética y literaria. Leyeron con atención a Nietzsche y Schopenhauer y desdeñaron el gran siglo burgués. La reacción anti-positivista y la crítica de las morales utilitarias que encontró en la sensibilidad neo-romántica de los 98 le resultó muy oportuna.

Uno de los propósitos de MQ era comprender por qué España había quedado excluida de la modernidad y de qué modo podía incorporarse a ella, no importando sus logros sino asimilando sus métodos y capacidades porque Europa no era técnica sino teoría, concepto. Por eso le preocupó tanto un libro a la vez profundo y arbitrario como era *Del sentimiento trágico de la vida* (ST), en el que Unamuno, consciente de que tenía dentro de su ser el “veneno” moderno, ajustaba cuentas con la razón pura, a la que acusaba de desatender lo más valioso que hay en el hombre, a saber, su alma posiblemente inmortal. La historia era para Unamuno el reino del espíritu, aunque no entendida en términos hegelianos, porque dicho espíritu no se realizaba en el mundo sino en la vida eterna. Ya sabemos que Unamuno no secundó a Ortega en ninguno de sus proyectos reformistas. Pero este sabía que aquel era quien mejor podía comprenderlos. Nadie conocía mejor en España el entramado de ideas que había urdido la filosofía y la literatura modernas desde la crisis del Renacimiento. Pero don Miguel quería volver a la Edad Media, al tiempo en que la creencia en la inmortalidad del alma bajo la protección de un Dios eterno no era corroída por duda alguna. Por eso había elegido a Don Quijote como portaestandarte de sus ideas antimodernas. Porque la tragedia del alma de don Quijote era

la expresión de una lucha entre lo que el mundo es, según la razón de la ciencia nos lo muestra, y lo que queremos que sea, según la fe de nuestra religión nos lo dice. Y en esta filosofía está el secreto de eso que suele decirse de que somos irreductibles a la Kultura, es decir, que no nos resignamos a ella<sup>13</sup>.

Ortega eligió a Cervantes. Por eso Cervantes, el estilo de Cervantes. El *Quijote* era el libro profundo que había contribuido a iniciar la modernidad; y que lo había hecho en el momento en que se iniciaba la crisis histórica de la que ahora se trataba de “salvar” a España: «Es, por lo menos, dudoso que haya otros libros españoles verdaderamente profundos. Razón de más para que concentremos en el *Quijote* la magna pregunta: Dios mío, ¿qué es España?» (I, 791).

Sin embargo su presencia en MQ es algo equívoca. Tenemos que esperar a la tercera parte del libro (“Meditación primera”) para leer algo concreto sobre el *Quijote*, aunque en el contexto de una teoría general sobre la novela. Antes, en la “Meditación Preliminar” se hace una primera mención, más bien incidental, cuando reprocha a los hombres de la Restauración – pensando sobre todo en Menéndez Pelayo y Valera – que ignoraran «la profundidad del Quijote» (I, 770 y ss). Hay otra alusión, más bien oblicua, cuando pone como lema una cita de Herman Cohen<sup>14</sup>, quien se pregunta si es el *Quijote* no más que una

<sup>11</sup> “Don Gumersindo de Azcárate ha muerto” (III, 32-33). “Francisco Giner de los Ríos. La fuente ha muerto” (OC, 2004, VII, 403-404. Inédito hasta esta edición).

<sup>12</sup> Véase el monográfico que «Revista de Occidente» dedicó a “Ortega en el centenario de la Residencia de Estudiantes”, coordinado por José García-Velasco (Madrid, diciembre 2010).

<sup>13</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 503.

<sup>14</sup> “¿Es por ventura el *Quijote* solo una bufonada?” (I, 763).

bufonada, una burla. Y Ortega recoge la pregunta a modo de desafío y cuestiona a su vez: «¿Se burla Cervantes? ¿Y de qué se burla? ¿Qué cosa es burlarse? ¿Es burla forzosamente una negación?» (I, 790). Las preguntas quedan por ahora sin respuesta. Pero la última apunta una salida. ¿Y si la burla fuera, menos que desprecio y destrucción, afirmación bajo la forma de la ironía?

Y en las palabras iniciales, “Lector”, solo hacia el final se habla de Cervantes, aunque para decir lo fundamental: «el individuo don Quijote pertenece a la especie Cervantes». Adoptar el punto de vista del caballero, considerar a don Quijote «aisladamente de la obra de Cervantes» (I, 761), que es exactamente lo que hizo Unamuno, es el error que se trata de superar. Volvamos a la pregunta formulada al principio, ¿por qué titular esas meditaciones *del Quijote*? ¿Para soliviantar a Unamuno? En parte, pero no solo.

Creo que había otra razón: Ortega se enfrentaba a un problema que en rigor no era filosófico porque no había precedentes en la historia de la filosofía. Desde Kant sabemos que cualquier cosa acepta convertirse en cuestión filosófica si se la interroga en el modo o manera de la filosofía<sup>15</sup>. Ortega no se interesa en este primer libro ni por Dios ni por la Razón ni por el Ser ni por el Individuo versus sociedad sino por España. Pero al servicio de la respuesta puso los instrumentos y métodos que había aprendido en Alemania. España un enigma que demanda una filosofía de la historia, una estética y una ética. Pero España es tierra de infieles cuando de filosofía se trata. No podía Ortega abordar *in recto* el problema sino que era necesario hacerlo *in oblicuo*, dando rodeos, según un método al que bautizará como “de Jericó” por el modo en que el pueblo de Israel rindió la murallas sin atacarlas<sup>16</sup>, método circular que evita la rectitud del procedimiento deductivo del método cartesiano que inauguraba la modernidad. Ortega se sirve de objetos culturales para hacer filosofía. Lo había hecho ya Unamuno y en Alemania al menos Simmel. Un discípulo de éste, Georg Lukács, escribirá una teoría de la novela en 1920 que cabe comparar con la que Ortega da en la “Meditación Primera”<sup>17</sup>.

Dispone además de una guía: la *vida*, válida como categoría y valor que contraponer al ideal positivista de la ciencia, sobre cuya crítica y rechazo se edifica MQ. Sin llevar a cabo una teorización en clave de filosofía primera, intuye que España es al fin y al cabo un ser viviente, colectivo, histórico, pero cuya “identidad”, suponiendo que tenga una, no puede ser ajena a las vidas individuales de sus hombres y mujeres concretos. Fue este esfuerzo por evitar la crítica que Unamuno había dirigido a la filosofía moderna, de moverse entre abstracciones que diseminaban la carne, la sangre y el alma del hombre concreto, lo que lleva a Ortega a descubrir la estructura metafísica de la vida humana como articulación de un yo que actúa en medio de una circunstancia o mundo, que no elige, pero frente al que es dramáticamente libre.

Hagamos un resumen, por fuerza esquemático, de las ideas-fuerza de MQ: «La vida se da bajo la forma de vida individual» o «el acto específicamente cultural es el creador» (I, 756); «Cada día me interesa menos sentenciar: a ser juez de las cosas, prefiero ser su amante» (I, 759), para no hablar del «yo soy yo y mi circunstancia» o del ideal «salvémonos en las cosas», entendiendo “salvaciones” como el movimiento capaz de poner el tema de que se

<sup>15</sup> Me refiero a la distinción que propone entre filosofía en sentido mundano y filosofía en sentido académico.

<sup>16</sup> «Una obra del rango del *Quijote* tiene que ser tomada como Jericó. En amplios giros, nuestros pensamientos y nuestras emociones, han de irla estrechando lentamente...» (I, 761).

<sup>17</sup> Véase el contraste entre épica y novela, pp. 61-62 y el elogio a Cervantes, p. 56. También el capítulo II de la 2<sup>a</sup> parte, titulado “El romanticismo de la desilusión” pp. 121 y ss. G. Lukács, *Teoría de la novela*, Barcelona, Edhsa, 1971.

trate «en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación» (I, 748). Por tanto, el instrumento esencial para la práctica de la salvación apuntará a una doctrina de la articulación de la impresión con el concepto, y a la noción de que la vida se redime en la cultura, entendida ésta como la necesaria «re-absorción de la circunstancia»; la perspectiva como la trama que estructura el mundo, el héroe que renuncia a conquistar «lejanas ciudades esquemáticas» y es capaz de descubrir su tarea moral en la realidad circundante<sup>18</sup>. Y una política: MQ propone «experimentos de nueva España» frente a una realidad política descrita como un «panorama de fantasmas»<sup>19</sup>.

Y todo esto condensado en una fórmula tan sintética como oscura: el estilo de Cervantes, al que, como hemos visto, confía la salvación de la circunstancia española. En qué pueda consistir ese poder regenerador del estilo de aquel novelista fracasado y manco, no lo sabemos porque Ortega no terminó de aclararlo. Aunque nos dejó una pista: “alcionismo”.

Nada de lo que contienen las dos primeras secciones de MQ, sobre todo, son ocurrencias culturales sino tesis metafísicas (en el sentido de “filosofía primera”) llamadas a tener un amplio despliegue a lo largo de la obra orteguiana, bien es verdad que no de inmediato y no sin ciertas dificultades y ocultaciones.

## 2. El *Quijote* en el contexto de la modernidad

1914: Ortega publica un libro que trata de un personaje de ficción para reflexionar sobre el destino de España, la modernidad europea y el sentido de la vida humana.

Cuando en 1911 toma contacto con la fenomenología de Husserl, hace amistad con Scheler y lee a Hegel<sup>20</sup>, ha comprendido que el recorrido del neokantismo es limitado. La sensibilidad hacia lo concreto de un Azorín o la descripción nerviosa y precisa de las vidas humanas y sus miserias de un Baroja<sup>21</sup> le ayudan a afianzar dicha conclusión.

Esta evolución es decisiva para entender la función de Cervantes en la gestación de la filosofía de la razón vital y más concretamente en su búsqueda de una interpretación de la modernidad que, sin negar el camino recorrido, evite los errores que la razón físico-matemática, con sus abstracciones ajena a la vida, venía introduciendo en la trama de la realidad histórica. Cultura y vida tenían que hacer un nuevo pacto. El redactado desde las exigencias del método cartesiano, del universo newtoniano, de las idealizaciones de la

<sup>18</sup> No es, a mi juicio, exagerado el elogio de Giuseppe Cacciatore cuando habla de los «extraordinarios y fulminantes pasajes aforísticos de las *Meditaciones del Quijote*» (G. Cacciatore, *La «llama doble» de la vida. Divagaciones filosóficas acerca de amor y deseo*, en Id., *El búho y el cóndor. Ensayos en torno a la filosofía hispanoamericana*, Bogotá, Planeta, 2011, p. 123).

<sup>19</sup> La descripción de la Restauración como «panorama de fantasmas» corresponde a la conferencia *Vieja y nueva política*: «La Restauración, señores, fue un panorama de fantasmas, y Cánovas el gran empresario de la fantasmagoría» (I, 720). Es, pues, una idea de combate político. Pero Ortega debió quedar satisfecho de la imagen porque traslada el párrafo que la contiene al parágrafo que dedica en la “Meditación preliminar” a la crítica cultural de la Restauración, titulado justamente “Restauración y erudición” (I, 771).

<sup>20</sup> Francisco Gil Villegas cita una carta de Nicolai Hartmann dirigida a Heinz Heimsoeth en la que le comenta que «por fin había logrado convencer al reticente Ortega para que se pusiera a leer a Hegel y empezara a ver las limitaciones implícitas en él, hasta entonces, muy admirado neokantismo» (F. Gil Villegas, *Los profetas y el mesías*, México, FCE, 1996, p. 291). Para un estudio en profundidad de las relaciones entre Hegel y Ortega, véase la edición de las notas de trabajo de Ortega editadas por Domingo Hernández Sánchez, *Hegel. Notas de trabajo*, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset - Abada eds., 2007 y el excelente estudio *Para una crítica de la razón vital. Entre Hegel y Ortega* de Clementina Cantillo, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.

<sup>21</sup> Para no hablar de la polémica permanente que mantenía con Unamuno, que ya hemos mencionado.

*Enciclopedia*, de la utopía jacobina, de las ensoñaciones rousseauianas o del imperativo categórico fracasa a finales del XIX. Ortega, atento a la crisis finisecular, sabía que la angustia, la sensación de fatiga, la melancolía profunda y las sospechas hacia los ideales alimentados por la razón que exudaba la gran cultura europea no era ni falsa ni ocasional. Cervantes había escrito su novela en el quicio entre dos épocas, cuando terminaba la crisis renacentista, tiempo que aún conservaba la memoria del mundo medieval aunque ya se presentía el aire que tendría el nuevo mundo. Quizá, un poco más allá de Erasmo, Montaigne o Leonardo, Cervantes vislumbró el fin de un tiempo, el Renacimiento, y la llegada de otro, la Edad Moderna.

En la primavera de 1914 Ortega termina precipitadamente el libro que traía entre manos, al menos, desde dos años antes. Entre otras cosas, trataba de la lección que había aprendido releyendo el *Quijote*. Si intentamos describir el nivel filosófico en que se mueve hacia 1913, diremos que es de incertidumbre y mudanza. No está cómodo en el neokantismo que había predicado, lleno de confianza en la *Idea*, en la conferencia de Bilbao *Pedagogía social como programa político* (1910), pero tampoco cuenta con la seguridad del método fenomenológico<sup>22</sup> que subyace a las afirmaciones programáticas de la primera parte de MQ: lo real como articulación del yo con su paisaje, la cultura como salvación, el concepto como relación, la filosofía como comprensión, etc. La lectura de *Del sentimiento trágico de la vida*, especialmente de sus últimas páginas<sup>23</sup> le obliga a volver sobre el *Quijote*. Es el campo de batalla que su “enemigo” íntimo<sup>24</sup> ha elegido para confrontar con la modernidad y por tanto sobre el futuro de España. De ahí que Ortega se vuelva hacia la novela para buscar en ella la respuesta a la pregunta que le parece encierra la clave: ¿por qué España quedó, culturalmente hablando, fuera de la modernidad? Vayamos a la “Meditación primera” que ocupa el último lugar en MQ. Fue efectivamente programada como la primera de una amplia serie, según sabemos por unas notas de trabajo publicadas por José Luis Molinuevo en 1994:

I. Meditaciones del ‘Quijote’: Preliminar. 1. ‘Breve tratado de la novela’. /En prensa / I. Meditaciones del ‘Quijote’: 2. Cómo Miguel de Cervantes solía ver el mundo. 3. El alcionismo de Cervantes<sup>25</sup>.

La lista recoge otras posibles meditaciones. Para enfatizar la importancia que tenía Cervantes en el proyecto original, basta con lo citado. Probablemente, las dos meditaciones que encabezan MQ tal y como lo conocemos contienen muchas de las intuiciones de esa teoría del paisaje cervantino que bien pudo inspirar la doctrina de la circunstancia. La dedicada al alcionismo no se escribió. Es la que debía extraer las consecuencias de la teoría del ideal subyacente al modo de pensar de Cervantes, constituyente además de un *ethos*

<sup>22</sup> Javier San Martín sitúa específicamente en el verano de 1913 la familiarización definitiva de Ortega con la fenomenología a la vista de ciertos textos como “Sensación, construcción, intuición”. Cfr. el apartado “La asimilación de la fenomenología: textos de 1913”, en J. San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón, 2012.

<sup>23</sup> Me refiero a la “Conclusión: Don Quijote en la tragi-comedia europea contemporánea” (M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, cit., pp. 471 y ss).

<sup>24</sup> Cerezo se sirve de esta expresión, en el sentido de ser Unamuno el pensador en polémica con el cual formuló Ortega sus más decisivos pensamientos: «¿Frente a quien plantea Ortega la nueva tarea de la salvación española por el conocimiento? ¿Qué otros ensayos de salvación de España se habían propuesto en nuestro país, intentando también una filosofía en función de la vida, a su servicio, a diferencia del seco intelectualismo, aunque desde presupuesto distintos, y en abierta ruptura con el espíritu del Renacimiento? La respuesta parece obvia. El adversario no puede ser otro que Miguel de Unamuno» (P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, cit., p. 89).

<sup>25</sup> J. Ortega y Gasset, “Notas de trabajo”, cit., p. 42.

personal. Pero es posible que parte de sus contenidos pasaran a la “Meditación del Escorial”<sup>26</sup>. Ya veremos por qué.

No extraña que comience con una rotunda afirmación de la modernidad de la novela. Al leer el *Quijote* se

encuentra un tono de modernidad que aproxima certeramente el libro venerable a nuestros corazones; lo sentimos tan cerca, por lo menos, de nuestra más profunda sensibilidad, como puedan estarlo Balzac, Dickens, Flaubert, Dostoievski, labradores de la novela contemporánea (I, 795).

¿Pero era una cuestión de sensibilidad o hay algo más?

Una de las rarezas de MQ es que comience con un proyecto filosófico que no termina de desplegarse en la “Meditación preliminar”, aunque contenga valiosas indicaciones, y que termine en una reflexión sobre qué cosa es una novela. Es legítimo preguntar: ¿y qué pinta dicho tratado después de dos ensayos tan complejos, filosóficamente, como los que le preceden? Leyendo con cuidado se descubre el por qué.

En otra nota de trabajo describe Ortega lo que habría aportado Cervantes:

Lo ideal y significativo es siempre fatal, extraño a lo real, contradictorio. Solo abriendo una astuta brecha en lo real desembocará en ello lo ideal. El arte es el acto genial por el que se halla ese boquete. En Cervantes la brecha es el cerebro de Don Quijote. Bajo la máscara de la locura hace su ingreso lo ideal en lo real...<sup>27</sup>.

Hay que reconocer que la metáfora es un poco basta para lo que nos tiene acostumbrados, pero resume las dos graves cuestiones filosóficas con las que combate en esta teoría de la novela: la estructura de lo real y la crisis de ideales de la cultura moderna tal y como ésta se configuró en el momento de su nacimiento, a la salida del Renacimiento, y cómo aquella primera constitución moderna del ideal está ahora, en una crisis idéntica a la de sus orígenes<sup>28</sup>.

La lectura de Cervantes no ha sido causada solo por Unamuno, sino por la extraña actualidad que tiene la solución que dio a la destrucción del idealismo ingenuo de la antigüedad<sup>29</sup> a manos del escepticismo que inunda el Renacimiento: imposible la épica y con ella los héroes de las novelas de caballería.

<sup>26</sup> En su magnífica biografía del joven Ortega, Noe Massó subraya la importancia de este texto cuya primera entrega se remonta a mayo de 1909 cuando en la primera página de «El Imparcial» del 22 de mayo apareció el título *Meditaciones del Escorial*, como subtítulo de un *Tratado del esfuerzo*. Massó subraya que en rigor estamos ante la primera meditación de la serie orteguiana y señala el aprecio en que la tuvo su autor, a juzgar por las veces que la reutilizó: «al menos, [en] tres ocasiones: en *La prensa* de Buenos Aires (29 de abril de 1913), en la conferencia “Temas del Escorial” pronunciada en el Ateneo de Madrid (4 de abril de 1915) y en *El Espectador VI* (1927)» (N. Massó, *El joven José Ortega. Anatomía de un pensador adolescente*, Castellón, Ellago eds., 2006, pp. 177-178.) Nos referimos aquí al conjunto de los ensayos de las conferencias del Ateneo que, como se verá, Ortega publicó troceado en diferentes lugares y momentos.

<sup>27</sup> J. Ortega y Gasset, “Notas de Trabajo”, en «Revista de Occidente», mayo 1992, n. 132, p. 59. Estas fueron editadas por Soledad Ortega.

<sup>28</sup> O, si queremos ser más precisos, la relación entre razón y realidad. Al respecto, concluye José Gaos su ensayo *El tema del Quijote* con las siguientes palabras: «A determinar el puesto del *Quijote* al par histórica y axiológicamente contribuye como nada el ser la fabulación literaria más granada de *el tema de la Humanidad Occidental moderna*, y el dar, insertas en ellas, algunas de las formulaciones literarias más felices a temas esencialmente conexos con el fundamental»; tema fundamental que había precisado dos páginas atrás: «el tema de la razón y la realidad sería peculiar de la Humanidad Occidental moderna *como* no lo habría sido de la occidental antigua y medieval...» (J. Gaos, *Los estudios cervantinos de José Gaos*, ed. de F. Salmerón, México, Colegio Nacional, 1994, pp. 98 y 96).

<sup>29</sup> Aunque no podamos justificarlo aquí, Ortega piensa en la Antigüedad como una unidad cultural formada por el platonismo y el cristianismo.

Si interpretamos la novela en clave de un realismo encerrado «dentro de las puras impresiones», las cosas son lo que parecen y don Quijote es un pobre loco a cuenta de los libros de caballerías. Pero cabe leerla como la crónica de un mundo desencantado que se ha quedado sin ideales (los medievales que no sobrevivieron a la crisis renacentista, con sus orígenes en la crisis religiosa del siglo XIV) aunque consciente de que no puede vivir sin ellos. Luego, será necesario inventarlos. Y si interpretamos la burla como ironía, estaríamos en el primer movimiento de la dialéctica platónica, el de la destrucción de la doxa, destrucción que, recordemos, tiene su razón de ser en el alumbramiento de la verdad. La crisis renacentista del mundo medieval habría destruido la esfera de certidumbres basada en la teología tomista y la ciencia aristotélica. Lo que atribuye Ortega a Cervantes, como miembro de la generación que inaugura la modernidad europea, es haber concebido los nuevos ideales de los que va a vivir la cultura moderna los próximos siglos, afirmación que dependía de haber comprendido la insuficiencia histórica de los anteriores.

El tema del *Quijote* es ironizar el ideal caballeresco en un mundo en que los caballeros ya no son *creíbles*, esto es, *reales*. El mundo no es como lo ve don Quijote pero tampoco como lo ve Sancho. La subjetividad moderna ha irrumpido en la historia y hay que descontar de la perspectiva, la limitación del punto de vista del sujeto y lo que éste pone en lo real. Es decir, hay que asumir de una vez que el punto de vista de la razón pura humana no es el punto de vista de Dios. En cierto modo, también la novela de Cervantes hace el descubrimiento del yo moderno racional, encerrado en sus representaciones, aunque no establezca un método, como Descartes, para re-ordenar y re-pensar el mundo.

De ahí la novedad que encierra el que Ortega sitúe a Cervantes en la primera generación del siglo XVII, a pesar de que las fechas de nacimiento y muerte (1547-1616) le empujan hacia el siglo anterior. Su concepción de lo real y de lo verosímil narrativo, y los personajes y su relación con el “autor”, están más cerca de la disciplina intelectual del *Discurso del método* (1637), o de las complejidades teológicas y teatrales de la obra de Calderón (1600-1681) o, en fin, de la visión del mundo que elabora Leibniz en su *Monadología* (1714). También de «la heroica hipocresía ejercitada por los hombres superiores del siglo XVII», que son para Ortega los que acabamos de mencionar, más Galileo (1564-1642). Les acusa de hipocresía, es decir de doblez y ocultación. ¿Qué ocultan? Fingen que la razón moderna tal y como queda diseñada en el discurso cartesiano o en el método galileano, son compatibles con el antiguo Dios cristiano<sup>30</sup>. Ortega recuerda el verdadero significado de la metafísica racionalista: Dios debe existir para garantizar que la razón no se equivoca y alcanza a pensar con verdad, es decir, reflejando la realidad, cuando se atiene a las reglas del método y capta sus ideas con «claridad y distinción». En una nota de trabajo cuyo contenido no pasa al libro escribe: «El Dios de la religión ingenua ha muerto»<sup>31</sup>. La hipocresía de los fundadores de la modernidad quizá obedecía a esa sospecha. ¿Guarda este comentario

<sup>30</sup> Casi veinte años después Ortega insiste en esta impresión de que la modernidad ha sido incapaz de superar esa hipocresía fundacional: «me importaba mostrar cómo data del siglo XV una faceta aún plenamente viva de nuestro ser: tener cristianos a nuestras espaldas, ser cristianos en el modo de haberlo ya sido y venir de la fe. Entonces se constituye la vida humana en una dualidad de raíz que ha sido la desdicha y la impureza esencial de la Edad Moderna, que aún no ha sido ni mucho menos eliminada en nosotros: se vive por partida doble, de la fe y de la razón, a sabiendas de que son principios antagónicos» (J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, V, 780). En la edición de Paulino Garagorri, (Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1982, p. 194) y en la mía (Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p. 199) se lee «tener cristianas nuestras espaldas» que, sospecho, es la expresión correcta.

<sup>31</sup> «No olvidemos que Cervantes, aunque nacido en el XVI, anticipa en su ánimo lo que ha de ser el ambiente general en el siglo XVII. Y el XVII es un siglo eminentemente hipócrita. [...] El Dios de la religión ingenua ha muerto en los corazones. Trento es un triunfo de convenciones» (J. Ortega y Gasset, “Notas de trabajo”, en «Revista de Occidente», mayo 1994, p. 45).

relación con el tema de la muerte de Dios que Nietzsche anuncia en *La gaya ciencia*<sup>32</sup>? Sabemos que había leído con admiración y cuidado a Nietzsche y no es posible descartar su influencia<sup>33</sup>. Ortega viene a sugerir que la crisis del fin de siglo con que se abre el XX es semejante a la del Renacimiento y por esta razón volverá más tarde a dedicar un curso entero a dicha crisis, *En torno a Galileo*. El triunfo de la ciencia y su ideología asociada, el positivismo y el naturalismo, han terminado por dañar la cultura europea al arrancarle aquella dimensión de la vida que tiene que ver con la épica, con lo maravilloso, con la aventura, en fin, con los héroes.

La modernidad se resolvió por la vía del método matemático que poco a poco fue invadiendo todos los órdenes de lo real, pasando de la naturaleza a la historia, es decir, a la vida humana y a sus ideales éticos, estéticos y políticos, La Ilustración representó el momento en que la razón pura aplica su programa de lucha contra la superstición: ideas religiosas pero también míticas en el sentido más amplio. La reacción llegó con el romanticismo, especialmente el alemán; sus grandes valedores, Schlegel, Novalis, Hölderlin saben que no pueden escapar a su tiempo. Goethe halla un punto de equilibrio y de ahí la admiración que Ortega le profesa y la función de guía que asume, detrás de Cervantes, en las MQ<sup>34</sup>. Entendemos la fascinación que sienten los románticos hacia don Quijote, al igual que más tarde la experimentará el alma medieval de Unamuno, en detrimento de Cervantes. A los románticos les importaban los héroes, no su genealogía. Aunque al final tenían que reconocer que el héroe no era compatible con el mundo real de las “utilidades”. El resultado es la crítica del presente, la utopía desesperada, la ironía destructiva con que contemplan su mundo. Miraban el paisaje con los mismos ojos alucinados del caballero, siempre atento a la aventura y al deseo. Eligieron a don Quijote como su héroe y lo sintieron cerca de otros héroes de la desmesura como Don Juan o Fausto.

En resumen, el siglo XIX se instala en una precisa escisión: a un lado, los rebeldes románticos, practicando la crítica, la revolución y cayendo en la melancolía. Al otro, el orden burgués, ejecutando el programa cartesiano de dominio del mundo, y, más o menos, auto-satisfecido<sup>35</sup>.

Como es sabido, al ciclo romántico en poesía, filosofía y política le sucede la deflación realista que se extiende por Europa después del fracaso de la Revolución del 48. La muerte de Hegel en 1831 significa el fin de la filosofía en un sentido preciso: se clausura la fe

<sup>32</sup> Cfr. el famoso parágrafo § 125 “El hombre loco”.

<sup>33</sup> El influjo de Nietzsche en el pensamiento de Ortega lo juzga Gonzalo Sobejano como muy relevante. Pero al enumerar los motivos de dicha influencia no menciona este de la muerte de Dios y el nihilismo: «El influjo que hallamos al repasar la obra de Ortega puede condensarse en estos puntos: perspectivismo; valoración de la vida; ética individual, social y política de la nobleza (aristocratismo); ideas estéticas; actitud, intención y trascendencia de la labor filosófica» (G. Sobejano, *Nietzsche en España, 1890-1970*, Madrid, Gredos, 2004, p. 541).

<sup>34</sup> Goethe es, después de Cervantes, el guía espiritual de estas meditaciones. Si Cervantes es el más profundo de los mediterráneos que «no pensamos claro, vemos claro», Goethe es el más impresionista de los germanos, el poeta que piensa con los ojos: «Tal vez dentro de la limitación germánica puede valer Goethe como un visual, como un temperamento para quien lo aparente existe. Pero puesto en confrontación con nuestros artistas del Sur ese ver goethiano es más bien un pensar con los ojos» (I, 780). Esta comparación hace más transparente la inspiración fenomenológica “realista”, si se me permite la expresión, que organiza el programa de estas meditaciones: el ir «a las cosas mismas» de Husserl.

<sup>35</sup> Octavio Paz interpreta el romanticismo como una crisis provocada por la pérdida de esa dimensión mito-poiética del mundo que es consustancial a la modernidad y que llegaría hasta las vanguardias históricas. La manifestación de ese rechazo fue doble: «La ambigüedad romántica tiene dos modos [...]: uno se llama ironía y consiste en insertar dentro del orden de la objetividad la negación de la subjetividad; el otro se llama angustia y consiste en dejar caer, en la plenitud del ser, una gota de nada. La ironía revela la dualidad de lo que parecía uno, una escisión de lo idéntico, el otro lado de la razón: la quiebra del principio de identidad» (O. Paz, *Los hijos del limo*, Barcelona, Seix Barral, 1974, p. 71).

ingenua<sup>36</sup> en la razón. Se inaugura la filosofía de la sospecha, que, por lo pronto, no afecta a la ciencia.

Ortega cierra sus MQ con estas palabras: «Una noche en el Père Lachaise, Bouvard y Péécuchet entierran la poesía – en honor a la verosimilitud y al determinismo» (I, 825). Brillante resumen de la crónica cultural de la modernidad: del fracaso del romanticismo salió hacia “nosotros” – es decir hacia la generación de Ortega – «una bocanada de rencor» (*Ibidem*). Naturalmente se trata del rencor de los románticos, ya referido<sup>37</sup>. Y lo que luego siguió fue el darwinismo, es decir, la última forma de determinismo mecanicista que extiende su reino al orden de la vida. Y concluye: «Darwin barre los héroes de sobre el haz de la tierra» (*Ibidem*). Pero el ensayo de Ortega que concluye así lleva en su título el nombre de un héroe, bien que extravagante, el héroe más nombrado de toda la modernidad.

### 3. Ideal y héroe

El problema del héroe, según hemos visto más arriba reside en que el mundo de ideales que lo hace posible se ha esfumado con la modernidad. Sin embargo Cervantes fue capaz de entrever la forma de trasladar al héroe de las novelas de caballerías, en lo esencial, un héroe del mismo corte que el Ulises de la épica homérica, al nuevo mundo caracterizado por no creer ni en aventuras<sup>38</sup>.

En un lenguaje de una franqueza metafísica que Ortega solo volverá a emplear raramente, describe la cultura como una ficción, no más que un espejismo o un efecto óptico que oculta por un momento la “realidad”. Y añade para precisar el sentido de ese polisémico término: «la realidad es un simple y pavoroso “estar ahí”. Presencia, yacimiento, inercia. Materialidad» (I, 814)<sup>39</sup>.

Pero Cervantes, lo señalamos al principio de este apartado, descubre en su novela un dispositivo para mantener la ilusión de la cultura afianzada sobre la materialidad que amenaza con destruirla. Se puede nombrar de muchas maneras: doblez de don Quijote, su locura llena de cordura o al revés, el juego de narraciones en capas de tal manera que la verosimilitud se desplaza... Ese dispositivo por el que Cervantes inventa la novela moderna<sup>40</sup> es rescatado por Ortega en su comentario al capítulo XXVI de la segunda parte del *Quijote* donde se describe la escena del retablo de Maese Pedro:

<sup>36</sup> La filosofía moderna, inaugurada por la duda metódica cartesiana es una larga serie dialéctica en la que cada paso se da sobre la declaración de ingenuidad de la posición anterior. Pero hasta Hegel se habría mantenido intacta la fe en la razón. Después de Hegel estaríamos en una nueva fase en la que las acusaciones de ingenuidad afectarían la razón misma, “deconstruida” en favor de otras instancias como la intuición el sentimiento, la voluntad, incluso el instinto.

<sup>37</sup> De una manera innecesaria al desarrollo del discurso, lo que indica que Ortega quiere dejar constancia de su rechazo de la moda romántica, escribe: «No lo antiguo del romanticismo, que se parece demasiado a lo antiguo de los chamarileros y ejerce una atracción morbosa, suscitando pervertidas complacencias por lo que tiene de ruinoso, de carcomido, de fermentado, de caduco» (I, 800).

<sup>38</sup> El cervantista Eduard C. Ryley, inspirándose en la observación de Ortega de que todas las novelas llevan, como una filigrana, inserto el *Quijote*, encuentra en los héroes de cinco de las más representativas novelas del siglo XX un eco de la presencia del héroe de Cervantes. Y menciona las siguientes: *Ulises* de Joyce, *El proceso* de Kafka, 1984 de Orwell, *La peste* de Albert Camus y *Tiempo de silencio* de Luis Martín Santos. En cada una de ellas descubre algún rasgo quijotesco que justifica la condición de “héroe” moderno de su protagonista, incompatible con la idea tradicional de heroísmo. E.C. Ryley, *¿Qué ha sido de los héroes?*, en Id., *La rara invención. Estudios sobre Cervantes y la posteridad literaria*, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 153-167.

<sup>39</sup> «Vida como naufragio» e «indigencia de lo real» son las expresiones, más conciliadoras aunque no menos precisas, que Ortega empleará más adelante para describir un mundo sin dioses como es el nuestro.

<sup>40</sup> En un hermoso ensayo titulado *La desprestigiada herencia de Cervantes* Kundera declara solemnemente que el creador de la Edad Moderna «no es solamente Descartes, sino también Cervantes». Y reivindica el espíritu de la novela

Los bastidores del retablo que anda mostrando maese Pedro son frontera de dos continentes espirituales. Hacia dentro, el retablo constriñe un orbe fantástico, articulado por el genio de lo imposible: es el ámbito de la aventura, de la imaginación, del mito. Hacia fuera, se hace lugar un aposento donde se agrupan unos cuantos hombres ingenuos, de éstos que vemos a todas horas ocupados en el pobre afán de vivir (I, 808).

Estos son los dos mundos, el ideal y el real, que la narración de Cervantes establece. Para la lectura de Ortega, recordémoslo una vez más, lo esencial no es la locura del personaje, sino el libro que la concibe, creando así un “modo de pensar” y un *ethos*, es decir, un modo de juzgar la vida para actuar. Por eso insiste: «este aposento está a su vez incluso en un libro, es decir, en otro como retablo más amplio que el primero» (*Ibidem*). Este era el dispositivo que inventó Cervantes para evitar que, perdida la fe ingenua en la realidad de la aventura, de la vida sin dolor de los dioses, de los héroes inmortales, lo ideal, que ahora no puede tener existencia aparte, no termine de perderse. En su novela Cervantes propone conservar ese mundo ideal no como “realidad” sino como “obra de arte” capaz de vivificar una subjetividad que de otra forma quedaría prisionera de la miseria de lo real. Pero «si la realidad entra en la poesía para elevar a una potencia más alta la aventura» (I, 810), entonces podríamos escapar al dramático dilema entre la vida como ideal y la vida como “materialidad”: «Si la ‘idea’ triunfa, la materialidad queda suplantada y vivimos alucinados. Si la materialidad se impone [...] vivimos desilusionados» (I, 386). Por tanto, hay que buscar un nuevo pacto entre la cultura y la vida, tema central de las MQ, que, como acabamos de ver, surge de la ejemplaridad del *Quijote*. El orden de la aventura solo podrá subsistir como “mundo interior”, como “realidad virtual”<sup>41</sup>. La lección de Cervantes es: no podemos ignorar que la aventura es una ironía, un modo oblicuo de “leer” la realidad. Ortega recurre a la metáfora del espejismo para explicar esta dimensión irónica de la cultura. Es preciso fingir que existe la aventura, pero solo como un primer movimiento capaz de retener que esa existencia es imaginaria. Regresando a la realidad podremos entonces convertir su «misma inercia y desolación en un elemento activo y combatiente» (I, 813).

Dentro de la novela hay dos mundos pero don Quijote ni siquiera es consciente de que en efecto son dos, el inventado por su indomable voluntad y el que comparte con sus cotidianos personajes. Por eso su voluntad de aventura, que es real, está condenada al fracaso y don Quijote a la melancolía. Pero desde fuera de la novela, al considerar el libro como un objeto en el mundo que tiene lectores reales de carne y hueso, en cuyas vidas e imaginación se alojan los personajes inventados, estamos en condiciones de comprender la lección de Cervantes o, por mejor decir, la que extrae Ortega: ninguno de los dos mundos es autosuficiente. Se necesitan mutuamente, uno para dar ilusión a la realidad mostrenca; el otro para dar estabilidad y perduración a la insustancial materia de nuestros sueños, como el futuro y el pasado, las dimensiones virtuales del tiempo, necesitan encastrarse en la única

---

porque es «capaz de mantener el “mundo de la vida” bajo iluminación perpetua» entre otras cosas porque Cervantes descubre «la relatividad esencial de las cosas humanas». Es una pena que Kundera no hubiera leído las MQ porque habría encontrado en ellas confirmación para sus análisis: la anticipación en Cervantes de una cierta fenomenología de la vida humana y la relevancia para comprender ésta que tiene el pensar en perspectiva. M. Kundera, *El arte de la novela*, Barcelona, Tusquets, 1987, pp. 14 y 17.

<sup>41</sup> Nos servimos con toda intención de dos expresiones que Ortega empleará con profusión, aunque en épocas distintas. La segunda la elabora en los primeros ensayos del *Espectador* para exponer con mayor precisión la teoría del ideal que surge precisamente de estas MQ. La segunda nace para designar la cultura de “ideas” y diferenciarla así del plano de las “creencias”.

dimensión “real” del tiempo humano, el presente, la actualidad. Así los ideales, que son de la misma estofa que las ensoñaciones de don Quijote, son capaces de “respirar” y modificar la realidad heredada.

Tenemos aquí la raíz de la teoría del ideal que Ortega propone en las dos primeras meditaciones y la orientación general que dará a sus reflexiones posteriores sobre la cultura, por ejemplo cuando promete escribir un ensayo sobre la limitación<sup>42</sup>. Quizá la formulación más precisa sea la que elabora en *Estética en el tranvía*, texto que hay que leer en conexión con su “manifiesto” contra la modernidad, *Nada moderno y muy siglo XX*<sup>43</sup>.

Hay otro aspecto que Ortega toca de refilón: el de la dimensión práctica de la teoría cervantina de la cultura: el héroe. Ortega dedica un par de párrafos a describir un modelo de héroe ético más cercano al de la voluntad de don Quijote, por tanto influido aún, en esta dimensión práctica, por el “idealismo” de Unamuno, que al de la ironía de Cervantes<sup>44</sup>. Advertimos aquí que en la breve alusión que encontramos en “Lector” ya ha matizado enérgicamente Ortega su posición. Otra cosa sería inconsistente con la teoría del ideal, a la que corresponde un héroe más cercano a la realidad cotidiana, más inspirado por la modulación de lo real en formas ideales que puedan perdurar en el tiempo. El héroe de la meditación que abre el libro, corrige a don Quijote, que cree que «solo en ciertos tipos de vida cabe el heroísmo»<sup>45</sup>. Por el contrario: «Nada impide el heroísmo – que es la actividad del espíritu –, tanto como considerarlo adscrito a ciertos contenidos específicos de la vida» (I, 757). Después de una serie de avatares teóricos que no es posible describir aquí, Ortega elabora una propuesta ética centrada en el ideal ético del arquero aristotélico<sup>46</sup>. Del héroe moderno primordial, don Quijote, solo retiene el esfuerzo, lo único que, en efecto, es real siempre, lo que no nos pueden quitar, no ya a don Quijote, sino a ningún nacido, los encantadores.

#### 4. Alcionismo

«El problema del estilo de Cervantes es el mismo que el de mis salvaciones y el de mi futura filosofía – salvar el presente». Probablemente es la cita que mejor corrobora lo que ya sabemos: que para Ortega Cervantes no fue una excusa ni una táctica con propósitos

<sup>42</sup> «En el *Ensayo sobre la limitación* se detiene el autor con delectación morosa a meditar sobre este tema. Creo muy seriamente que uno de los cambios más hondos del siglo actual con respecto al XIX va a consistir en la mutación de nuestra sensibilidad para la circunstancias. Yo no sé qué inquietud y como apresuramiento reinaba en la pasada centuria – en su segunda mitad sobre todo – que impelía los ánimos a desatender todo lo inmediato y momentáneo de la vida» (I, 754).

<sup>43</sup> Ambos en el primer número de *El Espectador* (1916), en II, 157 ss y 176 ss. Para una lectura ceñidamente fenomenológica de la teoría del ideal contenida en *Estética en el tranvía*, véase el primer apartado de los “Análisis fenomenológicos orteguianos” de Javier San Martín, en *La fenomenología de Ortega y Gasset*, cit., pp. 113-119.

<sup>44</sup> No es posible tratar aquí lo que he desarrollado por extenso en otros lugares. Cfr. mi *Figuras de la vida buena*, III “Voluntad de Ironía”, Madrid, Enigma eds., 2006, pp. 47 y ss.

<sup>45</sup> J. Ortega y Gasset, *Notas de trabajo*, 1994, cit., p. 45.

<sup>46</sup> Y también política. Una de las más equilibradas lecturas del héroe de *Meditaciones* en Jesús M. Díaz, *El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset*, donde leemos: «El héroe realista de Ortega se define, por un lado, frente al prototipo del burgués inmovilista, como alguien que se afirma a sí mismo y sus ideales contra los usos sociales imperantes, como un individuo que se resiste y quiere transformar el orden social. Por otra parte, y en contraposición al revolucionario, entiende que semejante transformación de los usos ha de hacerse teniendo siempre en cuenta la realidad en la que actuamos, una realidad que es abierta y a partir de la cual hemos de redefinir una y otra vez los susodichos ideales» (J.M. Díaz, *El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset*, en J. San Martín, J. Lasaga Medina (eds.), *Ortega en circunstancia*, cit., p. 162).

polémicos o pruritos de originalidad sino una verdadera inspiración. La crisis finisecular, en general, y el rechazo unamuniano de la modernidad, en particular, la postración cultural y política española, las reacciones anti-positivistas – y no irracionalistas – que se producían en la filosofía alemana más reciente<sup>47</sup>, todo ello orientaba a Ortega hacia Cervantes. Ortega tenía clara conciencia de que no podía plantearse un libro sobre «España como problema» y hacer con ello un tratado de filosofía. Tiene razón Marías cuando sostiene que el tema de la obra de juventud de Ortega «no es un tema de teoría: es España, la circunstancia española. Claro es que el modo de enfrentamiento de Ortega con esa circunstancia consiste en pensar y en llevar a ella la teoría»<sup>48</sup>.

Entonces, ¿en qué consistía el estilo de Cervantes? La primera atribución la acabamos de leer en la cita anterior. Resulta difícil de entender pero disponemos de otra nota de trabajo que precisa el sentido de esa preocupación por el presente: «Nada de destruir – como Tolstoj: integrar. La eternidad de lo momentáneo en Nietzsche – dar a cada momento, incluso al del dolor, un sí – un elemento alciónico»<sup>49</sup>. El texto contiene tres notas para caracterizar el “alcionismo”:

Primera: desde el romanticismo, todas las reacciones espirituales contra el presente han sido destructivas, especialmente, el nihilismo ambiente de la crisis de fin de siglo. De ahí que la inspiración de MQ arranque con una hermenéutica del amor, del sentido como comprensión de las cosas. Añadamos que el apartado decisivo de la “Med. Preliminar” se titula precisamente “Integración”<sup>50</sup>.

Segunda: salvarse en el presente. El pasado, especialmente un pasado como el español, no podía ser de mucha ayuda. Pero Ortega no ignora que otros de los gestos de los que surge la modernidad es la utopía. También del futuro desconfía MQ (Y eso es más llamativo)<sup>51</sup>.

Tercera: el sí al dolor que el doliente Nietzsche pregonó desde su *Zarathustra* lo hace Ortega suyo pero, como veremos a continuación, para ampliarlo y recuperarlo a través de la experiencia cervantina. Pues finalmente ese “elemento alciónico” de quien se mantiene erguido en el presente, a pesar de su fugacidad y de su menesterosidad ontológica, no es sino una alegría serena que contempla el mundo y lo acepta tal y como es.

<sup>47</sup> Nos referimos como es obvio a la fenomenología, cuyo método de pensar con las cosas se parecía mucho a lo que Ortega andaba buscando. Para la importancia de la recepción de la fenomenología husseriana en MQ, son ya clásicas las investigaciones de Philip Silver, *Fenomenología y razón vital. Génesis de Meditaciones del Quijote*, Madrid, Alianza Ed., 1978, Pedro Cerezo, *La voluntad de aventura* y la ya citada de Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*.

<sup>48</sup> J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación II*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, p. 124.

<sup>49</sup> Ambas citas en J. Ortega y Gasset, “Notas de trabajo”, 1992, pp. 53 y 52 respectivamente.

<sup>50</sup> Integración de muchas cosas, empezando por la cultura en la vida, el ideal en la voluntad, lo individual en lo social; pero esencialmente, integración de las dos grandes figuras de la cultura, la mediterránea y la germana, en una cultura europea a la altura de los tiempos. Véase el resumen del *éthos* filosófico que subyace a MQ, según José M. Sevilla, que vale como síntesis de todo el proyecto filosófico orteguiano, hasta sus últimas publicaciones: «Éthos... como “vocación” filosófica, disposición al trabajo intelectual que integra el “quehacer” de vivir [en] los absolutos problemas, los cuales, paradójicamente se nos dan bajo la especie de vida individual... Imperativo de claridad que demanda por ello un nuevo pensar *sub specie instantis*. Eficaz “coexistencia” entre razón y vida, donde la misión de la razón “no puede, no tiene que aspirar a sustituir a la vida”; y donde, “inclinados en la misión de nuestro tiempo, al destronar la razón, cuidemos de ponerla en su lugar” (MQ, I, 785). Voluntad de aventura y querencia de claridad; dos modos, *in modo recto* uno e *in obliquo* el otro, de un mismo querer: ser vocacionalmente lo que aún no se es...» (J.M. Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, Barcelona, Anthropos, 2011, p. 300).

<sup>51</sup> Como indicios de la desconfianza de Ortega hacia las utopías sociales: «Yo no sé qué inquietud y como apresuramiento reinaba en la pasada centuria – en la segunda mitad sobre todo – que impelía los ánimos a desatender todo lo inmediato y momentáneo de la vida. Conforme la lejanía va dando al siglo una figura más sintética, se nos manifiesta mejor su carácter esencialmente político» (I, 754). Recuérdese que dos años después va a publicar *Democracia morbosa*.

MQ comienza, es bien sabido, anunciando unas “salvaciones” entendidas como ensayos de amor intelectual. La meta de esos ensayos es escrita a continuación: «dado un hecho – un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor –, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado» (I, 747). Encontrar inspiración cervantina en este pasaje que interpretamos como el espíritu que modula las MQ y, en cierto modo, la obra toda de Ortega no es difícil. Pero donde creo que se halla el sentido más profundo de lo alciónico y por tanto el catalizador que condensa la presencia de Cervantes en el estilo de Ortega es en el motivo de la alegría: la conservación del espíritu jovial en medio del fracaso y de la desdicha. Ya en 1905 habría descubierto Ortega el secreto: «Pero lo más grande de lo humano es lo de Cervantes, haber sufrido tanto que se sonríe de todo»<sup>52</sup>. Y es la alegría el tema de algunas de las notas de trabajo sobre Cervantes. Después de citar las palabras finales del prólogo al *Persiles y Segismunda*, fechado a 19 de abril de 1616, por tanto pocos días antes de su muerte, escribe Ortega: «Esta alegría de Cervantes es el reír inextinguible de los dioses, el elemento alciónico»<sup>53</sup>: aceptar las amarguras y odios que la vida trae consigo asumiéndolos en un paisaje «riente»<sup>54</sup>. Pero esta risa no es la que resulta de la burla que menoscaba sino su opuesto: la «risa carnal» que muchos pasajes del *Quijote* suscita ha conducido a que se la confunda «con la tonalidad verdaderamente cervantina. La atmósfera o elemento alciónico – la sonrisa que no es una pequeña risa, sino que pertenece a otro mundo – el reír inextinguible de los dioses» (*Ibidem*). Aunque hay mucho de exageración y de complaciente idealismo en la cita que acabamos de dar, el motivo de la alegría tiene su importancia porque nos ayuda a precisar lo que significó “alcionismo” en la tesitura de escribir MQ, y ayuda a comprender algunas de las razones por la que se redactó en ese orden complejo y poco intuitivo.

Mencionaré dos: uno de los problemas de España, y no el menor, era el rencor de los españoles, a cuyo tratamiento dedica dos de las cuatro páginas de los párrafos iniciales, un rencor que convierte su paisaje en una «cosa rígida, seca, sórdida y desierta» (I, 312). En Cervantes se ocultaba el secreto de la sonrisa en la desilusión, una mirada sobre las cosas que podía cambiar la textura espiritual con la que el español se enfrentaba al mundo; y añadiría que también contra el malestar “trágico” que transmitía el recién aparecido *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* de Unamuno.

La segunda es más ambiciosa pues afecta a la crisis de la modernidad que ya se barruntaba desde el cambio de siglo. Ortega era hacia 1914 optimista. Incluso siguió siéndolo después de que hubiera estallado la guerra. Pensaba que estaba terminando ese segundo rencor que llegaba de la sociedad europea, de su utilitarismo y positivismo. Creyó que había comenzado un cambio de sensibilidad en el europeo hacia un mundo más abierto, más sensible para las cosas históricas, en movimiento, que nacen y mueren, también más complejas, menos racionales y, sobre todo, menos coartadas por la explicación científica: «la nota decisiva de la nueva sensibilidad europea es la superación del determinismo mejor dicho del determinismo materialista [...] El determinismo conduce a una existencia quietista. Afloja las almas. Vacía la sociedad de heroísmo»<sup>55</sup>. Cervantes era ahora, en 1914, esencial porque el esquema cultural que subyacía al programa «Europa como solución al

<sup>52</sup> Carta a su entonces novia Rosa Spottorno, fechada en Leipzig, 17 de junio de 1905. J. Ortega y Gasset, *Cartas a un joven español*, ed. de Soledad Ortega, Madrid, Ed. El Arquero, 1991, p. 361.

<sup>53</sup> J. Ortega y Gasset, *Notas de trabajo*, 1994, cit., p. 46. Las palabras que copia Ortega son: «Adiós, gracias; adiós donaires; adiós regocijados amigos, que yo me voy muriendo y deseando veros presto contentos en la otra vida».

<sup>54</sup> La expresión de Ortega es «en un medio riente» (*Ivi*, p. 47).

<sup>55</sup> J. Ortega y Gasset, *La voluntad de barroco*, en Id., *Meditaciones del Quijote y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 2014, pp. 213-214.

problema español» tenía que ser matizado. La Europa del positivismo, del cálculo, de la utilidad, de la ceguera nacionalista pseudo-romántica no es la solución. Había que buscar una nueva forma de heroicidad que aceptara la imposibilidad de los héroes clásicos y aprendiera del fracaso de los héroes románticos: nuevos ideales. Que se hallaran dependería de que se interpretara de otra manera la forma de entender qué es un ideal no utópico.

La teoría de la cultura, sustentada sobre una nueva teoría del ideal (no sirven los de la ciencia y el progreso), por tanto, también de la función de la cultura en la vida, inseparable de una ética y de una visión de lo político, demandaba para cerrar el círculo, una filosofía de la historia, quizá aún no de la historia universal, pero sí de la historia de España, «promontorio espiritual de Europa».

Ortega dictó unas conferencias en el Ateneo de Madrid en la primavera de 1915. La primera de ellas se llamaba *Introducción a lo que es un paisaje*. El alcionismo le ofrecía a Ortega aún otra enseñanza. La “manera cervantina de acercarse a las cosas” consiste en «tomar a cada individuo con su paisaje, con lo que él ve, no con lo que nosotros vemos»<sup>56</sup>. ¿Y qué tenía ante sí el corazón rencoroso de los españoles? La respuesta es: veían, simbólicamente hablando, el monasterio del Escorial.

El Escorial es un individuo estético de la misma especie que don Quijote. Al preguntarse Ortega por los ideales y el para qué de quien decidió edificar el inmenso monasterio, la respuesta es: al propio esfuerzo, objeto que absorbe sobre sí todo lo que le rodea, incapaz de crear relaciones de significado con las cosas de su entorno<sup>57</sup>. Existe en soledad, para sí.

El Monasterio del Escorial es un esfuerzo sin nombre, sin dedicatoria, sin trascendencia. Es un esfuerzo enorme que se refleja sobre sí mismo, desdeñando todo lo que fuera de él pueda haber. Satánicamente, este esfuerzo se adora y canta a sí propio. Es un esfuerzo consagrado al esfuerzo (II, 661).

Evoca a don Quijote, al final de su camino, cuando, derrotado por el Caballero de la Blanca Luna<sup>58</sup>, regresa cuerdo a casa y descubre que no sabe a dónde le han conducido tantos esfuerzos. A ningún sitio, a la muerte, a la melancolía, concluye Ortega en su diálogo con el libro. Y extrae la consecuencia filosófica: «Cervantes compuso en su *Quijote* la crítica del esfuerzo puro» (II, 664).

¿Y qué hay del rencor europeo? Lo más sorprendente de estas conferencias, parte de las cuales no publica hasta 1925 con el título de “Meditación del Escorial”<sup>59</sup>, está en que Ortega descubre una afinidad entre el paisaje español y el europeo. Evocando la conversación que tuvo en Marburgo con su maestro Cohen cuando éste releía el *Quijote*, observa que Fichte se sirve de la misma palabra que Sancho usa para describir las aventuras de su señor: *hazaña, Tathandlun*. Y añade que es Kant el primero en dar la primacía a la razón práctica sobre la teórica: «Y en Fichte la balanza se vence del lado del querer, y antes de la lógica

<sup>56</sup> Citado por E. Inman Fox en el prólogo a su personal edición de MQ bajo el título de *Meditaciones sobre literatura y arte*, Madrid, Castalia, 1988.

<sup>57</sup> Exactamente lo contrario de lo que hace el concepto, según la definición que de él nos ofrece Ortega en MQ: «El ‘sentido’ de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad» (I, 351).

<sup>58</sup> Véase el capítulo LXIV de la segunda parte del *Quijote*, «Que trata de la aventura que más pesadumbre dio a don Quijote de cuantas hasta entonces le habían sucedido».

<sup>59</sup> En *El Espectador VI* como *Meditación del Escorial* se recogen parte de las conferencias del Ateneo, ya mencionadas. La primera, la dedicada al paisaje, no se publicó, quizás porque había aparecido en la revista «España». El ciclo de conferencias, tal y como fue reconstruido por los editores solo se ha publicado íntegro bajo el título *Temas del Escorial* en la revista «Mapocho», Santiago de Chile, 1965.

pone la hazaña»<sup>60</sup>. (II, 664). El término evoca, en la coincidencia atribuida al caballero y al filósofo idealista, la misma pretensión de transformar el mundo. Poco después, por ejemplo, en unos de los apéndices de *El tema de nuestro tiempo*<sup>61</sup> (1923), Ortega dará cuerpo a la sospecha aquí incoada, a saber, que la razón cartesiana es utópica en su consistencia más propia, prisionera de lo que llama en otro lugar «la magia del deber ser»<sup>62</sup>.

Alemania contagió ese ideal del “esfuerzo puro”, quijotesco, que no toma en consideración las condiciones de lo real, al resto de Europa. ¿Y qué tiene de malo? Que obliga a los hombres a vivir en la alucinación de ciertos ideales que nunca se podrán cumplir. Lo que Ortega sugiere aquí es un tema de una gran envergadura, tanto para su propia filosofía como para la filosofía del siglo XX. A saber, que la dialéctica interna del idealismo conduce a una especie de irracionalismo de la voluntad. Esa dialéctica podría resumirse en los siguientes pasos:

- reducción del mundo a las representaciones del sujeto;
- suposición de que las cosas serán dóciles a los planes de la razón; fracaso (parcial) del diseño racional del mundo: no en lo que respecta a la naturaleza, triunfo de la técnica, pero sí en lo relacionado con el orden social, moral, político de la vida;
- rebelión de la voluntad que afirma su poder sobre el mundo: esfuerzo puro – fracaso – melancolía<sup>63</sup>.

Dos de las principales líneas de desarrollo de la filosofía orteguiana posterior a las fechas que nos ocupan surgen de ahí. Por un lado, la crítica del idealismo que conocerá varias formulaciones pero cuyo hilo no se interrumpe desde estas meditaciones hasta sus últimas publicaciones. Existe un camino que conduce directamente desde esta filosofía de la historia, que no se presenta como tal en las páginas de *Temas del Escorial*, a la razón histórica de los años treinta.

Por otro, la elaboración de una filosofía práctica que preserve a la razón de los riesgos de tomar las propias alucinaciones por un paisaje. En la última de las meditaciones escurialenses, que Ortega publicó inmediatamente en su segundo *Espectador* (1917) titulada *Muerte y resurrección* sugiere Ortega que el sepulcro de piedra contiene en su interior la «salvación» del «mal del esfuerzo». En efecto, dentro del edificio, en su Sala Capitular, se encuentra el cuadro de El Greco “San Mauricio y la legión tebana”. Ortega ve en el gesto

<sup>60</sup> Un análisis que capta a mi juicio la clave del alcionismo cervantino en las siguientes observaciones de Clementina Cantillo: «La mirada de Ortega es distinta [a la de Unamuno], y es precisamente la que ofrece la “manera cervantina” de mirar y de relacionarse con las cosas, en las que la ironía se hace instrumento eficaz y corrosivo de crítica respecto a una teoría del “esfuerzo puro”, incapaz de medirse con el peso que lo desborda. Revelando su deuda con Cohen [...] Ortega destaca la ineeficacia que pertenece tanto a la unilateralidad del impulso valiente hacia la “hazaña”, propio del alma española, como, más en general, al idealismo moderno y, en particular, postkantiano, encerrado en la absolutización del acto de una voluntad que pretende plasmar el mundo» (C. Cantillo, *Para una crítica de la razón vital. Entre Hegel y Ortega*, cit, p. 91).

<sup>61</sup> Me refiero al *Ocaso de las revoluciones* (III, 619 ss).

<sup>62</sup> «El ideal de una cosa, o, dicho de otro modo, lo que una cosa *debe ser*, no puede consistir en la suplantación de su contextura real, sino, por el contrario, en el perfeccionamiento de ésta. Toda recta sentencia sobre cómo deben ser las cosas presupone la devota observación de su realidad» (III, 487). No es exagerado sostener que en la crítica del esfuerzo puro que aprende Ortega de Cervantes está en filigrana el proyecto central de la filosofía de Ortega como razón vital-histórica: la superación del idealismo.

<sup>63</sup> También si esta concepción “voluntarista” prende en organizaciones políticas de masas: esfuerzo organizado en ideología, dominio de la sociedad, intento de imponer la ideología a la realidad; resistencia de lo real; destrucción.

alcionico de Mauricio «todo un tratado de ética»<sup>64</sup>. Dicho tratado no llegó a escribirse pero sí a pensarse. Consciente de la quiebra de ideales a que la modernidad ha abocado, comprende que el gesto de plenitud de Mauricio, basado en su “ingenua” fe cristiana no es de este mundo, como sí lo es el de don Juan que pone su vida a un caballo de copas. El gesto nihilista del seductor solo sirve para constatar el vacío de ideales y valores. Cuando Ortega ironiza sobre don Juan, el «héroe sin finalidad» Europa ya está en guerra.

Ortega había apostado por un ideal de limitación y, en su amor al presente, por una ética de entusiasmos hacia las cosas menudas – porque hay coyunturas en que no es posible desear en grande. Por eso escribía Ortega unos años después: «Yo no creo mucho en la obligación como creía Kant [...]; Siempre es más fecunda una ilusión que un deber» (IV, 130). Esa ilusión creadora había de buscarse teniendo siempre presente lo que Cervantes había descubierto sobre los ideales:

Es condición de todo ideal no ser posible realizarlo. Su papel consiste más bien en erguirse más allá de la realidad, influyendo simbólicamente sobre ésta, a la manera de la estrella sobre la nave (II, 550).

La figura del Arquero y su lema de vivir esforzándose por hallar un blanco a sus envíos comienza a ser evocada después de las conferencias del Escorial. Es la superación del esfuerzo puro por una ética de la ilusión y del «esfuerzo deportivo». Y dio con la forma de resumir el espíritu de ese nuevo ideal práctico en un lema de su admirado Leonardo que había ridiculizado en su lejana juventud idealista<sup>65</sup> pero que ahora lograba resumir el espíritu alcionico: «*Chi non può quel che vuol, quel che può voglia*», es decir, el que no puede lo que quiere, quiera lo que puede. Ortega había descubierto que aun siendo la cultura «el momento de seguridad, de firmeza, de claridad» de la vida, podía en ocasiones volverse contra ella y destruirla. Ese venía siendo, en las fechas en que iniciaba el siglo XX su sangrienta singladura, la tragedia de la modernidad. Ortega fue uno de los primeros en comprenderlo y ante el dilema, apostar por la vida.

*Abstract:* Cervantes is a great source of inspiration for Ortega's book *Meditaciones del Quijote*, even though the mention of his name is not so frequent in the book. The essay pays close attention to the title of one of the published meditations to argue that “alcionismo”, for Ortega, is nothing less than the style of Cervantes and the key to read *Don Quijote* as one of the main sources of inspiration for modernity. Cervantes' style, for the Spanish philosopher, is a diagnosis about modernity and, at the same time, a project to overcome its limitations. “Alcionismo” for Ortega is equivalent to Socratic irony, a creation of an ideal less abstract and utopian than that developed in the end of the nineteenth century.

*Keywords / Parole chiave:* Alcionismo, Cervantes, Modernity, Irony, Crisis.

<sup>64</sup> Ese tratado de ética nunca lo escribió Ortega pero sí que lo fue pensando bajo la inspiración aristotélica del arquero, que busca un blanco, esto es, un ideal al que apuntar las flechas de su quehacer diario. José L. Molinuevo la resume en los siguientes términos: «El blanco al que apunta la vida no es otro que ella misma, la vida en plenitud. Cada uno es el perfil moral de sí mismo, lo puede ser, y no lo que debe ser. Y así el «llega a ser el que eres» se convierte en prototipo de la moral del arquero». Estudio introductorio a J. Ortega y Gasset, *El sentimiento estético de la vida* (*Antología*), ed. de J.L. Molinuevo, Madrid, Tecnos, 1995, p. 26.

<sup>65</sup> En su artículo sobre la Gioconda Ortega interpreta ese mismo *motto* como un signo de diletantismo, de inseguridad intelectual, en suma, de debilidad (I, 559).

## JOSÉ GAOS, EL FILÓSOFO TRANSTERRADO

*Josep Martínez Bisbal*

*La crítica debe tener en cuenta no sólo al autor sino el momento de la vida de él a que corresponde la obra.*  
José Gaos, México, 22-VII-1958.

«El acontecimiento de más felices consecuencias de mi vida ha sido el transtierro», anota Gaos el 22-XI-1958<sup>1</sup>. Es uno de los días en que vive un serio achaque del corazón y contempla la inmediatez de la muerte. A la hora de periodizar su vida filosófica se pueden señalar tres etapas: desde el 1923 en que se licencia en Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid hasta el 1933 que vuelve a la universidad madrileña como catedrático; desde este año hasta el 1953, año de madurez y balance que evidencian las *Confesiones profesionales* y el *Discurso de filosofía* y momento clave de su liberación del dominio de Ortega, Dilthey y Heidegger (la “prisión” de Heidegger llama Gaos a estos veinte años) con la que inicia una tercera andadura en la que sistematizaría su pensamiento en el *De la filosofía* y el *Del hombre* – las lecciones de sus cursos de 1960 y 1965 – y que acaba con su muerte en el 1969<sup>2</sup>. Sin embargo, nada impide sino, más bien, la concepción personal de la filosofía de Gaos impone, considerar el exilio que inicia en 1938 y el grave infarto de finales de 1958 como dos momentos decisivos de su vida. Después del infarto siente la urgencia de cumplir su deber de dejar por escrito su concepción de la filosofía, resolviendo de hecho la larga pugna desde su juventud con la forma de expresión propia de su filosofía y sus continuas dudas sobre su valor o vigencia y sobre las posibilidades de su transmisión y recepción. Con el exilio, hecho aún más decisivo, a punto de cumplir sus 38 años inicia su segunda vida como refugiado de guerra en México. No extraña que los dos momentos se unan en el contenido de la anotación transcrita y la fecha de su escritura.

Les une además otro hecho significativo: el razonamiento con que encara las dos situaciones. Anota el 23-V-1959: «El ponerse en plan de interinidad es en cualquier caso mucho más expuesto a perder el tiempo, es decir, la vida, que el ponerse en plan definitivo. Mucho más, asimismo, el vivir en previsión de muerte cercana, aunque posiblemente lejana, que el vivir sin curarse de la muerte, aunque sobrevenga de inmediato»<sup>3</sup>. La opción entre un plan de vida interina, provisional, o de vida definitiva es, precisamente, la primera cuestión que le plantea su llegada a México. Y la primera idea nacida de la experiencia del destierro es su decisión inmediata de ponerse en plan definitivo, primer paso necesario aunque no suficiente de su transformación de desterrado en “transterrado”. La expatriación forzosa, el

<sup>1</sup> Ésta, como la cita que encabeza el artículo, en *Aforística*, título que reúne la selección de aforismos publicados por Gaos entre 1957 y 1962 y una selección nueva de aforismos y anotaciones privadas realizada por Vera Yamuni, en J. Gaos, *Confesiones profesionales. Aforística*, en Id., *Obras Completas [OC]*, t. XVII, México, UNAM, 1982; las citas en pp. 208 y 209.

<sup>2</sup> Es la periodización propuesta por Fernando Salmerón en la p. 8 y ss. de su prólogo a la edición de J. Gaos, *Del Hombre*, en *OC*, t. XIII, México, UNAM, 1992.

<sup>3</sup> J. Gaos, *Confesiones profesionales. Aforística*, cit., p. 221. Poco antes, el 25-III-1959, había anotado: «Hasta ahora, el horizonte se me presentaba claro e ilimitado. Ahora lo veo fúnebre y cercano. La cuestión es no perder el ánimo y hacer aún lo más y lo mejor posible mientras se acerca y llega a aniquilarme» (p. 220).

infarto sobrevenido, acontecimientos ajenos a su voluntad, son sometidos a una misma lógica calculadora en provecho de una vida cabal, una vida de trabajo intelectual como corresponde a un “vocado” a la filosofía que ha hecho de ella su profesión y con ella ha informado su vida. No cree en la racionalidad absoluta ni en la historia ni en la vida, hasta las filosofías se profesan por motivos irracionales, y escribe el 17-III-1959: «La mejor regla de vida quizá sea: dejar las cosas seguir su curso, sin pugnar por influir en él, pero aprovechando todas las vicisitudes del curso mismo»<sup>4</sup>. La diferencia reside en que la vicisitud del 1958 lo sitúa ante un futuro “fúnebre” y, en cambio, la del 1938 ante un futuro abierto en ruptura forzosa con su pasado, cuyo aprovechamiento supone la construcción de una nueva vida fuera del país propio al que desde 1939 ya no puede regresar.

El problema es genérico de todo exiliado. La solución de Gaos que convierte el dramático acontecimiento en el de “más felices consecuencias” de su vida, la expresan, como es sabido, los neologismos que inventa de “transtierro” y “transterrado” que han hecho fortuna y han tenido y tienen amplia circulación no exenta de desacuerdo y controversia. ¿Expresan, como quiere Gaos, no sólo su experiencia personal sino la de la mayor parte del exilio republicano en México, o sólo son aplicables a la singularidad de su caso y la extensión de su uso ha contribuido a crear una falsa idea sobre la realidad de los republicanos refugiados en México? ¿Expresan, en todo caso, la situación final del refugiado tras largos años de exilio, pero no la de esos primeros años que son de desarraigó y desgarro? ¿Son una conceptualización ideologizada que falsea la historia y la realidad de la América Hispana y una versión más del nacionalismo español?, o, peor aún, ¿reflejan un “punto ciego” que le impide la crítica ideológica a la política mexicana posterior a L. Cárdenas y legitima de hecho la deriva derechista y autoritaria del PRI? ¿No será una “anodina cuasicursilería” inventada bajo presión de los nacionalismos latinoamericanos y por agraciadocimiento a la hospitalidad de esos países?<sup>5</sup>

La filosofía de la filosofía de Gaos implica la inevitabilidad del disenso tanto como la imposibilidad del acuerdo absoluto y total de nadie con nadie. Espera el disenso y con él, paradójicamente, el acuerdo con una convicción profunda de su filosofía “personalista”: la singularidad de todo individuo en cada momento del flujo de su vida hace “personal” su concepción del mundo y por ende imposible de compartir en su totalidad, hasta el fondo

<sup>4</sup> Ivi, p. 219. En dos cartas desde Valencia a su amigo Antonio Moxó, en un momento álgido de su conflicto entre dedicarse a la filosofía, a la literatura o al ejercicio del derecho, escribe el 24-IX-1924 que espera un empujón que lo saque del “marasmo especulativo”: «La vida debe ser ante todo el resultado de un propósito, pero no lo sería si topetazos extraños a este propósito no nos pusiesen en el trance de precipitarlo» (p. 70); y el 11-X-1924 escribe: «Como ve, persiste la dualidad, a pesar mío. Pero espero que la vida me desembarace de uno de sus términos, a la vez que pienso que sólo ella será capaz de librarme, y por tanto me aliviará del menos vital. Aunque usted sostenga lo contrario y tenga razón sosteniéndolo, ¿qué quiere? La razón no es aquí el criterio competente, y como tal lo recuso», (en J. Gaos, *Epistolario y papeles privados*, en *OC*, t. XIX, México, UNAM, 1999, pp. 70 y 79). Las cursivas, en ésta como en todas las demás citas, son de Gaos.

<sup>5</sup> Un ejemplo, entre muchos, de extensión de su uso es el subtítulo *Los transterrados de 1939* del libro de J. L. Abellán, *El exilio filosófico en América*, México, FCE, 1998. Sobre su contribución a una idea falsa del exilio mexicano, cfr. F. Caudet, *Hipótesis sobre el exilio republicano de 1939*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1997, en particular p. 73 y el capítulo *La condición de exiliado republicano*, pp. 328-369. Sobre su aplicación a los refugiados sólo tras años de destierro, la idealización de América y el españolismo insiste desde antiguo Adolfo Sánchez Vázquez, recientemente en *Del destierro al transtierro*, conferencia impartida en el Ateneo Español de México, marzo de 2000, en <http://www.ateneo.unam.mx/DiscursoSanchezVazquez.htm>, y sobre el primer aspecto también en *El doble fin del exilio del 39*, en «Laberintos», (2003), 2, pp. 5-9. Sobre el “punto ciego”, cfr. el apartado *Gaos's Ideological Blindspot: From transtierro to Legitimation of the PRI* en el capítulo *Ortega's Legacy in México: Elitism and Gaos's Myth of Transtierro* del libro de S. Faber, *Exile and cultural hegemony. Spanish Intellectuals in México, 1939-1975*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2002. Sobre la “cuasicursilería”, C. Guillén, *De la continuidad. Tiempos de historia y de cultura*, en «Laberintos», 2003, 2, pp. 10-27, n. 17, p. 16.

(con el consiguiente fondo último de irreducible soledad). La conceptualización gaosiana del transtierro tiene mucho de concepción del mundo, mucho pues de qué disentir, y manifiesta con ella su esfuerzo filosófico por expresar verbal y lógicamente los pensamientos y sentimientos que le asaltaron al llegar a México y tener que organizar una nueva vida fuera de la patria. La pronta decisión de ponerse en plan definitivo y el entusiasmo con que acepta el nuevo destino tienen una inmediata repercusión en su vida que, sin nostalgias, pronto gozará de las oportunidades profesionales del presente y del espectáculo de la complejidad de México y del mexicano. La palabra “transtierro”, como recuerda en diversas ocasiones, también se le «vino a las mientes y a la voz» muy pronto, en una comida que los profesores mexicanos ofrecieron a sus colegas españoles refugiados, probablemente el año 1939, pero su elaboración conceptual tiene un recorrido de años y amplias repercusiones teóricas y prácticas en su trabajo intelectual. Trataré aquí de explorar algunos aspectos y repercusiones de ese recorrido. Darle la palabra a Gaos con sus textos.

Seguiré como esquema de agrupación de textos la exposición del concepto realizada por el propio Gaos en *Confesiones de transterrado*, una conferencia que impartió por invitación de Bernardo Giner de los Ríos ante un auditorio de refugiados republicanos en la que asume, por la profesión de filósofo que eligió «en los días poco previsores de la juventud», la tarea de reunir y sistematizar las ideas relativamente decisivas suscitadas por la experiencia tan decisiva de la emigración, del destierro<sup>6</sup>. Que lo titule “confesiones” revela su empeño filosófico pues es también su convicción que toda filosofía no es más que confesión personal y, por ello, unas “confesiones profesionales” serán en 1953 la forma de expresión que considerará más propia de su filosofía. El texto no tiene fecha y es de datación incierta, puede ser de 1947 o de 1963, alternativa nada trivial, pero en cualquier caso reúne la casi totalidad de los elementos con que concibe el concepto si bien adaptados en su exposición a la peculiaridad de los oyentes con quienes, por compartir experiencia, se ofrece a cambiar ideas.

## 1. Plan definitivo de vida en una acogida extraordinaria

Llega a México, procedente de Cuba, en agosto de 1938 con la misión de preparar la acogida prometida por L. Cárdenas a los intelectuales españoles mientras durara la guerra y, con ese objetivo, colaboró con Daniel Cosío Villegas y Alfonso Reyes en la fundación de La Casa de España, futuro El Colegio de México. La primera idea que le surge, como he apuntado, es de orden general: si se quiere realizar en la vida algo que valga la pena hay que ponerse en plan definitivo para hacer “lo más y lo mejor”. La concretan dos circunstancias: la primera su convicción de la derrota de la República si la guerra no se empalmaba con la mundial, que preveía inmediata, por lo que como mínimo el horizonte del destierro sería de un lustro. La segunda era la edad con que llegaba. No se adapta igual a otra sociedad el viejo

<sup>6</sup> El texto de *Confesiones de transterrado* ahora en, J. Gaos, *Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*, en OC, t. VIII México, UNAM, 1996, pp. 544-558, de donde cito. Se publicó por primera vez en el nº 521 de la revista *Universidad de México*, junio de 1994, junto con el ensayo de F. Salmerón *El pensamiento de José Gaos. La filosofía política de los transterrados*, ensayo también publicado en el nº 120 de 1994 de la revista *Sistema* y en F. Salmerón, *Escritos sobre José Gaos*, México, El Colegio de México, 2000, pp. 167-185. Sin fecha en el texto original, según F. Salmerón, Gaos probablemente lo leyó en La Habana en 1947; por su parte A. Sánchez Vázquez (en *Del destierro al transtierro*, cit.) lo sitúa en 1963, seguramente atendiendo a la afirmación de Gaos en el texto de que «hace un cuarto de siglo del transtierro» (p. 549), y F. Caudet lo sitúa también en 1963 y como una conferencia impartida en la Embajada de España en México (en Id., *Hipótesis sobre el exilio republicano de 1939*, cit., p. 350).

que el maduro, el joven o el niño, y en su balance a los 10 años del destierro de los filósofos españoles transterrados se cuida de distinguir aquellos que, por edad, llegaron con la mayor parte de su obra ya hecha, de quienes, como «María Zambrano, Nicol, Gallegos, Ímaz y yo hemos hecho en México y García Bacca en México y otros países de América lo más o lo mejor de cuanto hemos hecho hasta ahora»<sup>7</sup>. En su caso, los 38 años eran media vida, ya toda una vida, y el mínimo de destierro previsto si vivido en plan definitivo sería una segunda vida. Una eventual vuelta nunca llevaría ni a la España dejada, que sería otra, ni a la primera vida sino a una tercera. Demasiadas vidas para vivirlas cabalmente: «¿No sería más razonable aceptar el destino mexicano efectivamente como un *destino*?...»<sup>8</sup>. Es una cuestión, pues, de razonabilidad aplicada a un avatar dramático. La declaración de Postdam le confirma sus convicciones, renuncia a toda esperanza de «ver desaparecer a Franco» en un horizonte temporal previsible. Cuando los vencedores no lo echaron «me convencí de que ya no iba a pasar nada, o de que Franco y su régimen continuarían hasta un día, natural o catastrófico, de muerte natural del usurpador, o de nueva revolución o guerra, en todo caso absolutamente imprevisible entonces». Ello, dice, «me plugo muy a fondo» porque “me sentía, me vivía ya *empatriado*, y muy a fondo, en México»<sup>9</sup>.

La decisión de empatriarse en México, sin embargo, no fue inmediata. En carta de 15 de febrero de 1939 a Francisco Romero<sup>10</sup>, filósofo argentino, declara su deseo de aceptar la invitación de Frondizi de trasladarse a Argentina: «en los primeros meses del año que viene me estableceré en ese país. Digo me estableceré, porque preveo como lo más probable la necesidad de permanecer en América tanto, que ya no tenga sentido dejarla». Ya con el término “trasplantación” le describe la experiencia americana previa de su familia, y prefiere Argentina porque «por lo que se refiere en particular a la filosofía es notorio que Vds., los argentinos, están plenamente al nivel en que nos movíamos en Europa – no podría decir lo mismo de Cuba y México, sugestivos por otras cosas – y por ese lado no habrá faenas ni cuestiones previas». No puede aceptar de inmediato por su compromiso previo con México para el curso 38-39, y al año siguiente se frustrará el propósito, como cuenta en carta también a F. Romero de 20 de enero de 1940<sup>11</sup>, porque no le renuevan la invitación; y aunque tiene una propuesta para ir a Santo Domingo y organizar su Facultad de Filosofía, como ya en tiempos de Heródoto, dice, «no siento ninguna ganas de andar saltando, de año en año, de país en país, sino de arraigar, para trabajar – y vivir». El panorama filosófico en México no lo ve, en principio, atractivo: «En general, vida filosófica, en cualquier sentido que fuese, no hay aquí. Ya sencillamente en punto a información, y a la difusión del alemán, fundamental para ella, están a una enorme distancia de Vds., los argentinos»<sup>12</sup>. Pero no hay posibilidad de vuelta y sí necesidad de arraigo, y el 15 de julio de 1940, en su calidad de «asilado político, como inmigrante por un año» pide «se me reconozca la calidad de inmigrante definitivo, lo mismo que a toda mi familia» en México<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> J. Gaos, *Los “transterrados” españoles de la filosofía en México*, en *OC*, t. VIII, cit., pp. 223-244, la cita en p. 224.

<sup>8</sup> J. Gaos, *Confesiones de transterrado*, cit., p. 545.

<sup>9</sup> Ivi, p. 546.

<sup>10</sup> En J. Gaos, *Epistolario y papeles privados*, cit., pp. 168-172.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 172-183.

<sup>12</sup> En las pp. 177-178 hace un comentario pormenorizado sobre la filosofía en México con valoraciones de Antonio Caso, Samuel Ramos, Francisco Larrozo, Eduardo García Maynez, Romano Muñoz «y más, *nada*, ni en la Universidad ni fuera de ella». Sobre el panorama filosófico mexicano a la llegada de los españoles cfr. E. C. Frost, *La labor difusora de los transterrados* y R. Hernández Oramas, *La filosofía en México en los treinta: tres puntualizaciones*, ambos en AA.VV., *Cincuenta años de exilio español en México*, Tlaxcala, Universidad autónoma de Tlaxcala, 1991.

<sup>13</sup> J. Gaos, *Al Director General de Población*, en *OC*, t. XIX, cit., p. 265.

Para un arraigo de empatriación no basta el querer del sujeto, requiere condiciones de posibilidad que, de hecho, se dan, pues confiesa que no se ha sentido en ningún momento desterrado, sólo con la impresión «de haberme trasladado de una tierra de la patria a otra; [...] Hasta tuve la impresión de que el traslado era menor que el que hubiera sido [...] a Barcelona», donde su desconocimiento del catalán, un defecto reconocido en su formación como español castellano, hubiera sido un problema<sup>14</sup>. ¿Qué ha hecho posible esta impresión?

Ante todo la singularidad de la extraordinaria acogida mexicana a todo tipo de refugiados españoles, como muestra el hecho de llegar a acoger, incluso, «a sujetos tan inútiles en todos los casos como los profesores de filosofía cuando no francamente perjudiciales», en un gran número y con trato igual e incluso privilegiado sobre sus colegas mexicanos<sup>15</sup>. Trato que, como explica en otro lugar, era «condición *sine qua non* para que pudiéramos seguir siendo trabajadores intelectuales, ya que nuestra extranjería nos imposibilitaba el ejercicio de otras actividades en que apoyar el de un trabajo intelectual desinteresado, pero, ¿qué intelectual de verdadera vocación no estimará como un privilegio el no tener necesidad de hacer otra cosa que practicar su profesión?»<sup>16</sup>. Como reconoce en carta a Antonio Caso «esta Facultad mexicana es el lugar donde se le ha dado a uno el medio de continuar su auténtica vida, donde se le ha salvado a uno la vida...»<sup>17</sup>.

Lo extraordinario de la acogida, en particular para los intelectuales, tiene otro componente en el que se explaya en *La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana*, artículo escrito en 1966 para *Revista de Occidente* a petición de ésta con ese título y que él restringe en su respuesta a la adaptación «forzada de un refugiado republicano» a la sociedad mexicana. Hay que suponer que con toda intención, pone énfasis en que por adaptación hay que entender, «con las palabras más llanas posible, y sin embargo no menos propias: en llegar a vivir en México a gusto, también de México, [...] Y vivir a gusto en cada uno de los grandes sectores de la vida: la privada e íntima, la profesional y pública, ganándose la vida en una forma, y llevando una vida privada en el seno de una vida pública, a las que se pueda asentir íntimamente»<sup>18</sup>. La adaptación más perfecta recibirá, al final del artículo, el nombre de “transtierro”. Y hay que suponer la misma intención en el detalle con que explica a los lectores de *Revista de Occidente* la singularidad de la acogida mexicana a los intelectuales republicanos. En síntesis viene a decir que a su llegada la hegemonía de la sociedad mexicana era ejercida por los herederos de la Revolución de 1914 (que se beneficiaron, apunta, como la España franquista, del deseo de paz y orden después de graves trastornos sociales). Y aunque la Revolución era indigenista (reliquia de la independencia colonial y por afán nacionalista), desde antes de la guerra sus intelectuales tenían por la intelectualidad republicana «una estima que no tenían por la demás intelectualidad española contemporánea, ni tuvieron ni tienen por la de la España de hoy», puesta de manifiesto con su ayuda a la República en guerra y con su invitación de acogida a los vencidos<sup>19</sup>. Compartían además la conciencia de ser aliados frente a un enemigo común también aliado internacionalmente. En España se había perdido la batalla, pero la guerra continuaba en México que estaba en un momento crítico y necesitaba la ayuda de «las fuerzas vencidas en la Península [...] en la previsión, cumplida, de la continuación

<sup>14</sup> J. Gaos, *Confesiones de transterrado*, cit., p. 546.

<sup>15</sup> Ivi, p. 547.

<sup>16</sup> J. Gaos, *Los “transterrados” españoles de la filosofía en México*, cit., p. 241.

<sup>17</sup> J. Gaos, *Carta del 31 de octubre de 1939*, en Id., *Epistolario y papeles privados*, cit., p. 259.

<sup>18</sup> J. Gaos, *La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana*, en «Revista de Occidente», año IV, (mayo 1966), 38, pp. 168-178, ahora en *OC*, t. VIII, cit., pp. 559-568, la cita en pp. 559-560.

<sup>19</sup> Ivi, p. 561.

o la incoación de una lucha nacional e internacional contra una alianza semejante». La lucha «no era únicamente revolucionaria y militar, sino esencialmente una lucha política y cultural contra un pasado común y por un futuro también común». Los hombres de la Revolución «querían a los refugiados para colaboradores preferibles a cualesquiera otros por la conjunción, en ellos, y únicamente en ellos, de la afinidad histórica y cultural y la comunidad de ideas e ideales políticos». Estos vínculos políticos y culturales «explican también lo refractario del México de la Revolución a la ruptura de las relaciones diplomáticas con lo superviviente de las instituciones de la República, para anudarlas con el nuevo régimen». Y esto dio «una de las condiciones de posibilidad de la adaptación, incompatible con el temor de una devolución temprana o tardía – y quizá más con el de ésta que con el de aquélla – al país de procedencia sometido aún al régimen que había forzado a la expatriación»<sup>20</sup>.

No sólo, pues, fueron generosamente acogidos, además justo lo que los hacía inadaptados a España y fracasados en su intento de cambiarla, los hace más adaptables a México al compartir un mismo proyecto político de alcance internacional en un esfuerzo colectivo que sigue y que ha valido la pena porque, a su parecer, con cambios inevitables, el cuarto de siglo pasado confirma el arraigo de la Revolución. Esta identidad entre el proyecto de la República y el de la Revolución y la afirmación de su continuidad a lo largo de los años es un paso importante en el proceso de identificación con la nueva tierra, y es aquí donde encuentra fundamento la crítica del “punto ciego” en la lucidez del transterrado, y en esa actitud estaría la justificación del PRI de los años 60, ya entonces lejos de los principios revolucionarios; sobre esto volveré luego.

## 2. Semejanzas y diferencias

Quien vive el exilio como destierro, según Sánchez Vázquez, tiene una “ceguera” ante “la realidad que pisa y tiene ante sus ojos”, obnubilado por el recuerdo y la nostalgia de la España dejada e idealizada. No es el caso de quien se dirige al transtierro. Gaos sí ve la realidad que pisa y advierte las semejanzas obvias que favorecen el arraigo que busca, entre ellas la fundamental de la lengua «factor decisivo en todo caso de cambio de tierra, pero quizá para nadie como para el intelectual», pero también advierte pronto lo que la afinidad cultural ocultó al inicio, la “enorme originalidad de México” que, a medida que fue compenetrándose con el país, resultó un móvil de atracción: «México tiene un gran número de pisos y compartimentos que le dan la fascinación de las personalidades complejas, individuales y colectivas, hecha de misterio incitante de la curiosidad y prometedor de dramatismo, y de admiración ante la riqueza de realidades y posibilidades y goce de las unas y de las otras»<sup>21</sup>. Descubre la diferencia, lo “otro” que deviene de inmediato objeto de curiosidad y goce.

Su plan definitivo de vida era de trabajo intelectual y considera que la juventud, la plasticidad histórica de México o América, su densidad de población intelectual, daban más posibilidades que Europa (ya construida, ya saturada). Ve la inmediata posibilidad de hacer muchas tesis en campos únicos, nuevos, originales, como por ejemplo en la historia de las ideas de México. En la segunda carta a F. Romero ya citada reconoce «que mi desconocimiento de la producción filosófica hispano-americana es supino. Con tan

<sup>20</sup> Ivi, pp. 561-562.

<sup>21</sup> J. Gaos, *Confesiones de transterrado*, cit., pp. 547-548.

exclusivista germanismo como el que en España nos impusimos en los últimos decenios... Es hora de reaccionar más que enérgicamente. [...] Y seguramente va a ser decisiva esta forzosa y con tantas probabilidades definitiva trasplantación a América – que así no resulta ni siquiera nostálgica, sino prometedora y estimulante»<sup>22</sup>.

En *Los “transterrados” españoles de la filosofía en México* lo llama el «nuevo descubrimiento de América». Junto a la actividad realizada por los filósofos españoles de recepción y difusión de la filosofía europea contemporánea y junto a la acción en pro del liberalismo («espontánea consecuencia de la fidelidad a la vida anterior» y por la misma fidelidad «aun algo más allá del medio académico e intelectual»), destaca Gaos la actividad de cultivo e investigación del pensamiento hispanoamericano y mexicano para el que pronostica gran repercusión<sup>23</sup>. Es una actividad que tiene su raíz en España en el debate no sólo orteguiano sobre el valor de la filosofía peninsular y la consiguiente «reivindicación de valores españoles»<sup>24</sup>, por lo que la emigración forzada, en lo que tiene de potenciación y engrandecimiento de lo valioso de la vida anterior, permite a la vez la continuación ampliada de esta tendencia y conciliar fidelidades. En breve, es un aspecto de la “filosofía de la circunstancia” que adquiere más impulso y alcance por la circunstancia del destierro. Y en ambos aspectos encuentra afinidad con los filósofos mexicanos (A. Caso, F. Larroyo, E. García Márquez, Samuel Ramos...), por un lado empeñados en su reacción contra el positivismo y ajustados así a la orientación general «que ve en el hombre y lo humano algo irreducible a la naturaleza y lo natural», orientación «común a las filosofías de la vida, existencialistas e historicistas con las estrictamente personalistas», y, por otro lado, inmersos en una autognosis que les conduce por «necesidad no sólo lógica sino más aún vital, a descender ahondando por su propia historia [...] a explorar ante todo los estratos de su historia intelectual». Autognosis que interpreta en analogía con el destierro: peculiar experiencia de migración del mexicano de su ser real al ideal para el futuro, mientras los españoles vienen emigrados de su ideal en el pasado<sup>25</sup>. De nuevo las semejanzas entre lo español y lo mexicano, ahora en filosofía, permite conciliar fidelidad al pasado y al presente.

En esta investigación del pensamiento hispanoamericano destaca Gaos la labor en particular de Xirau, de Recasens, y sin modestia resalta la suya, la de mayor empeño que ha conseguido ya discípulos<sup>26</sup>. Su autoreconocimiento está justificado no sólo por la obra propia, ahí está también su labor en el Seminario de investigación y tesis que inició en el 1941 en el ya El Colegio de México y continuará sin solución de continuidad hasta su muerte, producida precisamente en esta sede en el acto de firma de las actas de un examen de tesis. La contribución de Gaos a la investigación y reflexión sobre el pensamiento hispanoamericano impulsada por el destierro que quiere ser transtierro, vista desde la posteridad, es de una importancia indudable cuya reseña no cabe aquí<sup>27</sup>. Sin embargo, al

<sup>22</sup> J. Gaos, *Epistolario y papeles privados*, cit., p. 176.

<sup>23</sup> J. Gaos, *Los “transterrados” españoles de la filosofía en México*, cit., pp. 237-238.

<sup>24</sup> Problema planteado ya por él en un artículo con ocasión de la muerte de Cossío, según le cuenta a F. Romero en la carta que acabo de citar: «Las culturas de lengua española han venido aceptando las valoraciones propias de otras culturas, según las cuales la palabra escrita se valora más alta que la oral y la obra más que la persona. Pienso que hay que reaccionar contra esta valoración» (p. 180).

<sup>25</sup> J. Gaos, *Los “transterrados” españoles de la filosofía en México*, cit., pp. 235-236 y 238-239.

<sup>26</sup> La primera generación, los “Historiadores” de las ideas de México, con Leopoldo Zea a la cabeza, a la que seguirán la de los “Hiperiones” y la de los “Hegelianos”.

<sup>27</sup> Sus abundantes trabajos se encuentran recogidos fundamentalmente en los tomos de las *OC*: V, *El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea* (México, UNAM, 1993); VI, *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español* (México, UNAM, 1990); VIII, *Filosofía mexicana de*

destacar esta aportación gaosiana, se puede minusvalorar o, incluso, ignorar su obra más estrictamente filosófica, que responde, en cambio, a su más honda y personal obcecación en elaborar una Filosofía de la filosofía que le abocará a una Antropología filosófica. Más aún, no es el trabajo sobre la filosofía española y mexicana la que establece continuidad con el momento filosófico al que había llegado antes del destierro. Cuando aún piensa en ir a Argentina, en la primera carta a F. Romero, ante la petición de éste de un original para publicar, explica que «en España sentíamos llegado el momento de rebasar la etapa, indispensable, de las traducciones y de los manuales. Teníamos la impresión de que nada esencial nos quedaba por conocer. De que podíamos, por tanto, expresar nuestro parecer. Había sido necesario adquirir el conocimiento de los usos de la sociedad filosófica internacional en la que España acababa de ingresar. Una vez impuestos en ellos, se puede incluso faltar a ellos»<sup>28</sup>.

De ese hablar ya con voz propia, faltando incluso a los usos internacionales, son muestra las conferencias sobre su concepción de la filosofía impartidas en el 1938 en La Habana y que suscitaron polémica, como la suscitaron con el neokantiano F. Larrovo las que pronunció nada más llegar a México dando lugar al libro de ambos *Dos ideas de la filosofía*<sup>29</sup>. Su empeño, entonces, como le cuenta a Romero, es un proyecto ambicioso de expresarse en un estilo nuevo coherente con su concepción de la filosofía a cuyos primeros borradores llama provisionalmente *Philosophische Erlebnisse*, nombre que al poco cambiará por *Jornadas filosóficas* y cuya escritura, inacabada e inédita<sup>30</sup>, puede considerarse como antecedente de sus *Confesiones profesionales* de 1953. En estas confesiones que son su autobiografía intelectual y donde nunca aparece el término “transterrado”, cuando el relato llega al momento de su llegada a México coincide con que ya percibe con «hondura y claridad» “el” problema de la filosofía y “el” tema de su filosofía: su doble decepción, personal y doctrinal, tras el tránsito biográfico por sucesivas verdades filosóficas y el conocimiento de la más larga sucesión de ellas en la tradición filosófica, le plantea el problema de un saber que pretende la verdad universal y que se revela, sin embargo, histórico e histórica su verdad. La contradicción filosófica de una “verdad histórica” y la soberbia del filósofo obcecado en quererla universal es el núcleo del problema de la filosofía y de su filosofía. Abordarlo requiere desarrollar una «Teoría de la Filosofía, según la llamé hasta que el conocimiento de Dilthey me hizo adoptar, como nombre más propio, el de Filosofía de la Filosofía»<sup>31</sup>. La base de esta teoría tenía que estar en la Historia de la Filosofía, por lo que puesto en plan de vida definitivo (única reflexión provocada por el destierro de la que da cuenta como confesión profesional) al aceptar México como destino, decide dedicar sus cursos en la Facultad de Filosofía mexicana a un

nuestros días, cit.; IX, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de Historia de las ideas de España y la América española* (México, UNAM, 1992).

<sup>28</sup> J. Gaos, *Epistolario y papeles privados*, cit., pp. 170-171.

<sup>29</sup> Cfr. José Gaos, *Sobre la filosofía de la filosofía*, en «Universidad de la Habana», (septiembre-diciembre 1939), n. 26-27 (ahora en J. Gaos, *Filosofía de la filosofía e Historia de la filosofía*, en OC, t. VII, México, UNAM, 1987, pp. 43-69), y J. Gaos y F. Larrovo, *Dos ideas de la filosofía. Pro y contra la filosofía de la filosofía*, México, La Casa de España, 1939 (ahora en OC, t. III, *Ideas de la filosofía (1938-1950)*, México, UNAM, 2003).

<sup>30</sup> Pendiente de publicación en las OC, sobre el texto da noticias Fernando Salmerón en *Jornadas filosóficas. La primera autobiografía de José Gaos*, publicado por primera vez en 1974 y ahora en F. Salmerón, *Escritos sobre José Gaos*, cit., pp. 95-113.

<sup>31</sup> J. Gaos, *Confesiones profesionales*, texto de las 10 conferencias escritas y leídas en 1953, publicadas por primera vez en 1958 por el FCE y ahora en OC, t. XVII, cit., pp. 41-136, la cita en pp. 64-65. El 29-I-1959 anota: «Si para filosofar es lo esencial los problemas, a lo largo de la vida he venido viviendo como problema vital y auténtico el de la filosofía misma» (J. Gaos, *Aforística*, cit., p. 217).

recorrido de esa historia guiado por su propósito. Esta línea de trabajo en la Facultad que encajaba en su proyecto personal, paralela al Seminario de El Colegio de México, es, pues, la más propia de Gaos y, dicho sea de paso, la más necesitada de reapropiación contemporánea. En ella el transtierro es irrelevante, su origen, él mismo lo dice, arranca de su infancia de “nieto único” en Oviedo, en un ambiente familiar ultraconservador de rígido catolicismo tradicional, y de su lectura adolescente de la *Historia de la Filosofía* de Balmes<sup>32</sup>.

Sea por las semejanzas como por las diferencias, el hecho es que Gaos se integró con rapidez en el ambiente intelectual mexicano, lo leyó casi todo, estableció amistades y encontró en Alfonso Reyes un nuevo amigo y maestro que añadir a García Morente y a Ortega y, sobre todo, en este ambiente devino él mismo maestro<sup>33</sup>. Su hija Ángeles da cuenta de ello: «la guerra nos “transterró”, pero en el camino se borraron muchas cosas. Dejaste de ser papá y pasaste a ser el maestro y el filósofo»<sup>34</sup>.

### 3. Las relaciones España México. El nuevo hispanismo

Pero las semejanzas y diferencias entre España y México no sólo hacían de la investigación de la historia de las ideas en México y, en general, del pensamiento español y el hispanoamericano una ocupación que permitía compartir fidelidad intelectual a la vida anterior y a la nueva, además, le llevaron a repensar las relaciones entre los dos países sugiriéndole «las ideas relativamente más importantes entre cuantas debo a la experiencia del transtierro».

La voluntad de “afincar” en México, propia de la voluntad de transtierro, le plantea un problema de conciencia relativo a la «la fidelidad o infidelidad a la patria de origen», porque «la idea de vivir definitivamente en México implicaba, es evidente, la de seguir viviendo aquí incluso en el caso de que se hiciese posible la vuelta a España, incluso en el caso más favorable – y obligatorio: por la vuelta de España misma a un régimen como aquel

<sup>32</sup> Hasta cierto punto, podría considerarse su traslado de Oviedo a la casa paterna valenciana como un suceso del mismo orden de importancia biográfica que el destierro del 1938 y el infarto de 1958, no sólo por el nuevo ambiente liberal, también por la relación conflictiva con su padre que afecta a sus dudas entre dedicarse a la filosofía, a la literatura o al derecho. Dudas que no resuelve hasta las oposiciones a catedrático de filosofía de instituto después del lectorado en Montpellier. En plena preparación de ellas, en carta a Moxó del 28-X-1927 (J. Gaos, *Epistolario y papeles privados*, cit., pp. 126-127), le comunica su abandono de la literatura, su decidida apuesta por la filosofía: «mi gran ideal de hoy es puramente filosófico», y su intención si obtiene cátedra de irse dos años a Alemania para adquirir la “técnica de la investigación” porque su ambición – para la que pide el secreto – es grande: «En efecto, yo quisiera rebasar en filosofía lo hecho hasta ahora en España: o sólo *saber*, o saber y disertar sólo *literariamente*. Le confesaré a usted, querido Moxó, *que sigue siendo para mí el AMIGO*, lo que he tenido siempre pudor de confesar a nadie, casi a mí mismo. Y se lo confieso, naturalmente, para que usted no lo deje ni *traslucir* sino a sí mismo. Mi ideal supremo sería llegar con el tiempo a fundar la filosofía española científica, a ser [...] el Cajal o el Pidal de nuestra filosofía». Proyecto en el cual uno de los peligros a evitar lo representa, precisamente, Ortega. Sobre el desarrollo de esta crisis juvenil de su vocación filosófica y su importancia puede consultarse nuestro trabajo *Vocación filosófica y crisis (dos apuntes)* en S. Sevilla (ed.): *Visiones sobre un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2008, pp. 211-237, en particular pp. 223-237.

<sup>33</sup> En 1947 unas declaraciones despectivas de Ortega sobre A. Reyes le obligó a tomar partido entre sus maestros y escribió una “carta abierta” muy dura contra Ortega en la que concluye: «En esta España [la no franquista] ha perdido Ortega su autoridad intelectual y sobre todo moral casi íntegramente. “Casi”, porque aún quedamos algunos que nos esforzamos por no dejarnos contagiar. Qué hondo y sincero pesar encontrarnos empujados hacia la pérdida de un respeto que creíamos necesario» (publicada en «El Nacional», México, 21 de septiembre de 1947, ahora en J. Gaos, *Epistolario y papeles privados*, cit., pp. 236-237).

<sup>34</sup> A. Gaos, *A mi padre*, en T. Rodríguez de Lecea (ed.), *En torno a Gaos*, València, Institució Alfons el Magnànim, 2000, pp. 21-49, la cita en p. 29.

por defender el cual habíamos tenido que expatriarnos los republicanos»<sup>35</sup>. El rigor de su conciencia le exige justificar la decisión de no regresar a España más allá de su carácter forzoso y razonable en el momento en que la toma, aunque vuelva la República, y para ello «únicamente ideas acerca de relaciones históricas entre España y México podían dar la justificación indispensable». La fidelidad que busca compartir para lograr la adaptación perfecta que significa transterrarse es muy honda y encuentra su posibilidad en el tiempo, en la parte de historia compartida.

Su reconstrucción va del presente al pasado, un orden de «menor a mayor profundidad». Primero la relación en su actualidad: la establecida por la política internacional de México desde que la sublevación del llamado Movimiento Nacional se reveló como la guerra internacional que fue, hasta hoy que «nos ha resuelto el problema planteado por la pervivencia de las instituciones republicanas». Ante la debatida cuestión de la continuidad y legitimidad del Gobierno de la República en el exilio, considera razón suficiente para mantenerlo el mantenimiento de la política internacional de México: «los republicanos españoles supervivientes debemos mantener la representación del gobierno de la República mientras al de México sea útil que la mantengamos a los fines de su política internacional», y ello por dos razones de peso, porque «es la ideal para el futuro de la Humanidad – pero también era y hubiera seguido siendo la de la República»<sup>36</sup>. La solidaridad internacional responde a una afinidad también en política nacional: «¿Cómo no reconocer, sino desde poco después del afincamiento en México, a estas alturas de él, en esta República de México el logro de tantas de las más características y caras aspiraciones de los republicanos españoles?». Y confiesa un pensamiento que se le ocurre con frecuencia y que deja abierto: «si a la República se le hubiera dado tiempo para desarrollar una política tan original, por adaptada a las circunstancias nacionales como la de México, con su peculiarísima conjugación de presidencialismo y gobierno para el pueblo, de socialismo de Estado e iniciativa privada...». La más inmediata relación muestra así la coincidencia solidaria entre una Revolución que triunfó y una República abortada, pero tanto el triunfo como la derrota encuentran su mayor afinidad al inscribirse en el curso de la historia del siguiente estrato temporal que analiza: las guerras de independencia coloniales. Propone un cambio en la manera de concebirlas que sustituya la imagen plástica inadecuada de «territorios coloniales que se desprenden integralmente del territorio metropolitano», por la de la sustitución de un orden imperial (político, social, económico, religioso, moral...) por un orden republicano. Se trata de «una lucha de los partidarios del nuevo orden [como los propios refugiados] contra los del viejo, no sólo en los territorios coloniales, sino en el metropolitano mismo, triunfante

<sup>35</sup> J. Gaos, *Confesiones de transterrado*, cit., p. 549. En la carta de 21 de agosto 1957 a J. David García Bacca en la que expone la larga reflexión que le lleva a no asistir a la reunión con «los compatriotas dedicados a la filosofía» del «interior», escribe sobre la nostalgia implícita en ella de volver a España: «Pero a mí me acaece pensar que tal *vuelta* es ilusoria y no sentir *nostalgia* alguna de patria. La vuelta a España sería vuelta en el espacio, en la geografía, no en el tiempo, en la historia: a la España de que partimos no podemos volver, porque ella misma ha dejado de existir, y para siempre. En pequeño, sería lo propio con nuestros antiguos amigos y con nosotros mismos: ni unos ni otros somos los mismos, podemos ser los mismos, ni los unos para los otros, aunque desde el momento mismo del reencuentro quisieramos y creyéramos liquidar en un abrazo cordial del todo unos acontecimientos de los que por demás somos responsables unos y otros sólo infinitésimamente» (en J. Gaos, *Epistolario y papeles privados*, cit., pp. 407-412). Parece el guion de muchas de las páginas de *La gallina ciega* de Max Aub (Barcelona, Alba Editorial, 1995), el recuento de su viaje a España en 1969, dos meses después de la muerte de Gaos, su amigo desde los años de juventud en Valencia. Gaos se había comprometido con García Bacca (a quien considera «el filósofo hispánico de nuestros días por eminencia») a no volver a España mientras durara el franquismo para no dar ningún apoyo moral al régimen.

<sup>36</sup> J. Gaos, *Confesiones de transterrado*, cit., p. 550. Esta parte es la analizada en particular por F. Salmerón en su ensayo ya citado y con la que vincula el texto a la crisis provocada en enero de 1947 por la dimisión en París del gobierno Giral.

en el continental de América desde principios del siglo pasado, en el insular de América desde el final del mismo siglo, y no triunfante hasta hoy en el peninsular». Incluida la guerra de España en este proceso, llega a su conocida conclusión: «España es el último país hispanoamericano que queda por independizar del pasado imperial común»<sup>37</sup>.

Son dos partes de la argumentación del transtierro objeto de críticas: la legitimación que supone del PRI y del nuevo papel que quiere asignar a los intelectuales en la política nacional mexicana, por un lado, y por otro la visión idealizada de la independencia de las colonias y de su presente ya republicano y libre. Esta segunda crítica parece justificada por lo que se refiere a la situación contemporánea a Gaos de los países hispanoamericanos, puede no estarlo tanto por lo que se refiere a la interpretación global del proceso como el fin de un orden imperial que, lejos de lamentar como español, celebra como oportunidad para un mundo más libre y justo, a la vez que con agudeza denuncia la rémora imperial aún presente en España. Respecto a la primera, la identificación de la política nacional mexicana con la de la República es funcional al argumento pues de ella depende la continuidad entre la vida truncada y la adaptación a la nueva vida “con asentimiento íntimo”, y hay fundamento para verla como un “punto ciego” de crítica ideológica por sus efectos, fueran cuales fueren las intenciones de Gaos. La defensa de la política internacional mexicana, en la que más insiste, tiene más justificación: está vinculada al no reconocimiento del gobierno franquista y a su condena moral y política, un valor indiscutible a preservar en el orden político internacional más allá de su valor particular para los republicanos. Ahora bien, si la crítica pretende no sólo mostrar las implicaciones ideológicas de la generalización al exilio del concepto de transtierro, sino ser también una crítica “política” al intelectual José Gaos, el caso requeriría muchas matizaciones entre las cuales, más que el debido agradecimiento del refugiado al gobierno que, en acogerlo, le ha salvado la vida, y la condición impuesta que conlleva – como recuerda varias veces Gaos – de no intervenir en la política nacional, cuentan la propia concepción de Gaos del intelectual y su papel en la política<sup>38</sup>, su escaso

<sup>37</sup> Ivi, pp. 550-552.

<sup>38</sup> El tema es de envergadura, y la política es justo el lugar más claramente reconocido – aunque no el único – de sus diferencias con Ortega y su legado. Lo aborda de forma directa en 1944 en debate con Juan Larrea, Mariano Picón-Salas, Alfonso Reyes, José Medina Echavarría y Jesús Silva Herzog en *Mesa rodante: ¿independencia? ¿comunión social?* (en «Cuadernos Americanos», XVII (1944), 5, ahora en *OC*, t. IX, cit., pp. 495-517); también en su propuesta a la Segunda Conferencia General de la UNESCO celebrada en México, publicada con el título *El filósofo en la “ciudad humana”* (en «Cuadernos Americanos», 1948, 1, y después en J. Gaos, *Discurso de Filosofía y otros trabajos sobre la materia*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1959, pp. 101-116, de donde cito), parte de ella en discusión explícita con el modelo de intelectual “comprometido”; y también en el apartado *Actividad intelectual o acción política* de J. Gaos, *En torno a la filosofía mexicana* (obra publicada en 2 t. en 1952-1953, ahora en *OC*, t. VIII, cit., pp. 265-392, el apartado citado en pp. 381-384) que precisa su propuesta a la intelectualidad mexicana que estaba contribuyendo a formar. Sus numerosos textos sobre educación y sobre la misión de la universidad contienen también opiniones relevantes al respecto. Dos intervenciones directas en cuestiones políticas pueden ayudar a trazar su perfil político. Una está en la carta que dirigió a Ortega el 20 de mayo 1931 (en J. Gaos, *Epistolario y papeles privados*, cit., pp. 133-141) dando cuenta de sus gestiones de coordinación del núcleo zaragozano de la Agrupación de Intelectuales al Servicio de la República y de la opinión razonada en contra de la transformación de la Agrupación en partido político. La otra está en su propuesta a la Primera Reunión de Profesores Universitarios Españoles, celebrada en septiembre del 1943 en La Habana, a la que excusó su presencia pero se preocupó de que llegara por escrito su opinión (en carta a Rodolfo Méndez Peñate, Rector de la Universidad de La Habana de fecha 1 de septiembre de 1943, en J. Gaos, *Epistolario y papeles privados*, cit., pp. 276-79): si el propósito de la reunión era estudiar la incorporación de España en el proceso de reconstrucción europea, el problema clave era el del “régimen constitucional” y, sobre él, la única declaración política coherente con el papel de los intelectuales sería pedir «que se ponga a España en condiciones de organizarse totalmente con arreglo exclusivamente a la voluntad de la mayoría de los españoles», y así evitar caer en el peligro de ser consejeros políticos de «potencias resueltas a imponer a España un régimen político determinado» o de arrogarse el papel de «tutores o, lo menos, consejeros políticos de los compatriotas fuera de la comunidad donde el papel pudiera asumirse». La declaración, además, debía ser trasladada por la Universidad de la Habana a los demás «centros de su

interés por la actividad política y su experiencia y explicación del fracaso de la República<sup>39</sup>, su reconocerse como burgués, liberal-social, individualista sobre todo y receloso con el comunismo precisamente por ello<sup>40</sup>, su convencimiento de que sus preocupaciones metafísicas, morales, religiosas, ya no lo eran para sus contemporáneos y su progresivo sentirse rezagado en su tiempo, epígonos de uno antiguo e incapaz de incorporarse al nuevo...<sup>41</sup>. En cualquier caso, difícilmente puede atribuirsele falta de rigor moral: en el orden académico, donde se sentía en su actividad propia y libre de la prohibición de opinar, cuando en 1966 la agresión al rector de la UNAM no fue resuelta con el rigor que la gravedad del caso en su opinión exigía, no dudó en abandonar la universidad, de la que ya era profesor emérito, por exigencias morales y «dolido hasta los tuétanos de que precisamente éste sea el final de mi carrera universitaria»<sup>42</sup>.

Pero, volviendo a sus confesiones de transterrado, los dos estratos analizados, cuestionables en su concepción, se inscriben en un tercero más profundo, más antiguo, en los cuatro siglos y medio de venida de españoles a México y a América en general, apartado que titula *La emigración de los buenos españoles* y que desvela el “supuesto” de la nueva manera de concebirlos que es «el pensar que España, con su colonización de América, instituyó una comunidad, *hispano-americana*, de la que ella misma, después de haber sido ya parte *co progenitora*, vino a ser parte *fraternal*, en vías de ser lo que pudiera ser aún en el futuro». Rechazado el pasado orden imperial y por supuesto el que llama “Imperio Azul” del franquismo, permanece el hecho de la existencia de una “comunidad hispanoamericana” que requiere repensarse desde un orden de igualdad, “fraternal”, cuyo

índole de los países americanos de lengua española» y todos ellos elevarla «a las más altas instituciones políticas de estos países. Si la petición lograra obtener estas adhesiones, alcanzaría una autoridad moral y política que resultaría decisiva *realmente*». A cada uno su papel.

<sup>39</sup> No se le conoce ninguna participación en la agitada vida política de los primeros años del exilio, ni tampoco luego. La influencia en sus posiciones de la experiencia de la República la reconoce en nota a su propuesta ya citada a la reunión de la UNESCO, y sobre el fracaso de la República destaca la anotación del 2-VII-1959 sobre el error de los republicanos al interpretar el sentido del triunfo electoral sobre la monarquía (en J. Gaos, *Aforística*, cit., pp. 223-224).

<sup>40</sup> En un muy revelador escrito titulado *Ideas... gustos*, redactado para su uso privado las mañanas del 24 y 25 de diciembre de 1955 (fechas estas de diciembre que, siempre alrededor del 26 día de su cumpleaños, son recurrentes en la producción de balances y auto análisis), se describe así en política: «mi socialismo de inclinación juvenil y aun el de mi posterior afiliación fue motivado mucho más que por nada por mi resentida reacción contra la clase social y posición política de mis religiosos educadores familiares. El liberalismo que ha acabado por sobreponerse resueltamente es mucho más auténtico, al ser resultado de mi radical afán de independencia personal, expresión de ellas, vida privada. En definitiva, actualmente, no soy demócrata: me es indiferente que gobierne la mayoría, una minoría o una persona, con tal de que quien gobierne lo haga respetando, no ya las minorías, sino los individuos» (el texto fue publicado por primera vez por F. Salmerón en «Revista de Occidente», (marzo-abril 1982), 12, ahora también en J. Gaos, *Epistolario y papeles privados*, cit., pp. 529-533, de donde tomo la cita de la p. 531). Sobre todo ello son muy abundantes, aunque no son los únicos testimonios escritos, los aforismos y anotaciones en que da vueltas y revueltas para clarificarse sus opiniones y dudas; en particular, desde la segunda mitad de 1960 hasta finales de 1962 destacan los dedicados a su posición respecto al comunismo.

<sup>41</sup> Es éste un sentimiento que, según Vera Yamuni (en su *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, México, UNAM, 1980) se acrecentó en la última década de su vida y lo muestran muchas de sus anotaciones personales, ya el 14-V-1961 intenta explicarse su «impresión, sensación, de estar, no muerto, sino enterrado...» (en J. Gaos, *Aforística*, cit., p. 243).

<sup>42</sup> Lo sería que consideró la cuestión está expuesto en sus cartas a Leopoldo Zea (su discípulo ya Director de la Facultad de Filosofía y Letras) de esos días de mayo del 1966, en su escrito *A la comunidad universitaria* y en su carta a Edmundo O’Gorman (en J. Gaos, *Epistolario y papeles privados*, cit., las de Zea en pp. 318-320 y la cita en pp. 319-320, los otros textos en pp. 498-504). Ya en julio de 1956 una acusación que se le hizo y que vinculaba su reciente nombramiento como profesor de carrera con su posición acorde con el rectorado en un debate sobre la enseñanza de las lenguas en la Universidad, provocó su inmediata exigencia por escrito al Consejo Universitario de condena de la difamación y su disposición a abandonar la Universidad en caso contrario (en *ivi*, pp. 402-405). Su exigencia fue satisfecha. Tanto en este caso como en el del 1966 no deja de alegar que tiene a México como su patria. El 10 de junio de 1969 le comunicó a Zea su deseo de volver a la UNAM, pero a las pocas horas su corazón se detuvo.

futuro está por hacer. En este largo proceso de constitución de esa comunidad, es cierto que «los republicanos españoles hemos venido a México por derrotados en la guerra de España», pero esto forma parte de una venida de españoles que dura desde el siglo XVI, en donde lo esencial es esta venida y lo accidental los diferentes motivos de ella, como durante mucho tiempo lo fueron el huir de servir al Rey, de los impuestos, de crímenes o de conflictos amoroso. ¿Cuál es el significado y esencia de este proceso? La respuesta no es sólo la vocación o el destino extra-peninsular de España y Portugal por su posición geográfica, hay que ir más a la raíz: «empresa económica, conquista material o espiritual, busca individual de trabajo y fortuna, siempre queda una cuestión más radical: por qué el preferir remediar a la necesidad vital por la expatriación que por el esfuerzo sobre el suelo patrio, por qué el impulso aventurero... A una cuestión como ésta, darían respuesta otras ideas»<sup>43</sup>. Ideas que, si bien nacidas de la experiencia de refugiado que necesita justificar su empatriarse en nueva tierra, responden a cuestiones progresivamente más generales y teóricas: qué es España, qué es nación, qué es patria. En su adaptación a México encontrará la «solución al problema del destierro y *aun al problema de España*»<sup>44</sup>.

#### 4. Dos maneras de concebir España

La primera la ejemplifica con el pareado del P. Isla en la Historia de España que aprendió en la escuela de Oviedo: «Libre España, feliz e independiente, se abrió al cartaginés incautamente». Supone considerar España como: «el territorio ocupado por una población aborigen».

Dos consecuencias derivan de ello. La primera que «todo pueblo que entre posteriormente en el territorio, será un invasor que debe ser expulsado»: así se consideran a cartagineses, romanos, visigodos, musulmanes, y así se concibe la “reconquista” del territorio musulmán «y se toma partido por Numancia o Viriato contra Roma, como siendo aquéllos los representantes y defensores de la España que ésta viene a invadir, conquistar, usurpar». Consecuencia que descubre, con sorpresa, que se da en el criollo puro que habla de los españoles como de quienes vinieron a quitarle las tierras y colonizarlo, forma de hablar que sólo es justa y comprensible en boca del indígena. Rectificar al mexicano en esto, por coherencia, requiere que el español se rectifique a sí mismo: «los romanos no vinieron a quitar-nos las tierras, somos más descendientes de romanos que de celtíberos, aún hablamos latín evolucionado».

La segunda consecuencia es que «toda salida del territorio ocupado por la población aborigen, sería expatriación: al salir de ese territorio, se dejaría en él la patria, en vez de llevársela consigo...». La patria no es del sujeto, se la confiere la tierra de nacimiento y sólo en ella. En conclusión, ésta es una «manera de concebir las patrias, racista, exclusivista, estática, como que las confina en un territorio y una población primitiva de él»<sup>45</sup>.

Frente a esta primera, es posible otra concepción: «España sería el nombre de una entidad histórica en formación o de una entidad en formación a lo largo de la historia, por el mestizaje de iberos y celtas, celtíberos y romanos, hispanorromanos y godos, hispanogodos y musulmanes *en tierras ibéricas*, e hispanomusulmanes e indios americanos, *en tierras americanas*». Esta concepción como “nombre” basada en el

<sup>43</sup> J. Gaos, *Confesiones de transterrado*, cit., pp. 552-553.

<sup>44</sup> Carta de 20-V-1956 a Antonio Rodríguez Huéscar, en J. Gaos, *Epistolario y papeles privados*, cit., p. 395.

<sup>45</sup> J. Gaos, *Confesiones de transterrado*, cit., pp. 554-555.

mestizaje en el tiempo en distintas tierras se aplica a México que «sería el nombre de una entidad en formación a lo largo de la historia, por el mestizaje primero de diversos pueblos indios, luego de éstos pueblos mestizos y de los hispanomusulmanes, ahora de estos mestizos y los inmigrantes de otros pueblos, en tierras americanas, mexicas...», y revela así una zona de interferencia de las dos entidades en formación que corresponde al tercer estrato temporal analizado, el de la antigua venida de españoles. Es esta concepción basada en el mestizaje y en una parte de él compartida la que permite afirmar que así «como la formación de España prosigue en tierras de México, puede proseguir en tierras de España la formación de México...»<sup>46</sup>.

Aunque la conclusión, por rigor lógico, establece una relación biunívoca, el hecho histórico relevante y la experiencia de quien se confiesa es la venida a México, a América, y la facilidad de adaptación a uno y a otra. Al respecto, Gaos cuenta que desde poco después del “afincamiento” se le hizo «notorio el carácter utópico de América para explicar y comprender una porción de peculiaridades de este continente. Éste vendría siendo para los europeos un lugar propiamente de utopía: el lugar donde realizar los ideales de vida imposibles de realizar en Europa», necesidad vital que explica «en los senos más hondos de la historia» el descubrimiento e invención de América. Y, ligado a ello, se explica el sorprendente poder de asimilación de América: «¿sería posible tal poder sobre el inmigrante, sin la previa voluntad de éste, de entrega al país de su utopía, por ilusionado amor de ésta [...]?». América pues una entidad joven en formación y lugar de las utopías de los europeos. El terreno está ya preparado para dar el último paso hacia la posibilidad del transtierro de España a México – incluso sin ser forzado, por voluntad propia – sin problemas de conciencia, es decir, hacia el poder concebirse en la misma patria en dos tierras distintas o en dos patrias en la misma tierra.

Pero antes muestra, con ecos kantianos, el resultado de generalizar esta manera de concebir las patrias: una visión del futuro «más grandiosa aún que la del mito vasconceliano de la raza cósmica: las patrias no serían sendos territorios ocupados estáticamente por sendas razas o pueblos en dominios a perpetuidad mutuamente excluyentes; serían más bien espíritus colectivos en formación dinámica en unos u otros territorios destinados a fundirse en la Humanidad, pero no por desaparición en un espíritu uniforme, que quizá sea una contradicción en los términos, sino por armonización en una polifonía de valores humanos...»<sup>47</sup>. Este utopismo internacional, cosmopolita, entrañado en la segunda manera de concebir las patrias, es más “humano, futuro e ideal” y más “prudente” que el simple utopismo americano entendido como «América tierra de utopías de europeos» (aunque «una apresurada previsión de la decadencia irreparable de Europa» pueda hacer creer que ese es su futuro inmediato). Y es en él, en su “polifonía”, en el que hay que pensar la aportación propia de iberoamérica expresada en términos de “vocación” y “destino”: «Y más alta que la vocación y el destino africano y americano de

---

<sup>46</sup> Ivi, p. 555.

<sup>47</sup> El “pero” que el propio Gaos resalta en su utopía cosmopolita, su calificar de contradicción la uniformidad del espíritu y su metáfora de la “armonización en una polifonía”, tiene que ver con su cada vez más convencido y radical liberalismo cuyo examen excede al propósito de este texto. Al respecto es importante su ya citada contribución a la reunión de la UNESCO (J. Gaos, *El filósofo en la “ciudad humana”*, cit.). En ella, en contra de la idea del “conocimiento y comprensión” entre los pueblos como requisito para la paz – que los hechos de las guerras civiles y de familia desmiente –, defiende que es fundamental la voluntad de “fraternidad” que supone, por un lado el rechazo de un ideal de “identificación” que empobrecería la riqueza de la realidad humana y, por otro, exige sólo respeto a la diversidad (ivi, pp. 108-109). Incluso exige respeto a las ideas antiliberales... mientras no se equipare persona humana a persona liberal. Su detenido análisis le lleva a afirmar que «si la humanidad no llega al liberalismo, no pasará de una especie biológica» (p. 116).

los pueblos ibéricos peninsulares sería esta otra de los ibéricos peninsulares y de los pueblos iberoamericanos, acreditada desde Vitoria: la vocación y el destino de ser los abogados jurídicos y políticos y los teóricos filosóficos de tal utopismo internacional». Aquí sí hay tarea para abogados, políticos y filósofos cooperantes en el futuro de lo que es también una entidad en formación pero superior a la patria, superior incluso a Hispanoamérica, una entidad territorial y cultural humanista iberoamericana<sup>48</sup>. Liberar el concepto de patria de rígidas fronteras y razas aborígenes conlleva asumir la responsabilidad colectiva del futuro de concretas y sucesivas entidades supranacionales definidas históricamente y que solapan mestizajes y fidelidades.

## 5. Renovación teórica y práctica de la cuestión de la patria

Es con este bagaje de ideas con el que se renovaría «no sólo teórica, sino prácticamente, una cuestión, la más entrañable de todas, para todo expatriado de su patria de origen y empatriado en una patria de destino». Sólo queda un obstáculo por remover. Para el liberalismo del XIX (como podría ser equiparable para el comunismo del XX), la comunidad internacional de ideas políticas liberales permitía ver como patria ideal un país distinto del propio. Ya no, por el “desquiciamiento internacional de la política” y por una teoría sociológica concreta (hechos ambos relacionados). La teoría es la Ferdinand Tönnies que Gaos repite en diversas ocasiones, siempre en el mismo paso de la argumentación, sin citar nunca a su autor. Si «de las *comunidades* se es miembro por el nacer y formarse en ellas, independientemente, en el origen, de la voluntad de serlo y aun contra esta voluntad ulteriormente, a diferencia del *hacerse* miembro de las *sociedades* por la voluntad de cooperar con otros a la consecución de sus fines», aparece un límite irrebasable al cambio de comunidad. Gaos, ante el auditorio de refugiados no analiza el problema, lo hace en otro texto que presentaré a continuación. Aquí se limita a afirmar, pese a ello, la posibilidad de una patria ideal como patria de destino con independencia de que se abandone o no la patria de origen: «sin desconocer lo que en esta doctrina hay de *hecho*, en cuanto tal innegable, no parece desvalida de toda razón justificativa la idea de una rehabilitación del concepto de patria ideal como patria de destino – que no necesitaría estar con la de origen en una relación de mera oposición, sino que bien puede estar con ella en una relación de perfeccionamiento y superación...».

Puede ya sacar la conclusión y la máxima justificación del transtierro: «Así, podría un español de nacimiento hacerse mexicano tan de corazón como un mexicano de nacimiento, si el hacerse mexicano pudiera – como a mí me parece que efectivamente puede – concebirse como un seguir siendo español, pero en una forma imposible en la patria de

---

<sup>48</sup> De este tipo de tarea, aunque restringida a Hispanoamérica, es la que propone a la ya citada reunión de Profesores Universitarios Españoles del 1943 en La Habana: la única declaración política coherente con el papel de los intelectuales de que se devolviera la soberanía al pueblo español debía acompañarse de otra resolución propia del papel de los intelectuales: «la reunión puede y debe hacer más: sentar las bases de una política por lo pronto universitaria, luego cultural en general, común a los países de lengua española, empezando por la organización de reuniones periódicas de universitarios hispano-americanos y españoles. La desgracia de la emigración ha resultado la fortuna de poder dar a tal política una precisión y una eficacia desconocidas en las tradicionales relaciones entre España y la América de su lengua y aun entre los países de esta América» (carta a R. Méndez Peñate, en J. Gaos, *Epistolario y papeles privados*, cit., pp. 278-279). En su especificidad de intelectual filósofo propuso y abogó con insistencia por una comunidad filosófica hispanoamericana y, como reseña Teresa Rodríguez de Lecea, «cuando en septiembre de 1998 se reunieron en un Congreso con ese lema más de mil filósofos, rindieron homenaje a Gaos como el auténtico creador de la idea» (en su *Introducción a En torno a José Gaos*, cit., p.19).

origen, más perfecta que la posible en la patria de origen, ideal para la patria de origen... El desterrado en su patria»<sup>49</sup>. Como consecuencia práctica del cambio de concepción el refugiado español en México puede transterrarse, empatriarse fuera de la tierra peninsular sin serle infiel a la patria. Ha resuelto su inicial problema de conciencia.

Sus confesiones de transterrado terminan con una breve consideración filosófica a la que iré en seguida. Antes conviene ver una reflexión más detallada sobre el paso a la posibilidad de la doble patria surgida, precisamente, de un problema filosófico y donde considera con más detenimiento la distinción comunidad/sociedad. Se encuentra en *En torno a la filosofía mexicana*<sup>50</sup> en cuyo penúltimo apartado, titulado *Nacionalismo o patriotismo*, advierte a los mexicanos del peligro de caer en el error de una concepción naturalista de la patria que lleva al nacionalismo estrecho y racista; frente a ello la alternativa es el “patriotismo” (que reivindica como estimación positiva de la patria) con una concepción culturalista, humanista, de la patria que lleva a encontrar el mayor rasgo de personalidad nacional en prestar eminentes servicios a la humanidad como – no deja de recordar Gaos – hace México con su política internacional. De nuevo buen efecto práctico del cambio de concepción, ahora para la política nacional e internacional mexicana, como antes había aplicado la grandiosa visión cosmopolita que derivaba de la generalización de la nueva idea de patria a la utopía humanista de Iberoamérica. El nuevo concepto de patria al que lleva el concepto de “transtierro”, lejos de un halagar agradecido al nacionalismo mexicano, parece más bien responder a un intento de poner freno a un nacionalismo peligroso, el de las trágicas guerras de la primera mitad del siglo.

Pero el problema surge en el aspecto teórico con que concluye el libro, en el apartado final titulado *Mexicanidad y extranjería*. Es muy propio de Gaos finalizar sus trabajos con autobiografía y autocrítica, y aquí, la reflexión final sobre la propia obra, parte de que es un volumen «sobre la filosofía del mexicano, de autor no mexicano de nacimiento ni de oriundez» y plantea el siguiente problema: «¿hasta qué punto puede tratar de la filosofía del mexicano – aunque sólo sea dentro de un moverse “en torno” a la filosofía mexicana – y no se diga filosofar directamente sobre lo mexicano y el mexicano, quien no es mexicano de nacimiento ni de oriundez?»<sup>51</sup>.

Si sólo se puede ser mexicano por nacimiento y a la vez se sostiene que el extranjero no puede “comprender” como es debido lo mexicano, la respuesta ha de ser: no. Pero este no, en su segunda condición, depende de si tienen razón la filosofía que hace depender el conocer algo del serlo en algún sentido, o la filosofía que identifica el conocer y el ser, como el existencialismo cuya esencia es esa identificación. Y en ambas, «en el último fondo se piensa en contra de la tradición más clásica» que el conocimiento no está vinculado a la objetividad sino a la subjetividad, «al ser – el sujeto el objeto», o bien se piensa que el conocimiento sólo lo es en su sentido bíblico «por fusión de sujeto y objeto, o mejor, entre sujetos» o que se «fundaría sobre la sim-patía, la efectiva identificación, el amor entre dos seres que, al hacer de estos uno, sería el mismo amor propio, amor al propio ser, del propio ser»<sup>52</sup>. Cuestiones, pues, ontológicas y epistemológicas.

Por su parte, la reducción de nacionalidad a nacimiento depende de «conocidas ideas acerca de la distinción entre comunidad y sociedad y las formas de pertenencia a la una y a la otra» y según las cuales no es posible «formar plenamente parte» de una comunidad «por

<sup>49</sup> J. Gaos, *Confesiones de transterrado*, cit., pp. 556.

<sup>50</sup> J. Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, en *OC*, t. VIII, cit.

<sup>51</sup> Ivi, p. 387.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

voluntarias resoluciones contractuales como las que determinan por parte de un individuo y de un Estado la nacionalización o naturalización». El extranjero será «nacional en el ámbito de lo jurídico, pero no lo podría ser en el ámbito del carácter, de la sensibilidad, del espíritu nacional».

Las ideas de las dos condiciones negativas «son unas en el fondo: de lo que se es, se ama y se conoce de veras sería parte lo que se tiene en común con los demás miembros de la comunidad, pero no los vínculos con los demás miembros de una sociedad, a las que se pertenecería por obra de una voluntad ilustrada por un conocimiento puramente objetivo». La comunidad es un límite a la voluntad de ser y conocer.

Su estrategia de respuesta se inicia con hechos históricos que incluyen su caso personal y que limitan, por lo menos, el alcance de estas ideas. Extranjeros que llegan a conocer a los anfitriones «en forma de gran verdad y penetración», los hay: desde Aristóteles (de colonia griega extrema) en Atenas, Polibio y Plotino en Roma, los jesuitas mexicanos e hispanos desterrados a Italia en el XVIII, hasta el caso general que comprende «el personal del autor de este volumen: el del español en la América a la que aun se apellida con su nombre; hasta América toda, tierra de inmigrados...»<sup>53</sup>. Su caso se puede decir que sería el inverso de Aristóteles, de la metrópoli a la colonia independizada. Y en su relación con México como «refugiado», él ha dado expresión a «lo pensado y sentido» diciendo «cómo le ha hecho llegar a ver España y a sentir las *dos* patrias más bien como una *doble patria una*», y ello por concebirla como «un pueblo en formación por fusión de otros en tierras americanas tras de haberlo estado en ibéricas». Desde esta posición de mestizaje el problema cambia ¿dónde estará el límite de un español para «su comuniación con México» si hasta lo indígena por más «otro» y diferente enriquece «más que lo más cercano su hispanidad»<sup>54</sup>?

Estos hechos rectifican las ideas relativas a comunidad/sociedad y conocer/ser, pero más aún, tienen explicación conjunta por su unidad «en un ensanchamiento y ahondamiento de estas ideas orientado por el ideal de la superación del predominio de lo natural, biológico, irracional e involuntario, por el predominio – predominio, no exclusividad – de lo cultural, racional, voluntario y en este sentido activo o práctico».

En la dirección de ese ideal, se trata de considerar insuficiente la sola comunidad y de incrementar la parte de sociedad en el concepto de nación: «las naciones son comunidades: sin dejar de serlo nunca del todo, debieran ser crecientemente sociedades». La unión de la naturaleza debe ser ratificada por «la reiterada decisión de la voluntad que asiente libre a los dictados no forzados de la razón». La patria nativa también ha de llegar a ser para el nativo una segunda patria como sociedad, tanto por lo menos como lo es para el extranjero que se ha unido a ella por elección (por ideal o por ventura). Esa segunda patria libremente elegida es el terreno común y de convergencia de uno y otro. Basada en la voluntad y el querer comunes resquebraja la frontera entre comunidad y sociedad, la parte común de «ser» se ensancha por su unión en una patria ideal, de destino. El sujeto siempre lleva consigo su capacidad no sólo de asociarse, también de empatriarse societariamente.

«Es una «concepción» de la patria que funda en las justas relaciones entre el conocimiento, el amor y el ser», concluye Gaos<sup>55</sup>. El amor no es patrimonio exclusivo de la relación comunitaria y como vínculo subjetivo puede fluidificar y penetrar los límites del «ser» comunitario y de su conocerlo. La renovación afecta también al «amor a la patria» que, comparado con el «amor a la mujer, amor arquetípico de todo amor para el hombre», se

---

<sup>53</sup> Ivi, p. 389.

<sup>54</sup> Ivi, p. 390.

<sup>55</sup> Ivi, p. 391.

manifiesta en nuevas metáforas. Además del habitual amor a la “madre patria” – relación de naturaleza –, quien «elige libremente o estima como destino venturoso una patria ideal» podría hablar de “esposa” y “amante patria”, ambas amor por elección, incluso podría preferir la segunda pues en ella no se pierde libertad por obligaciones legales. Pero mejor todavía y más ajustado sería hablar de “hija patria”: la relación padre hija es una relación mixta de comunidad fundada en sociedad (previa, con la madre) que se prolonga como sociedad por la educación en la que el padre en parte *hace* a la hija. Por ello, «hija en alguna parte es la patria nativa o la segunda patria de todo aquel que en alguna parte la hace con su trabajo». La verdadera patria no es un “pasado hecho” sino “un futuro que hacer” (el “trillado”, concede Gaos, “hacer patria”). Por tanto el verdadero patriota no es el “hijo de la patria” sino quien en alguna medida es, con expresión también antigua pero ahora con sentido renovado, «padre de la patria»<sup>56</sup>.

Su propia experiencia, al final, como prueba de todo ello: «Por obra de la anterior concepción de la patria no ha podido quien acaba de exponerla sentirse en ningún momento “expatriado” de España en México, sino que no ha podido dejar de sentirse en todo momento más bien “empatriado” de España *en* México». Está implícito que, desde su posición de español que ama a México como patria esposa o amante e hija, en efecto, la cuestión es dónde están los límites de «su comunión con México» y por tanto de su conocimiento y comprensión, que no sean, podríamos añadir, los límites irrebasables en que tanto insiste Gaos de comunión y comprensión “a fondo” entre cualesquiera dos personas, o el más irrebasable del misterio de la individualidad misma. La conciencia de estos límites y el vivir «la vida como soledad – del individuo»<sup>57</sup> contrapesan siempre su deseo vital de comunión y en sus últimos años se acentuó su soledad. La conclusión, no explícita, es su legitimidad para hacer filosofía de México y del mexicano. Y, más en general, su rectificación – que no es rechazo – a la identificación entre conocer y ser. Voluntad y amor tienen su parte en el conocer y el ser.

## 6. Espacio y tiempo. El fondo filosófico

Su última confesión al auditorio de refugiados es que “el fondo último” de todas las ideas de que ha hablado, «son ciertas ideas filosóficas – acerca del espacio y el tiempo». Respecto a estas ideas, la primera manera de concebir España es «predominantemente geográfica, espacial, estática», mira al pasado y supone fijar las patrias a territorios con poblaciones primitivas deslindados entre sí por fronteras. La segunda es «predominantemente histórica, temporal, dinámica» mira al futuro y concibe las patrias «como espíritus colectivos en formación por mestizaje transeúnte de unos territorios a otros» y «son esencialmente espíritus en interpenetración histórica por encima de las fronteras territoriales»<sup>58</sup>.

No es indiferente, advierte, que en ideas, sentires y quereres «prevalezcan las geográficas o las históricas, las espaciales o las temporales», ni que la evolución histórica actual parezca llevar “muy patentemente” al prevalecer de las históricas y temporales. Y no es indiferente porque la opción entre espacio y tiempo es la opción entre materia y espíritu, entre conservadurismo y revolución: «Lo geográfico y lo espacial es del orden de lo material y de lo estático, de lo que tira del hombre para que permanezca conservadora, reaccionariamente

<sup>56</sup> Ivi, p. 392.

<sup>57</sup> J. Gaos, *Confesiones profesionales*, cit., p. 121.

<sup>58</sup> J. Gaos, *Confesiones de transterrado*”, op. cit., pp. 556-557.

adherido a la materia, encerrado en límites como ella; lo histórico y lo temporal es del orden de lo espiritual y de lo dinámico, de lo que empuja al hombre a despegar de lo material y estático, para que, como espíritu, haga estallar el encierro de todos los límites y proceda y progrese volátil, libre, liberal y creador, reformista, revolucionario. – ¿Hasta en las ideas? – Principalmente en ellas». Para las suyas que acaba de exponer desea que se acojan «con simpatizante espíritu histórico»<sup>59</sup>.

Acogerlas con “simpatizante espíritu histórico” plantea cuestiones inabordables aquí. No cabe en este trabajo establecer todas las implicaciones de la opción por el “tiempo” en la filosofía del filósofo traductor y comentador de *Ser y tiempo* y que considera el tiempo como una de las exclusivas del hombre. Como tampoco cabe establecer las deudas y filiaciones – y los disensos – de sus convicciones con las ideas y tendencias de su tiempo, inevitables pues sabe que gran parte de su saber es “síntesis biográfica” de las filosofías a él contemporáneas y que, por otra parte, él mismo explicita una y otra vez. Ni cabe valorar el acierto de sus predicciones sobre la tendencia de las relaciones entre materia y espíritu, o el posible valor actual de sus concepciones de la patria como “mestizaje transeúnte” y de la patria ideal o de destino como expresión de un patriotismo ilustrado independiente de tierras y razas de origen. Terminaré tan sólo con un breve apunte sobre la tensión entre las ideas de espacio y tiempo y entre lo involuntario y lo elegido en la figura del refugiado transterrado, la que para sí quiere Gaos.

Todo su esfuerzo teórico se dirige hacia un concepto de patria en el sentido del tiempo, pero todo él nace de su necesidad de «arraigar, para trabajar – y vivir», “afincarse”, “trasplantarse”, “transterrarse”, expresiones todas de metáforas espaciales, (el deseo de “afincarse” lo cumplió en su literalidad, se construyó su propia casa y se trasladó él solo a ella a finales de 1961). Su concepción temporal de la patria ideal pretende y permite desligarla del espacio de origen, pero su problema surge por querer mantener la fidelidad a la patria de origen, la nacida por involuntario nacimiento en un espacio, y lo resuelve por la continuidad que encuentra de ella en la de destino, de lo español en México (aunque es justo reconocer que no sólo por ello, también por el deseo de compenetrarse en lo “otro” no español). Su patria ideal la eligió en España al optar con claridad por la República, pero a la patria de destino, la también definida en el curso de la historia y elegida por voluntad racional, en su caso, no es sólo que llega a ella por la violencia del destierro, también es previo el sentimiento de “empatriado” a la elaboración conceptual que muestra la justeza de su decisión de “arraigar”. Fue previo el querer y la razón hizo el resto. No en vano un elemento clave de la antropología filosófica gaosiana es la relación de dependencia de la razón teórica respecto a la razón práctica y de las dos respecto a la constitución moral del hombre que tiene sus principales fuerzas en el amor y el odio.

Más allá o más acá de la coherencia de su esforzada conceptualización del “transtierro” está su amor al país que le acogió. En una carta del año 1966 a León Felipe escribe: «a mí me da lo mismo que me tengan por mal español, por mal patriota, si declaro que desde que arribé a México no sentí nunca la nostalgia de España, que, en definitiva, me siento más a gusto en la Nueva que me sentía en la vieja, y hasta que quiero más a mi patria de destino que a la de origen»<sup>60</sup>. Este personal querer sin nostalgia desde el principio y la elaborada racionalización del destierro como transtierro que le permitió vivirlo como un acontecimiento feliz, en su totalidad – no quizá en algunas de sus partes –, sin duda

<sup>59</sup> Ivi, pp. 557-558.

<sup>60</sup> J. Gaos, *Epistolario y papeles privados*, cit., pp. 495-497.

corresponde sólo a la experiencia vital de Gaos. Tiene razón F. Caudet en remarcar esta singularidad y la situación de privilegio de la élite de intelectuales refugiados que la propició (pero que no la explica), aunque, como reconoce Sánchez Vázquez, sentirse empatriados en México fue con el tiempo el destino inevitable de la mayoría de los desterrados. Si ello es así, entonces el filósofo José Gaos, con su autoexigencia ética inmediata de una “vida cabal”, “de no perder el tiempo, es decir, la vida”, se adelantó en el tiempo a sus compañeros de exilio y evitó el desgarro y las patologías propias del exiliado político *creando* la figura del “transterrado”. «Más que los nombres de Axiología, Eudemonología, Agatología, Ética», anota Gaos el 10-I-1959, le gusta el nombre «de Arte de vivir, contando con que “arte” es una ciencia o un saber aplicado a una práctica o una “poética”»<sup>61</sup>.

Sólo por obra de la poesía, por la lectura de los poemas *Piedra aventurera* y *Nadie fue ayer* que le llevaron a la España de sus “diecisiete y dieciocho años”, sintió algo de nostalgia, «lo que no había sentido en ningún momento en los veinte años y pico que llevó en México», y así se lo cuenta al poeta que los escribió, León Felipe, en carta en la que se describe con una alusión al título del poemario y uno de sus versos: «Y es que no sólo el viejo poeta del roto violín, sino también otros, no somos cada uno más que ‘gusanito ciego que camina en la sombra’ del rincón de la ciudad enorme, disforme, anormal, en el que hace su vida, tocando un instrumento más o menos roto».

*Abstract:* Gaos entire theoretical effort is directed towards a concept of homeland in the sense of time, but all of it born of his need to find a stable root, to work and to live, to settle down, all of them spatial metaphors. Its temporal conception of the ideal homeland pretends and allows to disconnect it from the space of origin, but its problem arises from wanting to maintain the fidelity to the homeland of origin, and solves it by the continuity that finds of her in the destination. The article is thus constituted as a detailed analysis of the concept of “transtierro” in Gaos in relation to the question of the two homelands.

*Keywords / Parole chiave:* Gaos, México, Homeland, Spain, Exile.

---

<sup>61</sup> J. Gaos, *Aforística*, cit., p. 215.

## MÍSTICA Y CONOCIMIENTO EN MARÍA ZAMBRANO Y EMIL CIORAN

Pablo Javier Pérez López

Si ponemos sobre la mesa los nombres de María Zambrano y Emil Cioran, los especialistas y lectores del autor rumano recordarán rápidamente un texto sobre la pensadora española que Cioran incluye en su libro *Exercices d'admiration* publicado en 1986. Se trata del único texto dedicado en este volumen a una mujer y a un español y quizás el texto del libro donde se habla con mayor admiración sobre el sujeto retratado<sup>1</sup>. A pesar de la brevedad del mismo, la intensidad, la emoción, el tono y la poética que contiene son difícilmente disimulables. El texto, con algunas variantes, se publicó hasta en cuatro ocasiones más siendo la primera en 1979 en el diario español *El País*, y el resto en otros volúmenes de homenaje a María Zambrano<sup>2</sup>.

Resulta mucho menos conocido y casi olvidado, sin embargo, que el mismo Cioran, concedió una entrevista, en 1986, el mismo año de la publicación de los *Exercices d'admiration* a un programa documental español sobre la pensadora, titulado *María Zambrano. Éxtasis de una palabra perdida*<sup>3</sup>. Recuperaremos el fragmento en que Cioran evoca de viva voz su encuentro con Zambrano y retrata, con palabras similares a las del texto mencionado, aquel momento y su admiración:

Conocí a María Zambrano hace ya 25 años por mediación de un amigo pintor español. Pasamos juntos varias horas en el café de Flore hablando de diversos temas. Debo decir de entrada que me pareció una mujer extremadamente encantadora. Me contó su trayectoria filosófica, su relación con Ortega...y en un determinado momento, la discusión giró en torno a la Utopía. Instantáneamente sentí la necesidad de escribir un libro sobre el tema y de ahí salió mi ensayo «Historia y Utopía» aparecido en México. Debo a María Zambrano esta idea de la utopía, esta sugerencia y por ello puedo decir que nuestro encuentro fue literaria y filosóficamente fecundo. ¿Quién es María Zambrano? Creo que es una mujer que tanto en los libros como en la vida tiene mucho encanto. Da cuerpo a cualquier idea. No tiene el estilo de mujer filósofa, por las que siento horror, ya que son extremadamente pretenciosas. En general creo que la filosofía despersonaliza a la gente, especialmente a las mujeres. No era su caso. Con ella se podía hablar de cualquier tema por frívolo que fuera. Y si María Zambrano es desconocida en Francia, se debe a mi juicio a que escribe un lenguaje demasiado poético, con ideas poetizadas, y la lengua francesa es muy pesada. Ama la poesía, pero no la idea poetizada. O mejor aún, la poetización de las ideas. Por eso mismo todo el encanto, el estilo de María Zambrano, se pierde en esta lengua<sup>4</sup>.

Cioran afirma que el encuentro se produjo por la mediación de *un amigo pintor español*. Se trataría de Ángel Alonso. Pintor español exiliado en París que fue un gran amigo de

<sup>1</sup> «Curiosamente, este texto de Cioran se cuenta entre los más fascinados – si no el que más – ante María Zambrano. Y uno de los pocos en que Cioran se rinde enteramente ante alguien por él conocido...» (J. Moreno Sanz, *Encuentro sin fin con el camino de pensar de María Zambrano*, Madrid, Endymion, 1996, p. 394). Cfr. E. Cioran, *María Zambrano. Une présence décisive*, en Id., *Exercices d'admiration. Essais et portraits*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 165-168.

<sup>2</sup> E. Cioran, *María Zambrano: una presencia decisiva*, en «El País», 4 noviembre 1979; Id., *El ensombrecedor magisterio de Ortega*, en «Los Cuadernos del Norte», Oviedo, II (julio-agosto, 1981), n. 8, p. 14; Id., *Una presencia decisiva*, en «ABC», 27 noviembre de 1988, p. 70; Id., *Una presencia decisiva*, en *María Zambrano. Premio “Miguel de Cervantes” 1988*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1989, p. 9.

<sup>3</sup> Domènec Font (director), *María Zambrano. Éxtasis de una palabra perdida* (TV), 1986, 47' (emisión en *La memoria fértil*, RTVE).

<sup>4</sup> <http://www.rtve.es/alacarta/videos/la-memoria-fertil/memoria-fertil-maria-zambrano/2798743/> (22:23 - 26:33) Cioran habla en francés. El documental dobla al castellano sus palabras.

ambos. Según otra referencia de Fernando Savater, filósofo español, estudioso de Cioran y uno de sus grandes amigos, habría sido Octavio Paz el que habría facilitado el encuentro de ambos, en el café *Les Deux Magots*, en París, esfumándose después para facilitar la aproximación entre ambos, a petición del propio Cioran. Recuerda Savater evocando su primer encuentro con Zambrano:

Hablamos de amigos comunes, a los que ambos queremos hondamente desde años y de peripecias distintas, no tan distantes. De Cioran y del día que se lo presentó Octavio Paz en *Les Deux Magots*, arreglando el encuentro de forma que pareciese casual y esfumándose acto seguido: recuerda sin palabras lo mucho que esa tarde se dijeron y lo mucho que se callaron juntos<sup>5</sup>.

La propia Zambrano parece que también lo recordó en términos parecidos, en testimonio a uno de sus discípulos: «Cioran insistió mucho que me conociera. Nuestro encuentro fue muy largo. Fue como si hubiera conocido a un niño. Comunicamos tan fácilmente uno con el otro»<sup>6</sup>.

El encuentro, este *encuentro decisivo* debe de haberse producido en torno a los años cincuenta. La Fundación María Zambrano, situada en la ciudad natal de la pensadora española, Vélez-Málaga, conserva cinco cartas manuscritas de Emil Cioran en su fondo documental<sup>7</sup>. En ellas encontramos claves para comprender la admiración de Cioran por Zambrano y para corroborar los motivos de la misma. En la primera de las cartas Cioran escribe (el 20 de junio de 1955): «La conversación que tuve con Ud. hace algunos años me parece que es uno de los momentos esenciales de mi vida. Soy realmente feliz de que no lo haya olvidado. Tales encuentros únicos marcan una existencia». En esta primera carta, Cioran agradece el envío de un libro de Zambrano, probablemente *La Agonía de Europa* (1945) y le promete ayuda para intentar publicarlo en París. Cosa que al final no sería posible y que Cioran lamenta en una segunda carta un año más tarde (el 16 de febrero de 1956). Según parece, el informante de la editorial (Plon) se queja de la «dificultad casi insuperable para un traductor» que contiene el libro de Zambrano. ¿Será esa dificultad fruto de la dureza de la lengua francesa para *las ideas poetizadas* como afirma Cioran en el fragmento del documental que hemos referido? Esta segunda carta se completa con una queja de Cioran por la falta de espacio que lo español y lo referente a otros pueblos latinos tiene en Francia:

En Francia todo lo que es español continúa en el barrio pobre. Vea el caso de Ortega: no se publicó ningún artículo serio sobre él en el momento de su muerte. Por extraño que parezca, los franceses no respetan en absoluto a los otros pueblos latinos. Es algo obvio y fatal que no quería ver desde que vivo aquí y a lo que me he acostumbrado. Un día, tal vez algunos de nosotros tengamos que examinar esto tan desagradable y tratar de explicarlo.

<sup>5</sup> Cit. en M. Sipos, *María Zambrano y Emil Cioran: un encuentro decisivo*, en J. Luis Mora García, J. M. Moreno Yuste (eds), *Pensamiento y palabra en recuerdo de María Zambrano (1904-1991): contribución de Segovia a su empresa intelectual*, Valladolid, Consejería de Cultura y Turismo, 2005, p. 534.

<sup>6</sup> Ivi, p. 535.

<sup>7</sup> Son 5 cartas escritas en francés con las siguientes fechas: 20 de junio de 1955, 16 de febrero de 1956, 11 de marzo de 1962, 25 de abril de 1970 y 8 de enero de 1983. Del mismo modo, el Fondo Emil Cioran de la Bibliothèque littéraire Jacques Doucet en París conserva cinco cartas de María Zambrano, comprendidas entre el 16 de diciembre de 1955 y el 18 de septiembre de 1979. Cfr. M. Zambrano, *Confesiunea -gen literar: [cu cinci scrisori inedite de la Emil Cioran], traducere din limba spaniolă* M. Sipos, Timișoara, Amarcord, 2001. En la Fundación María Zambrano se conservan los siguientes libros de Cioran: *Le mauvais démiurge*, Paris, Gallimard, 1969 – enviado el 12 de marzo de 1970 –, *De l'inconvénient d'être né*, Paris, Gallimard, 1973 – con fecha del 20 de septiembre de 1974 – y *Ecartément*, Paris, Gallimard, 1979 (sin fecha en la dedicatoria).

A la pregunta de Zambrano sobre si había podido visitar la exposición del pintor español Luis Fernández, exiliado en París, y al que Zambrano dedica varios textos, Cioran responde con una pregunta retórica sencilla pero que retrata bien su soledad parisina: «¿Sabes que no veo casi nada y a casi nadie en París?»

En la tercera de las cartas (del 11 de marzo de 1962) Cioran se alegra de que Zambrano se haya instalado en Roma y le augura que esta ciudad se «convertirá en su segunda patria», le pregunta si ha recibido noticias de Denis de Rougemont, al que Cioran le ha hecho llegar la *Carta sobre el exilio* (1961) de Zambrano para incluirla en un volumen sobre el tema organizado por el escritor suizo y le remite un ejemplar de su libro *Historia y Utopía*. Cioran escribe:

Con esta carta también recibirás un ejemplar de mi «Historia y Utopía». Quizá ya te lo he enviado. Si lo tienes, tíralo a la papelera. Fue escrito, ese detalle me parece importante, después de una conversación que tuvimos, creo que en el café de Flore, sobre la utopía. La idea vino repentinamente tras hablar sobre este tema y lo hice con toda la frivolidad de la que soy capaz.

La carta se completa con otra confesión en un tono personal – y no faltó de ironía – que refleja bien el estado de Cioran y quizás, la idea de este, de que Zambrano comprendería bien su agitación espiritual:

Me preguntas qué estoy haciendo. Déjame decirte la verdad, tengo muchos proyectos y ninguno de ellos me atrapa por entero el espíritu. Creo cada vez más que en mi naturaleza hay un principio de esterilidad contra el que no puedo luchar. Estoy encadenado, roto, enfermo. Si tuviera fe, creería en la predestinación; de todos modos, creo en ella. Lutero es mi hombre, totalmente. No diga demasiado al respecto, no quiero ser excomulgado.

En la cuarta de las cartas (del 25 de abril de 1970) Cioran agradece el envío del libro de Zambrano *La Tumba de Antígona* (1967) y afirma que ha tenido que comprar una lupa para leerlo puesto que «mis ojos ya no descifran las letras pequeñas». En esa carta, y ante una obra plenamente dramática donde Zambrano se funde con el destino sacrificial de Antígona siempre identificado con el exilio, Cioran escribe:

No puedes imaginarte hasta qué punto tu trabajo me es próximo. He entendido tu obra desde dentro, de la misma manera que tú entendiste al mismo Job. La comparación con Adán, la constante referencia al paraíso, la obsesión por la historia, todo empieza con una experiencia vivida que da a tu meditación una dimensión dramática. También me parece que estuviste tentada de escribir una canción, de redimir la filosofía en la esencia: te vuelves más consciente de ti misma que en el ensayo o el sistema. Los tonos de «Sueño de la hermana», ¿cómo interpretarlos a través de los conceptos? No hay maldición en la filosofía, no hay «sangre». Observas, con razón, que Job no es un filósofo. Si lo fuera, Dios nunca le habría respondido (ni tampoco le habría castigado).

El último párrafo de la carta también merece atención, especialmente la última afirmación del escritor rumano:

¿Qué te dicen sobre mí? Como siempre no veo demasiado bien. Mi estado de salud es bastante incierto. El coche se descompone a lo largo de los años. Será por esta vida loca en París, este sentimiento de encarcelamiento en el medio del mundo, irrespirable en sí mismo y figurado. Lo que realmente me gusta de ti es que has pensado y meditado mucho sobre la idea del futuro, la única cosa que el hombre no tenía.

La última de las cartas (del 8 de enero de 1983) es escueta, pero mantiene el tono de entusiasmo y casi de devoción. En ella Cioran escribe:

Querida amiga. Estoy muy feliz de que Savater le haya hecho una visita. Él me ha escrito una carta entusiasta, no sólo sobre tus palabras sino sobre tu voz, que le conquistó. Esa voz se escucha cuando se leen tus libros, especialmente cuando hablas de Unamuno o de Ortega.

Pero volvamos al célebre texto<sup>8</sup> publicado, entre otros lugares, en *Exercices d'admiration*. Cioran describe la presencia de Zambrano como la de «un fuego interior», «un ardor que disimula bajo una resignación irónica». Cioran afirma que, en la conversación con Zambrano, «sin seguir necesariamente los meandros del razonamiento», «ella nos conduce hacia nosotros mismos, hacia nuestras perplejidades virtuales», porque «tiene el don de dejar caer la palabra imprevisible y precisa» y que ante ella es preciso dejar caer nuestras confidencias para que «ella nos revele y nos explique a nosotros mismos» y «nos reconcilie tanto con nuestras impurezas como con nuestras indecisiones y nuestros estupores». El retrato que Cioran elabora de esa presencia es el retrato de un momento religioso, de revelación, de encuentro con una figura verdaderamente mística que nos hace pensar en la presencia de un sabio oriental. No en vano María Zambrano, en su libro *La confesión: género literario y método* escribe: «el corazón del filósofo se parece más al corazón del sabio oriental; ha llevado su corazón a la luz, ha hecho su corazón órgano de luz. «El sabio utiliza su corazón como espejo» (Libro VII Zhuang Zi)<sup>9</sup>. Y es precisamente

---

<sup>8</sup> Texto que no nos resistimos a transcribir por completo: «Basta con que una mujer se entregue a la filosofía para que se vuelva presuntuosa y agresiva o reaccione como una advenediza. Arrogante, al tiempo que insegura, visiblemente asombrada, parece a todas luces no hallarse en su elemento. ¿Cómo es posible que el malestar que tal situación inspira no se produzca jamás en presencia de María Zambrano? Me he hecho esta pregunta con frecuencia y creo haber hallado la respuesta: María Zambrano no ha vendido su alma a la Idea, ha salvaguardado su esencia única situando la experiencia de lo insoluble sobre la reflexión acerca de ello; ha superado, en suma, la filosofía... Sólo es verdadero a sus ojos lo que precede o sucede a lo formulado, el verbo que se zafa de las trabas de la expresión o, como ella ha dicho magníficamente, la palabra liberada del lenguaje. Pertenece María Zambrano a ese orden de seres que lamentamos no encontrar más que en raras ocasiones, pero en los que no cesamos de pensar y a los que quisiéramos comprender o, cuando menos, adivinar. Un fuego interior que se esconde, un ardor que se disimula bajo una resignación irónica: todo en María Zambrano desemboca en otra cosa, todo conlleva su otro lugar, todo. Por mucho que uno pueda hablar con ella de cualquier cosa, se tiene, sin embargo, la certeza de que antes o después nos deslizaremos hacia interrogantes esenciales sin seguir necesariamente los meandros del razonamiento. De ahí un estilo de conversación en nada entorpecido por la tara de la objetividad y gracias al cual ella nos conduce hacia nosotros mismos, hacia nuestras perplejidades virtuales. Recuerdo con precisión el momento en que, en el Café de Flore, tomé la decisión de explorar la Utopía. Sobre este tema, que habíamos tocado de pasada, citó ella una opinión de Ortega que comentó con insistencia; yo resolví en ese mismo instante entrar a fondo en la nostalgia o en la espera de la Edad de Oro. Tal hice luego con una curiosidad frenética que, poco a poco, había de agotarse o transformarse más bien en exasperación. Lo cierto es que dos o tres años de extensas lecturas tuvieron su origen en aquella conversación. ¿Quién como ella, adelantándose a nuestra inquietud o a nuestra busca, tiene el don de dejar caer la palabra imprevisible y decisiva, la respuesta de prolongaciones sutiles? Por eso desearía uno consultarla al llegar a la encrucijada de una vida, en el umbral de una conversación, de una ruptura, de una traición, en la hora de las confidencias últimas, grávidas y comprometedoras, para que ella nos revele y nos explique a nosotros mismos, para que ella nos dispense de algún modo una absolución especulativa y nos reconcilie tanto con nuestras impurezas como con nuestras indecisiones y nuestros estupores» (E. Cioran, *El ensombrecedor magisterio de Ortega*, cit., p. 14).

<sup>9</sup> M. Zambrano, *Obras Completas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011-2016, vol. II, p. 94.

esto lo que parece encontrar Cioran. Una luz que revela su propio rostro perdido y le reconcilia por un momento con él mismo y le devuelve algo de la pureza perdida y deseada.

Para tratar de comprender los elementos que hacen decisivo el encuentro no apenas biográfico y personal sino la consecuente empatía espiritual entre dos autores y sus obras es fundamental apuntar las referencias de Cioran sobre Zambrano en lo referente a la superación de la Filosofía. Cioran afirma que lo que le aproxima verdaderamente a Zambrano es que «da cuerpo a cualquier Idea», que en ella no se ha producido la «despersonalización» que es casi inherente a la Filosofía, ni se da la arrogancia o el espíritu pretencioso de la misma. Cioran destaca en Zambrano «la poetización de las ideas», esto es, eso que Zambrano llamará «la razón poética». Nuestro autor lo describe así en el texto ya mencionado: «María Zambrano no ha vendido su alma a la Idea, ha salvaguardado su esencia única situando la experiencia de lo insoluble sobre la reflexión acerca de ello; ha superado, en suma, la filosofía... Sólo es verdadero a sus ojos lo que precede o sucede a lo formulado, el verbo que se zafa de las trabas de la expresión o, como ella ha dicho magníficamente, *la palabra liberada del lenguaje.*»

Cioran y Zambrano comparten la superación de la filosofía académica, racional y la creencia o la práctica de un pensamiento que no renuncia a la vida y sus misterios. La razón poética de Zambrano y la confesión poetizante, lúcida y pesimista de Cioran son experiencias que comparten la denuncia de la obsesión racionalista y despersonalizadora de la Modernidad o en palabras de Zambrano: «el desamparo del hombre moderno»<sup>10</sup>. La metafísica con ellos se convierte en *experimental*. «Una metafísica experimental que sin pretensiones de totalidad haga posible la experiencia humana, ha de estar al nacer»<sup>11</sup> escribe Zambrano en su libro *Notas de un Método*. En esto recuerda aquél famoso pasaje de los *Principi di Scienza Nuova* en que Giambatista Vico intentando describir la *Sabiduría poética* habla de «una metafísica no razonada ni abstracta como es hoy la de los instruidos sino sentida e imaginada como debió ser la de los primeros hombres»<sup>12</sup>. En ambos autores se consuma la salida de la filosofía «sistemática y académica» y de su centralidad para desembocar en un pensar sintiente que persevera en las vivencias interiores y personales y en la frecuentación del misterio.

En buena medida este pensar y sentir que supera lo sistemático y lo académico se desarrolla en María Zambrano siempre en diálogo con una tradición, la española, que despierta una gran simpatía espiritual en Cioran y que se relaciona especialmente con la manifestación del drama interior del hombre, con el pensar poético o trágico y que dialoga esencialmente con el estoicismo de Séneca, la mística española y las enseñanzas de Ortega y Unamuno. La filosofía se concibe, así como agonía<sup>13</sup>, a la manera de Unamuno adquiriendo un tono religioso donde el conocimiento proviene de momentos de revelación, de «Claros del Bosque» de claridades, de iluminaciones y de diálogos con lo sagrado, es decir, con lo no revelado. Para Zambrano y también para Cioran, la última revelación de lo sagrado es la Nada, enmascaramiento de lo divino que se muestra en la negatividad de la experiencia del éxtasis o del hastío. El hombre intenta alcanzar ese centro de sentido, devolviendo a lo religioso la etimología perdida del *religare*, del tejer, del atar cabos, del trazar un camino

<sup>10</sup> Ivi, p. 517.

<sup>11</sup> M. Zambrano, *Notas de un Método*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 96.

<sup>12</sup> G. Vico, *Ciencia Nueva*, trad. españ. de R. de la Villa, Madrid, Tecnos, 1995, p. 181.

<sup>13</sup> «Yo no puedo aportar nada al mundo, pues mi manera de vivir es única: la de la agonía» (E. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, Barcelona, Tusquets, 2009, p. 31).

consentido dentro del misterio<sup>14</sup>. Zambrano y también Cioran se aventuran a adentrarse en zonas de penumbra y de oscuridad en la búsqueda del ser del hombre, en «los infiernos del alma» en palabras de Zambrano. Con entusiasmo en el caso de Zambrano y con escepticismo en el de Cioran. De este modo la existencia, al igual que en Unamuno se convierte en un *ex-sistere*. En un salir fuera, en la búsqueda de la trascendencia. Zambrano lo afirma con claridad: «Se podría definir al hombre como el ser que padece su propia trascendencia. Como el ser que trasciende su sueño final»<sup>15</sup>. En ambos autores el pensamiento reconvertido en contemplación y búsqueda estética recupera una función redentora, liberadora. El pensar no será ya otra cosa que «el hombre en su angustiosa persecución de sí mismo»<sup>16</sup>, en «un saber sobre el alma» en palabras de Zambrano. Como vimos en el testimonio de Cioran sobre Zambrano, esta superación de una filosofía que se nutre de la Idea y rechaza la vida y la persona, es uno de los elementos esenciales que permiten la ligazón espiritual entre nuestros dos autores. Zambrano es una autora, que según Cioran, ha comprendido que «los filósofos no viven en las Ideas, sino para ellas. Malgastan su vida tratando en vano de dar vida a las ideas. No saben (cosa que sí sabe el último de los poetas) que a las ideas no puede infundírseles vida»<sup>17</sup>. En definitiva, escribe Cioran: «Hace tiempo que los filósofos no leen en las almas»<sup>18</sup>.

Y todo porque como dice Zambrano en una de sus obras más celebradas, *Filosofía y Poesía*: «No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía»<sup>19</sup>. En ambos autores su escritura se teje y se abre camino tras la purga espiritual de la filosofía en su sentido estricto: «la filosofía es el purgatorio y hay que recorrerlo yendo, viiendo, convirtiendo el laberinto en camino» dice Zambrano<sup>20</sup>. Es decir, para expresarlo con claridad: nuestros dos autores son conscientes de que «el proceso de transformación del filósofo en poeta es esencialmente dramático» puesto que «hay un momento en que cada filósofo cita a un poeta, o se convierte él mismo en poeta ante el fracaso de los conceptos»<sup>21</sup> y «esos seres no pueden ya filosofar más que de manera poética»<sup>22</sup>. Se hace pues inminente en ambos «La necesidad de absorber a la poesía en el pensar»<sup>23</sup> tal como escribió Zambrano. Cioran, en sus *Cimas de la desesperación*, al hablar de la filosofía lírica, «una filosofía en que la idea tiene raíces tan profundas como la poesía»<sup>24</sup> afirma que «Las experiencias subjetivas más profundas [la experiencia lírica] son asimismo las más universales, por la simple razón de que alcanzan el fondo original de la vida»<sup>25</sup> y en esto recuerda mucho a Zambrano que caracteriza la razón poética como una

<sup>14</sup> «Pues ser religioso es sentir el misterio, incluso fuera de toda forma de fe»; E. Cioran, *Cuadernos (1957-1972)*, Barcelona, Tusquets, 2004, p. 234.

<sup>15</sup> R. Blanco Martínez, J. Ortega Muñoz, *Zambrano (1904-1991)*, Madrid, Ediciones del Orto, 2002, p. 41.

<sup>16</sup> M. Zambrano, *Un descenso a los infiernos*, en «Aurora: papeles del Seminario María Zambrano», Barcelona, Universidad de Barcelona, 2008, n. 9, p. 77.

<sup>17</sup> E. Cioran, *El libro de las Quimeras*, Barcelona, Tusquets, 2007, p. 186.

<sup>18</sup> E. Cioran, *Del inconvenciente de haber nacido*, Madrid, Taurus, 2014, p. 47.

<sup>19</sup> M. Zambrano, *Filosofía y Poesía*, Madrid, F.C.E, 2001, p. 13.

<sup>20</sup> M. Zambrano, *Obras Completas*, cit., vol. II, p. 675. Cfr. «No comenzamos a vivir realmente más que al final de la filosofía, sobre sus ruinas, cuando hemos comprendido su terrible nulidad, y que era inútil recurrir a ella, que no iba a sernos de ninguna ayuda» (E. Cioran, *Breviario de podredumbre*, Madrid, Taurus, 2014, p. 83).

<sup>21</sup> E. Cioran, *Breviario de podredumbre*, cit., p. 103.

<sup>22</sup> E. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, cit., p. 101.

<sup>23</sup> M. Zambrano, *Obras Completas*, cit., vol. IV, p. 398.

<sup>24</sup> E. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, cit., p. 70.

<sup>25</sup> Ivi, p. 15.

vuelta al «sentir originario» pues «Pensar es [según ella] ante todo – como raíz, como acto – descifrar lo que se siente»<sup>26</sup>.

Leyendo la obra de Zambrano *Confesión: género literario y método* nos preguntamos rápidamente hasta qué punto toda la obra de Cioran, profundamente biográfica, personal, almática, comprendida como búsqueda y como la transcripción de paisajes *almáticos*, es en sí misma una confesión en su sentido más etimológico: Una admisión de sus culpas y sobre todo de sus imposibilidades y lamentaciones por no poder creer. Zambrano escribe: «El que hace la confesión no busca el tiempo del arte, sino algún otro tiempo igualmente real que el suyo. No se conforma con el tiempo virtual del arte». Y añade: «la confesión comienza siempre con una huida de sí mismo. Parte de una desesperación. Su supuesto es como el de toda salida, una esperanza y una desesperación; la desesperación es de lo que se *es*, la esperanza es de algo que todavía no se tiene»<sup>27</sup>. Leyendo estos pasajes resulta imposible no recordar tras ellos el rostro de Cioran y alguna de sus afirmaciones más célebres sobre la necesidad de creer: «No hay negador que no esté sediento de algún catastrófico sí»<sup>28</sup>. «¿No estamos buscando el todo porque hemos perdido algo?»<sup>29</sup> o «Todo cansancio esconde una nostalgia de Dios»<sup>30</sup>. Pensando en Cioran como confesor tampoco resulta inadecuado pensar aquí en aquella definición de la poesía que Zambrano esboza en su libro *Hacia un saber sobre el alma* donde casi de manera próxima al misticismo de San Juan de la Cruz, tan venerado también por Cioran, la define como «secreto hablado»<sup>31</sup> recordando la «música callada» y la «soledad sonora» del místico español. Este secretismo sonoro propio de la confesión, es género y a su vez método de una búsqueda (dolorosa e infructuosa en el caso de Cioran) pues en palabras de la propia Zambrano «la confesión es el descubrimiento de quien escribe»<sup>32</sup>. Se trata pues esta sabiduría deseada de una sabiduría que se acerca al consuelo, que es entrañada y con una tonalidad moderadamente estoica. En su libro *El pensamiento vivo de Séneca*, Zambrano escribe:

Es el saber que ansía el español; saber entrañable, que circula en la sangre y vibra en la menor de las acciones, vivo saber que transforma al hombre y que luego se vierte en la más sencilla acción, en la más humilde palabra. El saber que no sea así, que no tenga la capacidad de convertirse en sangre, en carne y vida, no tendrá jamás la acogida del español. Pero justo es decir también que este saber es el que parece hacer más falta hoy, en cualquier parte donde se mire<sup>33</sup>.

Según Zambrano el senequismo es uno de los elementos esenciales del diálogo entre el estoicismo y el cristianismo. Entre la búsqueda activa del cristianismo y la pasividad del estoico que es ante todo un persuadido. Esta es una buena manera de comprender la resolución del conflicto trágico, en su diversidad, en Zambrano y Cioran respectivamente. Séneca, dice Zambrano, llega a la filosofía para creer en algo y «es la raíz, quizá, del escepticismo y hasta de cierto ateísmo esperanzado. Es también el horror al dogma, a lo absoluto, ...»<sup>34</sup> apunta. Elementos, todos ellos, profundamente cioranianos. Cioran al mismo

<sup>26</sup> M. Zambrano, *Clara del Bosque*, Madrid, Cátedra, 2011, texto de contraportada.

<sup>27</sup> M. Zambrano, *Obras Completas*, cit., vol. II, pp. 81-84.

<sup>28</sup> E. Cioran, *Del inconvéniente de haber nacido*, cit., p. 109.

<sup>29</sup> E. Cioran, *El libro de las Quimeras*, cit., p. 47.

<sup>30</sup> E. Cioran, *El Ocaso del pensamiento*, Barcelona, Tusquets, 2006, p. 225.

<sup>31</sup> M. Zambrano, *Obras Completas*, cit., vol. II, p. 437.

<sup>32</sup> Ivi, p. 474.

<sup>33</sup> Ivi, p. 155.

<sup>34</sup> Ivi, p. 214.

tiempo muestra en varios fragmentos de su obra su admiración por Séneca, en especial por su comprensión hacia los espíritus suicidas y desesperados con el porvenir.

La experiencia mística está presente en los dos autores en diversos grados, del mismo modo que la crisis religiosa<sup>35</sup> que hace evidente la pugna entre la experiencia de la soledad, que en buena medida deriva del exilio real y el exilio interior que ambos compartieron. Esta soledad, este exilio como experiencia fundamental y esencial de ambos desemboca en la tensión o el equilibrio vibrante entre la soledad vivida y sentida y la necesidad de trascendencia propia de los espíritus religiosos o indagadores del misterio. La pugna perpetua y propia del hombre entre el ensimismamiento y el éxtasis o la trascendencia que frecuenta el camino de la alteridad. De la soledad en medio de nada y de la Nada, a la *soledad en dios*, para referir unas palabras de San Juan de la Cruz, que Cioran cita en castellano en varias ocasiones. «La avidez del místico es amor a lo que está más allá del propio ser, amor legítimo sin narcisismo. La mística moderna parece nacer de una fuente enturbiada, donde un Narciso intenta contemplar su rota imagen. [...] La destrucción no ha conseguido la trascendencia, sino que imantada vuelve a su punto de origen y allí devora al propio sujeto»<sup>36</sup> escribe la española o dicho de otra manera: «Sólo hay trascendencia cuando ha habido destrucción»<sup>37</sup> nos dice Zambrano. El místico se devora a sí mismo y niega la vida. Y en ese devorarse surge la necesidad del sacrificio. No podemos olvidar aquí la importancia de este asunto en Cioran, quien manifestará en numerosas ocasiones su proximidad al suicidio como estímulo para la vida, como sensación y conquista de libertad. Paradójicamente la posibilidad del suicidio le otorga a Cioran la vida. Zambrano, en su obra *El hombre y lo divino*, afirma, en la misma dirección: «El sentido «práctico» del sacrificio debió de ser dar lugar a una especie de «espacio vital» para el hombre»<sup>38</sup>. Cioran comparte con los místicos «el sentimiento de no poder seguir viviendo»<sup>39</sup> en sus propias palabras. «Y [Zambrano afirma que] lo que sucede en el alma del místico es sencillamente un abandono de la vida; el místico no puede seguir viviendo; su única salida al parecer consiste en atravesar los umbrales de la vida»<sup>40</sup>. Y esta negación del mundo, y este «abandono en la vida» es lo que, definitivamente atrae a Cioran, de la experiencia mística. Un abandono, un naufragio que bien resume un bellísimo verso de Leopardi que Zambrano anota en sus cuadernos y que es también profundamente cioraniano: «...e il naufragar m'è dolce in questo mare»<sup>41</sup>.

En buena medida el interés de Cioran por la mística proviene del sentimiento del éxtasis que afirmó experimentar en al menos un puñado de ocasiones. Cioran echa de menos una sabiduría como la hindú donde exista un componente espiritual práctico, una relación con la experiencia vivida y con el absoluto. Afirma que es necesario separar la religión de la mística. Afirma en una de sus entrevistas: «Mire, hay que separar la religión de la mística. Tal vez no completamente, pero la mística es algo aparte. Gracias a la mística los occidentales se aproximan a los orientales. También en eso la visión mística es inconcebible sin experiencia. Un místico que no tiene éxtasis no existe»<sup>42</sup>. El interés esencial de Cioran,

<sup>35</sup> Cfr. M. Zambrano, *Escritos autobiográficos*, en Id., *Obras Completas*, cit., vol. VI, pp. 203, 216, 219, 230.

<sup>36</sup> M. Zambrano, *Obras Completas*, cit., vol. II, p. 539.

<sup>37</sup> M. Zambrano, *Obras Completas*, cit., vol. VI, p. 329.

<sup>38</sup> M. Zambrano, *Obras Completas*, cit., vol. III, p.118.

<sup>39</sup> E. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, cit., p. 22.

<sup>40</sup> M. Zambrano, *San Juan de la Cruz (de la «noche oscura» a la más clara mística)*, en Id., *Senderos*, Barcelona, Antropos, 1986, p. 188.

<sup>41</sup> G. Leopardi, *Poesie*, Firenze, Edizione Florentia, 1924, p. 77.

<sup>42</sup> E. Cioran, *Conversaciones*, Barcelona, Tusquets, 2010, pp. 62-63.

fue, ante todo la lectura de «las biografías místicas». Para él lo que resulta interesante en ellas es «ver cómo podemos trascender a Dios. Dios es el límite extremo y puede irse más allá del límite extremo y eso es el éxtasis»<sup>43</sup>. En este punto Cioran comparte la experiencia mística desde el escepticismo porque para él la diferencia esencial entre el santo y el místico es que el místico puede ser pasivo tal y como fue efectivamente su caso. El mundo va al encuentro del místico y llena su alma. Llena su vacío. Se trata de una caída, de una trasfiguración. Y sobre todo de una experiencia que sólo puede vivirse desde la soledad. El místico pasivo, como Cioran, se duele en su desierto interior, ante la imposibilidad de recuperar la plenitud del éxtasis pero participa de la habitación de ese vacío y de la destrucción, del sacrificio de sí mismo, elemento esencial de la mística, tal como afirma Zambrano al analizar la poesía de San Juan de la Cruz: «Y así vemos que el místico ha realizado toda una revolución; se hace otro, se ha enajenado por entero; ha realizado la más fecunda destrucción de sí mismo, para que en este desierto, en este vacío, venga a habitar por entero otro; ha puesto en suspenso su propia existencia para que ese otro se resuelva a existir en él»<sup>44</sup> escribe la española. Y este hacerse otro es esencialmente el mismo elemento dramático que contiene el filósofo que deviene poeta ante la violencia de la categoría.

Toda esa negación, que como decimos, cultiva o se adhiere a la experiencia mística se sustenta en la experiencia de la Nada. Escribe Zambrano «La nada es lo irreducible que encuentra la libertad humana cuando pretende ser absoluta»<sup>45</sup>. «Es lo sagrado «puro» sin indicio alguno de que permitirá ser develado»<sup>46</sup>. Un lugar vacío que no permite el regreso<sup>47</sup>. Un vacío y una nada que en el caso de Cioran está relacionados esencialmente con el cansancio y con el tedio: «La sensación de vacío y de proximidad de la Nada – sensación presente en la melancolía – posee un origen más profundo aún: una fatiga característica de los estados negativos»<sup>48</sup> escribe el rumano. Un cansancio directamente relacionado con la experiencia temporal que en el caso de Cioran «se despliega entre el hastío y el éxtasis»<sup>49</sup>. En ambos autores, la música como manifestación esencial del sentimiento del éxtasis, ocupa un lugar esencial. Cioran escribe: «sólo aman la música quienes sufren a causa de la vida»<sup>50</sup>. La música pues es el lugar donde el vacío se solidifica, «una soledad material»<sup>51</sup> donde se puede sentir «la ruptura de las fronteras que separan el mundo del yo»<sup>52</sup> tal como el papel que jugaba en la Tragedia ática según Nietzsche, donde era la música la encargada de la ruptura del *principium individuationis*.

Cioran, frente a Zambrano, que encuentra la mística, según afirma, «al intentar pensar el ser propio del hombre»<sup>53</sup> pierde la tentación de la mística tras su llegada a París. Él lo explica con bastante claridad:

Desde mi llegada a Francia en 1937, la tentación de la mística se alejó, me vi invadido por la conciencia del fracaso y comprendí que no pertenecía a la raza de quienes encuentran, sino que mi destino es el de atormentarme y aburrirme<sup>54</sup>.

<sup>43</sup> Ivi, p. 70.

<sup>44</sup> M. Zambrano, *San Juan de la Cruz (de la «noche oscura» a la más clara mística)*, cit., p. 184.

<sup>45</sup> M. Zambrano, *Obras Completas*, cit., vol. III, pp. 217, 218.

<sup>46</sup> Ivi, p. 218.

<sup>47</sup> Ivi, p. 232.

<sup>48</sup> E. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, cit., p. 55.

<sup>49</sup> E. Cioran, *Ejercicios negativos*, Barcelona, Taurus, 2007, p. 67.

<sup>50</sup> E. Cioran, *El libro de las Quimeras*, cit., p. 45.

<sup>51</sup> Ivi, p. 9.

<sup>52</sup> Ivi, p.10.

<sup>53</sup> M. Zambrano, *Obras Completas*, cit., vol. VI, p. 273.

La tentación siguió siendo constante, pero yo estaba ya profundamente contaminado por el escepticismo. Desde el punto de vista teórico, pero también por temperamento. No hay nada que hacer, la tentación existe, pero nada más. Siempre ha existido en mí una vocación religiosa: mística más que religiosa, de hecho. Me resulta imposible tener fe, como también me resulta imposible no pensar en la fe. Pero la negación puede siempre más. Hay en mi como un placer negativo y perverso del rechazo. Me he movido toda mi vida entre la necesidad de creer y la imposibilidad de creer. Esa es la razón por la que siempre me han interesado tanto las personas religiosas, los santos, los que han ido hasta las últimas consecuencias de su tentación<sup>55</sup>.

Se ha hablado de Cioran como encarnación de una paradójica religiosidad, de una «religiosidad atea» pero quizá sería mucho mejor aquél famoso epíteto frecuentemente utilizado para referirse a la espiritualidad de Fernando Pessoa: «un místico sin fe». Pero si hablamos de agonía y de ateísmo espiritual podemos recordar aquí aquella famosa *Oración del Ateo*, de Miguel de Unamuno que comienza así: «Oye mi ruego, Tú Dios que no existes [...] Eres tan grande que no eres sino Idea...»<sup>56</sup> pues en última instancia, Dios, en la obra y sobre todo en la vida de Cioran, según su propia confesión, no es otra cosa que un interlocutor en medio del vacío, del hastío, del insomnio juvenil de Sibiu y de Paris. Quizá el interlocutor que acompaña a todos los solitarios que en los momentos de dolor quieren trascenderse y buscar una plenitud que salve, tal como aquella sirvienta analfabeta que recuerda Cioran en una anécdota muy significativa: «Aquel día hablábamos de teología durante la comida. La criada, una campesina analfabeta, escuchaba de pie. Yo sólo creo en Dios cuando me duelen las muelas, dijo. Después de toda una vida su intervención es la única que recuerdo»<sup>57</sup>.

Pero lo que sucede en Cioran es que la imposibilidad del éxtasis no resuelve la negación del mundo. Y esa negación que se nutre de escepticismo sólo puede sobrellevarse volviendo a la vida y al amor a la vida. Cioran escribe: «cuando la renuncia no se realiza en el sacrificio, sino que termina en desilusión y escepticismo, ha fracasado una experiencia capital. Es como una negación que no lleve al éxtasis. Sólo hay una forma por la que aún la renuncia puede llegar a ser fecunda: si está abierta hacia la vida»<sup>58</sup>. O en sus propias palabras, y de forma más clara: «Entre los que rechazan la vida y no pueden amarla, no existe ni uno que no la haya amado o que no quisiera amarla»<sup>59</sup>. O para decirlo con total claridad y de nuevo en sus propias palabras: «El escéptico es un místico fracasado»<sup>60</sup>.

Sin embargo, ese sentimiento de fracaso es algo que sí iguala a Cioran a muchas de las místicas que también se lamentan de la pérdida del paraíso y sienten una decepción del amor divino. Por ejemplo, a su amada Santa Teresa. Escribe el rumano: «¿No hay en santa Teresa, la patrona de muchos españoles (y la mía también), una decepción divina en el amor o una decepción en el amor divino? ¿No parece, en ocasiones, en el amor místico de santa Teresa que el cielo es muy pequeño y lo infinito accesible? A veces creo que esta santa, que deja atrás a todos los demás santos, ha devastado los cielos...»<sup>61</sup>.

<sup>54</sup> E. Cioran, *Conversaciones*, cit., pp. 168-169.

<sup>55</sup> Ivi, p. 184.

<sup>56</sup> Cfr. M. de Unamuno, *Antología poética*, Madrid, Austral, 1999, p. 102.

<sup>57</sup> E. Cioran, *Desgarradura*, Barcelona, Tusquets, 2004, p. 80.

<sup>58</sup> E. Cioran, *El libro de las Quimeras*, cit., p. 67.

<sup>59</sup> Ivi, p. 117.

<sup>60</sup> E. Cioran, *Cuadernos (1957-1972)*, cit., p. 147.

<sup>61</sup> E. Cioran, *El libro de las Quimeras*, cit., p. 199.

Para Cioran «el método de la santidad es el dolor»<sup>62</sup> y es esto lo que une su dolorosa lucidez y su escepticismo pesimista con la santidad y su frequentación, puesto que todo su pensar, y toda su conciencia lúcida parte del sufrimiento tal como la que está presente en los poetas del conocimiento trágico. Dostoievski y Shakespeare, por ejemplo, a quienes Cioran, en su libro *Lágrimas y Santos*<sup>63</sup>, propone como los únicos escritores que podrían escribir un diálogo entre los santos.

Para todo aquél que no encuentra consuelo en las Ideas, sólo hay dos salidas, dice Cioran. Leemos: «Un filósofo escapa a la mediocridad únicamente por el escepticismo o por la mística, esas dos formas de desesperación frente al conocimiento. La mística es una evasión del conocimiento, y el escepticismo un conocimiento sin esperanza. En ambos casos el mundo no es una solución»<sup>64</sup>. Estas dos salidas son las que protagonizan Cioran y Zambrano, respectivamente.

Hay otros tres elementos que ligan significativamente a Cioran y Zambrano y que se imbrican en la cuestión esencial que abordamos aquí, la de la proximidad de la experiencia mística: La comprensión de la función espiritual de España, la comprensión simbólica y estética de la Nostalgia y la frequentación de la metáfora matriz del Corazón.

En el caso de España son innumerables las referencias en la obra de Cioran quien reniega de todo salvo «del español que le hubiera gustado ser»<sup>65</sup> y todo porque admira la conciencia del destino y la aceptación de la decadencia que nutren la cultura y la identidad españolas. También Zambrano, cuya obra está en continuo diálogo doloroso con esa tradición, asume esa función espiritual de España. Escribe Zambrano: «España por cumplir una función espiritual, ha caído en la miseria»<sup>66</sup>. Rescatamos cuatro afirmaciones de Cioran en este sentido que nos parecen significativas:

El mérito de España ha consistido no sólo en haber cultivado lo excesivo y lo insensato, sino también en haber demostrado que el vértigo es el clima normal del hombre<sup>67</sup>.

El mérito de España no es sólo haber exaltado el absurdo en el mundo, sino también el haber mostrado que la temperatura normal del hombre es la locura. Por eso nada más natural que los santos en este pueblo que ha eliminado la distancia entre el cielo y la tierra. Si Dios fuera cíclope, España le serviría de ojo<sup>68</sup>.

España es el último país que aún tiene alma. Todas las hazañas y los incumplimientos de España han pasado a sus cantos. Su secreto: la nostalgia como saber, la ciencia de la añoranza<sup>69</sup>.

Todas estas afirmaciones no resultan extrañas al tono espiritual y a la incuestionable preocupación por España que nutre la obra de Zambrano. El vértigo del que habla Cioran está relacionado directamente con la función mística, con la pérdida del centro, que según Zambrano «es el lugar de lo sagrado». La aceptación del absurdo, de la falta de sentido, de la necesidad religiosa de tejer un sentido o la aceptación del Delirio resultan también

<sup>62</sup> Ivi, p. 64.

<sup>63</sup> «¿Quién podría escribir el diálogo de los santos? Un Shakespeare de corazón virginal o un Dostoievski exiliado en una Siberia celestial. Toda mi vida erraré en torno a los santos...» (Emil Cioran, *Lágrimas y Santos*, Madrid, Hermida editores, 2017, p. 21).

<sup>64</sup> Ivi, p. 65.

<sup>65</sup> E. Cioran, *Silogismos de la Amargura*, Barcelona, Tusquets, 2007, p. 66.

<sup>66</sup> M. Zambrano, *Obras Completas*, cit., vol. VI, p. 341.

<sup>67</sup> E. Cioran, *Lágrimas y Santos*, cit., p. 58.

<sup>68</sup> Ivi, p. 85.

<sup>69</sup> E. Cioran, *Cuadernos (1957-1972)*, cit., p. 42.

importantes para Zambrano que llega a afirmar que «No la razón, sino el sueño es lo más divino del hombre. El delirio» y que «Toda imagen es hija de un delirio»<sup>70</sup>. Esta eliminación de la separación entre los dos mundos, el del cielo y el de la tierra, de la que habla Cioran al hablar de los santos españoles es propio de ellos puesto que como dice Zambrano: «un santo es aquel que cree no ser nadie y está al tiempo al lado de Dios y al lado nuestro»<sup>71</sup>. Estamos pues ante «un país con alma», pues, como aquella sabiduría que anhelan Cioran y Zambrano ante un pueblo que recupera la añoranza como manera de conocimiento, tal como evidenció Zambrano en su obra *Pensamiento y Poesía en la vida española*:

En la ausencia que las cosas dejan hay una manera de presencia; en su hueco está todavía aleteando su forma y la melancolía es una manera, por tanto, de tener; es la manera de tener no teniendo, de poseer las cosas por el palpitarse del tiempo, por su envoltura temporal. Algo así como una posesión de su esencia, puesto que tenemos de ellas lo que nos falta, o sea lo que ellas son estrictamente.

En la melancolía tampoco estamos sin asidero, como en rigor no está nunca el español que tiene siempre su clavo ardiente a que agarrarse, clavo ardiente de su propia pasión anhelante del tiempo que se le va y al cual se agarra, aunque se abrase<sup>72</sup>.

Hay aquí una comprensión de la Nostalgia y de la Melancolía que no le es extraña a Cioran, probablemente por su condición de rumano. El *Dor* rumano, esa nostalgia metafísica, tan próxima a la *saudade* portuguesa, y que Cioran define como «sentirse perpetuamente lejos de casa»<sup>73</sup> está muy presente en Cioran que habla de la «fertilidad de la melancolía para el saber»<sup>74</sup> y declara que su espíritu es un escepticismo amenazado por la nostalgia. Zambrano afirma: «Nostalgia y esperanza parecen ser los resortes últimos del corazón humano. El corazón, que es una metáfora de la vida, en lo que tiene de más secreto e incomunicable, fondo íntimo del sentir originario, a priori no declarado de la voluntad, de la vocación, de la dirección que toma el conocimiento. Nostalgia y esperanza son dos direcciones que este sentir originario toma en el tiempo...»<sup>75</sup>. El corazón es una metáfora esencial en la mística. Una metáfora muy presente en la obra de ambos autores. Mientras Zambrano afirma que «El corazón es el vaso del dolor, puede guardarlo durante un cierto tiempo, mas inexorablemente luego, en un instante lo ofrece. Y es entonces cáliz que todo el de la persona tiene que sorberse»<sup>76</sup> Cioran escribe que «La santidad es una *genialidad* del corazón»<sup>77</sup>.

Incluso, un tema tan importante en Cioran, como «el inconveniente de haber nacido», la práctica de la sabiduría de Sileno, también está presente de algún modo en Zambrano, que escribe: «La tragedia no es la muerte sino el nacimiento»<sup>78</sup> o «La tragedia única es haber nacido. Pues nacer es pretender hacer real el sueño»<sup>79</sup>.

La comparación de todos estos elementos alrededor del gozne de la mística comprendida como espejo transparente, nos ha permitido vislumbrar claramente por qué el encuentro con María Zambrano se convirtió en algo tan decisivo y tan estimulante para Emil Cioran.

<sup>70</sup> M. Zambrano, *Obras Completas*, cit., vol. VI, pp. 326, 327.

<sup>71</sup> Ivi, p. 788.

<sup>72</sup> M. Zambrano, *Pensamiento y Poesía en la vida española*, México, Colegio de México, 1991, pp. 102-103.

<sup>73</sup> E. Cioran, *Breviario de podredumbre*, cit., p. 63.

<sup>74</sup> E. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, cit., p. 25.

<sup>75</sup> M. Zambrano, *Obras Completas*, cit., vol. III, p. 294.

<sup>76</sup> M. Zambrano, *Claros del Bosque*, cit., p. 187.

<sup>77</sup> E. Cioran, *El libro de las Quimeras*, cit., p. 243.

<sup>78</sup> M. Zambrano, *Obras Completas*, cit., vol. VI, p. 354.

<sup>79</sup> María Zambrano, *Obras Completas*, cit., vol. IV, p. 848.

*Abstract:* The present paper proposes a comparative inquiry into the personal and philosophical relationship between María Zambrano and Emil Cioran based on the evidence about their personal encounter and their exchanged letters as well as on the common points that allow exploring the relationships between the pessimistic thought of Emil Cioran and the poetic philosophy of María Zambrano in light of her manifestations of religiosity and mystical experience. Starting from the direct references of Cioran to Zambrano, the aim is to exemplify the keys of a poetic-tragic thought that goes beyond the academic and systematic philosophy to convert thinking into a literary genre close to Confession and the search for meaning, the experience of negative religiosity and the suffering of the Absolute. These keys will serve to illustrate the proximity between the two essential possibilities of an embodied thought about the presence of the sacred.

*Keywords / Parole chiave:* Mysticism, Thought, Tragedy, Confession, Nothingness.



## MARÍA ZAMBRANO. I LUOGHI “NATURALI” DELLA CONDIZIONE UMANA: PACE E LIBERTÀ.

Stefania Tarantino

In un breve articolo del 1991, focalizzato sulla guerra del Golfo Persico e sulle novità che quella guerra comportava, Umberto Eco scriveva che la guerra non è mai una possibilità ragionevole, neanche quando può portare a risultati vantaggiosi, e che è un dovere della funzione intellettuale proclamare l'impossibilità della guerra, anche qualora non ci fosse una soluzione alternativa<sup>1</sup>. Con “funzione intellettuale” egli si riferiva a tutto ciò che riguarda la sfera morale e che consiste essenzialmente nell’individuare criticamente ciò che si considera una soddisfacente approssimazione al proprio concetto di verità e a ciò che riguarda quella capacità di scavare le ambiguità e di portarle alla luce<sup>2</sup>. Un anno prima, esattamente nel novembre del 1990 e a pochi mesi dalla sua scomparsa, anche María Zambrano scriveva il suo ultimo articolo dal titolo *I pericoli per la pace*<sup>3</sup>. In questo suo breve testo, interamente dedicato alla Guerra del Golfo, invitava a interrogarsi fino in fondo sulle tante contraddizioni che lo “stato di pace” comporta. Perché il punto non è che non ci sia più guerra, ma stabilire la vita in vista della pace poiché la pace è qualcosa di più della semplice assenza di guerra. La pace è un modo di vivere, un modo di abitare il pianeta, un modo di essere esseri umani; è la condizione preliminare per la realizzazione dell'uomo nella sua pienezza, perché la creatura umana è una promessa<sup>4</sup>. Dunque, per la Zambrano, che di quella funzione richiamata da Eco si era fatta portavoce sin da giovanissima scavando, senza mai indietreggiare, nel sottosuolo della storia e nelle ambiguità brucianti del suo tempo, entrare nello stato di pace comporta un cambiamento radicale di sguardo, di pensiero, di storia, di atteggiamento nei confronti della realtà e della soggettività stessa. Significa, come lei stessa scrive, oltrepassare una soglia: la soglia tra la storia, tutta la storia fino a oggi, e una nuova storia frutto di quel sogno di rivoluzione pacifica che hanno sognato tanti spiriti grandi. Come, del resto, potrebbe non essere necessario varcare quella soglia se la storia che conosciamo è intrinsecamente legata alla guerra a tal punto che la pace non è mai stata presa in conto dalla storia, non ha letteralmente una *sua* storia, se non come tregua, armistizio, trattato?<sup>5</sup> Eppure, proprio perché giunti a un punto di non ritorno, la Zambrano muove dalla constatazione che retrocedere davanti a questa soglia oggi non è più possibile per il semplice fatto che abbiamo la certezza che la guerra oggi provocherebbe, in un breve lasso di tempo, la distruzione del mondo che chiamiamo civile, del nostro mondo.

Non ci sarà stato di vera pace finché non sorga una morale vigente ed effettiva indirizzata alla pace. Ma, soprattutto, non ci sarà vera pace, fino a quando sarà soltanto il timore di una distruzione totale a determinare l'assenza di guerra<sup>6</sup>. Si tratta allora di pensare non alla pace come ciò che mette fine a una guerra, ma alla pace in sé, «finché la pace non sia una vocazione, una passione, una fede che ispira e illumina. E, certamente, per tutto ciò, alla nostra cultura occidentale non mancano i fondamenti religiosi e morali»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> U. Eco, *Pensare la guerra*, in Id., *Cinque scritti morali*, Milano, Bompiani, 1997, pp. 10-12.

<sup>2</sup> Ivi, p. 11.

<sup>3</sup> M. Zambrano, *I pericoli per la pace*, in Id., *Le parole del ritorno*, Troina, Città Aperta, 2003.

<sup>4</sup> Ivi, p. 60.

<sup>5</sup> Cfr. J.C. Carrière, *La paix*, Paris, Odile Jacob, 2016, pp. 49-50

<sup>6</sup> M. Zambrano, *I pericoli per la pace*, cit., p. 61.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

In un altro scritto la Zambrano chiarisce ulteriormente l'importanza di ciò che significherebbe oltrepassare quella soglia. Essa comporterebbe un cambiamento essenziale della storia umana attraverso una reale pacificazione delle oscure radici dell'umano<sup>8</sup>. La storia sacrificale cederebbe il passo a una storia "vera" in cui quella promessa dell'umano non sarebbe più interpretata come utopica, illusoria, ingenua, poiché frutto di una logica diversa da quella che ha messo al suo centro la forza, la violenza e il potere. La posta in gioco di un tale oltrepassamento sarebbe così l'apertura di spazi altri capaci di far emergere e di accogliere quel germe sepolto che custodisce ciò che di meglio l'umano serba in sé e che troverebbe finalmente un suo posto nel mondo. Ovviamente, María Zambrano sa che siamo ancora molto lontani da questo, dal momento che le due grandi battaglie dei nostri tempi – quella per la pace e quella per l'abolizione della miseria – sono lungi dall'essere superate<sup>9</sup>.

Ora, a distanza di ventisei anni e con testate nucleari sparse qua e là per il mondo, sappiamo purtroppo che l'auspicio alla ragionevolezza proposto da Eco e da Zambrano di fronte al rischio di una distruzione totale del mondo e di noi stessi non è affatto scontato, basti pensare anche solo alla guerra che da tempo sta esaurendo e distruggendo le risorse del pianeta tutto. In più, c'è anche da considerare il fatto che oggi la guerra ha cambiato natura tanto che «noi viviamo contemporaneamente in tempo di guerra e in tempo di pace. Per dirla altrimenti: noi viviamo in pace e siamo in guerra»<sup>10</sup>. Ciò però non significa che le loro parole, per quanto puntualmente disattese, non abbiano più forza e valore. Anzi, ci consentono di approfondire meglio il legame profondo tra soggettività umana e storia che, soprattutto in María Zambrano, va ripensato radicalmente a partire proprio dalla loro fondazione giacché «la guerra è la matrice stessa dell'identità europea e il concetto stesso di Europa – se vogliamo restare alle nostre radici storiche e culturali – nasce con la guerra e dalla guerra»<sup>11</sup>. La nostra filosofa sa bene, infatti, che nella storia sacrificale che caratterizza l'Occidente, guerra e pace sono due concetti profondamente intrecciati e indissolubili, eppure, nonostante questo, ci invita a pensare la pace sganciandola dalla guerra convinta del fatto che solo così sarà possibile inaugurare una nuova storia che da sacrificale dovrà farsi etica così come delineato e proposto nelle dense e serrate pagine di *Persona e Democrazia*<sup>12</sup>. Non ci può essere nessuna nuova storia se prima non si cambia la sostanza morale della soggettività umana e se non si opera una risignificazione della struttura epistemica occidentale che porti a un superamento di quel germe totalitario sul quale la storia, appunto, si fonda<sup>13</sup>. Ma, per cambiare e rettificare il corso della storia, dobbiamo, innanzitutto, cambiare noi stessi. Infatti, se si tiene conto del fatto che la soggettività umana si è forgiata in modo esplicito e persino enfatico sull'asse di una verticalità autarchica e solipsistica<sup>14</sup>, appare più chiaro come il discorso della Zambrano miri a destabilizzare quella verticalità a favore di uno sbilanciamento sull'umano femminile che, come sappiamo, non è mai stato preso sul serio dalla storia, dalla politica, dal pensiero filosofico e che invece, a

<sup>8</sup> M. Zambrano, *L'educazione per la pace*, in Id., *Per abitare l'esilio. Scritti italiani*, Firenze, Le Lettere, 2006, p. 282.

<sup>9</sup> M. Zambrano, *Per l'amore e per la libertà. Scritti sulla filosofia e sull'educazione*, Genova, Marietti, 2008, p. 87.

<sup>10</sup> J.C. Carrière, *La paix*, cit., pp. 49-50 [trad. dal francese a mia cura].

<sup>11</sup> E. Galli della Loggia, *La coscienza europea e le guerre del Novecento*, in M. Cacciari, L. Caracciolo, E. Galli della Loggia, E. Rasy, *Senza la guerra*, Bologna, Il Mulino, 2016, pp. 9-10.

<sup>12</sup> M. Zambrano, *Persona e Democrazia. La storia sacrificale*, Milano, Bruno Mondadori, 2000.

<sup>13</sup> Riprendo qui alcuni passaggi di un mio saggio pubblicato sulla rivista «Aurora»: S. Tarantino, *María Zambrano, habitante del mundo y pensadora de la paz*, in «Aurora. Papeles del Seminario María Zambrano», Barcelona, (2016), 17, pp. 102-111.

<sup>14</sup> A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Milano, Raffaello Cortina, 2013, p. 29.

suo avviso, è risorsa essenziale per dare inizio a questa nuova storia. Per lei non si tratta tanto di una rivendicazione femminista, quanto piuttosto di un riscatto del femminile «nella libera espressione del pensiero, nella libera manifestazione della ricchezza e della diversità della donna e del suo sapere che è un “sapere dell'anima”»<sup>15</sup>. L'essere “inedite” nella storia, sia individualmente che come genere, diventa allora una risorsa importante che può aprire nuovi orizzonti e nuove possibilità alle singolarità e al modo in cui intendiamo l'universalità<sup>16</sup>.

Qui c'è un punto cruciale sul quale vale la pena soffermarsi con attenzione per capire bene la posizione teorica della Zambrano. Innanzitutto, come ho già cercato di mostrare in un mio libro<sup>17</sup> la storia sacrificale, la brama di dominio e di sopraffazione, l'assolutizzazione e la divinizzazione del proprio essere riguarda soprattutto l'universo maschile. Da ciò deriva un'incapacità di fare i conti con la propria fragilità e con la propria vulnerabilità. Nelle pagine delle corrispondenze con il teologo Agustin Audreu<sup>18</sup>, più volte la Zambrano invita il suo interlocutore a non dimenticare mai che lei è una donna, una donna dall'inizio alla fine. Un invito importante e da tenere ben presente poiché per lei rimarcare questo significa riferirsi più che alla centralità della ragione e del proprio io, alla dimensione relazionale, affettiva, emotiva, alla capacità di accettare la propria e altrui parzialità e la propria e altrui dipendenza. Dimensioni, queste, che rompono definitivamente con quella tradizione di stampo liberale moderno in cui l'individuo è pensato nella sua piena autonomia e autosufficienza. Uscire dalla logica che ha sancito un modo di pensare basato sulle categorie di superiore e inferiore, di vincitori e vinti, è la sfida che la filosofa sferra al pensiero politico filosofico tradizionale nella lucida consapevolezza che la storia occidentale è arrivata a un punto di non ritorno. Non è un caso allora se elabora la sua ragione poetica proprio a partire da un ripensamento e da una rivalutazione della sfera *passiva* nella vita umana, della ricettività della coscienza, dell'importanza di decifrare più che di definire l'oscurità e l'indicibilità della vita emotiva. Tutto ciò le consente di appoggiarsi a registri diversi da quelli che sono generalmente usati dal tradizionale discorso filosofico e dai quali non emergono i tratti di altre possibilità d'essere al mondo. Ormai congedata dal sogno di una piena autonomia, di piena padronanza di sé e della realtà, la soggettività zambraniana dismette i panni di una soggettività fittiziamente neutra-universale ma, come sappiamo, di segno interamente maschile, e veste i panni di una soggettività parziale, “mancante” e, questa volta, di segno femminile. Questo, com'è abbastanza evidente, è un punto di grande forza ma, allo stesso tempo, di grande problematicità. Si tratta di capire che vulnerabilità e desiderio ci portano oltre e fuori di noi, destabilizzano le nostre certezze e consentono di far emergere una soggettività imprevista e radicalmente estranea ai giochi già fatti della storia. Una soggettività capace di trasformare la mancanza ontologica del desiderio in una risorsa, che fa della fragilità dei corpi un antidoto che impedisce di infliggere altre ferite, che ci tira definitivamente fuori dall'altalena immaginaria fra delirio di onnipotenza e tormento d'impotenza.

La rottura di questa egemonia è, a mio avviso, uno degli aspetti più rilevanti del contributo zambraniano alla storia della filosofia e che la accomuna ad altre importanti

<sup>15</sup> I. Ribaga, *Introduzione* a M. Zambrano, *Donne*, Brescia, Morcelliana, 2006, p. 22.

<sup>16</sup> Ivi, p. 56.

<sup>17</sup> S. Tarantino, *aneu metros/senza madre. L'anima perduta dell'Europa. María Zambrano e Simone Weil*, Napoli, La Scuola di Pitagora, 2014.

<sup>18</sup> M. Zambrano, *Lettere da la Pièce*, 2 voll., trad. it. di M. Moretti, edizione italiana a cura di A. Buttarelli, prefazione di A. Potente, Bergamo, Moretti & Vitali, 2016.

pensatrici del Novecento europeo. Con loro il pensiero cambia di segno tanto da essere inteso come concepimento doloroso, come lacerazione irrimediabile, come oscura gestazione. Un modo di parlarne alquanto diverso da quello che scorre incontrastato nella tradizione filosofica e che, non a caso, ha riconosciuto solo all'essere umano maschile il privilegio del pensiero. In molte di loro ne va invece proprio del concepimento femminile del pensiero. Tale concepimento non annulla il corpo, anzi, pone l'accento sulla fase viscerale, sul momento gestativo in cui oscurità e luce, sangue e carne, spirito e materia, si intrecciano e si coordinano. Il corpo ospita, accoglie e *fa* nascere qualunque pensiero. Potremmo dire che il pensiero non solo è inseparabile dal corpo, ma è il *luogo* da cui si origina il pensiero, in cui si manifesta quel “sentire originario” dell’essere umano che è la chiave di volta di tutta la filosofia zambraniana. Al centro del sentire originario c’è la *pietà*, da lei considerata come il sentimento originario di tutti i sentimenti positivi, come ciò che ci consente di relazionarci alla realtà e a tutti gli esseri viventi senza ridurli a noi. Un modo di sentire, di essere al mondo che rispetta l’eterogeneità, la molteplicità dei piani d’essere che ci circondano. Ecco perché, come è stato opportunamente notato, il pensiero di María Zambrano è un pensiero insulare che affonda le sue radici in un’esperienza vitale, originaria, che emerge dal fondo dell’anima e che rappresenta quella risorsa preziosa che «mette in essere la possibilità di sempre nuove e creative costruzioni»<sup>19</sup>.

La guerra non solo distrugge queste possibilità nascenti o aurorali, ma è totalmente estranea alla pietà e al sentire originario. Una pace consapevole, una pace che sia pensata di per sé, scaturisce da un pensiero che «tende a farsi sangue o che richiede al sangue stesso di rispondere al pensiero»<sup>20</sup>. Sono convinta che non si possa intendere appieno il profondo valore del “sentire originario” se non lo si tiene legato a questo aspetto viscerale e corporeo. Così come non si può comprendere appieno, senza banalizzarla, la sua riflessione sulla pace se non si comprende fino in fondo lo sforzo di questa trasformazione che investe prima di tutto la soggettività umana nel suo farsi. La pace, infatti, non va da sé ed è necessaria una vera e propria “educazione alla pace”. Questo è il titolo di un altro suo breve saggio pubblicato nel 1972<sup>21</sup>. Qui scrive:

Si tratta semplicemente di determinare lo stato di pace. Della pace come bene positivo e al tempo stesso necessario, come la *conditio sine qua non* per la marcia della storia. Non si insisterà mai abbastanza sulla novità della pace non già intesa come una situazione di particolare fortuna, come un colpo della buona sorte o il risultato di una politica particolarmente felice. Una specie di premio. Mentre la pace, come stato permanente cui l'uomo è infine arrivato attraverso l'esperienza della guerra, dovrebbe essere il compimento della condizione propriamente umana. Ma affinché questo stato sia effettivamente uno stato e non una situazione come si è verificato finora, è necessario che se la guerra è qualcosa di congenito alla natura umana, questa può essere annullata da una specie di seconda natura, che dovrebbe essere la vera natura resa, infine, autentica e stabile<sup>22</sup>.

Capire bene che è il senso stesso dell’educazione a tenere fede a quella “promessa di pace” custodita da questa “seconda” ma “autentica” natura. Solo dalla fonte rinnovatrice offerta dall’educazione è possibile farla emergere per non sprofondare nell’oscurità più

<sup>19</sup> G. Cacciatore, *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, Bologna, Il Mulino, 2013, p. 87. Cfr. 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.

<sup>20</sup> M. Zambrano, *Delirio e destino*, Milano, Cortina, 2000, 49-50.

<sup>21</sup> M. Zambrano, *L’educazione per la pace*, cit., pp. 276-284.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 280-281.

abisuale e per continuare, nonostante tutto, ad avere fiducia in ciò che verrà e che si annuncia come possibile, realizzabile. L’educazione che abbiamo ricevuto da piccoli prepara la terra dell’avvenire, non solo di quella personale ma di quella del mondo intero. È questa tensione che il maestro dovrebbe sempre salvaguardare, sollecitare e contenere nei suoi allievi.

L’educazione alla pace significa lavorare innanzitutto su noi stessi, sulla formazione della nostra soggettività, sui nostri più intimi desideri, su ciò che vogliamo e vorremmo essere. Significa, anche, imparare a dare il giusto valore alla nostra parzialità, a riconoscere il nostro posto del mondo sapendo di non essere il tutto e, soprattutto, significa fare i conti con la nostra vulnerabilità oltre che con la nostra volontà di potenza. Del resto, María Zambrano non ha mai smesso di mettere in luce l’inganno che si nasconde dietro la volontà di potenza della soggettività e ha cercato di mostrare l’importanza del tessuto relazionale e intersoggettivo di cui siamo fatti. Ma, per questo, è necessaria un’educazione alla pace che non può affermarsi senza prima passare dal vaglio critico di un esame di coscienza di noi stessi e che sia all’insegna di una cultura non più fondata sul simile – io come un altro – ma sulla differenza – io come differente e sempre irriducibile all’altro. Insistere sulla necessità di una trasformazione prima di tutto soggettiva, comporta un lavoro capace di andare nelle profondità più recondite e latenti dell’umano. Solo da lì è possibile ripensare, con nuovi strumenti interpretativi e nuovi metodi, il senso della coesistenza, dell’appartenenza e dell’interconnessione dei diversi piani della realtà, della reversibilità esistente tra microcosmo e macrocosmo, del legame tra il nostro corpo e l’universo, della connessione tra le diverse soggettività, per contrastare quei venti di guerra, vicini e lontani, che soffiano da tutte le parti.

Egoismo, indifferenza e una insensibilità generalizzata verso gli altri sono i pericoli per la pace, così come lo sono un certo modo di intendere la morte e di vivere la fraternità. Nelle ultime pagine del suo scritto, María Zambrano riflette sul fatto che la radice della guerra la si trova in un certo modo di intendere la morte. Inevitabile per tutti – scrive – la morte non è stata totalmente accettata, né è stata lasciata al suo arbitrio tanto che tutti i dispotismi hanno continuato a fondarsi su questo dominio sulla morte, rendendolo evidente, accecante<sup>23</sup>. A questo, aggiunge che «tra le varie forme di guerra, quella che contiene il germe di tutte è la guerra civile. Il più venerato tra i libri sacri della nostra tradizione occidentale, ci rivela la guerra tra fratelli, gli unici due che ci fossero: Caino e Abele»<sup>24</sup>. Ora, è interessante notare come, subito dopo, riferendosi ad Antigone, María Zambrano abbia per lei parole ben diverse, definendola invece come una *coscienza di pace sepolta viva*<sup>25</sup>. Nella figura di Antigone è custodita l’impronta *insulare* della coscienza nel suo risvegliarsi e nella sua capacità di prestare attenzione al reale. L’attenzione prestata da Antigone verso ciò che è altro e fuori di lei equivale a un tipo di coscienza che è inseparabile dalla pietà e che appartiene alla *passione della figlia*<sup>26</sup>. Ecco perché nella religione greca “il discendere negli inferi si presenta come una funzione propria della figlia”<sup>27</sup>. Nella passione della figlia non c’è quel processo di *autodivinizzazione* solitaria che appare invece nel conflitto mortale che si ha tra i fratelli.

<sup>23</sup> M. Zambrano, *L’educazione per la pace*, cit., p. 284.

<sup>24</sup> Ivi, p. 283.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> M. Zambrano, *L’uomo e il divino*, Roma, Edizioni Lavoro, 2001, p. 48.

<sup>27</sup> *Ibidem*. Su questo aspetto rimando al libro di W. Tommasi, *María Zambrano. La passione della figlia*, Napoli, Liguori, 2007.

María Zambrano aveva piena consapevolezza che «il primo elemento che incontriamo all'origine del mondo occidentale è una divergenza radicale tra l'uomo e la donna»<sup>28</sup>. Tale divergenza cela una guerra che si protrae dall'inizio dei tempi e che arriva fino ai giorni nostri, basti pensare alle guerre domestiche che uccidono, nelle forme più cruenti e brutali, ogni anno centinaia di donne in tutto il mondo. A ragione è stato scritto che è impossibile «pensare di negoziare una pace tra i popoli quando si litiga a casa propria e che dunque resta ancora senza soluzione questa questione così antica»<sup>29</sup>. Forse basterebbe iniziare a ripensare in forma nuova e senza separarle in modo assoluto la relazione tra soggetto e oggetto, tra dentro e fuori, tra intimità ed estraneità.

Il contatto con ciò che non ha tempo, il transitare tra le varie dimensioni della vita umana è possibile solo quando si è disposti a scendere negli inferi, nelle profondità oscure della propria anima, mai solo angelica, mai solo bestiale. Se non si paga il prezzo di questa discesa – e la cultura occidentale sembra proprio che non abbia voluto pagare questo prezzo –, non ci sarà alcuna trasformazione, né di sé né, ovviamente, della propria volontà di potenza. Si continuerà a riprodurre quel circolo vizioso in cui la storia non è nient'altro che la reiterazione di un perenne sacrificio e in cui la volontà *assoluta* di essere produce un atteggiamento in cui pensare equivale a un esigere qualcosa. Così si perde il senso dell'accettazione e della dipendenza come qualcosa di strettamente connesso alla vita umana, alla condizione creaturale della persona alla quale spetta il compito di transitare nel tempo e nelle sue infinite contraddizioni. Anche Luce Irigaray ci ricorda come questo aspetto del transitare tra due mondi sia un gesto religioso da parte di Antigone, e come esso abbia «qui un significato che differisce da quello che attribuiamo oggi a questa parola. Non si tratta di essere sottomessi alla legge di un unico Dio, da raggiungere in cielo, ma di essere preoccupati di mantenere l'equilibrio nell'ordine cosmico prendendoci cura del mondo vivente che ci circonda»<sup>30</sup>. La *religiosità* di Antigone, strettamente legata al corpo, alle viscere, trascende il potere maschile dedito alla ricerca di un'identità fondata sulla pienezza della ragione e su un desiderio di libertà inteso come padronanza di sé<sup>31</sup>. L'assoluto della ragione ci disincarna nella misura in cui ci mette al riparo da ciò che non è in nostro potere e ci “affranca” dalla nostra dipendenza e vulnerabilità. L'oggettività si trasforma in una grande finzione/protezione che rende tutto statico, rigido, fisso. Ma, pensiero e azione sono *in* e *il* nostro movimento. La rigidità annulla la sperimentazione, la sorpresa, lo stupore, così come il perseguire qualcosa solo per il suo risultato ci fa perdere il senso di ciò che ha valore senza avere alcuna funzionalità o utilità. Qui, dunque, *l'inciampo* della differenza femminile che la storia continua a non vedere. Nel seppellire il fratello a qualunque condizione, anche a rischio della sua stessa vita, Antigone incarna quella *seconda* natura in cui l'umano che è in noi trova il suo più perfetto compimento.

La storia occidentale non ha mai reso fino in fondo giustizia a questa “seconda” natura. Nella dimensione storica la persona è stata macchiata dall'assoluto, dall'impeto cieco di un potere che non riconosce limiti e che si arroga il diritto di seminare morte e distruzione. La pace potrà veramente essere tale solo quando ci si sarà sbarazzati della pretesa assoluta di essere, dell'impeto del potere che corrisponde a quella *deificazione* che è il luogo stesso in cui il crimine dà inizio alla storia. Si tratta oggi di capire come, di fronte alla pluralità di posizioni diverse e conflittuali, in cui a volte sembra che ognuna/o abbia a cuore solo la

<sup>28</sup> M. Zambrano, *All'ombra del dio sconosciuto: Antigone, Eloisa, Diotima*, Milano, Pratiche Editrice, 1997, p. 64.

<sup>29</sup> J.C. Carrière, *La paix*, cit., pos. 2789, versione Kindle [trad. dal francese a mia cura].

<sup>30</sup> L. Irigaray, *All'inizio, lei era*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013, p. 131.

<sup>31</sup> Ivi, p. 129.

rivendicazione a sé di qualcosa, sia possibile realmente confrontarsi per tirare fuori quella forza positiva e affermativa di cui abbiamo bisogno per inaugurare una cultura che ci insegni davvero a rispettare l’altro e a sentire la sua dignità come qualcosa di inviolabile. Il vero mostro che dobbiamo combattere senza più forse e ma è questa parte tirannica e dispotica che ci circonda ovunque nelle forme più diverse e che fomenta solo guerre.

La consapevolezza di una pace possibile in Zambrano deriva dalla convinzione che ci sono alcune dimore vitali in cui si rivelano altre possibilità per l’umano di procedere verso la realtà e verso tutto ciò che è altro da sé. Riprendendo la teoria aristotelica dei luoghi naturali per cui se si toglie uno dei quattro elementi dal suo luogo naturale questi tende a tornarvi così come dimostra, ad esempio, l’esperienza di un sasso gettato nell’acqua che affondando tende ad andare verso la sua sfera, oppure quello delle bolle d’aria che si liberano nell’acqua e che tendono ad andare verso l’alto, ossia verso la sfera dell’aria, il desiderio di pace nell’essere umano, al pari di quello della libertà, resta il luogo più “naturale” di questa seconda natura che appartiene nello specifico alla condizione umana.

*Abstract:* For María Zambrano, educating for peace means, above all, working on ourselves, on forming our subjectivity, on shaping what we want to become, or should become. It means also learning to correctly our limits, to situate our real place in the world, knowing that we are not everything and, especially, it means to coming to terms with our vulnerability and with our will to power. The Spanish philosopher relentlessly denounced the deception inherent in the will to power of subjectivity – most of all in that of men – and endeavoured to stress the importance of relations and intersubjectivity in the social fabric that constitutes us. This implies an education for peace that presupposes a personal examination of the conscience and a culture founded on the principle of difference I as different, irreducible to another – and not of similitude – I as every other man.

*Keywords / Parole chiave:* Peace, War, Violence, Subjectivity, Will to Power.



II  
TESI



## ALCUNI ASPETTI DELLA *HISTORIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA* DI RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL\*

Francesca Adimari

La tesi “Alcuni aspetti della *Historia de la lengua española* di Ramón Menéndez Pidal” propone un’analisi critica, che di certo non pretende di essere esaustiva, dello studio della lingua spagnola, così come è stato condotto dal creatore della scuola spagnola di filologia romanza e membro della generazione del ‘98: Ramón Menéndez Pidal. Alla base del presente lavoro vi è lo studio di una sua opera postuma, *Historia de la lengua española*<sup>1</sup>, edita dal filologo spagnolo Diego Catalán nel 2005. La scelta ha comportato un utilizzo costante di dati linguistici, letterari e storici, e per questo è stato necessario fare, inizialmente, una disamina di alcuni capitoli del testo appena citato, comparando gli aspetti più interessanti della sua veste linguistica con articoli, saggi, grammatiche e, in generale, qualsiasi altro testo di stampa popolare nel medesimo campo di ricerca<sup>2</sup>.

I tratti distintivi della ricerca scientifica del filologo, teorico, folclorista e medievalista Ramón Menéndez Pidal sono il rigore, la fermezza e la duttilità. Egli, aprendo gli studi linguistici e letterari del suo paese al metodo comparatista e storico, fissò le basi della moderna filologia spagnola. Pidal si dedicò in particolar modo alla ricerca del “romancero español” col fine di contribuire alla reale identità spagnola – tema a lui sempre caro – al punto di considerarsi «el español de todos los tiempos que haya oído y leído más romances»<sup>3</sup>. Grazie all’immenso bagaglio culturale che si portava dietro, frutto di anni dedicati alla conoscenza del passato spagnolo, Menéndez Pidal era in grado di scrivere pagine penetranti sulla Spagna e sul suo popolo, in particolare sulle lingue, le letterature e la storia del Medioevo ispanico. Nel tentativo di illustrare il suo modo di essere e la sua posizione nei confronti della filosofia del linguaggio, si espongono le dottrine dello storico che emergono, in particolare, da due saggi: *El lenguaje del siglo XVI*<sup>4</sup> e *Creación y tradición en el lenguaje*<sup>5</sup>.

Dal primo saggio emerge il contesto positivistico in cui si situa Pidal, che, d’altra parte, offre l’occasione di tracciare una visione panoramica del suo pensiero, sempre attento a determinare le leggi di evoluzione per comprendere ciò che si cela dietro o sotto l’identità degli individui e delle comunità che parlano quelle lingue. Seguendo il ragionamento portato avanti nella tesi, si può ipotizzare che, all’interno del pensiero pidaliano, la caratteristica più considerevole sia la sua teoria circa il cambiamento linguistico. Col passare del tempo, le lingue cambiano, e in questo processo intervengono svariate cause, tra le quali si possono menzionare quelle di carattere sociale e politico e quelle di carattere

\* Sinossi della Tesi in “Lingua e traduzione spagnola” discussa il 16 dicembre 2016 presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università della Calabria per il conseguimento della Laurea Triennale in Lingue e culture moderne. Relatrice: Dott.ssa María Lida Mollo.

<sup>1</sup> R. Menéndez Pidal, *Historia de la lengua española*, vol. II, a cura di D. Catalán, Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2005.

<sup>2</sup> Fondamentali sono stati gli studi di D. Alonso, D. Catalán, R. Eberenz, J.A. Frago García, S. Lafuente, R. Lapesa, F. Tessitore, tra gli altri.

<sup>3</sup> R. Menéndez Pidal, *Flor Nueva de Romances Viejos* (1938), Madrid, Espasa-Calpe, 1973, p. 41.

<sup>4</sup> R. Menéndez Pidal, *El lenguaje del siglo XVI*, in «Cruz y Raya», vol. VI, 1993, ristampato con alcune modifiche in *Mis páginas preferidas*, Madrid, Gredos, 1973.

<sup>5</sup> R. Menéndez Pidal, *Historia de la lengua española*, cit., pp. 9-17.

psicologico e di stilistica collettiva<sup>6</sup>. Entra in gioco un fenomeno a cui Pidal dà il nome di «reazioni del sostrato», definendolo come lo «capa lingüística que primitivamente cubría el territorio ocupado por el nuevo idioma»<sup>7</sup>. Dunque, grazie allo studio sulle origini della lingua, lo storico può rivendicare un “popolarismo linguistico” che consente la ripresa della teoria del sostrato. Il problema di questa reazione consiste nel fatto che gli effetti vengono a manifestarsi molto tempo dopo il cambiamento. In tale contesto, particolare rilevanza acquistano le leggi fonetiche, definite dallo storico come: «el cumplimiento de una voluntad colectiva; o sea, la cooperación de muchas voluntades individuales y de muchas adhesiones conscientes, subconscientes o inconscientes, que persisten durante bastante tiempo en una novedad expresiva, hasta imponer un neologismo en la lengua común [...]. La ley fonética es el resultado de un hecho histórico, que como tal no ha ocurrido más que una vez»<sup>8</sup>. Siffatte leggi fonetiche<sup>9</sup> coinvolgono un’altra teoria altrettanto importante: la teoria dello stato latente, secondo cui i cambiamenti a volte vivono durante secoli in uno stato latente e la loro divulgazione può risalire a fattori culturali e sociali. Ma con ciò si allude alle due facce di una stessa medaglia: “tradizione” e “latenza”. Al riguardo è opportuno sottolineare che la costituzione di una di queste leggi «non è opera di un momento, bensì di un arco di tempo molto prolungato»<sup>10</sup>. Infatti, egli respinge la falsa idea secondo cui i cambiamenti linguistici si realizzano in modo rapido e momentaneo, sotto forma di una rivoluzione determinata e schiacciante. Al contrario, Don Ramón sostiene che «un cambiamento fonetico è il prodotto di una idea o un gusto tradizionale che persiste attraverso molte generazioni di parlanti» e ancora «la durata di un cambiamento fonetico spesso è straordinariamente lunga, multiseccolare»<sup>11</sup>. Tale teoria, inoltre, si interseca con il concetto unamuniano di *intrahistoria*, giacché la tradizione eterna di Unamuno sembra corrispondere alla tradizione multiseccolare di Pidal<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> Difatti, lo storico sostiene che «un pueblo vive de su herencia física y de su herencia cultural o psicológica [...], y para la vida idiomática todo se resuelve en herencia cultural y tradición histórica». E continua chiedendosi se «la causa principal de innovaciones en el lenguaje es el extranjerismo» (R. Menéndez Pidal, *Historia de la lengua española*, cit., vol. II, p. 30-32).

<sup>7</sup> Ivi, pp. 36-37.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 53-54.

<sup>9</sup> Pidal sostiene che non è possibile «hacerse la historia general de un sonido determinado, porque cada palabra en donde tal sonido se produce tiene su especial historia fonética, y la historia de los sonidos se resuelve en la historia especial de cada una de las palabras» (R. Menéndez Pidal, *Mis páginas preferidas*, cit., p. 84). È proprio la “especial historia fonética” di ciascuna parola che individua la storicità delle parole, la condizione della loro forza ossia del loro persistere (Cfr. F. Tessitore, *Ortega y Gasset su Ramón Menéndez Pidal*, in G. Cacciatore e A. Mascolo [a cura di], *La vocazione dell’Arciere*, Bergamo, Moretti&Vitali, 2012, p. 470). Inoltre, Pidal considera che «el estudio de las épocas preliterarias, integrado con la moderna dialectología, nos da la posibilidad de observar como cada palabra, que en fonética aparece discordante de sus análogas, puede estar sometida a una tendencia general que la empuja a unirse a las otras palabras» (R. Menéndez Pidal, *Mis páginas preferidas*, cit., p. 85).

<sup>10</sup> Ivi, p. 87.

<sup>11</sup> Ivi, p. 88.

<sup>12</sup> Cfr. J. Santano Moreno, *Menéndez Pidal y la filología del '98. Estado latente e intrahistoria*, in «Criticón», MMIII (2003), 87-88-89, pp. 787-798. L’autore pone in rilievo la relazione tra l’opera filologica di Pidal e quella linguistica di Unamuno. Inoltre, egli analizza i concetti di “estadio latente” e “intrahistoria” mostrando come entrambi rimandino alla stessa idea di tradizione. Per un quadro d’insieme, cfr. F. Tessitore, *Ultimi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo: I, Germania, Italia, Spagna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, pp. 181-189. Qui Tessitore sostiene che l’ambiguo concetto di “intrahistoria” può essere interpretato come un tentativo di coniugare la ricerca della “tradición eterna” della Spagna con l’urgenza del rinnovamento. Tanto per Pidal quanto per Unamuno: «el espíritu colectivo, la semejanza de ciencia, arte y lengua, que constituye el carácter nacional, se refleja en este fondo latente, en la intrahistoria, en lo que Krause llamaba historia interna, que se presenta como “verdadera”, frente a la historia externa considerada “cuasi-verdadera”» (J. López Morillas, *El Krausismo español*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 40).

A proposito del saggio intitolato *Creación y tradición en el lenguaje*, si può affermare che la posizione di Pidal mostra la sua originalità nel confronto con il romanticismo, il positivismo e l'idealismo. Pidal non può definirsi *in toto* positivista, e, infatti, quando parla della linguistica positivista afferma che questa «ereditò dai romantici l'idea che la lingua, organismo naturale, nacque perfetta in epoca preistorica e che la sua evoluzione rappresenta una continua decadenza»<sup>13</sup>. E se, da un lato, in opposizione ai romantici sostiene che «il linguaggio è un sistema di segni stabilito tra i parlanti»<sup>14</sup>, dall'altro, in opposizione al positivismo, afferma che per la linguistica idealista «il linguaggio non è segno, bensì espressione»<sup>15</sup>, e siffatto uso è un essere immaginario che svanisce in una serie di espressioni individuali. Dunque, per il positivismo l'oggetto di studio è «la parlata di un popolo nel suo tipo linguistico ideale, del quale tutte le realizzazioni, di fatto, non sono che avvicinamenti [...] i quali mancano d'interesse»<sup>16</sup>; al contrario, per l'idealismo «la conoscenza dell'utilizzo linguistico [...] non è scienza»<sup>17</sup>, nel linguaggio merita di essere studiata la libera creazione del parlante.

Il punto di vista di Menéndez Pidal emerge con chiarezza quando analizza i termini del rapporto tra individuo e tradizione: la tradizione offre all'individuo un complesso sistema di forme generatrici del linguaggio – fonetica, lessico, morfologia e sintassi –, mentre il parlante, nel momento in cui parla, modella questo soffice impasto, che altro non è se non il linguaggio. L'individuo crea la sua parlata in contrasto continuo con la comprensione dell'ascoltatore, così che il linguaggio richiede una continua modifica. Nella comunità parlante gli individui formano la collettività, tanto che si può parlare di una «alma colectiva, el Volksgeist de los rómanticos»<sup>18</sup>, ma è opportuno comprendere che una tale anima non ha altro organo se non quella individuale; ossia «el espíritu humano obra de una manera en cuanto anima el cuerpo individual, y de otra manera distinta en cuanto anima el cuerpo social»<sup>19</sup>.

Risulta chiaro, dunque, che l'originalità della posizione di Pidal si manifesta nel confronto con il romanticismo, il positivismo e l'idealismo, intorno alla diade concettuale “creazione e tradizione”, e arriva ad affermare che «el idioma es algo preexistente, algo que costriñe la voluntad de los hablantes de hoy porque viene de los hablantes antepasados y tiende a los hablantes futuros. Todo cambio ocurrido en el idioma es voluntario en cuanto en él interviene [...] la voluntad colectiva»<sup>20</sup>, volontà che opera nel seguente modo: «il linguaggio [...] è opera della collettività, ma è evidente che la collettività non ha altro organo d'azione se non l'individuo»<sup>21</sup>.

Dopo aver cercato di far emergere la metodologia adottata da Menéndez Pidal il presente lavoro di tesi si è volto a tracciare una breve panoramica sullo “spagnolo d’America”. Il termine si riferisce alla lingua spagnola che per diverse ragioni si sviluppò nelle terre conquistate oltreoceano. Dalla diatriba<sup>22</sup> circa la nomenclatura stessa della varietà si può

<sup>13</sup> R. Menéndez Pidal, *Historia de la lengua española*, cit., vol. II, p. 9.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> A. Meillet, *Les dialects indo-européens*, Parigi, H. Champion, 1908, pp. 2-3, citato da R. Menéndez Pidal, *Historia de la lengua española*, cit., vol. II, p. 10.

<sup>17</sup> Ivi, p. 10.

<sup>18</sup> Ivi, p. 13.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Ivi, p. 14.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Cfr. J.J. Montes Giraldo, *Lingüística, idiomática y español de América*, in «Revista de Filología Española», MCMXII, (1992), 72, n. 3/4.

ipotizzare che sia più corretto dire “*español de América*” al posto di “*español en América*”, in quanto la prima denominazione esprime un senso di appartenenza che manca nella seconda. Vengono poi prese in considerazione le caratteristiche del nuovo linguaggio, qui diviene agevole domandarci quale spagnolo sbarcò in America? Al riguardo Pidal dichiara che «el español de América es el español común de España, integrado por las hablas peculiares de todas las regiones peninsulares y allí desarrollado con un matiz personal»<sup>23</sup>. Seguendo le orme di Cuervo, secondo cui tutte le regioni della penisola contribuirono alla popolazione, così come al linguaggio del Nuovo Mondo, Pidal segnala che «la totalidad del idioma español contribuye al trasplante»<sup>24</sup>. Si tratta di una questione che, di grande interesse per gli esperti in materia già da molto tempo, è sfociata in un dibattito, che vede, da una parte, i sostenitori della tesi andalucista – tra cui Menéndez Pidal, Tomás Navarro Tomás, Peter Boyd-Bowman e Rafael Lapesa – e, dall’altra, quelli che la rifiutano – Pedro Henríquez Ureña, Damaso Alonso, e Bertil Malmberg –. L’idea che ne consegue rispecchia il fatto che, sicuramente, lo spagnolo che arriva in America passa per Siviglia<sup>25</sup>.

All’inizio della ricerca, gli interrogativi principali vertevano sulla varietà dello spagnolo che risiedeva sull’altra sponda dell’oceano; nello svolgersi della ricerca si è andata delineando un’analisi più approfondita in merito alle caratteristiche dello spagnolo americano di base, implicando quindi la trattazione di tali peculiarità a livello fonetico-fonologico e anche a livello morfosintattico. Attraverso l’analisi dei tratti peculiari dello spagnolo d’America a livello fonetico-fonologico emerge che è nel consonantismo dove avvengono i maggiori cambiamenti linguistici, i quali quasi sempre erano riduzioni del sistema: *seseo*<sup>26</sup> – proveniente dalla *s* convessa pre-dorsale andalusa –; *yeísmo*, debilitazione della *-s* e della *-z*, della *-r* e della *-l*, della *-j* e della *-d* intervocalica. Oltre a ciò, Pidal aggiunge che l’evoluzione che trasformò la lingua medievale in quella moderna consistette in «dejar de aspirar la *h* procedente de la *f* latina [...], en generalizar la confusión de tres parejas de consonantes fricativas *z* y *ç*, *s* y *ss*, *j* y *x* [...] que Castilla la Vieja confundía pronunciando siempre sonido sordo *ç*, *ss*, *x* como hoy hacemos»<sup>27</sup>.

Lo spagnolo d’America presenta altri tratti peculiari, di carattere morfosintattico, altrettanto importanti<sup>28</sup>, tra cui spicca il *voseo*: lo spostamento del *tuteo* verso il *voseo*, che costituisce un neologismo sintattico che trasforma la lingua di cortesia; ma è importante sottolineare che il *voseo* americano non deriva dal *vos* pre-classico, bensì da quello classico – sebbene si differenzi da questo per alcuni aspetti – nato allo scopo di indicare affetto e amicizia<sup>29</sup>. In America, trovarono terreno fertile anche il *vuessa merced*, il *tuteo* e *ustedes*.

<sup>23</sup> R. Menéndez Pidal, *Historia de la lengua española*, cit., vol. I, pp. 1055-1056.

<sup>24</sup> Ivi, p. 1057.

<sup>25</sup> Qui diviene agevole soffermarsi sulla questione dei gruppi migratori verso le Indie, con speciale attenzione al ruolo giocato dall’Andalusia e, in particolare, da Siviglia, nel tentativo di individuare le ragioni che si celano dietro tale supremazia; al riguardo Pidal scriveva: «Gracias a tan severo monopolio Sevilla alcanzó extraordinaria prosperidad económica, haciéndose la ciudad más importante de la Península» (R. Menéndez Pidal, *Historia de la lengua española*, cit., vol. I, p. 1061).

<sup>26</sup> Al riguardo Pidal afferma che «el más importante fenómeno de acomodación lingüística entre los varios grupos emigrantes en el Nuevo Mundo es el de la rápida propagación del “*seseo*” sevillano, que constituye el principal carácter unitario del habla colonial americana» (R. Menéndez Pidal, *Historia de la lengua española*, cit., vol. I, p. 1064).

<sup>27</sup> R. Menéndez Pidal, *Mis páginas preferidas*, cit., p. 42.

<sup>28</sup> Lo stesso Menéndez Pidal scriveva: «el neologismo más llamativo de origen cortesano propagado entre los siglos XVI y XVII no es de carácter fonético sino morfosintáctico» (R. Menéndez Pidal, *Historia de la lengua española*, cit., vol. I, p. 1107).

<sup>29</sup> Nonostante la pratica fosse estremamente casistica, Pidal la riassunse in questa serie: «tú por la intimidad, sobre todo entre la gente inferior; vos para hablar a sirvientes, trabajadores o entre amigos; él para personas a las que no se

Un'altra peculiarità dello spagnolo d'oltreoceano è quella che interessa il livello lessicale. L'estendersi della lingua necessitava di un incremento del vocabolario, si sentiva, cioè, l'urgenza di adattare il linguaggio della metropoli alle necessità quotidiane dei territori colonizzati<sup>30</sup>. Ne consegue che tra lo spagnolo peninsulare e quello dell'America Latina si vanno a creare delle differenze lessicali, dovute per l'appunto all'evento colonizzatore; un'altra possibile conseguenza è da ricercare nelle diverse influenze linguistiche che i vari gruppi di immigrati esercitarono sul territorio americano. Per questo motivo, non si è potuto se non prendere in considerazione l'influenza delle lingue europee nonché gli americanismi.

L'americanismo è definito come «unità lessicale o valore semantico originatosi in alcuni paesi d'America»<sup>31</sup>. Si prendono in esame gli afronegrismi, la cui influenza<sup>32</sup> è dovuta al commercio degli schiavi avvenuto tra il 1500 e il 1600; tra queste voci si possono citare: *chachachá*, termine che si riferisce ad un ballo su ritmo di origine cubana, marcato e veloce, in voga durante gli anni Sessanta; *conga*, altro prestito riguardante il ballo che designa, per l'appunto, una danza cubana di origine africana eseguita da gruppi disposti in doppia fila, e gli adattamenti o creazioni patrimoniali. A quest'ultima categoria appartengono i famosi arcaismi<sup>33</sup>, voci che non esistono più nello spagnolo generale iberico, ma che sono state mantenute in quello americano, benché a volte vi siano voci che oggi sono usate in entrambe le parlate. Siffatto processo di adattamento comportò l'impiego di nomi spagnoli nella denominazione della realtà oggettiva del nuovo contesto, non stupisce dunque che si denomi *pimiento* al *ají* (peperone), che il *puma* venga chiamato *león* (leone), *frijol* invece che *judía* (fagiolo) e così via. Seguono i famosi «marinerismos en tierra»<sup>34</sup>, i termini che in Spagna erano circoscritti al campo marittimo e che poi vennero ampliati e usati anche nella terra ferma, così si registrano voci come *flete* che designa il pagamento di un qualsiasi trasporto, *abra* cioè l'isenatura tra due cordigliere. Un notevole arricchimento al lessico proviene dalle lingue indigene<sup>35</sup>; i prestiti che lo spagnolo prese da queste lingue riflettono i

quiere humillar con el vos, y tampoco se quiere dar ningún trato honorario; merced para caballeros y damas, y para cada hombre respetable; señoría para las personas con título» (ivi, p. 868).

<sup>30</sup> Esisteva, cioè, la necessità per i parlanti spagnoli di adattare la loro lingua all'esperienza del Nuovo Mondo; a tal proposito Pidal sostiene che: «los préstamos que el español tomó a las lenguas indias, como los que el latín tomó a las lenguas alpinas, ibéricas o célticas, se refieren casi exclusivamente a las peculiaridades que el género de la vida de los indígenas hacía más notables [...] a la cultura material de los indígenas» (ivi, p. 766).

<sup>31</sup> Cfr. S. Lafuente, *Manual del español de América*, Firenze, Le Lettere, 2005, p. 98; M. Vaquero de Ramírez, *El español de América II. Morfosintaxis y Léxico*, Madrid, Arco Libros, 2003, p. 40. Per un quadro d'insieme, cfr. M. Zanetti, *Lo spagnolo d'America*, in D. Liano (a cura di), *Lingua e letteratura nei paesi ispanici*, Milano, Vita e Pensiero, 2006, p. 93. Nel saggio la Zanetti, esponendo le linee interpretative più rilevanti sullo spagnolo d'America, si sofferma sugli studi condotti da Montes Giraldo, Morínigo e J.P. Rona sugli americanismi.

<sup>32</sup> A proposito di questa influenza S. Lafuente afferma: «desde los primeros tiempos coloniales la llegada de esclavos negros para solucionar la falta de mano de obra puso en contacto la lengua de los conquistadores con grupos de africanos» (S. Lafuente, *Manual del español de América*, cit., p. 115).

<sup>33</sup> Qui diviene agevole fare alcune osservazioni. È opinione della Zanetti che «il concetto di arcaismo è relativo, poiché in America lo spagnolo si è evoluto rispetto alla modalità portata dai conquistatori e coloni, ha sviluppato un lessico originale» (M. Zanetti, *Lo spagnolo d'America*, cit., p. 97). Anche Lafuente sostiene che per alcuni autori «la designación de arcaísmo es incorrecta porque una palabra empleada en la conversación por mexicanos, argentinos o antillanos no puede ser sino una forma viva del idioma» (S. Lafuente, *Manual del español de América*, cit., p. 99).

<sup>34</sup> María Vaquero de Ramírez, riconoscendo l'importanza dei marinerismi lessicali afferma che «son ejemplos importantes del proceso de adaptación lingüística, y caracterizan el español actual de América» (M. Vaquero de Ramírez, *El español de América II. Morfosintaxis y Léxico*, cit., p. 54).

<sup>35</sup> Va citata in proposito una pagina assai importante della studiosa María Vaquero de Ramírez, la quale affrontando il discorso del lessico autoctono ci fornisce un quadro riassuntivo, vivace e rinnovatore, circa le lingue indigene più importanti: «De las incontables lenguas amerindias existentes en el siglo XV, sólo unas pocas dejaron su presencia léxica en el español. Algunas de estas lenguas (náhuatl, quechua), ligadas a importantes culturas continentales (atzeca e incaica), se habían convertido, ya en tiempos precolombinos, en lenguas generales de prestigio [...]. Otras, como las

termini relativi alla loro cultura che, come Pidal sottolinea, erano «circunstancias nunca vistas ni oídas en el viejo mundo»<sup>36</sup>. Da qui si apre un'interessante analisi che vuole illustrare le quattro famiglie linguistiche individuate da Pidal: le prime famiglie che gli spagnoli conobbero furono i gruppi linguistici dell'arahuaco e del caribe<sup>37</sup> (tra le voci che si generalizzarono rapidamente si possono citare: *canoa*<sup>38</sup>, *tabaco* e *colibrí*); segue l'azteco<sup>39</sup>, lingua che appartiene al gruppo náhuatl (tra le voci di cui Pidal ci dà notizie figurano: *tamal* involtino di carne in foglie di mais e banano e *coyote* che denota il lupo messicano); un terzo gruppo è rappresentato dalla lingua quichua<sup>40</sup> (prestiti peculiari del quichua sono: *llama* [zool. lama], *pampa* che indica una pianura estesa senza vegetazione arborea]; infine, al quarto posto, si situa il gruppo guarani<sup>41</sup> (tra questi prestiti spiccano: *bucanero* “bucaniere”, *tucán* “tucano”).

Lo spagnolo può essere definito «un figlio meticcio»<sup>42</sup>, la maggior parte del suo lessico è di origine latina, ma il resto accusa diverse provenienze, in particolar modo attinge dall'inglese<sup>43</sup> (quest'influenza favorì la nascita di importanti prestiti lessicali, quali: *football*, *club*, *hamburguesa*), sebbene in tempi antichi prediligesse il francese<sup>44</sup> (si registrano gallicismi come “*garzón*” che designa il cameriere e “*randevú*” che ha il significato di appuntamento, incontro); altre fonti rilevanti sono gli italianismi<sup>45</sup>; sotto questa influenza lo spagnolo diede forma a *terremoto*, *espaguetis* (spaghetti), *maestro*, *cana* per “polizia”<sup>46</sup>, ed i

arahuacas y caribes, aunque de cultura inferior, fueron decisivas por ser las primeras oídas por los españoles, que aprendieron de ellas, en las islas antillanas, los primeros nombres autóctonos» (ivi, p. 43). E aggiunge che oltre a queste lingue indigene, furono importanti anche le seguenti famiglie: «la maya-quiché [...], la chibca [...], la mapuche [...], la tupíguaraní» (ivi, p. 44).

<sup>36</sup> R. Menéndez Pidal, *Historia de la lengua española*, cit., vol. I, p. 766.

<sup>37</sup> Al riguardo Pidal aggiunge: «los primeros indígenas que los españoles trajeron, entre 1492 y 1520, pertenecían a dos grupos lingüísticos diversos, el arahuaco y el caribe» (R. Menéndez Pidal, *Historia de la lengua española*, cit., vol. I, p. 767; nella medesima pagina, e seguenti, Pidal si appresta ad illustrarne la distribuzione geografica).

<sup>38</sup> Il termine “*canoa*” è il primo indigenismo ufficialmente incorporato alla lingua spagnola.

<sup>39</sup> Questo secondo gruppo iniziò a formarsi con la colonizzazione del Messico, avvenuta nel 1520 ad opera di Cortés. Di questo gruppo di prestiti Pidal scriveva: «el superior estado social de los indios mejicanos respecto a los antillanos, unido a la gran importancia del Virreinato de Nueva España, explica que los préstamos de estas lenguas [...] tengan bastante resonancia en el español» (ivi, p. 772)

<sup>40</sup> Stando a quanto afferma Menéndez Pidal, solo dieci anni dopo la colonizzazione dell'Impero azteco, si può considerare una terza, importante, epoca di prestiti, provenienti dall'Impero inca, conquistato, a partire dal 1531, da Pizarro, (ivi, p. 775).

<sup>41</sup> La colonizzazione dei territori occupati dagli indios guaraní iniziò solo con le missioni dei gesuiti.

<sup>42</sup> G. Valle, *L'esempio della sorella minore. Sulla questione degli anglicismi: l'italiano e lo spagnolo a confronto*, in «Stidium», MMXIII (2013), 5, p. 748.

<sup>43</sup> Cfr. R. Lapesa Melgar, *Historia de la lengua española*, Madrid, Gredos, 2008, pp. 383-384. A proposito degli anglicismi, Rafael Lapesa spiega che l'inglese britannico fece la sua prima comparsa a seguito dell'influenza della sua letteratura e solo dopo per il suo prestigio sociale.

<sup>44</sup> Dal XI secolo la lingua spagnola non ha smesso di impreziosirsi di voci francesi. Siffatta influenza si incrementò nel 1700, continuando con veemenza nel 1800 e nella prima metà del secolo seguente.

<sup>45</sup> Circa gli italianismi Gomez Gane sostiene: «una passione antica scoppiata, in tutta la sua forza nel XV secolo, quando con la dominazione aragonese a Napoli e le corti spagnole dei Borgia a Roma, le relazioni tra le due aree linguistiche da occasionali diventano stabili» (Y. Gomez Gane, *La dolce vita degli italianismi nello spagnolo*, consultabile nell'Enciclopedia Italiana Treccani alla seguente pagina Web: [http://www.treccani.it/lingua\\_italiana/speciali/nazioni/gane.html.](http://www.treccani.it/lingua_italiana/speciali/nazioni/gane.html.)).

<sup>46</sup> Il termine “*cana*” (polizia) è un esempio dell'argot rioplatense denominato “*lunfardo*”, una parlata che originariamente era strumento di comunicazione privilegiato di avventurieri e delinquenti. Inoltre, si sviluppa la cosiddetta “*lengua del inmigrante*” o “*cocoliche*”, lingua mista parlata dagli italiani del Río de la Plata. Al riguardo Lafuente afferma che «si el cocoliche representa [...] el esfuerzo del inmigrante hacia la integración, el lunfardo representa, en cambio, la capacidad de la cultura local de recibir las novedades». (S. Lafuente, *Manual del español de América*, cit., pp. 118-119).

portoghesismi<sup>47</sup> (tra i più diffusi figurano: “*bosta*”, ovvero lo sterco del bestiame e “*pálpito*” che sta a significare presentimento).

In conclusione, vale la pena di riportare le parole con cui Fernández González traccia un profilo di Menéndez Pidal che rende giustizia alla ricchezza dei suoi versanti di ricerca, all’innovazione che determinò nella cultura spagnola con l’inaugurazione della linguistica scientifica ma anche al ruolo che svolse come maestro e organizzatore culturale:

no existía la filología española cuando, en 1899, M. P. conseguía la cátedra de Filología Románica de la Universidad de Madrid, y él la creó. Los estudios de literatura española estaban en mantillas a finales del s. XIX...y D. Ramón dio un impulso al medievalismo español. No existían métodos adecuados de trabajo histórico, literario y filológico, y él los estableció. Cuando los estudiosos españoles eran normalmente seres aislados, a veces geniales, M. P. creó una escuela y con ella instauró en España el trabajo en equipo, que nunca había funcionado en serio. Acaso sea éste el carácter auténticamente definidor de la obra paciente, meticulosa, precisa de d. Ramón. Porque el manejo constante de datos de primera mano, el no deducir de unos pocos testimonios conclusiones apresuradas, el no aceptar sin confirmarlas afirmaciones hechas por otros, son las bases sobre las que se asienta en todo momento la seguridad de su doctrina y la solidez de sus investigaciones<sup>48</sup>.

Dunque, giunti alla conclusione, siamo portati a credere che «es una vida extraordinaria la de Menéndez Pidal, por su ejemplar intensidad por su siempre fértil producción: constituye por sí una época de la cultura histórica española»<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Cfr. A Elizaincín, *El español en contacto con otras lenguas. Las fronteras del español con el portugués en América*, in «Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana», II (2004), 2 (4), pp. 105-118; G. Salvador, *Elementos constitutivos del Español: lusismos*, in «Enciclopedia Lingüística Hispánica», MCMLXVII (1967), 2, Madrid, CSIC, pp. 239-261; G. de Granda, *Acerca de los portuguesismos en el español de América*, in «Thesaurus», MCMLXVIII (1968), 23, n. 2, pp. 344-358.

<sup>48</sup> J.R. Fernández González, *D. Ramón Menéndez Pidal y los orígenes del español*, in «Archivum: Revista de la Facultad de Filología», MCMXCIV-MCMXCV (1994-1995), voll. XLIV-XLV, pp. 251-252.

<sup>49</sup> D. Alonso, *Don Ramón Menéndez Pidal*, in «Gran Enciclopedia del Mundo», MCMLXIII (1963), 12.



## IN TLILLI IN TLAPALLI, LA TINTA NEGRA Y ROJA: IL SAPERE E LA LINGUA NÁHUATL IN MESSICO\*

Francesca Panajo

Il *mestizaje*, quella *mezcla* etnica e culturale che oggi è il Messico, è stato reso possibile dalla conquista spagnola, con tutto il carico di violenza che tale evento ha comportato su diversi piani, in particolare, su quello linguistico. Quest'ultimo può essere legittimamente assunto come ricco ambito di indagine di tutta una serie di fenomeni che autori quali Samuel Ramos e Octavio Paz, per citarne solo alcuni, hanno ricondotto al sentimento di inferiorità. Le riflessioni che ad esso sono state rivolte, e che si inquadranano nella cornice teorica della questione dell'identità, hanno coinvolto più discipline, dalla psicologia – si pensi alla figura di Adler – alla filosofia – basti pensare al ruolo che gioca il concetto di “inautentico” di Heidegger e quello di “circostanza” di Ortega – dalla storia delle tappe più salienti della nazione messicana all'analisi linguistica delle peculiarità lessicali e morfosintattiche, senza tralasciare lo studio delle espressioni colloquiali radicate nelle loro specifiche situazioni comunicative. Inoltre, da quelle che sono le “rovine” del mondo indigeno, si è qui inteso per certi versi rivivere le attese, i sogni e le interpretazioni dell'altro europeo elaborate dalla parte mexica. Un popolo, questo, che è ancora in attesa del ritorno del salvatore, che ha interpretato l'arrivo di Cortés e dei suoi uomini a partire dal dispositivo ermeneutico della propria visione del mondo, secondo cui Tezcatlipoca sarebbe stato detronizzato da Quetzalcóatl, quella cioè che, secondo la legge dialettica che governa ogni aspetto della vita civile e religiosa, al principio della notte fa seguire quello del giorno. Un mondo “altro”, perso nei sacrifici umani, in quell'esasperata dedizione agli dèi, che non ha saputo tener testa all'astuzia degli spagnoli, che hanno subito capito di potersi servire delle credenze dell'altro per soggiogarlo. Ed è proprio su questo piano assai scivoloso dell'interpretazione e dei suoi abusi che ha giocato un ruolo di non poco conto la Malinche<sup>1</sup>, per molti una non rispettabile figura di mediazione linguistica, in quanto considerata responsabile della disfatta mexica.

Il presente lavoro intende indagare le cause e le conseguenze di quello che è stato interpretato come sentimento di inferiorità da diversi autori, in particolare da Samuel Ramos, che hanno dedicato le proprie energie speculative alla domanda sull'identità del messicano. Questo sentimento, per la cui analisi non sono mancati i riferimenti alla psicologia di Adler, viene fatto risalire alle prime fasi della Conquista. Evento, questo, oltremodo traumatico, non solo per le violenze fisiche, culturali e morali inferte ai popoli americani – e per averne un'idea basta sfogliare *La conquista dell'America* di Todorov – ma

\* Sinossi della Tesi in “Lingua e traduzione spagnola” discussa il 20 ottobre 2016 presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università della Calabria per il conseguimento della Laurea Triennale in Lingue e Culture Moderne. Relatrice: Dott.ssa María Lida Mollo.

<sup>1</sup> Simbolo di mediazione linguistica, amante di Cortés e donna violata, Malinalli porta con sé e con il suo nome un carico di ambiguità e di connotazioni negative. Raffigurata da José Clemente Orozco come *Eva mexicana*, viene identificata attraverso il binomio che la caratterizza: quello di traduttrice-traditrice. Scelta da Cortés per le sue doti linguistiche e la dimestichezza con le lingue náhuatl, maya e spagnolo, garantì al condottiero spagnolo non solo il contatto linguistico con il nemico, ma altresì un accesso privilegiato alla visione del mondo azteca. Non è un caso che Cortés ne faccia la propria compagna per tutto il tempo della conquista. Cfr. M. Donattini, *Dal Nuovo Mondo all'America. Scoperte geografiche e colonialismo*, Roma, Carocci, 2004, p. 94.

per una questione squisitamente esistenziale qual è l'esser stati “gettati” nella storia<sup>2</sup>. Eppure, con ciò non ci si imbatte solo in una ripresa più o meno suggestiva di un tema di stampo heideggeriano, bensì nella concreta configurazione che assume l'inautenticità qualora diventa tratto comune e storico di un intero popolo che si mostra incapace di dar vita ad una propria cultura: un popolo mimetico, inautentico, condannato a vivere nel “labirinto della solitudine”, per usare il noto sintagma che Octavio Paz scelse come titolo di una delle sue opere più significative in quanto alla questione dell'identità. Un popolo tradito che mai perdonerà la scelta della Malinche, l'interprete trilingue che, nel darsi, nell'aprirsi al condottiero spagnolo, ha facilitato l'addomesticamento della sua stessa cultura.

Oltre alla Malinche, bisogna fare riferimento alla figura del *pelado*<sup>3</sup> cui Samuel Ramos dedica alcune delle pagine più intense de *El perfil del hombre y la cultura en México*, non mancando di studiare ogni sua forma di espressione, il più delle volte decaduta e decadente, in quanto è nel modo di parlare, nel lessico e nel tono impiegati, che trovano espressione il pessimismo, la povertà e l'emarginazione sociale che caratterizzano questo “tipo antropologico”. Altro esempio di messicano è quello proposto da Octavio Paz, che vide nel fenomeno del *pachuquismo* la mancanza di spirito nazionale, la negazione delle proprie origini. Venutone a contatto durante il suo soggiorno negli Stati Uniti, Paz ne racconta l'indifferenza, il rifiuto di appartenenza a una data cultura, quasi come se questo gruppo avesse negato l'appartenenza al genere umano stesso. Il suo rappresentante è un uomo che vuole distinguersi, un uomo ribelle, che non vuole tornare alle sue origini messicane, ma che rifiuta al tempo stesso la cultura americana; egli incarna uno degli estremi al quale il messicano può giungere. Questo gruppo, il cui nome deriva dal termine náhuatl *pachoacan*, utilizza un linguaggio proprio, ovvero, come spiega Roger Bartra ne *La jaula de la melancolía*<sup>4</sup>, «un linguaggio privo di significato per coloro che non appartengono al gruppo sociale che lo origina, dunque si sviluppa precisamente per questo: ha significato solo *qui* – nel quartiere popolare – e non *lì*». Ulteriore caratteristica di quest'uomo è la sua volontà di *chingar*, ma di non essere *chingado*. Termine dai molteplici significati, viene qui utilizzato da Paz per definire il desiderio di aprire un'altra persona, di penetrarla, di violarla. Riconducibile al mito della *Chingada*, la Madre violata, e per derivazione alla Conquista, “*ser chingado*” rappresenta l'atto del darsi, di aprirsi ad un'altra persona; di essere violato. E proprio come una donna, considerata come uno strumento da questo popolo, un popolo *machista*, l'uomo verrebbe abbassato al suo livello; aprirsi, fidarsi, darsi, sono caratteristiche esclusivamente femminili. Simbolo di tale concessione è donna Malinche, amante di Cortés, che, rappresentando l'aperto, il violabile, in contrapposizione al chiuso,

---

<sup>2</sup> Quella che è stata definita come una condizione di “gettatezza” del popolo messicano è da ricondurre ad un concetto cardine di un’opera che ben conoscevano gli “hiperiones”, vale a dire, il gruppo di studiosi che si raccolse attorno alla figura di José Gaos. Ci si riferisce qui al capolavoro di Martin Heidegger del 1927 intitolato *Sein und Zeit*. E non è un caso che la traduzione spagnola ad opera di José Gaos fu una delle prime a vedere la luce. Cfr. M. Heidegger, *La “caída” y “el estado de yecto”*, in Id., *El ser y el tiempo*, trad. di J. Gaos, México, FCE, 1951, pp. 195 e sg. Cfr. M. Heidegger, *Deiezione ed esser-gettato*, in Id., *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1976, pp. 221 e sg.

<sup>3</sup> S. Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa-Calpe Mexicana, S.A., 1982, p. 52.

<sup>4</sup> *La jaula de la melancolía* è un saggio pubblicato da Bartra nel 1987 nel quale si analizza il carattere nazionale messicano. Si tratta di uno studio psicologico sull'uomo messicano col fine di studiarne il comportamento. Si afferma che il messicano viene considerato un rifiuto dell'industrializzazione moderna e che grazie alla comunicazione è in grado di costruire una barriera di illusioni per difendersi e fuggire. Cfr. R. Bartra, *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, 1987.

serrato, e avendo commesso un tradimento nei confronti dei messicani, non verrà mai più perdonata<sup>5</sup>. È l'uomo dunque che *chinga*, ed è la donna ad essere *chingada*.

Ramos si spinge, nella sua fenomenologia del complesso di inferiorità, anche all'analisi dell'epoca dell'Indipendenza, in cui rileva l'incapacità di questo popolo di muovere i primi passi verso un'identità propria, optando per un atteggiamento verso l'altro che è nel contempo ostile e mimetico. La mancanza di fiducia, la perdita di identità, l'insicurezza personale, insomma, sono tutti tratti che ruotano intorno al complesso d'inferiorità.

Inferiorità rintracciata anche sul piano linguistico, come si diceva poc'anzi. E a questo proposito, vale la pena di addentrarsi in un particolare intreccio tra mito e linguaggio che appare nella lingua dell'Altro; ci si riferisce qui ad un aspetto che ha trovato un posto di rilievo nel lavoro di tesi, ovvero l'ambito rituale della cultura náhuatl e il suo principale espediente stilistico, vale a dire, il difrasismo.

Tramite un processo di associazione analogica, una coppia lessicale si riversa in un'unica unità semantica. Nella costruzione di questo espediente, si possono verificare diverse associazioni. Esse possono rimandare a principi culturali e sociali, nominali e verbali, aggettivi e locativi e possono essere raggruppate in base al referente specifico attraverso nuclei concettuali. Questa modalità di raggruppamento per convergenza semantica è dovuta, secondo Garibay, alla concezione duale di questa cultura, che si rispecchia nella lingua. «È come se il náhuatl non conoscesse le cose se non in forma binaria. Tale concezione duale rappresenta uno dei fenomeni più importanti della lingua»<sup>6</sup>. In base a quanto afferma Garibay, le diverse convergenze semantiche permetteranno di raggruppare i vari difrasismi in nuclei concettuali. È così che il difrasismo *in tlilli in tlapalli*, per riferirsi all'inchiostro nero e a quello rosso, ossia ai codici, alla conoscenza e, per estensione, alla tradizione, potrà essere inserito all'interno del nucleo concettuale dell'aspetto mitico di questa cultura. Appare oltremodo chiara la relazione che questo difrasismo instaura col dio Quetzalcóatl. Venerato da tutte le civiltà mesoamericane, il suo nome rimanda ad un uccello o serpente piumato. Questa divinità incarna il principio duale del cosmo: la terra del serpente ed il cielo dell'uccello. Un ulteriore passaggio del lavoro di tesi è consistito in un'analisi contrastiva dello spagnolo iberico e di quello americano, con particolare attenzione alla variante messicana. È infatti possibile delineare alcuni dei tratti fondamentali dello spagnolo americano, quali: defonologizzazione della laterale /l/ a favore della /y/, tendenza ad addolcire la /j/, perdita della /-r/ e /-l/ implosive e desonorizzazione delle sibilanti sonore /ž/, /-ž-/ e /ž/ a favore delle corrispondenti sorde /š/, /-š-/ e /š/<sup>7</sup>; caratteristiche fonetiche e morfosintattiche, quali: presenza del *seseo*, ossia, realizzazione di c e z come /s/<sup>8</sup>; *yeísmo*, che consiste nella defonologizzazione dell'opposizione /y/ - /ʎ/ a favore del primo fonema; assorbimento del pronome *vos* a discapito di quello personale *tú*<sup>9</sup>; sostituzione del pronome personale di seconda persona plurale *vosotros* con quello di terza persona plurale *ustedes*<sup>10</sup>.

Spostando il raggio d'azione sulla variante messicana, Max Leopold Wagner spiega come lo spagnolo che arrivò in America fu quello dell'epoca della Conquista, e, dunque, uno spagnolo preclassico, arcaico, che veniva fatto risalire alla natura medievale dei primi *conquistadores*. E, in proposito, particolare attenzione merita il concetto di arcaicità –

<sup>5</sup> Cfr. O. Paz, *El laberinto de la soledad*, Postdata, Vuelta a *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 35.

<sup>6</sup> Ivi, p. 117.

<sup>7</sup> Ivi, p. 564.

<sup>8</sup> Cfr. S. Lafuente, *Manual del Español de América*, Firenze, Le Lettere, 2005, pp. 56-57.

<sup>9</sup> Ivi, p. 74.

<sup>10</sup> R. Lapesa, *Historia de la lengua española*, Madrid, Escalicer, 1968, pp. 579-582.

erroneo, secondo Lope Blanch, in quanto, con esso, venne operata un'identificazione della norma madrilena con quella spagnola – e il concetto di influenza indigena, che ha portato, secondo lo stesso linguista, ad una situazione di bilinguismo<sup>11</sup>. Fra i tratti peculiari dello spagnolo parlato in Messico annoveriamo: indebolimento delle vocali atone, denominate vocali *caedizas*, con possibile elisione delle stesse<sup>12</sup>; conservazione della consonante /-s/ in posizione finale di parola; riduzione del paradigma verbale “accademico”, così definito da Lope Blanch; mancanza della desinenza *-ré* indicante il futuro<sup>13</sup>; pluralizzazione del pronome *lo*<sup>14</sup>; abbondante uso di diminutivi, definiti da Reynoso Noveron come “attrezzi discorsivi” a disposizione dei parlanti, utilizzati per la costruzione della propria concezione dell’evento linguistico, e presenza di termini di origine náhuatl, provenienti dal substrato indigeno<sup>15</sup>.

Ed è proprio sul piano linguistico, interculturale e traduttivo, che acquista ancor più senso l’analisi contrastiva dei due sistemi linguistici, quello iberico e quello americano, nel rispetto delle loro peculiarità. Nello specifico, è proprio nell’intento di voler tradurre uno degli espedienti più ricercati della lingua náhuatl, il difrasismo, che appare molto chiaro un dubbio metodologico che assale ogni traduttore: quello di assumere il termine traduzione in senso stretto, e quindi come trasferimento di un evento linguistico da una lingua all’altra, o, invece, adottarlo in senso più ampio, facendo subentrare l’atto di interpretazione dell’evento come sinonimo della traduzione stessa. Ma con ciò ci troviamo innanzi ad un bivio che, d’altra parte, costituisce un passaggio cruciale del testo di Paul Ricoeur, *Il paradigma della traduzione*. In esso, Ricoeur suggerisce un’uscita dall’alternativa teorica, definita attraverso il binomio traducibile vs intraducibile, per imboccare una nuova pratica, quella improntata sull’ospitalità linguistica, nella consapevolezza però di non poter fare a meno di servire e di tradire due padroni, l’autore del testo fonte e il lettore del testo meta.

È in questa cornice che si è poi inserita la lettura dell’opera di Juan Rulfo, *El llano en llamas*, a cui è stata affiancata l’analisi della traduzione italiana ad opera di Maria Nicola, al fine di segnalare quei tratti tipicamente messicani presenti nel testo fonte che hanno rappresentato non poche difficoltà traduttive. Da quest’analisi contrastiva è emersa non solo la difficoltà del compito del traduttore, in bilico tra il criterio dell’adeguatezza e dell’accettabilità, ma anche la sfida intellettuale ed etica che esso comporta in quanto vera e propria prova di sé e dell’estraneo. Il traduttore è chiamato ad operare una scelta, a decidersi per una sola lettura, per una concretizzazione del testo fonte tra tutte quelle possibili che trovi poi accoglimento nella lingua e nella cultura d’arrivo. Dall’altra parte, il testo fonte viene messo a dura prova, una prova dell’estraneo, che si concretizza nello sradicamento del testo dalla sua cultura d’origine. Per non parlare di quel fascio di tendenze deformanti prontamente denunciate da Berman e che il più delle volte si oggettivano in una ri-scrittura del testo che può evitarsi solo a partire dall’assunzione di un atteggiamento etico che faccia prevalere la logica dell’altro sulla logica dello stesso. E, infatti, la traduzione, secondo

<sup>11</sup> Cfr. J.M. Lope Blanch, *El supuesto arcaísmo del español de América*, in «Anuario de letras. Lingüística y Filología», VII, (1968-1969), pp. 85-109, p. 96.

<sup>12</sup> Cfr. J.M. Lope Blanch, *En torno a las vocales caedizas del español mexicano*, in Id., *Estudios sobre el español de México*, México, UNAM, 1972, p. 57.

<sup>13</sup> Cfr. J.G. Moreno de Alba, *Frecuencias de formas verbales en el español hablado en México*, in «Anuario de letras. Lingüística y Filología», X, (1972), pp. 175-189, p. 184.

<sup>14</sup> S. Lafuente, *Manual del Español de América*, cit., p. 78.

<sup>15</sup> Cfr. J.R. Reynoso Noveron, *Procesos de gramaticalización por subjetivización: el uso del diminutivo en español*, in D. Eddington (a cura di) *Selected Proceedings of the 7th Hispanic Linguistics Symposium*, Somerville, Cascadilla Proceedings Project, 2005, pp.79-86, p. 80.

quanto sostiene Ricoeur in linea con Berman, non consiste solamente in un lavoro intellettuale, teorico e pratico, ma anche etico. La necessità di trovare un incontro tra autore e lettore, il desiderio di appropriarsi, pur per un istante solo, di un orizzonte che non ci appartiene, si trasforma in un amaro dilemma. Ebbene, non esiste un criterio assoluto per una buona traduzione, non esiste un terzo termine di paragone perfetto al quale poter accostare il testo di arrivo. Ma esiste un luogo nel quale ogni traduttore può trovare l'uscita dall'*impasse*: l'ospitalità linguistica. Abbandonare il sogno di una traduzione perfetta, vincere la paura per ciò che è sconosciuto, costituisce una bellissima differenza tra il proprio e lo straniero.



## JOSÉ ORTEGA Y GASSET E MARÍA ZAMBRANO: “RAGIONE STORICA” E “RAGIONE POETICA” A CONFRONTO\*

Veronica Tartabini

*De esta manera, empezamos señalando que la razón poética zambraniana es el resultado de aplicar a la razón circunstanciada de Ortega – que a su vez era una variante de la razón vital derivada a su vez de la razón histórica diltheyana – la especificidad del tiempo concreto humano vivido y la concreción del encanto derivado del asombro por el ser que la filosofía en su dimensión poética - que aparece cuando su ámbito común, el de los conceptos, ya se vuelve insuficiente – está obligada a suministrar para dar cumplimiento a su tarea más importante: expresar el sentido de la existencia humana.*

Eduardo González Di Pierro, *El Exilio en María Zambrano. Del concepto a la vivencia, de ida y vuelta*

Φιλοσοφία composto di φιλεῖν e σοφία, ossia “amore per la sapienza”, questo è il lascito che la cultura greca antica ha tramandato al mondo occidentale. In Europa, la filosofia ha trovato territorio fertile in cui fiorire non solo in Grecia ma anche in Germania ad esempio, in Francia, in Italia.

¿Y España? La Spagna ha avuto il suo ruolo di protagonista nel panorama filosofico del Novecento, tanto José Ortega y Gasset come María Zambrano ne sono una evidente conferma.

Ortega erede della cosiddetta Generazione del '98, ma soprattutto attento agli insegnamenti di Dilthey, ha dato vita, con il proprio magistero, a un gruppo di allievi noto come la “Scuola di Madrid” tra i quali spicca per importanza María Zambrano.

«Io sono io e la mia circostanza». Questa è la formula che racchiude l'intera concezione orteghiana dell'uomo. In accordo con Sartre, per Ortega la nostra circostanza è il tempo e lo spazio in cui tutti siamo gettati sin dalla nascita. Essa si impone all'essere umano come una realtà sociale e fisica estranea, una inesauribile sorgente di ostacoli. All'uomo non rimane dunque altra scelta: deve realizzare il proprio progetto di vita, costruire la propria esistenza, barcamenandosi tra le circostanze problematiche. Ortega, tuttavia, non pensa l'uomo come un «essere-per-la-morte», così come lo intendeva Heidegger. L'uomo sceglie la vita come chiave di volta della sua esistenza, onorandola contro gli imperativi del relativismo e dell'idealismo, e inciampando nella circostanza inventa idee, strumenti tecnici, ruoli, stili di vita; l'uomo inventa l'uomo, e in tal maniera inventa la storia e la cultura. Il fondamento della sua libertà è la fantasia, con la quale l'essere umano si forgia quale essere progettante, quale ideatore e realizzatore di se stesso, dell'ambiente in cui realizza la propria esistenza. Il

\* Sinossi della Tesi in “Filosofia Morale” ed “Estetica” discussa il 18 luglio 2016 presso il Dipartimento di Studi di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo dell’Università degli Studi “Roma Tre” per il conseguimento della Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche. Relatrice: Prof.ssa Maria Teresa Pansera; Correlatrice: Prof.ssa Daniela Angelucci.

destino dell'uomo, in ultima analisi, è l'azione, che alimentata e spronata da credenze e idee, gli dà modo di forgiare la propria realtà fisica e sociale, senza che quest'ultima, tuttavia, si presenti come un porto sicuro al quale attraccare. L'uomo è un essere storico, la cui natura è il suo dramma storico, tutto ciò che è riuscito a operare venendo a patti con le sue circostanze.

Gli individui agiscono nella loro irriducibile e insostituibile singolarità; ma ogni vita individuale è un tassello di una generazione. Per generazione si intende l'insieme di persone che, all'interno del medesimo spazio e del medesimo tempo, condividono lo stesso orizzonte di attese, impedimenti, problematiche. In una generazione, si distinguono sempre delle minoranze scelte, ovvero, individui dotati di una dose considerevole di fantasia, coraggio e conoscenze che impongono a *muchedumbres* passive, o masse mimetiche, le loro proposte rivoluzionarie.

*La rebelión de las masas* è l'opera che ha consacrato la fama internazionale del filosofo madrileno, ed è questo il testo in cui emerge la diagnosi della malattia di cui è affetta la civiltà occidentale nel periodo che segue la Grande Guerra. Secondo Ortega la malattia è *el hombre-masa*, ovvero, il cittadino tipico della prima metà del Novecento presente in ogni fascia della piramide sociale. L'uomo-massa non percepisce la precarietà delle istituzioni che lo governano, si lascia completamente assorbire dallo stato. Al riguardo, è sufficiente pensare ai cittadini europei che hanno supportato la nascita e lo sviluppo dei totalitarismi del secolo passato, per capire a quale tipo antropologico il filosofo spagnolo si riferisca. L'uomo-massa è il nuovo barbaro contemporaneo, o il *señorito satisfecho* e viziato, che si considera eccellente, mentre è solo volgare, mediocre e violento:

Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera. Como se dice en Norteamérica: ser diferente es indecente. [...] Quien no sea como todo el mundo corre riesgo de ser eliminado. Y claro está que ese “todo el mundo” no es “todo el mundo”. [...] Ahora todo el mundo es sólo la masa<sup>1</sup>.

L'analisi di Ortega, per quanto fortemente negativa, non si traduce tuttavia in un atteggiamento pessimista. L'Occidente può trovare una via di salvezza nella formazione degli Stati Uniti d'Europa. Si tratta della creazione di un'Europa antinazionalistica, fondata su principi liberali, capace sia di trovare un modello alternativo che possa contrastare lo statalismo, la burocratizzazione e l'interventismo lesivi della responsabilità individuale, sia di soddisfare i bisogni della giustizia sociale.

María Zambrano, come il suo maestro, con la sua indagine filosofica guarda sempre alla storia richiamandone il senso profondo. È indubbio che la pensatrice si occupi in modo particolare di arte e poesia, così come di psicologia e letteratura; ma la vera fonte viva a cui attinge è la condivisione e l'osservazione della storia reale. Una storia che non si dimostra razionalmente, ma si mostra poeticamente. Zambrano guarda allo scibile della filosofia come un sapere sacro e della notte; una conoscenza di cui è necessario custodire il mistero tra *El hombre y lo divino*. Si tratta di una filosofia che è cammino di vita o aurora, una concezione ereditata da Nietzsche e Heidegger.

La filosofia cerca di illuminare, per quanto possibile, le ombre tra le quali si cela il senso, prima che il sole superbo della sola ragione metta in fuga tutta la notte di cui comunque siamo in parte costituiti. La sfida che la filosofa di Málaga accoglie è scrutare i movimenti più intimi della vita, superando lo stesso limite del linguaggio, riconciliandosi con

<sup>1</sup> J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, 2014, p. 73.

un'amicizia perduta, quella della conoscenza dell'autenticità dell'esistenza umana. Il cuore diventa uno spazio che si apre all'esterno con un gesto di accoglienza. La pensatrice andalusa, in perfetto accordo con la visione orteghiana, ci consegna il resoconto della sua vita come romanzo filosofico in *Delirio y destino*. Si chiede come rendere ragione degli orrori di un'Europa dimentica di amarsi; parla del viaggio della sua anima tra le vicende della Repubblica spagnola e l'esilio; parla di un Occidente deturpato dai totalitarismi che sembra in qualche modo incarnare i tratti tipici della successiva era della globalizzazione. María Zambrano elabora una filosofia dell'invisibile, in quanto parla di una realtà che alberga nei sogni, che attraversa le nostre intuizioni e i nostri deliri. Nel toccare il problema dell'invisibilità, non si può non accennare alla passione con cui la filosofa andalusa si è occupata delle famose figure invisibili della Storia, quelle femminili.

Potremmo immaginare il dibatto tra i due autori, con qualche variazione sul tema, così come lo ritrasse su affresco Raffaello nelle stanze vaticane. Nelle "circostanze" di Don José e di Doña María non ci troviamo nell'Atene ellenistica rappresentata nel tempio per eccellenza cristiano romano, bensì nella Spagna piegata dalla dittatura e ritratta a tinte fosche sulla tela della storia contemporanea; quella stessa storia che ha obbligato i due intellettuali a vagare per l'Europa e l'America, ad interrogarsi sui mali del loro tempo e della loro nazione natale, per poi proporre una possibile cura a tali mali.

Per il *filósofo madrileño*, la cura è la "ragione vitale" e poi "storica", che deve guardare alla vita concreta appunto, alle *circunstancias* che ci permettono di essere autenticamente gli scrittori del nostro romanzo autobiografico chiamato vita; inoltre, il suo è un appello in difesa del tema del suo tempo, ossia della ricerca di un giusto compromesso che tra razionalismo e vitalismo sia capace di rendere la vita la protagonista dell'indagine filosofica. Per la *filósofa malagueña*, la cura si chiama "ragione poetica", femminile, divina, misterica, chiaroscurore, viscerale, empatica, non facilmente traducibile nel linguaggio tradizionale della logica, di origine orientale e in grado di dialogare con il cuore, con la fonte originaria della vita, accettando con amara ma consapevole ironia il peso di domande esistenziali a cui la filosofia, nonostante l'ausilio della poesia, rinuncia a dare sempre delle risposte. Ma anche per Zambrano è la vita a costituire il centro assoluto della riflessione filosofica, con tutte le sue "eccedenze" che rendono la ragione quasi incapace di penetrarne le viscere, i più riposti recessi.

Nel lavoro di ricerca di cui mi sono occupata, lo studio ha preso le mosse dal desiderio di sondare esattamente questo territorio, ovvero quello solcato dalle riflessioni di Ortega e di Zambrano.

Il primo capitolo (*Filosofie asistematische*) è dedicato a illustrare in maniera generale il pensiero dei due autori presi in esame, citando testi essenziali come *La rebelión de las masas* (1930) o *Delirio y destino* (scritto nel 1953 e pubblicato nel 1989), passando in un secondo momento per una più approfondita lettura di opere quali *¿Qué es filosofía?* (1928-29) e *Filosofía y poesía* (1939).

Nel secondo capitolo ("El Amanecer" della ragione storica e della ragione poetica) la lente d'ingrandimento è focalizzata tanto sul principale motore cardiaco dell'organismo filosofico orteghiano (la ragione vitale-storica), quanto sul principale motore dell'organismo filosofico zambraniano (la ragione poetica). In questo frangente, le opere che hanno offerto sostegno al percorso di studio sono state *El tema de nuestro tiempo* (1923) e gli articoli giovanili zambraniani (1928) ascrivibili ai *gender studies* del femminismo iberico allora nascente. Nel terzo capitolo (*Maturità della ragione storica e della ragione poetica*) si parla in primo luogo dell'analisi dei corsi che Ortega tenne a Buenos Aires (1940) e a Lisbona

(1944) intitolati *La razón histórica* e in un secondo momento delle tarde, celebri opere zambraniane *La tumba de Antígona* (1967) e *Claros del bosque* (1977). Nell'ultimo capitolo (*Il problema della filosofia in Spagna*), si torna nella terra d'origine dei filosofi discendenti di Seneca e San Giovanni della Croce, si concede spazio al contesto filosofico-letterario e alla storia politica che hanno forgiato, fungendo da retroterra culturale, la biografia intellettuale dei due protagonisti della nostra ricerca. In dettaglio, il capitolo conclusivo è dedicato a *España invertebrada* (1921) e *España, sueño y verdad* (1965). Alla fine di ogni capitolo vi è una sezione di approfondimento riservata rispettivamente a Miguel de Unamuno, agli studi di Estetica orteghiana, al linguaggio metaforico ed infine a un confronto tra Velázquez e Caravaggio, che sfiora il complesso tema dell'influenza della cultura italiana su quella spagnola.

Ho tentato di mettere a nudo quei punti di contatto ma anche inevitabilmente di discrepanza che possono caratterizzare il confronto tra un docente e i suoi allievi, in questo caso tra Ortega y Gasset e Zambrano. Come è stato giustamente osservato dai curatori di un recente volume su Ortega:

L'uomo [...] dev'essere attratto da una mèta, da un ideale a cui consacrare la propria vita e che sia capace di riempirla. Facendo sua la metafora utilizzata da Aristotele all'inizio dell'*Etica Nicomachea*, Ortega paragona così l'esistenza umana ad una freccia e l'ideale al bersaglio cui quella freccia deve costantemente tendere. Solo in questo modo l'uomo può evitare di cadere nell'abisso della propria perdizione facendo sì che la sua vita possa essere vissuta con pienezza e autenticità. Ne discende che l'Etica, lungi dall'essere un breviario di pedanti consigli morali, è da considerarsi alla stregua di una nobile disciplina sportiva il cui principale imperativo può essere così sintetizzato: "Uomini, state buoni arcieri!"<sup>2</sup>.

La stessa María Zambrano è stata toccata profondamente dal pensiero del maestro. Le sue poliedriche attività culturali, filosofiche e politiche rispondono a questa fondamentale esigenza di autenticità e pienezza spiegata con la metafora dell'arciere.

La conclusione ha portato a considerare il *paso más allá* che la ragione aurorale di Zambrano, quella del «pensare che è un decifrare ciò che si sente»<sup>3</sup>, ha avuto il coraggio di fare rispetto alla ragione vitale o storica orteghiana. Un passo compiuto nella piena consapevolezza dei debiti intellettuali contratti nei confronti del proprio maestro, come si evince leggendo le parole della stessa filosofa andalusa: «Aunque haya recorrido mi pensamiento lugares donde el de Ortega y Gasset no aceptaba entrar, yo me considero su discípula»<sup>4</sup>.

La tesi conclusiva a cui è pervenuto il nostro lavoro lascia trasparire come la filosofia, l'instancabile corteggiamento della verità, debba abbandonare la mera teoria al fine di rivalutare il piano sensoriale, per generare una equilibrata miscela tra i due ingredienti; un compenetrarsi di pensiero e carne, al servizio della vita reale del singolo e della collettività. La “ragione storica” di Ortega e la “ragione poetica” di Zambrano, nella loro preziosa attualità, continuano a essere materia di riflessione e di costruzione del nostro vivere.

---

<sup>2</sup> G. Cacciatore, A. Mascolo (a cura di), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, Bergamo, Moretti&Vitali, 2012, pp. 11-12.

<sup>3</sup> «[...] pues pensar, lo que se dice pensar, debería ser, ante todo, descifrar lo que siente» (M. Zambrano, *El exilio como patria*, Madrid, Anthropos, 2014, p. 87).

<sup>4</sup> M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Literaria, 2000, p. 14.

III

NOTE CRITICHE E RECENSIONI



## TACITO E IL TACITISMO IN SPAGNA\*

Nell'ambito della prestigiosa collana di studi e testi “Humanismo”, diretta con impegno e competenza da Emilio Hidalgo-Serna e José Manuel Sevilla, è apparsa, a cura di Pablo Badillo O’Farrel e Miguel Pastor Pérez, una interessante raccolta di studi aventi ad oggetto la presenza di Tacito e del Tacitismo nella cultura storica, filosofica e politica spagnola. Già il titolo mette in evidenza la doppia possibilità di approccio nello studio del grande storico romano: la riflessione sulla sua opera, sia dal punto di vista storiografico che filologico-testuale, da un lato, e la ricerca di una modalità del pensiero politico moderno europeo tra i secoli XVI e XVII, dall’altro. Il libro si sviluppa, così, lungo tre direttive: la prima è quella che ha ad oggetto Tacito e il suo contributo alla storiografia romana (nel saggio introduttivo di Segura Ramos) e la concezione tacitiana del *ius gentium* (nel capitolo scritto da Navarro Gómez); la seconda, quella che analizza la storia e i percorsi del tacitismo in rapporto alle teorie della ragion di Stato (nel saggio di Badillo O’Farrell), l’idea di storia esemplare e provvidenzialista (nel contributo di Chaparro Martínez), il pensiero politico spagnolo tra pre-machiavellismo e tardo tacitismo (nelle pagine di Pastor Pérez); infine, il terzo filone di indagine che ha ad oggetto studi e ricerche sui tacitisti: quello di Abellán su Giusto Lipsio, di Antón sull’emblematica e in particolare sull’opera di Solórzano, di Peña su Eugenio di Narbona, di Santos López su Juan de Vitrián.

Soffermarsi in prima istanza su Tacito ha innanzitutto comportato – come ben ha illustrato Segura Ramos – una attenta cognizione delle fonti e delle concordanze nei giudizi sulle politiche degli imperatori tra Tacito, Svetonio e Plutarco. Vengono così individuate le fonti sia degli *Annali* che delle *Storie* e, sulla base di questo approccio comparativo, vengono delineate con precisione e competenza le principali caratteristiche dell’opera tacitiana. È a partire da questa indagine preliminare che si sviluppa il discorso sulle specifiche caratteristiche della storiografia tacitiana che si muove sulla scia della tradizione da Livio a Svetonio e prospetta, allo stesso tempo, contenuti e metodi nuovi e sperimentali. Concludendo il suo contributo, Segura Ramos ripropone una consolidata prospettiva interpretativa che insiste sul razionalismo della visione storica di Tacito che guarda ai fatti non solo dal punto di vista degli eventi, spesso dominati dal caso, ma anche e soprattutto delle cause e della *ratio* di essi. Di Tacito, infine, si ricorda la «perspicacia psicologica» nell’analisi e nel racconto non solo delle grandi individualità, ma anche delle moltitudini.

Navarro Gómez analizza, nel suo saggio, il contributo offerto da Tacito al *ius gentium*, collegandolo ad una premessa, tanto storico-evolutiva quanto filosofico-antropologica, che è quella della natura umana, considerata in una prospettiva pessimistica ed egoistica che ne hanno fatto – nella vulgata interpretativa – un precursore delle analisi di Machiavelli e di Hobbes. L’autore – che è ben noto agli studiosi vichiani per aver dato la traduzione in spagnolo e l’edizione critica del *Diritto Universale* – non trascura peraltro che Tacito era uno dei *quattro autori* di Vico e che alle analisi di Tacito – specialmente negli *Annali* – si rifaceva il filosofo napoletano quando poneva a segnavia dell’inizio del processo di umanizzazione/civilizzazione – e del passaggio dallo stato anomico di barbarie ferina all’organizzazione prima familiare e poi sociale – l’istituzione del matrimonio, le sepolture

\* A proposito di P. Badillo O’Farrell, M.A. Pastor Pérez (a cura di), *Tacito y Tacitismo en España*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2013.

e i culti religiosi. Ma ciò che è al centro delle analisi di Navarro Gómez è l'intersezione che emerge dalle posizioni di Tacito tra diritto delle genti e diritto naturale, quasi a voler dare, con quest'ultimo, una base morale al diritto degli Stati. Alla fine, però, ciò che prevale è – non aveva perciò torto Vico a considerare Tacito un teorico del realismo del ciò che è rispetto all'idealismo del ciò che deve essere – la forza dello Stato che, proprio in virtù della sua potenza, garantisce l'equità. Insomma, il criterio della moralità, pur sentito da Tacito, non giunge mai – secondo l'opinione di Navarro Gómez – al punto estremo di «forzare la realtà pratica, le circostanze di fatto per accominarle ad essa secondo il modello dell'equità aristotelica». Ma Tacito diventa – alla luce di precisi riferimenti testuali – il possibile precursore, accanto al *ius inter gentes*, di un diritto positivo «assimilabile, in buona misura, al nostro diritto internazionale pubblico». Da Tacito, attraverso Gaio e Cicerone e alla luce della *recta ratio (orthos logos)* della tradizione platonica, prende avvio un'idea di ragione naturale a partire dalla quale si delineava la consapevolezza di un «consenso generale tra gli uomini che sta all'origine della società umana basata sul diritto delle genti». Questo naturalmente trovava un limite – come osserva Navarro Gómez – dinanzi al prevalere della dissimulazione, dell'astuzia e del dolo durante le guerre.

Il saggio di Pablo Badillo O'Farrel – *Retorno al Tacitismo y la razón de Estado* – ci conduce al cuore della teoria e della storia del tacitismo, visto innanzitutto nel suo rapporto con la ragion di Stato. La puntuale e rigorosa analisi (che è anche un confronto critico con i maggiori interpreti del tacitismo, Tierno Galván, Maravall, Antón, Peña, Clavero, Senellart, Viroli, Borrelli, Stolleis, Fernández-Santamaría e i classici Meinecke e Toffanin) ha come filo conduttore il tentativo di conciliare l'idea del tacitismo come dottrina politica saldamente ancorata nella Spagna del secolo XVII, che vive la transizione dall'ultimo rinascimento al primo barocco, con una «ragion di Stato che diventa ineludibile nei momenti storici del tempo, con un Impero che comincia a decadere» e nel quale si profilano teorie capaci di dar vita a ben determinate azioni politiche. Il processo si origina, come è ben noto, dal diffondersi anche in Spagna del pensiero di Machiavelli, lungo lo svolgimento di una tradizione che ha inizio con la teoria degli *Specula Principis* e prosegue con la considerazione machiavelliana della politica come ordine normativo autonomo dall'ordine religioso. In questo contesto – e fa bene Badillo a sottolinearlo, anche alla luce di una visione del mondo che si qualifica per lo stretto nesso che si instaura tra arte e natura – si origina una interpretazione simbolica della politica basata sull'utilizzazione di *emblemata* e di *exempla*. È in questo contesto che nasce il tacitismo come possibile alternativa alla crisi del machiavellismo, ma anche l'idea della ragion di Stato che «consiste innanzitutto in una concezione nuova della politica [...] e nell'apparizione di nuove forme di organizzazione politica, che in certa misura annunciano il nuovo Stato moderno». Vi è però una peculiarità che caratterizza la situazione spagnola del secolo XVII e che vede la stretta relazione che intercorre tra tacitismo, ragion di Stato e peso della religione cattolica controriformata. È in questa situazione, apparentemente paradossale, che fioriscono le teorie della dissimulazione, della verità accettata con riserva. Si tratta, come a giusta ragione osserva Badillo, della contraddizione che caratterizza la politica spagnola: «una politica imperiale di una potenza ancora riconosciuta» che deve far ricorso a «meccanismi che permettano di condurla in modo tale che, sia pur mantenendosi dentro le coordinate dell'ortodossia religiosa più rigorosa, utilizza una serie di argomenti e meccanismi che rendano fattibile che il potere si eserciti libero da limitazioni morali». Ciò che comunque si pone all'origine del fenomeno tacitista è la critica al pensiero machiavelliano dal punto di vista della prospettiva controriformistica, la quale, mentre nel secolo XVI subordina la politica all'etica e alla

religione, nel secolo XVII assume un carattere prevalentemente politico. Sulla scia dell'interpretazione di Maraval, ciò che si profila come carattere dominante dell'epoca barocca è il conflitto tra la natura dello Stato e la politica di segno machiavelliano. Insomma, diventava improponibile la separazione tra la fede e la ragion di Stato, la "vera" ragion di Stato che serve al governo del principe. Un altro aspetto del tacitismo ben messo in evidenza da Badillo è la poliedricità dei suoi riferimenti filosofici e, in generale, culturali. Ma il vero ed essenziale profilo che caratterizza il tacitismo è quello giuridico-politico. Badillo segue, opportunamente ampliandole e arricchendole, le tesi sostenute da Maravall prima (nel famoso libro del 1944 su *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*) e da Fernández-Santamaría dopo (nel libro del 1986 su *Razón de Estado y Política en el pensamiento español del Barroco*), secondo le quali il tacitismo costituirebbe «la prima corrente filosofica che tenta di dar vita ad una autentica scienza politica». Né Badillo trascura l'altra decisiva caratteristica del tacitismo che prescrive la necessità di costruire uno studio della politica basato su regole derivanti dall'esperienza e, in particolare, da quel tipo di esperienza che offre, oltre che la sagacia del governante, anche la storia degli eventi umani. Questo comporta che si sappia dare al sintagma "scienza politica" un significato non totalmente riducibile al senso che essa ha progressivamente conquistato nella tarda modernità, giacché restava un non risolto legame con l'eredità dell'aristotelismo. Più convincente, piuttosto, a me pare la scelta interpretativa suggerita da Badillo: l'adesione della cultura politica spagnola al tacitismo è da porre in relazione col concetto di *prudencia política* che tanto più si può acquisire quanto maggiore è la conoscenza storica. «Tacito non è lo storico che vuole stupirci o commuoverci con una molteplicità di dati e di narrazioni, ma che ricerca piuttosto i motivi complessi e distinti delle diverse azioni storiche». Insomma, è una tale analisi della realtà storica ciò che maggiormente caratterizza il modo d'essere della Ragion di Stato nella Spagna del XVII secolo e che non mette però mai in discussione la preminenza della religione e della Chiesa sulla politica, quali che siano i margini di libertà concessi dalle pratiche della dissimulazione. In conclusione, per Badillo, il tacitismo appare sempre più come la teoria più idonea ad affrontare i problemi politici della monarchia spagnola ma anche per rappresentare la nascita e l'evoluzione di un concetto di scienza politica, basato sull'esperienza del passato e dunque sulla storia. Anche per questa via diventava possibile il superamento del modello machiavelliano.

Di storicizzazione della politica, grazie al tacitismo dell'età barocca, parla nel suo saggio (*Exemplum. Tacito y la historia ejemplar providencialista*) Sandra Chaparro Martínez. La politica come "scienza dello Stato" – osserva giustamente l'autrice – si serve della storia esemplare per trovare in essa le migliori regole che si pongono a base dell'ufficio del buon governo. «Gli storici provvidenzialisti della Controriforma cattolica identificavano i problemi che caratterizzavano l'impero romano ai tempi di Tacito con quelli che assillavano le corone europee del loro tempo». Sulla scorta delle sempre valide indicazioni fornite dalle ricerche di Auerbach (ma anche di Arendt, Gadamer, Koselleck e Nussbaum), Chaparro Martínez ritrova il legame tra modernità e antico proprio dell'epoca tardorinascimentale e barocca, tra gli *exempla* della religione e quelli della mitologia greco-romana. Il filo conduttore interpretativo è l'idea gadameriana della "fusione di orizzonti": gli *exempla* come proiezione di valori e scelte pratiche che agiscono e si muovono con noi lungo i secoli. Quali siano gli effetti degli *exempla* sulle scelte e sulle lotte politiche della Spagna dell'inizio del secolo XVII è testimoniato, come osserva l'autrice, dallo scontro tra i sostenitori delle esemplari figure religiose spagnole, candidate ad assumere il ruolo di patroni della Spagna (l'apostolo Santiago, Santa Teresa di Gesù, l'arcangelo Michele).

Dietro ognuna di queste opzioni si celava un modo diverso di intendere il destino della monarchia spagnola: quello conservatore impersonificato da Santiago, quello dei valori mariani e femminili volti a una pacificazione dei conflitti, quello di san Michele volto a una maggiore unione tra i due rami degli Asburgo. L'analisi del ruolo degli *exempla* conferma, anche per Chaparro Martínez, che si serve di autori come Giusto Lipsio, Gracián, Saavedra Fajardo, Juan de Santamaría, il loro valore fortemente semantico, proprio perché si affidano alla varietà e multilateralità dell'esperienza storica.

Una approfondita analisi del pensiero politico spagnolo tra *machiavelismo previo* e *tacitismo tardío* – che già nel titolo enuncia una originale periodizzazione – è quella di Miguel Pastor Pérez. Il punto di partenza è la chiarificazione teorica e storico-filologica della politica come scienza (nell'ampio senso dell'idea aristotelica di *epistéme*) aperta alle arti e alle pratiche di conoscenza del mondo, tra le quali emerge innanzitutto la scienza storica. Alla luce delle ricerche di Tierno Galván, Pastor Pérez sottolinea il rapporto, per così dire propedeutico, tra storia ed esperienza. Alla luce di questo presupposto teorico, si sviluppa una analisi storica che muove dalla diffusione del pensiero umanistico italiano e del machiavellismo tanto nell'area castellana quanto in quella catalana, un'influenza che diverrà ancora più significativa con l'assurgere della Spagna a potenza imperiale europea ed extraeuropea dopo la “conquista”. Come ha dimostrato Maravall – opportunamente richiamato da Pastor Pérez – la diffusione tanto dell'antimachiavellismo quanto del suo opposto è attestata dalla presenza di traduzioni manoscritte dell'opera del segretario fiorentino conservate nella biblioteca nazionale. Poteva così prendere l'avvio una lunga e complessa dialettica tra i sostenitori dell'una e l'altra posizione delle quali dà conto in maniera esauriente l'autore. La seconda parte del lungo e articolato saggio di Pastor Pérez è dedicata a Tacito e alla diffusione del suo pensiero storico e politico in Spagna. L'articolata analisi – che qui non è possibile riproporre nel dettaglio – tiene conto naturalmente della varietà del “movimiento tacitista” e della pluralità delle interpretazioni: da quella machiavelliana a quella erasmiana, da quella neo-stoica a quella cristiana. Il ventaglio dei lettori e degli interpreti è il più vario: giuristi, uomini d'armi, ma anche e soprattutto divulgatori che utilizzano le letture che di Tacito hanno dato Bodin, Ammirato, Ribadeneyra, Botero e Giusto Lipsio. La conclusione alla quale giunge Pastor Pérez è che il tratto comune di tutti i pensatori tacitisti è non solo «l'esame e l'utilizzazione delle idee di Tacito nel loro valore intrinseco», ma anche la pratica di utilizzazione «camuffata» della tradizione machiavelliana. Il tacitismo, osserva giustamente Pastor Pérez, assume nella sua versione spagnola una caratterizzazione adeguata all'inizio del lungo processo di decadenza dell'impero a partire dal XVII secolo. Non poteva essere altrimenti, dal momento che la stessa Ragion di Stato veniva piegata a sostenere la politica teocratica di una monarchia «scelta da Dio per salvare e guidare il mondo alla luce della vera fede universale e unica [...] Machiavelli presuppone la modernità, Tacito l'antichità. La Spagna desidera essere tacitista, dopo essere stata machiavelliana, desidera tornare all'antichità dopo essersi affacciata sulla modernità».

La terza ed ultima parte del volume è dedicata ad alcuni tacitisti. Primo fra tutti Giusto Lipsio, alla cui opera – e alla fondamentale categoria del suo pensiero politico: la prudenza – dedica una profonda e accurata indagine Joaquín Abellán, cattedratico di Scienza politica nella Complutense di Madrid. L'umanista fiammingo esprime la convinzione che la narrazione realistica della storia romana proposta da Tacito possa servire a capire meglio gli eventi spagnoli ed europei della fine del secolo XVI. Ma Tacito è anche l'autore più adatto ed appropriato per coloro che si apprestano a reggere il “timone” dello Stato. Si comprende,

perciò, il motivo che spinge Lipsio a porre al centro del suo gran libro sulla politica il concetto di prudenza. Ad esso Abellán dedica una puntuale analisi che muove dall'individuazione delle fonti classiche (Aristotele, innanzitutto, ma anche Platone e Cicerone) e individua alcuni passaggi cruciali del conoscere e dell'agire “prudenziali”: la distinzione, ad esempio, tra la fonte esperienziale e quella rammemorativa, potremmo dire, in termini contemporanei, tra esperienza vissuta e conoscenza storica. A tali aspetti, per così dire fondativi della prudenza politica, deve ispirarsi il principe, in modo particolare nell'esercizio della *prudentia togata*, la prudenza civile. Si tratta – come ben osserva Abellán – di quella necessaria prudenza del principe verso le cose umane, che è tanto più salda quanto più si fonda su due essenziali fonti: la conoscenza del suo popolo e la conoscenza dei tratti caratteristici del suo regno. Ma in Lipsio, aggiunge giustamente Abellán, permangono alcune tracce di machiavellismo, allorquando non esclude che il principe possa affiancare alla prudenza, se necessari, l'inganno e la frode. Insomma, «Lipsio è simultaneamente machiavellista e antimachiavellista [...] La sua tesi principale è che colui che governa deve affidarsi congiuntamente alla guida della prudenza e della virtù, benché consideri, allo stesso tempo, che un'attuazione *realistica* del principe per il bene della comunità non solo era un diritto di chi governa, ma anche, in alcuni casi, un dovere morale».

Al rapporto tra tacitismo ed emblematica, indagato a partire dall'opera di Andrea Alciato, dedica il suo saggio Beatriz Antón. Si trattava, come giustamente osserva l'autrice, di un impiego delle immagini (si pensi all'uso di esse nel frontespizio dei libri e alla funzione riassuntiva ed anticipatrice dei contenuti, come avveniva, per richiamare i casi forse più famosi, col *Leviatano* di Hobbes e con la Dipintura di Vico) che doveva esprimere finalità filosofiche, storiche, teologiche e naturalmente politiche. L'autore sul quale Antón maggiormente si sofferma è Juan de Solórzano e sulla sua ultima opera, apparsa nel 1653, *Emblemata centum regio politica*, della quale, peraltro, si offre un'accurata indagine filologica che ha al centro l'individuazione dei riferimenti a Tacito. In essa si raccoglie un insieme di emblemi che, insieme ai consigli offerti al principe, che costituiscono una sorta di *speculum principis*, prefigura non soltanto un utile manuale di studio universitario, ma anche un *vademecum* per gli intellettuali d'Europa.

Anche gli ultimi due contributi raccolti nel volume sono dedicati ad autori e intellettuali ritenuti anch'essi “tacitisti”. Così, Javier Peña analizza i contenuti della *Doctrina política civil escrita por aphorismos*, apparsa nel 1621 (la prima edizione stampata agli inizi del secolo fu ritirata per “consiglio” dell’Inquisizione) ad opera di Eugenio di Narbona. Come per i precedenti esempi di tacitismo, anche in questo caso si può dire che il libro di Narbona più che essere destinato a ravvivare il dibattito intellettuale, in special modo giuridico, appariva come un *vademecum* di consigli per coloro che volevano cimentarsi nella pratica politica. Giustamente, a mio avviso, Peña pone l'accento su una delle caratteristiche ben note della storiografia della tradizione tacitiana (che Narbona sulla scia della lezione di Lipsio fa propria) e cioè la distinzione tra i cronisti, *puros historiadores*, che si limitano a descrivere i fatti, trascurando le cause, e coloro che alla narrazione aggiungono l'interpretazione, così da trarre dagli eventi esempi e precetti per la buona politica.

Infine, Modesto Santos López individua, alla luce di una attenta cognizione filologica, alcune fonti fino ad oggi non individuate o comunque poco note che si ritrovano nell'opera, attribuita a Francisco de Quevedo, *Migajas Sentenciosas*. Così, oltre alle fonti classiche e contemporanee di Quevedo, Santos López individua quella di Juan de Vitrián che utilizza nel suo scritto *Las memorias de Felipe de Comines* (consigliere e diplomatico al servizio di

Luigi XI di Francia), massime e scolii di chiara impronta tacitiana, non senza la presenza di influssi sia neostoici che erasmiani. Ritornano anche in Vitrián alcuni concetti fondamentali del tacitismo: l'interesse per la storia e la sua funzione politico-pedagogica, la prudenza, la clemenza, la dissimulazione, l'educazione del principe.

Si può, in conclusione, senz'altro affermare che questa importante opera collettanea costituisce uno strumento di primaria importanza sia per gli studi sul pensiero politico europeo, e in particolare spagnolo, dei secoli XVI e XVII, sia per le ricerche intorno al tacitismo e al suo proporsi come la manifestazione teorica ed etico-politica della crisi degli ideali umanistico-rinascimentali (e del machiavellismo) e del loro sbocco controriformista.

*Giuseppe Cacciatore*

## IL PENSIERO OCCIDENTALE E IL PENSIERO CINESE IN VENTI CONTRASTI\*

Arriva un momento nel proprio lavoro – un tempo della vita, forse? – in cui è bene iniziare ad annodare i diversi fili o in cui è bene passare in rassegna, diciamo, il proprio cantiere. È come quando il giardiniere fa il giro del giardino valutando ciò che vi cresce, ciò che ha attecchito e ciò che non ha attecchito, in quale stato si trovino le piante, quale terreno bisognerà rilavorare, dove è il caso di strappare e ripiantare e, alla fine, quale piega stia prendendo nell'insieme.

Per un cantiere filosofico si tratterà di verificare lo stato dei propri concetti e di vedere a cosa possano servire<sup>1</sup>.

Così, François Jullien, esordisce nella sua ultima fatica filosofica: *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, edito in Italia nel 2016 da Feltrinelli con la traduzione di Emanuela Magno. Potremmo definire tale scritto la *summa philosophica* dell'intellettuale francese, giacché in esso, come si può evincere anche dalla citazione iniziale, raccoglie tutti i concetti che lo hanno spinto all'incontro del pensiero europeo con quello cinese, o meglio, come da lui definiti, dall'incontro della “lingua-pensiero cinese” con la “lingua-pensiero europea”. Seppur consapevole del fatto che il pensiero non sia determinato dalla lingua, Jullien è fermamente convinto che esso ne tragga comunque alimento. I concetti da lui proposti sono ambivalenti perché partono dall'incontro di queste “lingue-pensiero”, ma al contempo lo rendono possibile e servono a concepirlo. Tale incontro produce degli strumenti senza i quali, ancora una volta, il pensiero non sarebbe possibile e quindi, potremmo asserire, quasi senza alcun dubbio, che la condizione è anche il presupposto del risultato. Procedendo di volta in volta, da lato a lato, in moto laterale, o, come sostiene il sinologo francese, in senso obliquo, senza schierarsi con nessuna delle posizioni in campo, Jullien cerca di aggirare l'impossibile problema di porsi *super partes* così da pianificare le necessarie condizioni per riuscire a scoprire questo viaggio nell'alterità.

L'autore è fermamente convinto che sia impossibile affrontare il pensiero cinese in maniera diretta, o di poterlo riassumere così da stabilirne quasi un catalogo, perché, purtroppo, si resta fatalmente, applicando tale scelta, impelagati in condizioni implicite che sono proprie della “lingua-pensiero europea”. Infatti, così facendo, l'unica cosa che si potrà scoprire è solo una copia del proprio pensiero, neanche ben riuscita, e del già pensato. Non si è verificato nessuno “scarto”, non ci si è staccati dall'Europa degli antichi parapetti come dice Rimbaud ne *Il balletto dell'ebbro*. Per riuscire ad uscire da tale aporie del pensiero, l'unico metodo che Jullien trova opportuno è un'organizzazione passo a passo degli sfasamenti e delle azioni di “disturbo” così da de- e ri-categorizzare i concetti che si incontreranno nel testo strada facendo.

Non si tratta di comparazione<sup>2</sup>, come Jullien ama ricordare in ogni suo testo, cercando di identificare delle somiglianze e delle differenze che caratterizzino l'uno o l'altro pensiero, ma si tratta di un loro reciproco “squadrarsi” così che la risultante sia una simultanea “riflessione” da una parte all'altra. Lo “scarto” non ordina in funzione del Sé o dell'Altro,

---

\* A proposito di F. Jullien, *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, trad. it. di E. Magno, Milano, Feltrinelli, 2016.

<sup>1</sup> Ivi, p. 7.

<sup>2</sup> Cfr. F. Jullien, *Contro la comparazione. Lo «scarto» e il «tra» un altro accesso all'alterità*, a cura di M. Ghilardi, Milano, Mimesis, 2014.

ma dis-ordina, sonda fino a che profondità possa giungere la “tensione” tra questi pensieri e, prese le distanze, lo rilancerà nel suo lavoro. Non c’è retrospettività, ma prospettività:

affrontando una dissidenza in seno alla filosofia, e di conseguenza, riconfigurando a poco a poco il campo del pensabile, invitano a pensare da capo, sfruttando le risorse a disposizione dei due versanti, ma svincolandosi tanto dall’uno quanto dall’altro<sup>3</sup>.

Tutti i concetti forgiati in questo testo vengono intesi come strumenti in rapporto verso l’altro pensiero che, anche se inizialmente possono apparire equivalenti, si rivelano in realtà, tramite il metodo dello “scarto” di Jullien, contraddittori ed antonimi. Lasciano così aprire a poco a poco una fessurazione d’insieme tra ciò che, nel pensiero europeo, si declina come prominenza del soggetto e, sul versante del pensiero cinese, si declina come situazionale.

Si profilerà, così, una prospettiva, nota ai lettori di Jullien, di uscita dalla questione dell’essere per entrare in un pensiero del vivere. Ogni pensiero, ogni confronto, ogni divaricazione concettuale, non saranno altro che una maglia di un tessuto che filtrerà i concetti. Maglie che legate tra loro formeranno una rete e non un sistema, perché, tale metodo, presuppone una chiusura, impone un’organizzazione interna che si compone di parti il cui assemblaggio è così ordinato, quasi stoicamente, che nessun elemento risulta amovibile. Ci dice Jullien che nella nostra epoca, dopo Nietzsche, dopo il Romanticismo, al sistema si sono preferiti gli arcipelaghi, i frammenti, che non sono altro che impossibili dispersioni della totalità. Una rete non dipende da alcuna logica, esiste solo in virtù della propria trama, può accrescersi infinitamente aggiungendo altre maglie in corrispondenza degli intrecci che produce e ri-produce superandosi. Le divaricazioni concettuali si susseguono, si concatenano, si rispondono, comunicano tra loro ma non erigono alcuna architettura, tantomeno intendono prefigurare dei mondi.

Ciò che questa rete intende catturare è l’impensato tra le lingue-pensiero della Cina e dell’Europa, ma tale rete, catturando, ha una qualità particolare ed è quella di assumere la forma di ciò che raccoglie, assume una configurazione in modo morbido, spaziato ed arioso, non racchiude, ma avvolge senza appesantirsi. Quello che questa rete, intessuta di scarti e divaricazioni tra concetti, viene via via configurando e contiene di maglia in maglia si rivela a posteriori un’uscita dall’Essere e dal soggetto, ma è un’uscita che si può scoprire solo strada facendo, appunto, passo dopo passo, man mano che la tessitura progredisce come nei venti scarti che Jullien ci propone in questo testo.

Si sa bene quale contraddizione minaccia questa uscita dall’ontologia, grande vocazione della filosofia del XX secolo, da Heidegger a Derrida. Si può fare di tutto per uscire dalla questione dell’Essere, ma si finisce per restare impelagati nella lingua dell’Essere. Si continua a parlare di linguaggio ontologico mentre lo si ricusa nel modo più decisivo, si continua a parlare del linguaggio della presenza mentre si pretende di decostruirlo irrimediabilmente. Il problema è quale altro linguaggio se non quello cinese sarebbe adatto per uscire da tale ordine di pensiero ed entrare in un altrove né preconcetto né premeditato. Tale uscita, però, può prodursi tramite la lingua-pensiero cinese solo per piccoli spostamenti e in modo locale, per scarti successivi, tramite traduzione, de-traduzione e ri-traduzione, de- e ri-categorizzazione.

---

<sup>3</sup> F. Jullien, *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, cit., p. 10.

Se ci si volta indietro la questione dell'uscita dall'ontologia si rivela come uscita dalla *Seinsfrage* e al contempo ingresso nel pensiero del vivere. Questione dell'essere o pensiero del vivere, ecco l'articolazione principale, generica che ci induce ad esaminare Jullien.

*Emanuele Celentano*



## 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 teorетici 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 madrileno, 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 anticultural (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 perfettibile 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 Ganivet 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 «sobreestimar», 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 vivo» 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’asistemmaticità 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 razionalismo integracionista è lontano dal panlogismo quanto dall'irrationalismo, scorgendo nel rigore del concetto una funzione amplificatrice della «potencia de visualidad» specifica del pensamento «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*) conterebbe 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 secondo 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*

## SULLA FILOSOFIA LATINOAMERICANA\*

Il nuovo lavoro di Stefano Santasilia (attualmente Professore di Metafisica presso l’Università di San Luís Potosí, in Messico) colma una lacuna nel panorama italiano dello studio storico filosofico: quella che riguarda la scarsa conoscenza della cultura filosofica in America Latina, nonostante nell’introduzione Antolín Sánchez Cuervo affermi giustamente che essa «continua a suscitare vivo interesse a causa dei suoi temi, interrogativi e problemi» (p. 9). Se si esclude la corrente della «Liberazione» (tra l’altro declinata più nella sua espressione teologica che filosofica), il percorso che il pensiero latinoamericano ha intrapreso dal periodo coloniale ai giorni nostri rimane trascurato. Santasilia dà un *input* importante al superamento di questa situazione, con un’opera d’agile lettura e di completa informazione, che vuole introdurre al pubblico italiano i principali momenti e le fondamentali figure dello sviluppo teoretico nell’America a sud del Rio Grande.

Uno dei principali tratti distintivi del pensiero latinoamericano è proprio quello di presentarsi come una riflessione geograficamente identificabile in un’America «non anglosassone» che ha radici in Europa ma che non è Europa, con una prospettiva alla ricerca di un’identità propria, in cui la «contrapposizione» con le altre culture nord-americane ed europee ha un ruolo essenziale. È proprio quello dell’identità, infatti, uno dei problemi fondamentali della filosofia latinoamericana: «cosa significa essere latinoamericano?» è l’interrogativo che ci si è posti e ci si pone continuamente. Esso occupa tutto il primo capitolo (che funge in realtà da introduzione e che dà le coordinate per l’inquadramento di tutta l’esposizione che segue) dove si giunge alla conclusione che «la riflessione sul meticcio inteso come categoria antropologico-filosofica fondamentale [...] costituisce il *leitmotiv* del pensiero latinoamericano, a prescindere dalla forma che esso abbia assunto nel corso della storia» (p. 36). Fin dai suoi albori, l’epoca della colonizzazione spagnola e portoghese è stata caratterizzata dalla dicotomia tra ciò che era europeo e ciò che invece era indigeno e, quindi, bisognoso d’essere civilizzato. Tuttavia, ciò che distingue radicalmente l’esperienza coloniale e post-coloniale latinoamericana da quella dell’America anglosassone è che il non-europeo assume un ruolo (seppur, se vogliamo, non centrale) nella costituzione della nuova società. Questa si venne a delineare non (o non soltanto) come una società di purezza ispanica ed europea, bensì come una mescolanza tra questa e il carattere e la cultura dei popoli indigeni che la formano. Il “meticcio” ne è la caratteristica determinante: «se l’essere latinoamericano manifesta pienamente l’ibridazione – in quanto esso si dà sempre e solo come meticcio –, il meticcio costituisce la piena manifestazione della cultura latinoamericana come “possibilità altra” rispetto a un pensiero della purezza originaria» (p. 29).

Questa alterità viene declinata, naturalmente, in maniera differente nelle varie nazioni, ma ciò non inficia la validità e la centralità che la “questione del meticcio” riveste nella cultura e nella riflessione filosofica di tutta l’America Latina.

Dopo questo primo essenziale capitolo introduttivo, l’opera di Santasilia di divide in altre nove sezioni, che ripercorrono in ordine cronologico lo sviluppo del pensiero filosofico in America Latina, a cominciare dalla controversa questione sulla riflessione precolombiana. Senza entrare nel dettaglio, in questo secondo capitolo si afferma la presenza di tre

\* A proposito di S. Santasilia, *Introduzione alla filosofia latinoamericana*, Milano-Udine, Mimesis, 2017.

«cosmovisioni» principali corrispondenti alle tre civiltà più importanti con cui entrarono in contatto gli europei al loro arrivo in America: la «cosmovisione» *náuhatl* (che corrisponde alla civiltà genericamente chiamata «azteca»), quella maya e quella inca. Queste tradizioni di carattere religioso-sapienziale possono essere riconosciute come filosofiche solamente se la filosofia, come afferma Enrique Dussel, «non viene considerata il prodotto della forma di razionalità risalente alla tradizione del pensiero greco» (p. 37), e per tale motivo l'autore preferisce usare il termine «cosmovisione» per identificarle.

Dal terzo capitolo (*Il pensiero nel periodo della colonia*) inizia la vera e propria storia della filosofia in America Latina, che ne ripercorre mano a mano l'evoluzione fino ai nostri giorni. Le prime rielaborazioni della Scolastica e dell'erasmismo riflettevano essenzialmente quelle dell'ambiente culturale cinquecentesco in Spagna e in Portogallo, ma già con il Seicento si iniziano a intravvedere i primi bagliori di un pensiero autoctono, seppur sempre legato ai temi e ai problemi della Scolastica. Pur rivestendo un certo interesse, quest'epoca non produce un pensiero che si possa definire autenticamente latinoamericano. Infatti, è solamente con *L'epoca dell'emancipazione* (titolo del capitolo quarto) che questo ha un vero e proprio inizio. A partire dalla fine del Settecento, «secondo alcuni interpreti [...] furono gli avvenimenti politici a dare il via ad una rinnovata riflessione filosofica, avente come oggetto il tema dell'emancipazione; secondo altri, invece, fu la riflessione filosofica a provocare quel cambiamento, nel modo di pensare, capace di dare avvio alle lotte per l'emancipazione» (pp. 55-56). Vi è quindi una stretta correlazione tra sviluppo filosofico e rivolgimenti politici per tutta la prima metà dell'Ottocento, che corrisponde al periodo dell'indipendenza di tutte le colonie latinoamericane, ma durante il quale la filosofia continua ad avere un stretto legame con le correnti di pensiero europee, e cioè con l'illuminismo e, soprattutto, con il romanticismo. Il valore culturale delle figure principali di questo momento (il venezuelano Andrés Bello, l'argentino Juan Bautista Alberdi e il cileno Francisco Bilbao) è principalmente legato alla riflessione sull'identità latinoamericana e al problema della costituzione di una società latinoamericana indipendente, tanto che nessuno di questi autori ha elaborato una vera e propria proposta significativa dal punto di vista teoretico, ma tutti hanno una loro importanza dovuta al «tentativo di produrre, a partire dall'assunzione di modelli europei, delle sintesi capaci di includere ciò che appariva ormai come un'evidente conquista del pensiero» (p. 68). Il romanticismo latinoamericano si esaurì negli anni settanta del XIX secolo, quando l'egemonia culturale fu assunta dal positivismo (capitolo quinto). Ma questo non fu un brusco cambio di rotta, bensì si trattò di un processo che vide come *trait-d'union* la corrente filosofica che caratterizzò la vita culturale spagnola dalla seconda metà dell'Ottocento: il «krausismo». Sarebbe troppo lungo descrivere l'evoluzione e il successo del pensiero di Karl Christian Friedrich Krause in Spagna; basti dire che, importata da Julián Sanz del Río negli anni Quaranta dell'Ottocento, ne determinò la vita culturale, politica e pedagogica fino all'avvento della Seconda Repubblica (1931). A ogni modo, sia in Spagna che in America Latina fu proprio il krausismo, evolutosi in «krausopositivismo», a permettere l'ingresso del positivismo, che nella sua declinazione latinoamericana ebbe un senso dichiaratamente politico e pedagogico, più che filosofico. Infatti il suo valore «fu soprattutto quello di caratterizzarsi come il pensiero del periodo di riorganizzazione politica delle recenti repubbliche latinoamericane» (p. 86).

Ma è con il XX secolo che la filosofia latinoamericana inizia ad assumere la propria più autentica fisionomia, attraverso due momenti specifici: la reazione al positivismo (capitolo sesto) e il dibattito relativo alla possibilità di un'autentica filosofia latinoamericana (capitolo

settimo). La figura chiave di questo periodo fu il cubano José Martí, dal cui pensiero «emerge in maniera imponente la necessità di rifiutare l'applicazione al contesto latinoamericano di categorie mutuate da correnti di pensiero sorte in Europa» (p. 91). Il punto di vista di Martí mancava di sistematicità, ma divenne il punto di partenza delle successive riflessioni sulla possibilità e sul significato di una filosofia latinoamericana. Tanto che fu proprio dalla sua impostazione che sorsero sia le riflessioni di coloro che ritenevano necessario andare oltre i limiti metodologici del positivismo (José Enrique Rodó, Carlos Vaz Ferreira, Alejandro Korn) sia il pensiero della generazione successiva, che tentò di «tracciare le caratteristiche fondamentali dell'identità della filosofia latino-americana, partendo, stavolta, dall'inclusione dell'elemento indigeno, ritenuto, finalmente, costitutivo di tale identità» (p. 111). È questo il momento della nascita vera e propria della filosofia latinoamericana: quando, messi in secondo piano le suggestioni originate nel vecchio mondo, si inizia a considerare la totalità dell'America Latina come il fulcro e l'argomento principale della riflessione filosofica. Sono pensatori come i messicani Antonio Caso e José Vasconcelos, Coriolano, l'argentino Albertini e (da un punto di vista più strettamente marxista) il peruviano José Carlos Mariátegui coloro i quali, ciascuno secondo le necessità del proprio contesto nazionale, tentarono di reinterpretare la propria storia politica e sociale e indicarono nel riconoscimento del meticcio la fonte principale della ricchezza culturale e sociale del proprio contesto socio-culturale.

A partire dalla prima metà del Novecento (capitolo ottavo), il problema centrale di quella generazione di studiosi indicati col nome di *forjadores* (cioè «forgiatori», termine che sta a sottolineare la loro opera di «costituzione della base concettuale del filosofare in chiave latinoamericana», p. 131) fu quello di costruire, a partire dalla «circostanza latinoamericana», una proposta originale, che nulla avesse da invidiare a ciò che si stava allora sviluppando in Europa. I *forjadores* non vedevano più in quella europea una cultura da imitare, bensì guardavano a essa come a una sorta di meta-modello per il livello cui si doveva giungere, ma a partire dalle proprie condizioni culturali e sociali. In ciò consistette la cosiddetta *normalización*, un'operazione culturale di carattere filosofico che, pur non riuscendo completamente, fornì le condizioni affinché le successive generazioni potessero acquisire e dominare gli strumenti teorici necessari ai fini della costituzione di un pensiero autonomo. A questo proposito, fu fondamentale l'apporto che diedero gli *exiliados*, cioè quei filosofi che, a causa della sconfitta repubblicana nella guerra civile, furono costretti dall'avanzare del regime franchista a esiliarsi dalla Spagna, trovando rifugio in differenti paesi dell'America Latina. In quest'opera vengono presi in considerazione solo i più importanti (José Gaos, Juan David García Bacca, Eduardo Nicol – di cui Santasilia è probabilmente il maggior esperto italiano – ed Eugenio Ímaz), ma non c'è dubbio che se ora si può parlare di «filosofia latinoamericana» è anche grazie all'opera di questi pensatori che, obbligati a lasciare la propria nazione, trovarono, in paesi come il Messico, l'Argentina o il Venezuela, la possibilità di sviluppare la propria riflessione in autonomia e libertà, contribuendo così ad arricchire e a far progredire la cultura filosofica della loro nuova patria.

La generazione filosofica del 1950-1960 (capitolo nono), cioè quella successiva ai *forjadores* e agli *exiliados*, si fece carico del compito di portare a termine la ricerca di un nuovo inizio del filosofare, attraverso la realizzazione di due istanze fondamentali: «la piena conoscenza del proprio passato filosofico e il raggiungimento dello stesso livello di competenza concettuale sviluppato dalla filosofia europea» (p. 155). Tali obiettivi non sempre furono raggiunti completamente, tanto che il dibattito si spostò mano a mano verso

la questione sulla possibilità stessa di raggiungere l'obbiettivo. La risposta a tale interrogativo generò due posizioni differenti, quella *afirmativa*, la quale dichiarava che l'autenticità filosofica latinoamericana si era già realizzata, e quella *asuntiva* (il cui maggior esponente fu Leopoldo Zea), la quale invece collocava l'autenticità come una possibilità da realizzarsi in un prossimo futuro. L'ultimo capitolo (il decimo) è dedicato all'unica corrente di pensiero abbastanza nota in Europa, cioè quella della «Liberazione», di cui Santasilia sottolinea soprattutto la espressione filosofica, lasciando in secondo piano la ben più nota declinazione teologica.

La riflessione latinoamericana è concentrata soprattutto sul tema dell'identità, tanto che questa può essere definita una «ossessione» (come fa Sánchez Cuervo nell'*Introduzione*, p. 10), ma non rimane mai indifferente alle grandi problematiche filosofiche europee, anche se queste rimangono magari soltanto sullo sfondo. Un difetto di questa *Introduzione alla filosofia latinoamericana* è forse proprio quello di tralasciare, o comunque mettere ben poco in evidenza, gli sviluppi che problematiche come il dibattito positivista sulla scienza o quello successivo, di stampo marxista, sulla tecnica (tanto per fare due esempi) possono aver avuto in America Latina. Il saggio, infatti, si concentra soprattutto sull'evoluzione del tema dell'identità e del meticcio come suo carattere fondante, argomento che sicuramente caratterizza in maniera forte la riflessione latinoamericana, ma che non ne rappresenta il carattere esclusivo. Ciò nonostante, possiamo affermare che il lavoro di Stefano Santasilia si rivela un'eccellente introduzione alle problematiche di un ambito filosofico che presenta inquietudini e suggestioni importanti e interessanti anche dal punto di vista europeo, ma che purtroppo sono rimaste poco conosciute nel panorama filosofico continentale. Concludendo, non c'è dubbio che questo saggio diventerà, oltre che una fondamentale opera di introduzione e avvicinamento, un significativo testo di riferimento per i futuri studi sulla filosofia dell'America Latina.

Nazzareno Fioraso

**IV**

**NOTIZIE E RASSEGNE**



## XII JORNADAS INTERNACIONALES DE HISPANISMO FILOSÓFICO: “MUJER Y FILOSOFÍA EN EL MUNDO IBEROAMERICANO”

La filosofia, tanto in Europa come in America Latina, ha sempre manifestato un forte orientamento androcentrico. La relazione tra donna e filosofia, scrive Raúl Fornet-Betancourt, è stata “difficile”<sup>1</sup>: nel corso dei secoli i filosofi hanno contribuito al mantenimento di pregiudizi riguardanti le donne ed il loro posto nella società e nella storia; a poche donne filosofe è stato consentito di intervenire nei dibattiti e spesso solo in qualità di “allieve” di grandi maestri; il riconoscimento dell’importanza del loro contributo, come pensatrici e maestre, è arrivato (e solo in pochi casi) tardivamente.

Dare visibilità ad alcuni momenti di questa relazione tra donna e filosofia nel mondo iberoamericano è stato il principale obiettivo delle *XII Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*, celebratesi presso l’Università di Salamanca dal 28 marzo all’1 aprile 2017 e organizzate – oltre che dalla Facoltà di Filosofia e dal Centro de Formación Permanente della stessa università – dalla Asociación de Hispanismo Filosófico (AHF).

Risulta quanto mai significativo che l’incontro si sia aperto con una conferenza del Prof. Ambrosio Velasco Gómez (UNAM, Messico) dedicata al magistero della filosofa María del Carmen Rovira Gaspar. Esule repubblicana, ha fondato e dirige, presso l’Universidad Nacional Autónoma de México, un importante gruppo di ricerca e di studio, una vera e propria “Scuola” che ha formato, e continua a formare, filosofe e filosofi ai quali dobbiamo un innovativo e rigoroso recupero della tradizione filosofica messicana, anche mediante il suo inserimento all’interno della sfera iberoamericana e non solo ispanoamericana.

Protagoniste della prima giornata sono state anche Teresa de Jesús e Sor Juana Inés de la Cruz, presentate e commentate da Francisco Javier Sancho Fermín (Universidad Mística de Ávila) e da Beatriz Ferrús (Universidad Autónoma de Barcelona). Per molti secoli, il convento è stato (insieme alla corte) il luogo principale di espressione della scrittura e dell’intellettualità della donna: questo è il caso di Santa Teresa e di Sor Juana Inés de la Cruz, entrambe guidate da un profondo interesse per la conoscenza ed entrambe figure eccezionali, quanto diverse, se pensiamo al contesto spagnolo e messicano nel quale vissero e scrissero.

Le pensatrici e scrittrici hanno dovuto lottare affinché la loro voce non fosse mortificata o, nel peggior dei casi, silenziata. Come sottolinea Elena Cantarino (Universidad de Valencia), anche durante il *Siglo de Oro*, nonostante l’importanza della stampa e il ruolo del teatro e di generi letterari come il romanzo ed i trattati educativi, la donna continua ad essere presa in considerazione come una figura narrativa le cui caratteristiche e i cui comportamenti sono modellati a partire da un discorso politico e sociale fortemente androcentrico.

Non meno problematico è stato il rapporto tra donna e filosofia durante l’Illuminismo. Dobbiamo al Prof. Pedro Calafate (Università di Lisbona) il merito di aver presentato, a conclusione della prima giornata, l’opera poetica di Leonor de Almeida, nella quale è possibile trovare i temi principali della filosofia illuminista di matrice cattolica.

---

<sup>1</sup> R. Fornet-Betancourt, *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*, Barcellona, Anthropos, 2009.

Oggi, grazie al lavoro di recupero e di ricerca realizzato negli ultimi decenni, nessuno dubita della specificità del pensiero ispanoamericano. Tuttavia, come ha sottolineato Gloria de Cuhna (Morehouse College, USA) nella conferenza d'apertura della seconda giornata, questo campo di studi ancora si caratterizza per una grave mancanza: la non inclusione del pensiero delle donne, imprescindibile per comprendere la specificità della produzione filosofica del mondo iberoamericano. Come hanno evidenziato Grace Prada (Universidad Nacional de Costa Rica), Francesca Gargallo (UNAM, Messico) e Estela Fernández Nadal (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina), è necessario ripensare la donna come tema di riflessione della filosofia e studiare il suo ruolo nella costruzione dell'identità latinoamericana a partire da ambiti diversi: il giornalismo, la guerra, la produzione artistica, la teologia della liberazione (fondamentale, a tal riguardo, appaiono le riflessioni della filosofa e teologa brasiliana Ivone Gebara). Ovviamente, molti dei processi di liberazione e visibilizzazione della donna sono stati bruscamente interrotti dai regimi totalitari che hanno segnato tragicamente la storia europea e americana. In Spagna, la dittatura di Franco rappresentò un drammatico passo indietro rispetto alle conquiste ottenute grazie alla Institución Libre de Enseñanza e all'esempio di figure emblematiche di pensatrici, scrittrici, saggiste e maestre, presentate da Isabel Pérez Villanueva (UNED) e da Mercedes Gómez Blesa (IES Mariano Quintanilla). Anche nell'ambito della tradizione spagnola conservatrice è possibile trovare figure spesso dimenticate o eclissate dalla fama di padri e fratelli: è il caso di María de Maetzu Whitney, alla cui opera pedagogica Fernando Hermida (UAM, Madrid) ha dedicato la conferenza di apertura dell'ultima giornata.

Molte donne, per ragioni e fattori diversi tra loro, sono riuscite a "tessere" filosofia anche a partire da fonti non strettamente filosofiche: racconti della tradizione popolare, biografie, interviste, etc. Questa è, per esempio, la linea del lavoro di ricerca svolta dal gruppo di María Luisa Rubinelli e presentata da Alcira Bonilla (Universidad de Buenos Aires) nella sua conferenza.

È al presente, dunque, e non solo al passato, che hanno guardato i contributi presentati durante queste *Jornadas*: al ruolo della donna e della filosofia nelle società iberoamericane attuali, in America come in Portogallo (Fernanda Henriques, Universidad de Évora) ed in Spagna (Alicia Puleo, Universidad de Valladolid).

Ricostruire, dunque, non con mero interesse antiquario, ma per costruire nuovi paradigmi, nuovi spazi e tempi di visibilità, di dialogo e di riconoscimento. Per utilizzare le parole della filosofa María Zambrano – riprese e commentate nella conferenza di chiusura presentata da Julieta Lizaola (UNAM, Messico) – si tratta di portare avanti una «reforma del entendimiento» capace di aprire la filosofia a quei saperi e a quei contributi lasciati a margine o esclusi. Ripensare la crisi, le crisi, come opportunità per il cambiamento, e non come mera sconfitta.

A tal fine, la parola ed i saperi umanistici tutti svolgono e possono continuare a svolgere un ruolo fondamentale.

Elena Trapanese



ISSN 2531-6451

RIVISTA DI FILOSOFIA IBERICA, IBEROAMERICANA E INTERCULTURALE