



Studi Interculturali 2/2018



La Redazione di Studi Interculturali si congratula con l'amico Juan Octavio Prenz per l'assegnazione del prestigioso Premio Nonino: poeta e romanziere di grande originalità, dotato di stile elegante e raffinato, Prenz è stato uno dei promotori degli studi interculturali in Italia ed è, per chi realizza la presente rivista, un Maestro amabile e insostituibile.

«Se si tratta di fare delle metafore, allora, perché radici e non ali? perché non pensare che l'identità possa anche definirsi in funzione di un futuro da condividere, piuttosto che di un passato da contemplare».

Studi Interculturali #2 /2018
issn 2281-1273 - isbn 978-0-244-16208-5

Mediterránea - Centro di Studi Interculturali
Dipartimento di Studi Umanistici
Università di Trieste
www.interculturalita.it

A cura di Mario Faraone e Gianni Ferracuti.
Grafica e webmaster: Giulio Ferracuti

Studi Interculturali è un'iniziativa senza scopo di lucro. I fascicoli della rivista sono distribuiti gratuitamente in edizione digitale all'indirizzo www.interculturalita.it. Nello stesso sito può essere richiesta la versione a stampa (*print on demand*).

© Copyright di proprietà dei singoli autori degli articoli pubblicati. Le immagini di apertura degli articoli sono di Gianni Ferracuti. La foto di Juan Octavio Prenz è di Fabio Rinaldi ed è tratta dal sito <premio.grappanonino.it>.

Mediterránea ha il proprio sito all'indirizzo www.ilbolero-diravel.org.
Il presente fascicolo è stato chiuso in redazione in data 31.01.19.

Gianni Ferracuti
Dipartimento di Studi Umanistici
Università di Trieste
Androna Campo Marzio, 10 - 34124 Trieste

Sommario

Pier Francesco Zarcone:

Anniversario di un incubo balcanico: la disgregazione della Jugoslavia7

Gianni Ferracuti:

Don Chisciotte dal mito alla realtà:

nuova idea di nazione, critica del tradizionalismo e interculturalità

in Unamuno e Ortega y Gasset 61

Mario Farone:

«An unsettling glimpse of stillman's unpredictable violence»:

The Tempest di William Shakespeare in «The ultimate city» di J.G. Ballard109

Raffaele Federici:

L'invenzione del pubblico di Umbria Jazz:

comunità e esperienze in movimento 139

Princesa Aquino Augsten:

Racconti bilingue spagnolo-guaraní: I mille Oneiroi III, Via Crucis di una donna

a cura di Ana Cecilia Prenz Kopušar 151

*La mia bambola andai; Un altro Alpha difettoso; Virginia Woolf; Quasi ieri;
Parola simbolo; Via crucis di una donna*

Note, contributi e recensioni:

Pier Francesco Zarcone: *Quarant'anni dalla rivoluzione islamica in Irān*..... 171

Pier Francesco Zarcone: *Anṭūn Sa'Āda: Vita, pensiero politico, azione ed epigoni* 209

Pier Francesco Zarcone: *Note sul conflitto siriano* 228

Recensioni:

Clemente Tafuri e David Beronio (ed.), *Trame nascoste. Studi su Giorgio Colli, Akropolis* Libri, 2018; Maria Caterina Federici e Luciano Pellicani (ed.), *Rileggere Ortega y Gasset in una prospettiva sociologica*, Meltemi 2018; Anna Di Somma, *La prospettiva filosofica di Ernesto Grassi tra antropologia, logica e ontologia*, La Scuola di Pitagora 2018.....235



DON CHISCIOTTE DAL MITO ALLA REALTÀ
NUOVA IDEA DI NAZIONE, CRITICA DEL TRADIZIONALISMO E INTERCULTURALITÀ
IN UNAMUNO E ORTEGA Y GASSET

Gianni Ferracuti

L'autonomismo e il separatismo catalano non sono nati oggi e non sono un prodotto dei tempi attuali: varie posizioni anticaltraliste (autonomismo, indipendentismo, federalismo) sono piuttosto diffuse in Catalogna, nei Paesi Baschi e in Navarra, in Galizia e in Andalusia. Si tratta di movimenti che possono essere considerati storici perché risalgono agli inizi del XIX secolo, ma non vanno più indietro nel tempo. Con particolare riferimento alla Catalogna, sulla scorta di una propaganda piuttosto approssimativa, si è diffusa l'idea che autonomismo e separatismo vi siano molto antichi e risalgano addirittura al medioevo: che la Catalogna rivendichi da sempre la sua indipendenza da Madrid è stato uno

slogan ripreso da tutti i mezzi di comunicazione, ma è del tutto privo di fondamento. Il separatismo da un organismo statale presuppone che tale organismo esista: ci si stacca dallo stato spagnolo perché lo stato spagnolo esiste come organizzazione politica, giuridica, istituzionale. Orbene, lo stato spagnolo è un prodotto della modernità: nasce dai processi di unificazione avviati con il matrimonio dei re cosiddetti cattolici, Isabel di Castiglia e Fernando d'Aragona. Prima di allora lo stato spagnolo non esisteva: esistevano tante corone, tante entità politico istituzionali del tutto indipendenti ed anzi, nel corso del medioevo, considerate patrimonio personale dei re, talché le varie corone sono state più volte riunite o divise per lascito ereditario tra i figli di un monarca: regno di Galizia, regno di León, regno di Castiglia, regno di Navarra...ⁱ Appellarsi a questa situazione per fondare il proprio diritto oggi all'indipendenza non ha alcun valore: prima della Spagna moderna, qualunque entità politico-istituzionale esistente nella Penisola Iberica era indipendente e aspirava a esserlo; esse tutte hanno costruito insieme l'unità nazionale rinunciando appunto ad essere indipendenti.

Il processo unitario avviato dai re cattolici viene realizzato da tutti gli attori che ne sono protagonisti: la Castiglia è attiva quanto l'Aragona, compresa la Catalogna, e per tutto lo sviluppo di questo processo, fino alla fine del XVIII secolo, il conflitto politico non verte sulla separazione di regioni che si sono unite o sulla contestazione del carattere unitario della monarchia, bensì sull'articolazione dei rapporti tra centro e periferia: non si discute l'unità, ma le competenze delle autonomie locali e del governo centrale. Per tutto questo periodo nessuna forza significativa rivendica l'esistenza di un soggetto diverso dalla corona spagnola legittimato ad avere la sovranità su una parte del territorio; al tempo stesso, nessuno nega che questo territorio debba essere articolato in un sistema unitario di autonomie, tant'è che per tutto il Seicento si parla abitualmente al plurale di *Las Españas*, anche se ci sono conflitti molto duri per definire i confini tra le competenze centrali e quelle

ⁱ Sulle relazioni tra Castiglia e Catalogna cfr. Henry Kamen, *España y Cataluña, historia de una pasión*, La Esfera de los Libros, Madrid 2014. Per la storia medievale spagnola si veda José Ángel García de Cortázar, *Historia de España, 2: La época medieval*, Alianza, Madrid 1974 (secondo volume della *Historia de España* diretta da Miguel Artola); José Ángel García de Cortázar, José Ángel Sesma Muñoz, *Manual de historia medieval*, Alianza, Madrid 2014; Francisco Javier Fernández Conde, *La España de los siglos XIII al XV, transformaciones del feudalismo tardío*, Nerea, San Sebastián 1995; José Luis Martín, *La Península en la Edad Media*, Teide, Barcelona 1975; José María Monsalvo Antón (ed.), *Historia de la España medieval*, Universidad de Salamanca 2014. Sulla politica dei «re cattolici» cfr. Anche G. Ferracuti, *L'amor scortese: fanatismo, pulizia etnica, trasgressione nell'epoca dei re cosiddetti cattolici*, Mediterránea - Centro di Studi Interculturali, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2013, online <www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-lamor-scortese-fanatismo-pulizia-etnica-trasgressione-nellepoca-dei-re-cosiddetti-cattolicie>.

locali. La storiografia attuale ha smentito certe ricostruzioni romantiche secondo cui la Castiglia sarebbe stata il motore unico dell'unificazione, in una sorta di colonizzazione interna.

L'unità dello stato viene messa in discussione in un'epoca successiva, e più precisamente dopo un cambio di regime, quando nell'Ottocento si diffonde l'idea dello stato-nazione e, su influenza del liberalismo, inizia la fase che conduce a stati costituzionali, siano essi monarchici o repubblicani. In sintesi, il separatismo spagnolo, come avviene in altri casi europei, presuppone l'idea liberale dello stato costituzionale e la concezione romantica della nazione come comunità di lingua, cultura e destino storico: due presupposti che non è semplice articolare insieme.

Nel corso del XIX secolo la Spagna appare profondamente divisa. È già evidente questa frattura nella ribellione, prevalentemente a carattere popolare, contro l'occupazione francese, cui fa seguito il colpo di stato di ispirazione liberale del colonnello Riego,ⁱⁱ che doterà il Paese della sua prima costituzione, e il successivo contraccolpo assolutista, antiliberale, che comporta una fortissima accentuazione del centralismo. Lo scontro tra liberali e assolutisti prosegue per decenni e, a complicare il quadro, esplose la questione dinastica che conduce a tre guerre civili nelle quali i sostenitori dei diritti di don Carlos (detti perciò carlisti), oltre a difendere la monarchia cattolica contro il liberalismo laico, accentuano fortemente il valore delle autonomie tradizionali e il rifiuto dell'assolutismo centralista: non è casuale che proprio dal bando carlista, dopo la fine della terza guerra, provenga il fondatore del primo partito nazionalista bascoⁱⁱⁱ e darei per assodata l'influenza del carlismo, oltre che dell'anarchismo, nel caso della Catalogna. Anche in Galizia il movimento nazionalista nasce nell'Ottocento, su diretta influenza romantica, mentre in Andalusia cova fino a manifestarsi con una certa chiarezza verso la fine del secolo, sviluppandosi poi all'inizio del secolo successivo in forma di rivendicazione di una costituzione federale: il principale esponente dell'autonomismo andaluso, Blas Infante, si muove entro il progetto di una costituzione federale, fino al momento in cui non viene assassinato da bande franchiste nel 1936, poco dopo lo scoppio della guerra civile.

Nella seconda metà dell'Ottocento, durante il breve periodo della prima repubblica

ⁱⁱ Sulla storia della Spagna contemporanea cfr.: Blanca Buldain Jaca (ed.), *Historia contemporánea de España, 1808-1923*, Akal, Madrid 2011; José Luis Comellas, *Historia de la España moderna y contemporánea*, Rialp, Madrid 1990; Jesús A. Martínez (ed.), *Historia de España, Siglo XX (1939-1996)*, Cátedra, Madrid 1999; Javier Tusell, *Historia de España en el siglo XX*, Taurus, Madrid 1998; Pierre Vilar, *Historia de España*, Grijalbo, Madrid 1998.

ⁱⁱⁱ Sabino Arana Goiri, fondatore del partito nazionalista basco, proviene da una famiglia carlista e fu carlista egli stesso; il partito da lui fondato era cattolico e fortemente conservatore.

spagnola la questione dell'unità è incandescente, ma non può essere risolta: la repubblica viene abbattuta proprio mentre è presidente un grande teorico federalista, il catalano Pi i Margall, che forse aveva trovato un punto di equilibrio accettabile nel progetto di costituzione federale che va sotto il suo nome, ma che non si fece in tempo a portare in parlamento.

In questo mare di problemi esplosivi, sul finire del XIX secolo avviene un evento di enorme importanza simbolica: la perdita delle ultime colonie spagnole oltre oceano a seguito della guerra di Cuba nel 1898; il dibattito che ne scaturisce non riguarda solo la questione dell'unità dello stato, ma quella, forse più esplosiva, della sua identità, del suo senso, del significato del ruolo storico svolto dalla Spagna a partire dalla sua nascita come stato unitario, e vede coinvolti in modo particolare artisti e intellettuali giovani, integrati nel movimento modernista.^{iv}

Edward Inman Fox afferma che dalla metà dell'Ottocento e fino alla guerra civile del 1936 vi è in Spagna una «egemonia liberale, pur manifestandosi a volte una corrente conflittuale sommersa a carattere tradizionalista», e appunto in concomitanza con il liberalismo vi appaiono i concetti di nazionalismo, nazione, cultura (nel senso di identità nazionale), «vale a dire che esisteva in Spagna un nazionalismo politico con un significato funzionale e pragmatico riguardo alla promozione di una forma di Stato-Nazione a carattere liberaldemocratico e, nello stesso tempo, un nazionalismo di carattere culturale, con accentuazione di tratti più emotivi e im-

^{iv} Il modernismo è un movimento artistico letterario originato dalla rivoluzione estetica avviata da Baudelaire e Gautier, tra gli altri, e diffusasi in tutta Europa. Corrisponde a ciò che in Italia chiamiamo abitualmente decadentismo. Inizialmente venne considerato un'avanguardia di breve durata, tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento; oggi lo si ritiene un fenomeno epocale, che dalla metà dell'Ottocento giunge fino ai giorni nostri, includendo tutte le avanguardie e gli stili dentro una concezione dell'arte come creazione libera e incondizionata, in cui l'unica regola è l'assenza di regole, per tradurre in immagini artistiche l'emozione estetica e l'idea del bello propria a ciascun artista. Su ciò si vedano i miei saggi: *Modernismo, teoria e forme dell'arte nuova*, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2010, <www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/modernismo-teoria-e-forme-dellarte-nuova>, e «Contro le sfingi senza enigma: estetismo, critica antiborghese e prospettiva interculturale nel modernismo», in *Studi Interculturali*, I, 2014, pp. 164-220 <www.interculturalita.it>. Questa concezione epocale del modernismo, per molto tempo estranea alla critica, era abitualmente affermata dagli scrittori del tempo, come Ramón del Valle-Inclán, Manuel Machado o Juan Ramón Jiménez [cfr. ad esempio Manuel Machado, «Los poetas de hoy», in *La guerra literaria (1898-1914)*, Imprenta Hispano-Alemana, Madrid 1913 (sic), pp. 15-39]. In questa interpretazione estesa del modernismo scompare la nozione di generazione del 98, che in buona sostanza si è rivelata un equivoco storico. Per una panoramica sulla letteratura spagnola del tempo, cfr. G. Ferracuti, *Profilo storico della letteratura spagnola*, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2013, pp. 340-479.

pegnati, come artificio al servizio della vita politica».^v Questa situazione determina le preoccupazioni di artisti e intellettuali per ciò che, già alla fine del XIX secolo, viene definito «il problema della Spagna». Tale problema comporta la revisione del passato del Paese, della sua interpretazione e dell'identità nazionale, oltre che delle prospettive di rinascita e di progettazione del futuro.

La reinterpretazione del passato nazionale è, come sempre, problematica: da un lato rivela elementi storici che erano stati trascurati, se non rimossi, come il conflitto razziale e religioso esploso durante il regno dei re cattolici (ma in realtà già evidente all'inizio del Quattrocento); dall'altro, proietta sul passato nazionale problemi posteriori o produce una deformazione idealizzante, come, appunto, aver assegnato alla Castiglia un ruolo pressoché esclusivo nel processo di formazione dello stato spagnolo moderno - esclusiva che non vi fu.

Don Chisciotte come simbolo

Gli autori che trattano il tema della Spagna alla fine dell'Ottocento, come i loro predecessori del XIX e XVIII secolo, presuppongono in genere il carattere unitario e plurale del Paese, però operano sulla scorta di studi storici profondamente influenzati dalla storiografia romantica, che aveva trascurato, se non ignorato del tutto, interi campi di indagine, e debbono liberarsi, con una certa fatica, di giudizi dati per scontato. Ad esempio, Ángel Ganivet, che pure è molto vicino al mondo romantico, mette in questione il collegamento tra la Spagna e il cattolicesimo. La Spagna moderna si costruisce, dopo secoli di convivenza interculturale di cristiani, ebrei e musulmani, su quella che, all'epoca dei re cattolici o poco prima, poteva apparire come una grande novità: l'equazione spagnolo = cattolico (con il non detto che musulmani ed ebrei di Spagna erano corpi sostanzialmente estranei). Assunto in funzione ideologica, il cattolicesimo diventa il principale fattore identitario della nuova Spagna, l'unico che può consentire alla coppia regale di passare dall'unione meramente dinastica delle Corone di Castiglia e Aragona all'unione territoriale dei due regni, per i quali il matrimonio reale non aveva abolito automaticamente le frontiere e le differenze di lingua, istituzioni, monete, tessuto sociale e interessi nazionali.

Ganivet, in dialogo epistolare con Miguel de Unamuno - *El porvenir de España*, 1912 - polemizza appunto contro coloro che credono «già estirpate le radici del paganesimo», o che affermano che «*gli arabi sono passati senza lasciare traccia*» e

^v Edward Inman Fox, *La invención de España. Nacionalismo liberal e identidad nacional*, Cátedra, Madrid 1997.

sognano che siamo una nazione cristiana, quando il cristianesimo in Spagna, come in Europa, non è ancora riuscito a moderare né il regime di violenza in cui viviamo, ereditato da Roma, né lo spirito cavalleresco formatosi nel Medioevo nelle guerre di religione. La maggiore influenza subita dalla Spagna, dopo la predicazione del cristianesimo, quella che ha dato vita al nostro spirito chisciottesco, è stata quella araba. Convertendo la nostra terra nello scenario in cui, secolo dopo secolo, fu rappresentata la tragedia della Reconquista, gli spettatori dovettero abituarsi all'idea che il mondo era il campo di un torneo, aperto a chiunque volesse provare la forza del suo braccio.^{vi}

In una Spagna tendenzialmente conformista e attardata su idee vecchie di secoli, Ganivet si rende conto che solo un confronto intellettuale libero e serrato può permettere al Paese di trovare un modo di vivere adeguato ai tempi e, insieme, espressione del suo sentire più autentico, rifiutando così l'adattamento a modelli imposti dall'esterno, ivi compresa la religione cattolica:

Questa idea è adattare il cattolicesimo al nostro territorio, per essere cristiani spagnoli. Ma basterebbe accennare a questa idea perché subito si pensasse a chiese dissidenti, religione nazionale, giansenismo e altri luoghi comuni simili; e non si avrebbe nessun progresso dicendo che l'una cosa non ha niente a che vedere con l'altra, perché dicendolo anticipatamente, si darebbe occasione per pensare cose ancora peggiori. Tuttavia, in filosofia ho detto chiaramente che era utile rompere l'unità, e in religione mi sono spinto a dire che, nella misura in cui nel cristianesimo è possibile essere originali, la Spagna aveva creato il cristianesimo più originale.

Fin dalle battute iniziali del dibattito finisecolare, la ricerca di un modo di essere peculiare, una forma di vita spagnola, manifesta con chiarezza due caratteri: anzitutto deve passare attraverso una critica della forma di vita cattolica (non dei dogmi o di ciò che è strettamente religioso, bensì della proiezione sociale e politica del cattolicesimo); in secondo luogo, «forma di vita spagnola» è un concetto che non implica alcun nazionalismo (che sarà introdotto posteriormente sotto l'influenza del fascismo italiano) ma, al contrario, salvaguarda il pluralismo culturale e linguistico della Spagna dentro l'unità superiore. Scrive, infatti, Ganivet:

L'elemento più permanente in un Paese è lo spirito del territorio. [...] Tutto ciò che a un Paese arriva dall'esterno deve adeguarsi allo spirito del territorio se vuole esercitare un'influenza reale.

Questo non è un criterio particolarista; al contrario, è universale, giacché se esiste un modo di conseguire la vera fraternità umana, questo non consisterà nell'unire gli uomini sotto orga-

^{vi} Miguel de Unamuno, Ángel Ganivet, *El porvenir de España*, Renacimiento, Madrid 1912.

nizzazioni artificiose, bensì affermare la personalità di ciascuno e legare le idee differenti con la concordia e quelle opposte con la tolleranza. Fuori da questo c'è la tirannia, tirannia materiale che abbassa l'uomo alla condizione dello schiavo e tirannia ideale che lo trasforma in ipocrita. È meglio che lei ed io si abbia idee diverse, piuttosto che io non accetti le sue per pigritia o ignoranza; è meglio che la Spagna abbia quindici o venti nuclei intellettuali, se si vuole antagonisti, piuttosto che la nazione sia un deserto e la capitale attragga a sé le forze nazionali, forse per annientarle; ed è meglio che ogni Paese concepisca il cristianesimo con un suo spirito peculiare, così come lo esprime con la propria lingua, piuttosto che sottomettersi a una norma convenzionale. Non deve soddisfare l'unità esteriore, dobbiamo cercare l'unità feconda, quella che riassume aspetti originali di una stessa realtà.

Ecco dunque i due temi: la questione cattolica, come modo diverso di pensare il cattolicesimo in quanto fattore di identità nazionale, senza alcun riferimento alla dogmatica, e la questione nazionale, intesa come coordinamento di pluralità e differenze convergenti verso l'unità; sullo sfondo, è aperta la questione dei rapporti tra Spagna ed Europa: nel momento storico in cui questa tematica viene portata all'attenzione del pubblico, il desiderio di una vita nazionale liberamente costruita, senza sudditanza a modelli esterni, viene inteso da Ganivet (come poi da Unamuno) come una difesa contro modelli di *vita moderna* imposti dall'Europa, o quantomeno presentati dall'Europa come superiori alle forme di vita tradizionali; questo a volte ha condotto i lettori a fraintendere in senso tradizionalista certe critiche alla modernità, laddove invece la discussione verteva sull'opportunità e sulle forme dell'europeizzazione del Paese. Scrive ancora Ganivet:

In Spagna ci sono solo due soluzioni razionali per il futuro: sottometterci in assoluto alle esigenze della vita europea, o ritirarci, ugualmente in assoluto, e lavorare perché si formi nella nostra terra una concezione originale, capace di sostenere la lotta contro le idee correnti, dato che le nostre attuali servono per farci sprofondate, nonostante la nostra inutile resistenza. Io rifiuto ogni forma di sottomissione e ho fede nella virtù creatrice della nostra terra. Ma per creare è necessario che la nazione, come l'uomo, si raccolgano e meditino, e la Spagna deve concentrare tutte le sue forze e abbandonare il campo sterile in cui oggi combatte per un impossibile, con armi comprate dal nemico. Ci accade come all'aristocratico rovinato che cerca di restaurare la sua casa avita ipotecandola a un usuraio.

Come si vede, Ganivet reclama idee nuove e originali, e non intende affatto recuperare forme di vita tradizionali o difendere assetti sociali e stili di vita premoderni. Nondimeno, si può anche notare nelle sue parole il peso di una visione storica romantica che in questi anni ostacola a volte la comprensione dell'evoluzione in atto nel resto della cultura europea: da un lato, persiste tra gli intellettuali spagnoli una visione monolitica della modernità, che non è mai esistita (ed è anzi una creazione del tradizionalismo cattolico, ottenuta accorpando in una sola categoria negativa tutto ciò che si considera nuovo, quindi osti-

le^{vii}); dall'altro, non si avverte (almeno fino ad Ortega y Gasset) che l'evoluzione scientifica e filosofica nel resto dell'Europa ha già superato la concezione della modernità borghese contro cui polemizzano gli antieuropeisti: utilizzando un'immagine, si potrebbe dire che Ganivet sta invitando a forgiare nuove armi per combattere contro un nemico morto. Alla fine dell'Ottocento la cultura europea è in un tale fermento che il termine europeizzazione può avere solo un significato incompatibile con quello che aveva non solo nel Settecento illuminista, ma anche pochi decenni prima.

È anche vero, guardando le cose da un'altra prospettiva, che le critiche di Ganivet al progresso, quale in effetti si è realizzato in Europa soprattutto nell'Ottocento con il trionfo della borghesia come classe sociale dominante, sono ben lontane dall'essere prive di fondamento e men che meno sono inattuali. Dietro le astrazioni intellettuali e le grandi idee di derivazione illuminista, si evidenzia con frequenza nell'Ottocento una trasformazione sociale a beneficio di pochi, con il peggioramento delle condizioni di vita di molti. In questo senso, un atteggiamento antimoderno e antiborghese, che tuttavia non si chiude in una difesa regressiva di ideologie tradizionaliste, vale soprattutto come critica al capitalismo rampante e ricerca di un'alternativa alla modernità borghese: vale a dire, di una diversa forma di modernità.

Nella critica del vecchio repertorio ideologico viene coinvolto l'incolpevole don Chisciotte, inteso come simbolo di un modo d'essere spagnolo esaltato o condannato, a seconda delle prospettive.^{viii} Ganivet esprime riserve sull'idea unamuniana di innalzare la figura di don Chisciotte a simbolo della rinascita della Spagna: «*La Spagna è una nazione*

^{vii} Sulla nozione di tradizione e di tradizionalismo, intesi come termini antitetici, cfr. G. Ferracuti, *Scripta volant: identità personale, identità culturale ed equivoco tradizionalista*, Quaderni di Studi Interculturali, n. 5, 2018, disponibile online <www.interculturalita.it>; id., *Il negativo della modernità: Julius Evola visto da sinistra o l'invenzione del tradizionalismo*, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2015, disponibile online: <www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-il-negativo-della-modernita-julius-evola-visto-da-sinistra-o-linvenzione-del-tradizionalismo/> .

^{viii} Sul *Don Chisciotte* cfr.: Américo Castro, *Cervantes y los casticismos españoles y otros estudios cervantinos*, Trotta, Madrid 2002; id., *De la edad conflictiva*, Taurus, Madrid 1961; id., *El pensamiento de Cervantes*, Centro de Estudios Históricos, Madrid 1925; ediz. ampliata, con note di J. Rodríguez Puértolas: Noguer, Barcelona 1972, p. 85; trad. it.: *Il pensiero di Cervantes*, Guida, Napoli 1991; Helena Percas de Ponseti, *Cervantes y su concepto del arte: estudio crítico de algunos aspectos y episodios del «Quijote»*, Gredos, Madrid 1975, 2 voll.; Javier Salazar Rincón, *El mundo social del Quijote*, Gredos, Madrid 1986; Gonzalo Torrente Ballester, *El Quijote como juego*, Guadarrama, Madrid 1975; G. Ferracuti, *Don Chisciotte e l'islam, seguito da al-Ándalus, Hispania, Sefarad: la Spagna delle tre culture*, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2016, disponibile online <www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-don-chisciotte-e-lislam> .

assurda e metafisicamente impossibile, e l'assurdo è il suo nervo e il suo principale sostegno. Il suo buon senso sarà il segnale del suo esaurimento. Però dove lei vede Don Chisciotte tornare vinto dal Cavaliere della Bianca Luna, io lo vedo tornare malmenato dai crudeli carrettieri con cui s'imbatté per la sua malasorte». Riserve ancora più esplicite sono espresse da Ramiro de Maeztu - in un testo del 1926, *Don Quijote, don Juan y la Celestina, Ensayos de simpatía* - convinto che il personaggio di Cervantes rappresenti piuttosto i mali e la disillusione della Spagna:

Il signor Unamuno aveva accettato acriticamente il detto: «Siamo dei don Chisciotte» con cui noi spagnoli ci consoliamo delle nostre sventure. Ciò mi ha fatto avvertire l'impero che la filosofia del Chisciotte esercita sul nostro spirito popolare. Che non bisogna essere dei don Chisciotte, che non bisogna infrascarsi coi libri di cavalleria, che chi si atteggia a redentore viene crocifisso, sono massime che la filosofia popolare spagnola ha sempre sulle labbra e che contribuiscono fortemente a formare la sostanza dell'ambiente spirituale in cui noi spagnoli ci educiamo. Uno studio del Don Chisciotte e di Cervantes e del suo tempo mostra che sono arbitrari gli insegnamenti che il popolo estrae dal libro nazionale, anzitutto perché la lettura del Chisciotte ci consola dalle nostre affezioni pulendoci la testa dalle illusioni; in secondo luogo perché proprio questo si propose Cervantes scrivendolo: consolarsi e ridere delle sue sventure; e in terzo luogo, perché la Spagna di quell'epoca, ugualmente stanca a seguito del lavoro eroico, sacrificato ed eccessivo di tutto il secolo precedente, trovò nel Chisciotte il suggerimento di cui aveva bisogno per disporsi alla cura di riposo richiesta dal suo animo e dal suo corpo.^{ix}

In realtà, il ruolo di don Chisciotte nel pensiero di Unamuno mi sembra più complesso di una semplice suggestione letteraria o di un generico invito all'azione - men che meno può paragonarsi a una sorta di profezia sul futuro del Paese. Anzitutto Unamuno ha un giudizio fortemente critico della modernità borghese, che accusa di aver organizzato la vita sociale sulla base di valori meramente economici, escludendo - almeno dalla sfera pubblica - ogni domanda sul senso della vita, i valori religiosi, i significati ulteriori della convivenza o una vita civile in cui il metro di valutazione non sia solo la ricchezza. Questo atteggiamento antiborghese è largamente condiviso, non solo in Spagna ma anche nel resto dell'Europa, da artisti e scrittori che partecipano al grande rinnovamento culturale avviato negli ultimi decenni dell'Ottocento: il simbolismo, o modernismo, o decadentismo, l'arte nuova. Questa modernità borghese, agli occhi di uno spagnolo, è essenzialmente modernità europea: la Spagna ne era rimasta piuttosto fuori, in fondo proprio per la mancanza di

^{ix} Ramiro de Maeztu, *Don Quijote, don Juan y la Celestina, Ensayos de simpatía*, Colección contemporánea Calpe, Madrid 1928.

una classe sociale borghese in posizioni di dominio.^x Vero è che, nel corso dell'Ottocento, questa modernità comincia ad influenzare la Penisola Iberica ma, a parere di Unamuno, dà luogo a cambiamenti superficiali, diremmo a una modernizzazione di facciata, dietro la quale riemergono i difetti e i problemi storici della Spagna.

Bisogna dire che l'identificazione «spirito moderno = Europa» ha un carattere contingente: è evidente che, per un certo periodo storico (almeno dall'illuminismo, se prendiamo in considerazione la forma borghese della modernità e non forme del tutto diverse e precedenti), Europa, borghesia e modernità sono stati termini intercambiabili; ma già alla fine del XIX secolo il quadro culturale era in rapida evoluzione e buon gioco aveva il giovane Ortega a mettere in guardia da una contrapposizione sterile basata su pregiudizi ottocenteschi.^{xi} Tuttavia, nella percezione di molti coetanei di Unamuno il conflitto culturale con l'Europa era ancora molto vivo. Forse si dovrebbe articolarlo meglio: è vero che, quando si parla di capitalismo e di riduzione della sfera valoriale all'economia, nei testi dell'epoca si fa spesso riferimento agli Stati Uniti, ma gli Stati Uniti entrano pesantemente nell'esperienza spagnola soprattutto all'epoca della loro ingerenza nella guerra di Cuba; per tutto l'Ottocento, la modernità europea e borghese era rappresentata quasi esclusivamente dalla Francia, che aveva tentato di imporsi sulla Spagna e di condizionarne l'evoluzione politica non solo attraverso influenze culturali, ma anche con due invasioni militari: quella napoleonica e quella dei cosiddetti centomila figli di san Luigi.^{xii} Per molti coetanei di Unamuno, e per molti esponenti della generazione romantica precedente, la modernità erano gli *afrancesados* e consisteva in una perdita dell'indipendenza sia politica sia culturale. Dunque, se da un lato, a una considerazione strettamente cronologica, la posizione critica di Unamuno può sembrare ingiusta rispetto agli elementi di novità che stanno emergendo nella cultura europea (critici essi stessi nei confronti della modernità borghese), dall'altro è tutto meno che infondata la sua rivendicazione di un'indipendenza culturale e l'esortazione agli spagnoli perché riscoprano le proprie risorse e riattivino il lo-

^x Sull'atteggiamento antiborghese dell'avanguardia modernista cfr. Aznar Soler, «Bohemia y burguesía en la literatura finisecular», in Aa.VV., *Historia y crítica de la literatura española*, Crítica, Barcelona 1979, VI, pp. 77-82 (vol. VI, *Modernismo* y 98, a cura di José Carlos Mainer); Ricardo Gullón, *Direcciones del modernismo*, Gredos, Madrid 1963.

^{xi} Cfr. José Ferrater Mora, *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona 1958; G. Ferracuti, *José Ortega y Gasset, Esperienza religiosa e crisi della modernità*, Il Cerchio, Rimini 1992 poi *Mediterránea*, Centro di Studi Interculturali, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2013 <www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-jose-ortega-y-gasset-esperienza-religiosa-e-criisi-della-modernita>.

^{xii} Nel 1823 un'invasione francese mette fine al triennio liberale della Spagna; il corpo di spedizione era composto da circa 95.000 uomini, pomposamente chiamati 100.000 figli di san Luigi.

ro originale modo di vivere e di sentire.

Ora tutto dipende da come questo richiamo si concretizza: potrebbe infatti tradursi in una forma di tradizionalismo, come nel caso di Ramiro de Maeztu ad esempio, o in una forma più moderata di conservatorismo, come nel caso di Azorín... per Unamuno, invece, si traduce in una ridefinizione radicale del concetto di tradizione e nell'evocazione suggestiva di immagini dal forte sapore provocatorio.

La tradizione eterna

Prendiamo intanto la tradizione, come la definisce in uno dei saggi di *En torno al casticismo* (1895), intitolato appunto «La tradición eterna». Qui il primo tema trattato è il rifiuto di ogni forma di nazionalismo e di interpretazione in senso reazionario dell'idea di tradizione.

Nel saggio Unamuno parte dalla critica del *casticismo*, termine in voga alla fine dell'Ottocento, ma di difficile traduzione. *Lo castizo* si può intendere, in generale, come l'elemento puramente nazionale della cultura del Paese; è un termine che deriva da *casta* e, come ricorda Unamuno, «il vocabolo *casta* si applica comunemente alle razze o varietà pure delle specie animali, soprattutto domestiche, e così si dice di un cane che è “*de buena casta*”, il che originariamente equivaleva a dire che è di razza pura, integra, senza alcuna mescolanza o meticcato. In questo modo *castizo* equivale a puro, senza mescolanza di elemento estraneo».

È molto difficile, soprattutto nel caso della Spagna, chiarire che cosa sia *puramente nazionale* e non contaminato da elementi estranei. La Spagna moderna, all'epoca dei re cattolici e della dinastia asburgica, si era costituita come nazione rifiutando ciò che, nel periodo medievale, era una componente essenziale dell'essere spagnoli: la componente ebraica (espulsione del 1492, come momento culminante di una progressiva emarginazione), la componente musulmano-moresca (espulsione del 1609, dopo lunga persecuzione e misure di pulizia etnica), l'emarginazione dei cristiani nuovi (i *conversos*, convertiti dalle altre religioni), i gitani (tentativo di espulsione all'epoca della «gran retata»). Come si è accennato, a partire dal matrimonio di Isabel e Fernando il maggior fattore identitario del Paese era diventato il cattolicesimo, nella variante che avrà un'influenza decisiva nella formazione del pensiero tridentino e controriformista, tuttavia nel Settecento era penetrata una certa dose, seppur piccola, di illuminismo e, nel secolo successivo, di liberalismo europeo. La purificazione da queste esperienze storiche, e dall'eredità che hanno lasciato nella mentalità, nel costume, nella vita sociale, è sostanzialmente un'astrazione ideologica: se identificassimo *lo castizo* con la tradizione intesa in termini di purezza (escludendo grandi parti dell'esperienza storica), avremmo immediatamente una tradizione costruita a tavolino,

priva di fondamento. Né avrebbe senso identificarlo con caratteristiche razziali, sia perché non c'è alcuna razza pura in Spagna, sia perché, come ricorda Unamuno, «*nel vocabolo stesso è contenuto il pregiudizio antico, fonte di migliaia di errori e danni, di credere che le razze cosiddette pure e considerate tali siano superiori a quelle miste, mentre è cosa provata, dai tentativi sugli animali domestici e dalla storia, che pur essendo dannoso e anche infecondo alla lunga ogni incrocio di razze molto diverse, tuttavia è fonte di nuovo vigore e di progresso ogni incrocio di razze [castas] dove le differenze non siano troppo preponderanti sul fondo della comune analogia*». Nella sua vaghezza, in fondo, il termine finì con l'essere riferito a uno stile letterario, collegato a forme di tradizionalismo e classicismo.

Se l'elemento puramente ispanico, pur nella sua inconsistenza teorica, viene strenuamente difeso contro una presunta europeizzazione che minaccerebbe l'identità del Paese, altrettanto vaga risulta l'opposizione pregiudiziale ad esso; scrive Unamuno: «*Sia quanti chiedono che chiudiamo le frontiere, o poco meno, e recintiamo il territorio, sia quanti chiedono, più o meno esplicitamente, che ci conquistino, si allontanano dalla realtà vera delle cose, dall'eterna e profonda realtà, trascinati dallo spirito dell'anarchismo che tutti abbiamo nel midollo dell'anima, che è il peccato originale della società umana, peccato non cancellato dal lungo battesimo di sangue di tante guerre*». Perché abbia senso parlare di un'arte, di una scienza e di uno stile di vita spagnoli è necessario superare il duplice errore di chi immagina un'ispanità pura, priva di contaminazione con l'elemento straniero, e di chi immagina una negazione totale dell'elemento ispanico, accogliendo qualunque cosa venga da fuori: è necessario pensare alla tradizione come una serie di esperienze che, proprio in quanto storiche, contribuiscono a dare forma alla vita collettiva; però l'aspetto essenziale non è in queste esperienze, bensì nei valori umani che esse manifestano:

È facile che il lettore dimentichi, per il mero saperlo, che mentre passano i sistemi, le scuole, le teorie, si va formando il sedimento delle verità eterne e dell'eterna essenza; che i fiumi che si perdono nel mare trascinano detriti dalle montagne e con essi formano il terreno alluvionale; che a volte un aumento della corrente cancella la cappa esterna e la corrente s'intorbida, ma che, sedimentato il limo, si arricchisce il terreno. Sul suolo compatto e fermo dell'essenza e l'arte eterne scorre il fiume del progresso che lo feconda e lo migliora. C'è una tradizione eterna, eredità dei secoli, quella della scienza e dell'arte universali ed eterne; ecco una verità che abbiamo lasciato morire in noi ripetendola come il Padrenostro.

Diversamente da ciò che comunemente si pensava nel XIX secolo, Unamuno non mette in contrapposizione tradizione e progresso perché il passato e il nuovo sono entrambi esperienze storiche e, come tali, poggiano su qualcosa: sono esperienze che accadono all'uomo, si verificano nella vita delle persone; la verità non si trova nel loro mero accade-

re, bensì in ciò che producono come insegnamento permanente in chi le vive: la tradizione non è un'istituzione, un monumento, un modo di scrivere, ma è il valore umano che queste cose possono aver incarnato nel loro tempo - un valore che permane anche se l'istituzione, il monumento, il modo di scrivere diventano obsoleti e vengono abbandonati: *«La tradizione è la sostanza della storia. Questo è il modo di concepirla come viva, come la sostanza della storia, come un sedimento, come una rivelazione di ciò che è intra-storico, di ciò che è incosciente nella storia»:*

Le onde della storia, con il loro rumore e la loro schiuma che riverbera al sole, rotolano su un mare continuo, profondo, immensamente più profondo della cappa ondulante sopra un mare silenzioso e nel cui ultimo fondo tragico non arriva mai il sole. Tutto ciò che raccontano quotidianamente i periodici, l'intera storia del «presente momento storico», è solo la superficie del mare, una superficie che gela e cristallizza nei libri e nei registri, e una volta cristallizzata in tal modo è una cappa dura non maggiore, rispetto alla vita intra-storica, di questa povera cortecchia in cui viviamo in rapporto all'immenso fuoco ardente al suo interno. I periodici non dicono nulla della silenziosa vita dei milioni di uomini senza storia che a ogni ora del giorno, in tutti i paesi del globo, si alzano a un ordine del sole e vanno nei loro campi a proseguire l'oscuro e silenzioso lavoro quotidiano ed eterno, il lavoro che, come le madrepore suboceaniche, getta le basi su cui si alzano gli isolotti della storia. Sul silenzio augusto, dicevo, poggia e vive il suono; sull'immensa umanità silenziosa si innalzano coloro che gridano nella storia. Questa vita intra-storica, silenziosa e continua come il fondo stesso del mare, è la sostanza del progresso, la vera tradizione, la tradizione eterna, non la tradizione inganno che si va a cercare nel passato sotterrato in libri e carte e monumenti e pietre.

La tradizione così intesa è il fondo costantemente operante dell'animo umano - ed è infatti umana, più che spagnola, è la *«tradizione eterna spagnola che, essendo eterna, è piuttosto umana che spagnola»*. Nelle circostanze storiche date occorre cercare *lo humano*, l'*humanitas*, ovvero l'autenticità personale, piuttosto che l'originalità, la differenziazione a tutti i costi, l'attaccamento a ciò che nel passato può aver differenziato un Paese e una cultura da altri: *«I caratteri nazionali di cui si vanta ogni nazione europea, assai comunemente sono i suoi difetti. Anche noi spagnoli cadiamo in questo peccato»*.

Questa prospettiva diverge in radice dal tradizionalismo quale si è configurato soprattutto nel corso dell'Ottocento, e Unamuno è molto netto nel marcarne le differenze. Il tradizionalismo è, in fondo, una costruzione ideologica come tante altre, non diverso in ciò dalla stessa modernità, mentre ciò di cui parla Unamuno è l'emergere, attraverso le vicissitudini storiche, dell'umanità dell'uomo, che risponde alle situazioni date cercando di realizzare in esse un comportamento sentito come adeguato ai suoi valori più intimi e significativi. Se il valore è umano e permanente, la risposta è invece contingente, può essere sbagliata o può diventare obsoleta. Il tradizionalista costruisce la sua prospettiva aggrap-

pandosi alle risposte, anche quando la crescita della vita e la maturazione dell'uomo le rendono inattuali:

La maggior parte di coloro che si definiscono tradizionalisti, o che senza definirsi così si credono tali, non vedono la tradizione eterna ma la sua ombra vana nel passato. Sono persone che, per fuggire il rumore assordante del presente, incapaci di immergersi nel silenzio di cui è rumore, si beano di echi e tintinnio di suoni morti. Disprezzano le costituzioni forgiate più o meno filosoficamente alla moderna francese, e si aggrappano a quelle forgiate storicamente all'antica spagnola; si fanno beffe di chi vuol fare corpi vivi delle nuvole, e vogliono farli degli ossari; esecrando il giacobinismo, sono giacobini. Tra loro, più che altrove, si trova chi si è dedicato a certi studi chiamati storici, di erudizione e comparazione, da cui estraggono legittimi e diritti storici e sforzi per sfuggire alla viva legge della prescrizione e del fatto consumato, e sogni di restaurazione.

Nel riferimento ai diritti legittimi sembra di potersi leggere un'allusione al movimento carlista, ma bisogna considerare che tale movimento non aveva l'esclusiva nella difesa della tradizione; è probabile che Unamuno avesse di mira un atteggiamento e una mentalità molto più diffusi nella società dell'epoca. In effetti si definisce nel corso dell'Ottocento un'interpretazione della tradizione come entità sottratta, e addirittura opposta, alla storia, che invece sembra essere riversata completamente nella categoria della modernità: i tradizionalisti

vivono nel presente come sonnambuli, misconoscendolo e ignorandolo, calunniandolo e denigrandolo senza conoscerlo, incapaci di decifrarlo con anima serena. Storditi dal turbino dell'inorganico, di ciò che si agita senza orbita, non vedono l'armonia sempre in fieri dell'eterno, perché il presente non si assoggetta alla scacchiera della loro testa. Lo ritengono un caso: è che gli alberi impediscono loro di vedere il bosco. In fondo si tratta della più triste cecità dell'anima, è un'iperestesia malata che impedisce loro di vedere il fatto; un fatto, però un fatto vivo, carne palpitante della natura. Hanno abominio per il presente con lo spirito senile di tutti i laudatores temporis acti; sentono solo ciò che li ferisce e, come i vecchi, incolpano il mondo dei loro acciacchi. Adattano alla loro mente la docile ombra del passato, essendo incapaci di adattare la mente al presente vivo; e questo è tutto: farsi misura delle cose. E così, ciechi verso il presente, finiscono col misconoscere quel passato in cui scalpitano e si agitano.

Contro questo atteggiamento, la tradizione eterna, l'*humanitas*, è universale e cosmopolita e, se è vero che col volgere del tempo le culture si diversificano, allora lo studio del passato storico nazionale non deve servire per ripetere comportamenti e situazioni, per sacralizzarlo accusando di lesa maestà chiunque voglia seguire strade nuove, ma deve essere «un implacabile esame di coscienza», una vera e propria «confessione»: «Solo ciò che è umano è

eternamente castizo. Ma per trovare l'umano eterno bisogna rompere il castizo temporale e vedere come si fanno e si disfano le caste, come si è formata la nostra e quali indizi ci offre circa il suo futuro nel suo presente».

Radice religiosa della tradizione eterna

Si può dire che lo *humano*, l'essenza dell'*humanitas* da cui come una sorgente perenne scaturisce la tradizione storica, ha le sue radici nel divino. Nel capitolo VII del *Sentimiento trágico de la vida* (1913), Unamuno presenta un'interpretazione dell'origine della religione a partire dall'esperienza dell'amore e della limitatezza, ovvero del carattere perituro della realtà nel suo complesso: la religione nascerebbe non da un'ipotesi o da un'astratta riflessione, ma da una particolare interpretazione dell'esperienza della vita umana ispirata dall'amore - termine che viene assunto nel senso più ampio possibile: «Ogni volta che parliamo dell'amore abbiamo in mente l'amore sessuale, l'amore tra uomo e donna per perpetuare la stirpe umana sulla terra. E questo fa sì che non si riesca a ridurre l'amore né a ciò che è puramente intellettuale, né al puramente volitivo, a parte il suo aspetto sentimentale o, se si vuole, sensitivo. Perché in fondo l'amore non è né idea né volizione; è piuttosto desiderio, sentimento; è qualcosa di carnale persino nello spirito. Grazie all'amore sentiamo tutto ciò che di carne ha lo spirito».^{xiii}

^{xiii} Miguel De Unamuno, «Del sentimiento trágico de la vida», OC, XVI, pp. 125-453; il capitolo alle pp. 260-84. Questa unione in un'unica struttura della dimensione carnale e di quella spirituale ha origine nella speculazione teologica dei Padri Greci. Unamuno conosceva bene questa tradizione teologica molto diversa per temi e sensibilità da quella latina. Nell'*Agonía del cristianismo* scrive: «Domenica 30 novembre di questo anno di grazia - o di disgrazia - del 1924 o assistito all'ufficio divino della chiesa greco ortodossa di Santo Stefano sita qui vicino in via Georges Bizet...» (Miguel de Unamuno, «La agonía del cristianismo», OC XVI, pp. 455-561): non è un'indicazione occasionale: l'avversione alla teologia scolastica latina è una costante nell'opera di Unamuno, mentre la patristica greca costituisce un quadro con cui si armonizza bene il suo pensiero. Si veda la bella sintesi della teologia greca fatta da Xavier Zubiri, «El ser sobrenatural: Dios y deificación en la teología paulina», in id., *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1987, pp. 455-542 (tr. it. «L'essere soprannaturale: Dio e la deificazione nella teologia paolina», in *Natura, Storia, Dio*, Palermo 1990, Augustinus, pp. 273-321). Scrive Zubiri: «Prima di entrare in questa dimensione metafisica dell'amore, due parole riguardo alla differenza tra éros e agápe. L'éros fa uscire l'amante fuori di sé per desiderare qualcosa di cui è privo. Nell'ottenerlo, raggiunge la perfezione ultima di se stesso. Di rigore, nell'éros l'amante cerca se stesso. Invece, nell'agápe l'amante va ugualmente fuori di sé, però non è fatto uscire, ma è liberamente donato; è un dono di se stesso; è l'effusione che segue la pienezza dell'essere che già si è. Se l'amante esce da sé, non è per cercare qualcosa, ma è per effusione della sua stessa sovrabbondanza. Mentre nell'éros l'amante cerca se stesso, nell'agápe va all'amato in quanto tale. Naturalmente, per questa comune dimensione, per la quale éros e agápe includono un "fuori di sé", non si escludono, almeno negli esseri finiti. La loro unità drammatica è appunto l'amore umano. I latini di ispirazione ellenica distinsero le

L'amore come *dimensione metafisica* della realtà è il fondamento dell'intero capitolo VII del *Sentimiento trágico*; l'esperienza umana dell'amore è, tra gli altri aspetti, esperienza personale di questa dimensione metafisica: parlandone in termini informali, potremmo dire che l'amore è, in un certo senso - lo si sappia o meno -, un'esperienza del sacro.

L'esperienza intima dell'amore è, intanto, amore per sé, amore per la vita, che si scontra con la finitezza dell'umano e, più in generale, dell'intero creato; l'amore vuole essere per sempre, mentre il mondo è destinato alla distruzione: questo conflitto porta, inizialmente, a una reazione di disperazione e angoscia, che si rivela poi come il ponte da attraversare per raggiungere una condizione positiva di fede, o meglio, di *affidamento* a Dio:

Crescendo l'amore, quest'ansia ardente di aldilà e maggiore interiorità [más allá y más adentro] si estende a tutto ciò che vede e tutto compatisce. Man mano che ti addentri in te stesso e in te sprofondi, scopri la tua stessa inattività, e che non sei tutto ciò che sei, che non sei ciò che vorresti essere, che non sei, in fondo, nient'altro che nulla. E toccando la tua propria nullità, non sentendo il tuo fondo permanente, non arrivando nemmeno alla tua stessa infinitezza, nemmeno alla tua stessa eternità, ti compatisci con tutto il cuore di te stesso, e ti accendi di un doloroso amore per te stesso, uccidendo ciò che si chiama amor proprio, e altro non è che una specie di diletto sensuale di te stesso, una cosa simile alla carne della tua anima che gode di sé.

Il percorso di amore-compassione inizia da se stessi e tuttavia non ha nulla a che vedere con un egoismo volgare, perché si estende agli altri e al creato, proprio perché non si tratta solo di un sentimento; il versante (diciamo così) sentimentale dell'amore è l'aspetto con cui all'esperienza umana si presenta Dio che «è» amore e, come amore, è il fondamento del creato:

due cose con un vocabolario preciso. L'éros è l'amore naturale: è la tendenza che per la sua stessa natura inclina ogni essere verso gli atti e gli oggetti per i quali è reso capace. L'agápe è l'amore personale, in cui l'amante non cerca nulla; piuttosto nell'affermarsi nella sua realtà sostanziale, la persona non si inclina per natura, ma si consegna per liberalità (Riccardo di San Vittore e Alessandro di Hales). Nella misura in cui natura e persona sono due dimensioni metafisiche della realtà, l'amore, sia naturale sia personale, è anche qualcosa di ontologico e metafisico. Per questo il verbo ménein, permanere, indica che l'agápe è qualcosa di anteriore al movimento della volontà. La carità, come virtù morale, ci muove perché siamo già previamente installati nella dimensione metafisica dell'amore.

Dunque, quando il Nuovo Testamento ci dice che Dio è amore, agápe, i greci intesero unanimemente l'affermazione in senso strettamente e rigorosamente metafisico. Ciò presuppone una certa idea dell'essere e della realtà, senza intendere la quale si potrebbe avere l'impressione che nella speculazione patristica ci siano solo elevazioni mistiche verso una pietà vaporosa. Niente di più lontano dalla realtà. Se si vuole, la pietà e l'orazione dei Padri greci hanno un senso rigorosamente metafisico».

L'amore spirituale per se stessi, la compassione verso se stessi potrà forse essere chiamata egoismo, però è quanto di più opposto all'egoismo volgare. Perché da questo amore o compassione per te stesso, da questa intensa disperazione perché come non sei esistito prima di nascere così neppure sarai dopo la morte, passi a compatire, cioè ad amare, tutti i tuoi simili e fratelli nell'apparenzialità [aparencialidad], miserabili ombre che sfilano dal loro nulla al loro nulla, scintille di coscienza che brillano per un istante nelle infinite ed eterne tenebre. E dagli altri uomini, tuoi simili, passando attraverso coloro che ti sono più simili, i tuoi conviventi, arrivi a compatire tutti coloro che vivono, e perfino ciò che forse non vive, però esiste. Quella lontana stella che brilla lassù in alto durante la notte si spegnerà un giorno e diventerà polvere e cesserà di brillare ed esistere. E come lei tutto il cielo stellato. Povero cielo! E se è doloroso dover cessare di essere un giorno, più doloroso sarebbe forse continuare ad essere sempre lo stesso, nient'altro che lo stesso, senza poter essere insieme altro, senza poter essere insieme tutto, senza poter essere tutto.

Il *vanitas vanitatum* conduce a una compassione per tutto ciò che esiste, intesa come un sentire sofferenza per tutto, vivente o non vivente che sia, di fatto personalizzando immaginativamente ogni cosa: «*Per amare tutto, per compatire tutto, umano ed extra-umano, vivente e non vivente, è necessario sentire tutto dentro te stesso, personalizzare tutto. Perché l'amore personalizza tutto quanto ama, tutto quanto compatisce*». Dunque, c'è un nesso ineludibile tra l'esperienza personale dell'amore (inteso come il fondo metafisico della realtà) e un processo immaginativo di personalizzazione, che induce a dire: povero cielo! Questa personalizzazione generata dall'amore rivela una *somiglianza* dell'essere umano con l'intero creato, in un senso molto concreto: se è possibile sentire compassione per una stella è proprio perché la radice metafisica da cui tutto esiste è l'amore, Dio in quanto amore. Nell'emozione vissuta della compassione si manifesta nell'uomo come radice il Dio che «è» amore, e si scopre che in questo *esserlo* si radica l'essere delle realtà create; Dio è amore cosciente, e in questo senso viene scoperto come coscienza dell'universo dall'amore, parimenti consapevole, della persona umana. Il sentimento universale che, sbocciato nell'animo umano, abbraccia ogni cosa esistente, rivela l'unità dell'universo non attraverso un percorso razionale, quindi astratto, ma attraverso un'esperienza emotiva. L'aspetto più importante mi sembra che il soggetto (per usare un termine improprio) scopre di essere parte dell'oggetto - nel senso che l'universo è una realtà unitaria di cui io (qualunque io) sono un frammento; l'individuo vive dentro il tutto e con il tutto, e non solo ci vive, ma lo sente e lo compatisce:

Compatiamo, cioè amiamo, solo ciò che ci è simile e in quanto lo è, e tanto più quanto più ci somiglia, e così cresce la nostra compassione, e con essa il nostro amore alle cose nella misura in cui scopriamo le somiglianze che hanno con noi. O piuttosto è l'amore stesso, che di per sé tende a crescere, a rivelarci tali somiglianze. Se arrivo a compatire e amare la povera stella

che un giorno sparirà dal cielo è perché l'amore, la compassione, mi fa sentire in lei una coscienza, più o meno oscura, che la fa soffrire per non essere altro che stella e per dover cessare di essere un giorno. Perché ogni coscienza lo è di morte e di dolore. Coscienza, coscienza, è conoscenza partecipata, è con-sentimento, e con-sentire è com-patire. L'amore personalizza tutto quanto ama. È possibile innamorarsi di un'idea solo personalizzandola. E quando l'amore è tanto grande e tanto vivo, e tanto forte e traboccante da amare tutto, allora personalizza tutto e scopre che il Tutto totale, che l'Universo è anch'esso Persona che ha una Coscienza, Coscienza che a sua volta soffre, compatisce e ama, vale a dire è coscienza. E questa Coscienza dell'Universo, che l'amore scopre personalizzando ciò che ama, è ciò che chiamiamo Dio. E così l'anima compatisce Dio e si sente compatita da Lui, lo ama e si sente amata da Lui, mettendo al riparo la sua miseria nel seno della miseria eterna e infinita, il cui eternizzarsi e infinitarsi [infinitarise] è la felicità suprema.

La personalizzazione, la compassione universale culmina, dunque, nella scoperta dell'unità del Tutto, e nell'attribuzione immaginativa al Tutto di una Coscienza, che è Dio. Il rapporto tra Dio e l'universo si sottrae alle categorie di trascendenza e immanenza; in sintonia con la teologia dei Padri greci, più che con la teologia latina, l'amore divino (e quindi Dio stesso che è amore) ha un carattere *fontanale* ed è come *arkhé* del reale. Guardando le cose dal punto di vista umano (o *quoad nos*, come direbbe uno scolastico), «Dio è, dunque, la personalizzazione del Tutto, è la Coscienza eterna e infinita dell'Universo, Coscienza preda della materia, che lotta per liberarsene. Personalizziamo il Tutto per salvarci dal nulla, e l'unico mistero veramente misterioso è il mistero del dolore».

Questa personalizzazione che arriva fino a offrire un'immagine di Dio non è, evidentemente, una dimostrazione, una prova o un discorso che possa soddisfare le esigenze della ragione; potremmo anche spingerci fino a dire che non si tratta di filosofia; tuttavia neppure si può dire che si tratti di un irrazionalismo o di un discorso privo di fondamento. Diamone, intanto, una formulazione più chiara: la dimensione metafisica dell'amore, che almeno nell'uomo è consapevolmente sentita, *induce* (verbo che indica un'operazione attiva) alla costruzione di un mito, una visione mitica del reale: l'immagine di Dio si configura in primo luogo in una nozione mitica. Essenziale, in questo processo, è la dimensione del dolore:

Il dolore è il cammino della coscienza e il modo in cui gli esseri viventi giungono ad avere coscienza di sé è attraverso di esso. Perché avere coscienza di se stessi, avere personalità, è sapersi e sentirsi diverso dagli altri esseri, e a sentire tale distinzione si arriva solo attraverso l'urto, il dolore più o meno grande, la sensazione del proprio limite. La coscienza di sé non è che la coscienza della propria limitazione. Mi sento me stesso nel sentirmi che non sono gli altri; sapere e sentire fin dove sono, è sapere dove finisco di essere, da dove non sono.

E come sapere che si esiste senza soffrire poco o molto? Come tornare su di sé, acquisire una coscienza riflessa se non attraverso il dolore? Quando si gode, ci si dimentica di se stessi, del

proprio esistere, si passa ad altro, a ciò che è estraneo [ajeno], ci si aliena [en-ajena], E si entra in sé [se ensimisma], si torna a se stessi, a essere sé, solo nel dolore.^{xiv}

Il dolore è provato e sentito in prima persona; inoltre, in via del tutto naturale, viene intuito il dolore altrui e questa intuizione, che al termine del processo conduce alla costruzione del mito, è un dato di realtà:

Compatiamo ciò che è simile a noi e tanto più lo compatiamo quanto più e meglio sentiamo la sua somiglianza con noi. E se possiamo dire che questa somiglianza provoca la nostra compassione, è anche possibile sostenere che la nostra scorta di compassione, pronta a spargersi su tutto, è ciò che ci fa scoprire la somiglianza delle cose con noi, il legame comune che ci unisce ad esse nel dolore. La nostra lotta per acquisire, conservare e accrescere la coscienza ci fa scoprire nelle torsioni, movimenti e rivoluzioni delle cose tutta una lotta per acquisire, conservare e accrescere la coscienza, a cui tutto tende. Sotto gli atti dei miei simili più prossimi, degli altri uomini, sento - o piuttosto consento - uno stato di coscienza come il mio sotto i miei propri atti. Nel sentire un grido di dolore del mio fratello, il mio proprio dolore si desta e grida nel fondo della mia coscienza. E nello stesso modo sento il dolore degli animali e di un albero a cui strappano un ramo, soprattutto quando mantengo viva la fantasia, che è la facoltà di intuito [intuimiento], di visione interiore.

Discendendo da noi stessi, dalla stessa coscienza umana, che è l'unica cosa che sentiamo interiormente e nella quale il sentirsi si identifica con l'essersi, supponiamo che hanno qualche coscienza, più o meno oscura, tutti i viventi e le rocce stesse, che ugualmente vivono. E l'evoluzione degli esseri organici non è che una lotta per la pienezza della coscienza attraverso il dolore, una costante aspirazione a essere altro senza cessare di essere ciò che sono, a rompere i loro limiti limitandosi.

In questo contesto Unamuno, con un riferimento di capitale importanza per l'interpretazione del suo pensiero, cita la *Scienza nuova* di Giambattista Vico, che sembra essere una delle sue fonti principali per l'elaborazione della sua interpretazione dell'origine della religione. Vico radica in un *istinto di animazione*, dunque nella stessa natura umana, ma a livello spontaneo, non razionale bensì immaginativo e poetico, una facoltà mitopoietica che

^{xiv} Cfr. José Ortega y Gasset: «Vivere è intanto la scoperta che ognuno fa, contemporaneamente, della sua persona e di una cosa diversa, altra, differente da lui: il mondo. Il mondo non esisterebbe per me, non me ne renderei conto, se non mi si opponesse, se non resistesse ai miei desideri e non mi limitasse, e pertanto negasse la mia intenzione di essere colui che sono. Il mondo, dunque, è anzitutto... resistenza a me» («Una interpretación de la historia universal», O. C. IX, pp. 9-242). È un'idea che Ortega formula in molte occasioni, ma in questo testo citato si accompagna a una profonda riflessione sulla solitudine divina. Interessante anche il riferimento di Unamuno all'*ensimismamiento* e all'*alienazione*, che sarà poi oggetto di due magistrali saggi di Ortega, «Ensimismamiento y alteración, O. C., V, pp. 289-313, e *Meditación de la técnica*, O. C., V, pp. 315-75.

disvela il divino attraverso immagini e simboli:

E questo processo di personalizzazione o di soggettivazione di tutto ciò che è esterno, fenomenico o oggettivo costituisce lo stesso processo vitale della filosofia nella lotta della vita contro la ragione e di questa contro quella. [...] Gian Battista Vico, con la sua profonda penetrazione estetica nell'anima dell'antichità, ha visto che la filosofia spontanea dell'uomo era farsi la regola dell'universo guidato dall'istinto d'animazione [in italiano nel testo]. Il linguaggio, necessariamente antropomorfo, mitopoietico, genera il pensiero. «La sapienza poetica, che fu la prima sapienza dei gentili - ci dice nella Scienza Nuova [sic!]-, dovette cominciare con una metafisica non ragionata e astratta, quale quella degli odierni indottrinati, bensì sentita e immaginata, quale dovette essere quella dei primi uomini... Essa fu la loro stessa poesia, che era per loro una facoltà connaturale, perché erano naturalmente provvisti di tali sensi e tali fantasie, nata dall'ignoranza delle cause, che fu per loro madre della meraviglia in tutto, giacché ignoranti di tutto, ammiravano fortemente. Tale poesia iniziò in loro divina, perché nello stesso tempo in cui immaginavano, sentivano e ammiravano essere dèi... In tal modo i primi uomini delle nazioni gentili, come fanciulli del nascente genere umano, creavano dalle loro idee le cose... Da questa natura delle cose umane risultò l'eterna proprietà, spiegata con nobile espressione da Tacito dicendo non vanamente che gli uomini atterriti fingunt simul creduntque.^{xv}

Per Unamuno è errato ignorare questa produzione mitica per il suo carattere non razionale e, al tempo stesso, è insensato affidarsi alla sola razionalizzazione: anche se non si tratta di un procedimento razionale, la creazione mitopoietica è un'attività mentale, dunque una forma di pensiero che non può essere eliminata dalla vita, pur non potendo pretendere di soppiantare la ragione:

Non serve a nulla sopprimere questo processo mitopoietico o antropomorfo e razionalizzare i nostri pensieri, come se si pensasse solo per pensare e conoscere, e non per vivere. La lingua stessa, con la quale pensiamo, ce lo impedisce. La lingua, sostanza del pensiero, è un sistema

^{xv} Traduco dalla traduzione di Unamuno. Nell'originale Vico scrive: «La sapienza poetica, che fu la prima della gentilità, dovette incominciare da una metafisica, non ragionata e astratta qual è questa or degli addottrinati, ma sentita ed immaginata quale dovet'essere di tai primi uomini, siccome quelli ch'erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie, com'è stato nelle Dignità stabilito. Questa fu la loro propria poesia, la qual in essi fu una facoltà loro connaturale (perch'erano di tali sensi e di sì fatte fantasie naturalmente forniti), nata da ignoranza di cagioni, la qual fu loro madre di meraviglia di tutte le cose, che quelli, ignoranti di tutte le cose, fortemente ammiravano, come si è accennato nelle Dignità. Tal poesia incominciò in essi divina, perché nello stesso tempo ch'essi immaginavano le cagioni delle cose, che sentivano e ammiravano, essere dèi [...] nello stesso tempo, diciamo, alle cose ammirate davano l'essere di sostanze della propria lor idea [...]. E di questa natura di cose umane restò eterna proprietà, spiegata con nobile espressione da Tacito: che vanamente gli uomini spaventati fingunt simul creduntque» (Giambattista Vico, «Scienza Nuova», 1725, in *Opere filosofiche*, Sansoni, Firenze 1971, pp. 169-338).

di metafore a base mitica e antropomorfa. E per fare una filosofia puramente razionale, bisognerebbe farla con formule algebriche o creare una lingua - una lingua inumana, cioè inadatta alle necessità della vita.

Per quanto pesi alla ragione, bisogna pensare con la vita, e per quanto pesi alla vita, bisogna razionalizzare il pensiero. Questa animazione, questa personificazione è intimamente inclusa nel nostro stesso conoscere.

Il mito, infatti, non nasce arbitrariamente, come una fantasia letteraria tra le tante possibili nella sfera dell'inverosimile, ma risponde a esigenze vitali che sono, a loro volta, dati di realtà: non si può negarle, perché non si può amputare una persona del bisogno di dare un senso alla sua esistenza, e più ancora: sono costitutive della persona umana tanto quanto la razionalità. Detto in altri termini, che forse sono più vicini a Ortega, ma nella sostanza esprimono l'idea di Unamuno, il pensiero, sia nei suoi processi razionali sia in quelli mitopietici, è una funzione biologica:

L'uomo non si rassegna a stare, come coscienza, solo nell'Universo né ad essere un fenomeno oggettivo tra gli altri. Vuole salvare la sua soggettività vitale o passionale rendendo vivo, personale, animato l'intero Universo. E per questo motivo e a questo scopo ha scoperto Dio e la sostanza, Dio e sostanza che tornano sempre nel suo pensiero con l'uno o l'altro travestimento. Essendo coscienti, ci sentiamo esistere, che è cosa ben diversa dal saperci esistenti, e vogliamo sentire l'esistenza di tutto il resto, [vogliamo] che ciascuna delle altre cose individuali sia ugualmente un io.

Riassumendo, la scoperta dell'unità del Tutto (includente noi stessi) induce, per via di amore e com-passione, a considerare che tale Tutto abbia una personalità, una coscienza, alla quale la necessità vitale affida la speranza nella propria salvezza, trasfigurandola in forma divina; dunque, la fede in Dio è innanzitutto un affidamento alla speranza che questa coscienza esista e che, dentro l'universo, lo governi:

Quando la compassione, l'amore ci rivela l'intero universo che lotta per acquisire, conservare e accrescere la sua coscienza, per coscientizzarsi sempre di più, sentendo il dolore delle discordanze che si producono al suo interno, la compassione ci rivela la somiglianza dell'intero universo con noi, che è umano, e ci fa scoprire in esso il nostro Padre, della cui carne siamo carne; l'amore ci fa personalizzare il tutto di cui facciamo parte. Nel fondo, è lo stesso dire che Dio sta producendo eternamente le cose, o che le cose stanno producendo eternamente Dio. E la credenza in un Dio personale e spirituale si basa sulla credenza nella nostra propria personalità e spiritualità. Poiché ci sentiamo coscienza, sentiamo Dio come coscienza, cioè persona, e poiché desideriamo che la nostra coscienza possa vivere ed essere indipendentemente dal corpo, crediamo che la persona divina viva e sia indipendentemente dall'universo, che sia il suo

stato di coscienza ad extra. È chiaro che verranno i logici e ci metteranno di fronte tutte le evidenti difficoltà razionali derivanti da tutto ciò; ma abbiamo già detto che, benché sotto forme razionali, di rigore il contenuto di tutto ciò non è razionale. Ogni concezione razionale di Dio è contraddittoria in se stessa. La fede in Dio nasce dall'amore per Dio, crediamo che esista perché vogliamo che esista, e forse nasce anche dall'amore di Dio per noi. La ragione non ci dimostra che Dio esista, ma neppure che non possa esistere.

La necessità vitale non ha alcun carattere illusorio, non nasce da alcuna nevrosi, ma è intimamente inerente alla coscienza stessa - lo è appunto come necessità, esigenza non eludibile. È il fondamento di un cammino che porta verso Dio. Non essendo svolto secondo i modi della dimostrazione logica, tale cammino rimane fuori dalla ragione, ma ciò non toglie che sia necessario vitalmente, non logicamente:

La fede in Dio consiste nella necessità vitale di dare finalità all'esistenza, di far sì che risponda a un proposito. [...] Abbiamo bisogno di Dio per dare senso all'universo.

È il furioso bisogno di dare finalità all'Universo, di renderlo cosciente e personale, ciò che ci ha condotto a credere in Dio, a volere che esista Dio, a creare Dio, in una parola. A crearlo, sì! Cosa che non deve scandalizzare che si dica nemmeno il più pio teista. Perché credere in Dio è in un certo senso crearlo; anche se Lui ci crea prima. È lui che in noi crea di continuo se stesso.

È del tutto evidente che, per Unamuno, Dio, se esiste, è il creatore dell'universo, ma nello stesso tempo la scoperta del Tutto, realizzata per opera della dimensione metafisica dell'amore, è una creazione immaginativa del divino in forma di mito; non possiamo raffigurarci Dio in nessun altro modo che attraverso un'immagine mitica: la dimensione dell'amore, intrinseca al reale, induce al mito e, nella forma del mito, il divino si apre all'uomo, ovvero apre provvidenzialmente una strada attraverso cui l'uomo possa conoscerlo - adotta, per così dire, una configurazione nella quale Dio e l'uomo si relazionano.

La ri-creazione mitica di don Chisciotte

In Unamuno, la discesa nell'intra-storia, l'accesso alla sostanza umana più autentica e universale, hanno come simbolo - forse si può dire come mito - la figura di don Chisciotte: più precisamente, la liberazione del sepolcro di don Chisciotte dai «gentiluomini della ragione» che lo custodiscono come guardie carcerarie. Rispetto all'ordine razionale del mondo borghese, o a quello museale dei tradizionalisti, la liberazione del sepolcro di don Chisciotte appare come un'esaltazione della follia - e in un capovolgimento giullaresco

dell'opinione comune, Unamuno decide che, se follia deve essere, allora follia sia!

L'opinione comune è quella di una Spagna ufficiale meschina, incapace, in un paese reale addormentato, svilito, abulico, dominato dalla miseria, dall'analfabetismo, dalla cialtroneria delle classi dirigenti, che appunto ritengono folle ogni tentativo di rinascita: è una miseria, una totale miseria - dice - e a nessuno importa più niente di niente:

Qui non si capisce più neppure la pazzia. Perfino del pazzo dicono che lo sarà per avere il suo tornaconto e le sue ragioni. Questa faccenda della razón de la sinrazón per tutti questi miserabili è ormai un fatto. Se nostro signore Don Chisciotte resuscitasse e tornasse in questa Spagna si metterebbero a cercare un'intenzione nascosta ai suoi nobili eccessi. Se uno denuncia un abuso, persegue l'ingiustizia, fustiga la volgarità, gli schiavi si chiedono: che starà cercando con questo? A che aspira? A volte credono e dicono che lo faccia perché gli chiudano la bocca con oro; altre che è per malvagi sentimenti e basse passioni da vendicativo o invidioso; altre che lo fa solo per far chiasso e che si parli di lui, per vanagloria; altre per divertirsi e passare il tempo, per sport. Gran peccato che in così pochi pratichino sport simili!

Presta attenzione e osserva: davanti a un qualunque atto di generosità, di eroismo, di pazzia, a tutti questi stupidi baccellieri, curati e barbieri di oggi non viene in mente altro che domandarsi: perché lo farà? E appena credono di aver scoperto la ragione dell'atto - sia o meno quella che loro suppongono - si dicono bah! l'ha fatto per questo o per quest'altro. Appena una cosa ha una ragion d'essere ed essi la conoscono, tale cosa perde tutto il suo valore. È a questo che gli serve la logica, la porca logica.^{xvi}

In una visionaria e ironica lettera a se stesso Unamuno si propone dunque di «scatenare un delirio, una vertigine, una pazzia qualunque su queste povere folle ordinate e tranquille che nascono, mangiano, dormono, si riproducono e muoiono». In realtà la liberazione del sepolcro di don Chisciotte è la grande metafora di una ribellione etica molto concreta, slegata da ogni formula ideologica.

Il punto di partenza è un radicale ancoramento al presente e l'esigenza che questo presente abbia un senso: «Non c'è futuro; non c'è mai il futuro. Ciò che chiamano futuro è una delle più grandi menzogne. Il vero futuro è oggi. Che sarà di noi domani? Non c'è domani. Cos'è di noi oggi, ora? Questa è l'unica questione». Unamuno si sente circondato da individui che, come l'ultimo uomo di Nietzsche, hanno rinunciato ad avere una personalità e si sentono soddisfatti di un puro esistere da cui è stato rimosso ogni problema, ogni ansia, ogni domanda:

^{xvi} Miguel de Unamuno, *Vida de don Quijote y Sancho*, Renacimiento, Madrid 1914. La «razón de la sinrazón» (ragione della mancanza di ragione) è un'allusione al testo di Cervantes: si tratta dell'inizio della frase che avrebbe portato alla follia il Cavaliere nel tentativo di comprenderne il senso.

Ma esistono? Esistono veramente? Io credo di no; perché se esistessero, se esistessero davvero, soffrirebbero di non essere nell'eterno e nell'infinito. E questa sofferenza, questa passione, non è altro che la passione di Dio in noi, Dio che in noi soffre per sentirsi preso nella nostra finitezza e nella nostra temporalità, questa divina sofferenza farebbe loro rompere tutti queste stupide catene logiche con cui cercano di legare i loro stupidi ricordi alle loro stupide speranze, l'illusione del loro passato all'illusione del loro futuro.

Di fronte a questa vita che si trascina per inerzia, occorre lanciare «la santa crociata di andare a riscattare il sepolcro di Don Chisciotte dal potere dei baccellieri, curati, barbieri, duchi, canonici che lo tengono occupato. Credo che si possa intraprendere la santa crociata di andare a riscattare il sepolcro del Cavaliere della Follia dal potere degli idalghi della Ragione».

Unamuno costruisce una splendida pagina letteraria su questa immagine, apparentemente paradossale, del sepolcro di don Chisciotte: avverte che i custodi sono lì affinché il Cavaliere non risusciti; mette in guardia dal ragionare con loro, anzi: ai loro ragionamenti «bisogna rispondere con insulti, sassate, grida di passione e colpi di lancia»; si spinge fino ad alludere al chisciottismo come un nuovo mito religioso, basato su un profeta dall'aspetto ridicolo, della cui esistenza non si è certi. Concedere il dubbio circa l'esistenza di don Chisciotte in carne e ossa è, naturalmente, una burla di Unamuno, ma al tempo stesso, anche se può sembrare un modo un po' blasfemo, è il riconoscimento del suo carattere di mito, che trascende dal personaggio letterario inventato da Cervantes. Bandita la crociata da un Unamuno novello Pietro l'Eremita,

vedrai come, non appena il sacro squadrone si porrà in marcia, nel cielo apparirà una nuova stella, visibile solo ai crociati, una stella brillante e sonora, che canterà un canto nuovo in questa lunga notte che ci avvolge, e la stella si metterà in marcia appena si metterà in marcia lo squadrone dei crociati, e quando nella loro crociata avranno vinto, o quando saranno capitoli tutti - che è forse l'unico modo di vincere davvero-, la stella cadrà dal cielo, e nel posto in cui cadrà lì si trova il sepolcro. Il sepolcro si trova dove morirà lo squadrone. E dove si trova il sepolcro, c'è la culla, c'è il nido. E da lì sorgerà ancora la stella brillante e sonora sul cammino del cielo.

In marcia, dunque, guidati da una stella che, diversamente dalla cometa, non conduce a una culla bensì a un sepolcro, di cui nessuno conosce l'ubicazione, forse perché l'ubicazione non c'è - o non importa che ci sia: perché è un cammino senza meta, un cammino in cui ha senso il modo dell'andare e non il punto di arrivo. Qui la metafora del sepolcro di chiarisce: è dentro ciascun uomo che bisogna ritrovare l'animo ribelle e la sete di giustizia di don Chisciotte:

Mettetevi in marcia! Dove andrete? La stella ve lo dirà: al sepolcro! Che faremo nel cammino, mentre marciamo? Cosa? Lottare! Lottare, e come?

Come? Vi imbattete in uno che mente? Gridargli in faccia: menzogna! e avanti! Vi imbattete in uno che ruba?, gridargli: ladro!, e avanti! Vi imbattete in uno che dice sciocchezze ascoltato da una folla a bocca aperta?, gridargli: stupidi!, e avanti! Avanti sempre!

Con questo - mi dice uno che conosci e aspira a essere crociato-, con questo si cancellano la menzogna, le ruberie e la sciocchezza dal mondo? Chi ha detto di no? La più miserabile di tutte le miserie, la più ripugnante e appetante arguzia della vigliaccheria è proprio dire che in nulla si avanza denunciando un ladro perché altri continueranno a rubare, che non si ottiene nulla chiamando in faccia sciocco lo sciocco, perché non è per questo che diminuirà la sciocchezza nel mondo.

Sì, bisogna ripeterlo una e mille volte: se per una volta, una sola volta la si finisse del tutto e per sempre con un solo sciocco, la si farebbe finita con l'imbroglio una volta per tutte.

Don Chisciotte è il simbolo letterario dell'ansia per la verità, la giustizia, l'onestà - è la voce della coscienza umana che addita valori universali che, come si è visto, si radicano nella più profonda interiorità personale, dove l'umano e il divino sembrano avere una sottile zona di osmosi. Questi valori non sono formule: la persona li sente come un'esigenza vitale e li traduce in comportamenti, forse in istituzioni, nei limiti che le impongono le circostanze, la sua stessa intelligenza, la fallacia umana. Lo sforzo di tradurre l'esigenza interiore in comportamenti e in norme è ciò che, nei limiti del presente, dà forma alla convivenza e alle vite individuali, e possiamo comprendere che questo equilibrio tra valori e istituzioni sia per sua natura instabile: l'esigenza vitale di giustizia è una sorgente perenne, che fluisce in ogni momento storico, mentre le istituzioni sono strutture stabili, tendenzialmente immobili, suscettibili di imbrigliare la ricchezza della vitalità in comportamenti standardizzati, ripetuti e chiuderla in un sonno durante il quale i gentiluomini della ragione chiudono don Chisciotte in un sepolcro e ne occultano le spoglie.

Ci sono molti modi in cui l'uomo ha cercato di dare un corpo alla sua sete di giustizia, alcuni mirabili, altri sbagliati: dalla ghigliottina in piazza al tentativo di recuperare il reo e ricondurlo alla vita civile. La stessa sete di giustizia ha riconosciuto i modi sbagliati e ha cercato di liberarsene aprendo nuove vie. Questo semplice esempio chiarisce la struttura molto rigorosa del pensiero di Unamuno, che soggiace ai suoi geniali paradossi: la tradizione eterna, l'intra-storia, è appunto questa sete di giustizia che si origina ai confini del divino; la tradizione dei tradizionalisti, invece, mira a perpetuare per ripetizione le forme storiche in cui l'esigenza di giustizia si era incarnata - in fondo, per molte culture la pena di morte è «tradizionale»: infine, il progressista è l'anima candida fuori dalla storia che opta per il nuovo in quanto tale, senza indagare l'esistente, senza preoccuparsi se sia necessario o compatibile col presente, e restando, come il tradizionalista, su un livello superficiale, senza alcun contatto con la dimensione profonda della vita personale. Il sepolcro di don

Chisciotte è la dimensione intra-storica dell'individuo che deve emergere nella storia come un costante sforzo di adeguamento tra i valori e le forme di vita del presente.

Ortega, o la rettificazione del mito

Pur senza menzionare esplicitamente Unamuno, José Ortega y Gasset intavola un ideale dialogo con il citato capitolo del *Sentimiento trágico* nel primo dei tre testi che compongono le *Meditaciones del Quijote*, intitolato «Lector...».^{xvii} Qui, come prima affermazione, si qualifica come «professore di filosofia» e si dichiara mosso da un «affetto», cioè da un sentimento e, più precisamente, da un sentimento di *amore*:

Con il titolo di Meditazioni questo primo volume annuncia alcuni saggi di varie letture pub-

^{xvii} Su Ortega cfr.: Giuseppe Cacciatore, Armando Mascolo (eds.), *La vocazione dell'arciere: prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, Moretti & Vitali, Bergamo 2012; Giuseppe Cacciatore, Clementina Cantillo (eds.), *Omaggio a Ortega a cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte (1914-2014)*, Guida, Napoli 2016; G. Ferracuti, *José Ortega y Gasset, esperienza religiosa e crisi della modernità, Mediterránea*, Centro di Studi Interculturali - Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2013 (disponibile online: <www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-jose-ortega-y-gasset-esperienza-religiosa-e-cri-si-della-modernita/>; id., «José Ortega y Gasset e il modernismo: Cento anni di Meditaciones del Quijote», *Studi Interculturali*, 2, 2014, pp. 7-38, online: <www.interculturalita.it>); id., *L'invenzione del Novecento. Intorno alle Meditazioni sul Chisciotte di Ortega y Gasset*, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali - Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2013, online: <www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-linvenzione-del-novecento-intorno-alle-meditazioni-sul-chisciotte-di-ortega-y-gasset/>; id., *Traversando i deserti d'Occidente, Ortega y Gasset e la morte della filosofia*, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali - Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2012, disponibile online <www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/traversando-i-deserti-doccidente-ortega-y-gasset-e-la-morte-della-filosofia/>; id., *In vino veritas... Dionisismo, crisi dell'Occidente e morte della filosofia in Ortega y Gasset*, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali - Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2016 <www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-in-vino-veritas-dionisismo-cri-si-delloccidente-e-morte-della-filosofia-in-ortega-y-gasset/>; id., «Ortega e la fine della filosofia», in Giuseppe Cacciatore, Armando Mascolo (ed.), *La vocazione dell'arciere: prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, Moretti & Vitali, Bergamo 2012, p. 163-201; id., «Il punto di vista crea il panorama»: molteplicità di sguardi e interpretazioni in Ortega y Gasset», *Studi Interculturali*, 2/2015, pp. 96-118 (online: <www.interculturalita.it>); id., «Difesa del nichilismo: uno sguardo interculturale sulla "ribellione delle masse"», in *Studi Interculturali*, 1/2015, pp. 169-228, poi in id., *Difesa del nichilismo, Ventura e sventura dell'uomo massa nella società contemporanea*, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali - Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2013, pp. 7-68, (online: <www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-difesa-del-nichilismo-ventura-e-sventura-delluomo-massa-nella-societa-contemporanea/t>).

blicati da un professore di filosofia in partibus infidelium. Alcuni - come questa serie di Meditazioni sul Chisciotte - vertono su temi altisonanti; altri su temi più modesti; alcuni su temi umili; tutti, direttamente o indirettamente, finiscono col fare riferimento a circostanze spagnole. Questi saggi sono per l'autore - come la cattedra, il giornale o la politica - modi diversi di svolgere una stessa attività, di dare sfogo a uno stesso affetto. Non pretendo che questa attività sia riconosciuta come la più importante al mondo; mi considero giustificato di fronte a me stesso avvertendo che è la sola di cui sono capace. L'affetto che mi spinge verso di essa è il più vivo che trovo nel mio cuore. Resuscitando un bel nome usato da Spinoza, io lo chiamerei amor intellectualis. Dunque, lettore, si tratta di saggi di amore intellettuale.

Si presenta, dunque, Ortega - in modo un po' sorprendente - come un professore di filosofia *in partibus infidelium*: uno che si occupa di filosofia in un posto dove non esistono filosofi, e vi pubblica dei saggi, o più specificamente, delle *meditazioni*. La seconda informazione è che questi saggi finiscono tutti per far riferimento a circostanze spagnole, vale a dire che, anche quando possono sembrare astratti o dedicati a temi distanti dalla vita reale, tuttavia hanno comunque in vista il mondo concreto, al quale finiscono per riferirsi. La terza informazione, la più importante, è che tali saggi sono per l'autore «*modi diversi di esercitare una stessa attività, di dare sfogo a uno stesso affetto*»: l'affetto di un vivo amore intellettuale. Sono saggi di amore intellettuale. Ora, a ben vedere, con queste informazioni Ortega definisce la filosofia, la sua personale circostanza e il ruolo che vuole giocare in essa e, con una sola espressione - amore intellettuale - entra in dialogo con Unamuno.

La filosofia: si definisce professore di filosofia e dice che la sua attività (il professarla) consiste in un vivo atto d'amore. Dunque non consiste in una descrizione oggettiva, asetticamente scientifica, dell'oggetto della coscienza, né nella deduzione logica, o altre cose tecniche del genere. La teoresi viene intrinsecamente vincolata a una componente affettiva umana e non al mero funzionamento dell'intelletto. Qui c'è un punto di contatto con Unamuno: l'amore è in entrambi il punto di partenza nella costruzione dell'immagine unitaria della realtà. La divergenza sta nel modo diverso in cui viene concepito l'amore: se in ogni caso si tratta di un sentimento, in Ortega l'aggettivo intellettuale fornisce una caratterizzazione diversa, che spinge non alla *com*-passione e al *con*-sentire, bensì alla *com*-prensione, all'apprensione delle cose come *un* mondo.

Professore di filosofia in mezzo ai barbari, Ortega fa ricorso al suo solenne titolo accademico per trattare temi che non sono necessariamente solenni, né forse sono i temi che ci si attende da chi si presenta con una simile carta da visita in mano. S'impegna anzi ad affrontare le questioni più svariate, anche umili, senza dimenticare il costante riferimento all'unità di origine delle sue meditazioni: tutte infatti nascono come sfogo di un affetto o sentimento, sicché vengono fusi insieme due momenti che sembrano antitetici, la professionalità scientifica del docente e la sfera delle emozioni.

Il passo successivo è la caratterizzazione, in termini generali, dei saggi di cui annuncia la pubblicazione.

Sono del tutto privi di valore informativo; non sono neppure epitomi - sono piuttosto ciò che un umanista del XVII secolo avrebbe denominato «salvataggi». Vi si cerca quanto segue: dato un fatto - un uomo, un libro, un quadro, un paesaggio, un errore, un dolore - portarlo per il cammino più breve alla pienezza del suo significato. Mettere i materiali di ogni tipo che la vita, nella sua perenne risacca, getta ai nostri piedi come resti di un naufragio, in una posizione tale che il sole possa darvi innumerevoli riverberi.

Dentro ogni cosa c'è l'indicazione di una possibile pienezza. Un'anima aperta e nobile sentirà l'ambizione a perfezionarla, a coadiuvarla, affinché raggiunga questa pienezza. Questo è l'amore - amore per la perfezione dell'amato.

La prima caratterizzazione è in negativo: non sono testi che si preoccupano di informare, né si tratta di riassunti (evidentemente, del pensiero altrui), piuttosto si tratta di andare direttamente alle cose e, cercando di comprenderle, portarle alla pienezza del loro significato - il che significa, banalmente, che le cose le abbiamo, *stanno lì*, invece il loro significato non ci è patente. Senza significato le cose sono un mucchio di oggetti raggruppati a caso, come materiali portati dalla risacca sulla riva del mare e, in questa condizione, le cose si perdono. Per salvarle, è necessario scoprire *il loro* significato, quello che esse stesse hanno e non quello che arbitrariamente possiamo noi attribuire loro: non si tratta di inserirle in un sistema teorico, ma guardarle in una certa luce - possiamo dire: *in una certa prospettiva* - nella quale appaia, intanto, la loro «pienezza»: la pienezza del loro significato. La cosa è l'oggetto dell'amore intellettuale e di essa, in quanto amata, si vuole conoscere tutto: l'amore muove l'intelletto lungo la via della comprensione e, in tal senso, ha un carattere metodico, è *methodos*. Questo sentimento, o metodo, dice Ortega, «è il più vivo che trovo nel mio cuore», ribadendone la radice sentimentale, e specifica ulteriormente: «Non pretendo che questa attività sia riconosciuta come la più importante al mondo; mi considero a posto con la coscienza avvertendo che è l'unica di cui sono capace». Come dire: la riflessione filosofica nasce da un bisogno intimo e personale - in tal senso è una passione - e presuppone il filosofo come uomo concreto, storico - direi anche: in carne e ossa, usando l'espressione di Unamuno -, un uomo con una sua interiorità, che ha il bisogno di sapere. Sapere è qui formarsi un'opinione sul mondo perché le opinioni precedenti, quelle ricevute, non sono più ritenute valide (ecco anche perché il «professore» è in mezzo ai «barbari»), e perché senza una visione del mondo non si può vivere: ci si perde, come si perdono le cose senza il loro significato. Come si vedrà tra breve, salvare le cose serve anche a salvare se stessi.

Quest'uomo concreto, che Ortega introduce presentando direttamente se stesso, ha un preciso nome tecnico in altri scritti coevi di Ortega: è l'essere *ejecutivo*, aggettivo che pos-

siamo tradurre come operante, agente, quindi vivente. La sua presentazione non poteva essere più ovvia: io - ha detto - sono un professore, esercito un'attività, do spazio a un sentimento, senza scissione tra amore e intelletto, nell'unità reale e vivente del mio amore intellettuale per le cose. Presentato come tale, questo uomo vivente è il soggetto - e forse anche l'oggetto - della filosofia (uso ancora una terminologia unamuniana): le scissioni dell'io e il recinto della coscienza sono già superati.

Coerentemente risulta illuminato anche il ruolo che Ortega si propone di svolgere nella situazione spagnola: benché tra barbari, si qualifica come professore, non come discepolo di questi o quegli: rivendica il titolo di uomo di scienza che esce dalla cattedra e va a occupare gli spazi aperti del dibattito culturale. Per fare cosa? Per realizzare lo svecchiamento, l'educazione, la diffusione della mentalità scientifica, per fare riferimento sempre a circostanze spagnole.

Il concetto di *salvación*, ha un dichiarato riferimento alla tradizione classica: si parla di ciò che un umanista del Seicento avrebbe chiamato *salvaciones*. *Salvare* è una parola che ha una lunga tradizione in filosofia, dove per secoli è stata usata nell'espressione «salvare le apparenze» (*sozein ta fainomena*), che lo stesso Ortega richiama più avanti. Nel medioevo e nell'età moderna la si è riferita al tentativo di spiegare i fenomeni tramite teorie dalle quali essi potessero essere dedotti: il fenomeno è salvo quando, grazie a una teoria, risulta perfettamente comprensibile. A questo scopo si può ricorrere a un'ipotesi di spiegazione provvisoria, in attesa di conoscere le cause effettive; oppure si può pensare alla possibilità di descrivere fedelmente un fenomeno, o ad altri metodi. Nel neokantismo l'espressione è frequente e importante. Allude a un principio fondamentale delle scienze della natura, intese come costruzione di ipotesi per spiegare i fenomeni. Natorp rintraccia in Platone lo sforzo di salvare le apparenze (ciò che appare del reale) formulando modelli matematici ipotetici. Il procedimento può essere sviluppato in due direzioni: nella prima, le ipotesi avrebbero un carattere dichiaratamente convenzionale; nella seconda, si porrebbe il problema della verità di tali ipotesi e dei modelli, cioè della loro coincidenza con le cause reali.^{xviii} Questa problematica neokantiana non ha relazione diretta con il caso presente, visto il collegamento del termine *salvación* al lessico di un umanista del XVII secolo. Nei dizionari antichi di castigliano, *salvación*, *salvar*, o *salwarse* hanno significati coerenti e non sorprendenti:

- 1) correggere, scusare un errore;
- 2) redenzione delle colpe, in senso religioso;

^{xviii} Cfr. José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Alianza, Madrid 1988, 4 voll., s. v. *Salvar las apariencias*.

- 3) salvezza eterna dell'anima;
- 4) note al finale di un atto pubblico, con cui si convalidano le correzioni al testo: postille;
- 5) saltare, evitare, superare un ostacolo, ecc.
- 6) salvare dall'oblio.

Questa rapida rassegna mostra che il termine non ha nell'uso standard una particolare accezione che possa dare un significato speciale all'espressione, oltre al senso che ha già nello spagnolo attuale e in quello antico: salvare le cose, salvarle dalla distruzione o dall'oblio o da una qualunque situazione che le renda perdute per noi. Il riferimento al Seicento non serve a dare una particolare connotazione lessicale al termine, ma ha due scopi: anzitutto scollegare il termine dal lessico neokantiano e da quello fenomenologico, che appartengono all'epoca contemporanea; inoltre fare riferimento al barocco, il *Siglo de Oro* della cultura spagnola (proprio in questi anni, e in testi da cui trarrà un capitolo delle *Meditaciones del Quijote*, Ortega attribuisce molta importanza al ritorno di interesse per il barocco, nella critica del primo Novecento). E del barocco richiama soprattutto il modo di vedere le cose. Pensando a Cervantes potremmo dire: il modo spagnolo di vedere le cose, con un coinvolgimento personale che mette in gioco il senso della propria esistenza.

Ciò che consente di salvare le cose, e dunque di portarle alla pienezza del loro significato, anziché collocarle idealmente in un sistema previo, è la scoperta e comprensione delle loro connessioni: le cose sono connesse in un mondo. Nessun fatto si presenta isolato: al contrario, è inserito e quasi sperduto tra altri fatti diversi, eterogenei, che danno un'immediata impressione di confusione all'osservatore ignaro: il reale, a noi che non lo conosciamo o che abbiamo messo in crisi antiche idee, sembra un caos. La comprensione del senso delle cose avviene guardando in che modo ciascuna di esse *riflette* le altre e si presenta in connessione con loro. È un guardare reale, un'esperienza delle cose stesse che, come tale, rivela subito una sua caratteristica di capitale importanza: quando guardo il reale, da un punto qualsiasi, fatalmente vedo solo un pezzo di realtà. L'oggetto *riflette* più cose di quante possiamo vederne; anzi, forse le riflette tutte. «C'è dentro ogni cosa l'indicazione di una possibile pienezza». La nostra valutazione è limitata. Orbene, amare le cose significa volerle piene, non accontentarsi di una prima vista, superare anzi i limiti dell'immagine che ne abbiamo, perfezionandola. È un amore per la perfezione dell'oggetto amato. È molto interessante che, giunto a questo punto, Ortega ricorra a suo modo a una personificazione che non è molto distante da quella di Unamuno: «È frequente nei quadri di Rembrandt che un umile fazzoletto bianco o grigio, un grossolano utensile casalingo si trovino avvolti da un'atmosfera luminosa e irradiante, che altri pittori versano solo attorno alle teste dei santi. Ed è come se ci dicesse, con un delicato ammonimento: Siano santificate le cose! Amatele, amatele!

Ogni cosa è una fata che riveste di miseria e di volgarità i suoi tesori interiori, ed è una vergine che deve essere fatta innamorare per diventare feconda».

Ogni cosa è una fata. L'operazione di perfezionamento della nostra immagine delle cose avviene nella luce: l'amore (amore intellettuale) illumina la cosa e ci permette di vederla nei suoi aspetti. Ci si allontana dunque dalla metafora tradizionale dell'intelletto come *lumen*, e la funzione illuminante viene assegnata all'amore (o, se si preferisce, a un sentimento amoroso di cui l'intelletto, per quanto essenziale, è una componente). Una volta che ci atteniamo alla cosa reale, non è l'intelletto che può vederla interamente; solo un atto d'amore può portare oltre la visione immediata o momentanea, alla ricerca di ciò che fa parte della cosa ma, contingentemente, non è visibile: le sue relazioni - tali sono i suoi riflessi -, le sue trasformazioni. L'atto d'amore è una spinta all'ampliamento dell'esperienza momentanea e non mira a fare delle cose uno strumento d'uso, un oggetto, bensì a mettere l'intelletto nella condizione di vedere meglio, di cogliere una visione più ampia e più ricca. Per raggiungere questo obiettivo di *salvataggio delle cose*, «*l'importante è che il tema sia messo in immediata relazione con le correnti elementari dello spirito, con i motivi classici dell'umana preoccupazione. Una volta intessuto con essi risulta trasfigurato, transustanziato, salvato*»: il tema, dunque, rivela la sua connessione col resto della realtà una volta illuminato, per così dire, dalla luce dello *spirito umano*, che qui non è separato dalla dimensione emozionale e sentimentale della persona; tra i motivi dell'umana preoccupazione può ben esserci - nulla lo nega - la preoccupazione di fronte alla morte, che Unamuno ha posto come punto di partenza della sua riflessione. Questa connessione, dice Ortega mostrando, a mio parere, il suo dialogo ideale con Unamuno, è un'opera dell'amore: «*Di conseguenza, sotto la terra spirituale a volte scoscesa e aspra di questi saggi fluisce - con un rumore sordo, debole, quasi temesse di essere sentita troppo chiaramente - una dottrina d'amore*».

Le correnti interiori ed elementari dell'animo non sono una semplice eco delle cose, né una deformazione che porta a vedere le cose stesse come simboli dei nostri stati psicologici come un nostro riflesso. La connessione tra le cose e l'interiorità ha intanto un carattere metodologico: c'è un'illuminazione che le trasfigura non nel senso della deformazione artistica ma nel senso di una *transustanziazione*. Questo termine usato da Ortega contiene una metafora altamente espressiva: come termine tecnico della teologia cattolica indica il fatto che il pane dell'ostia resta pane nella consacrazione, cioè non perde le sue caratteristiche chimiche, essendo nondimeno vero corpo di Cristo; quindi la connessione delle cose con lo spirito umano e le sue ansie non cambia la struttura o la natura delle cose, non le annulla, così come la transustanziazione non annulla la struttura chimica del pane dell'ostia. Peraltro, l'uomo e la cosa sono già connessi in quanto sono entrambi momenti della realtà: ciò che la luce illuminante dell'interiorità umana rivela è l'impossibilità di

considerare disgiunti l'uomo e il mondo, il soggetto e l'oggetto, quasi fossero due ambiti incomunicanti: la rivelazione del carattere unitario della realtà non altera minimamente ciò che le cose sono. La differenziazione tra soggetto e oggetto si costruisce sopra questa unità: l'oggetto si presenta allora come fenomeno o rappresentazione in una considerazione teorica che parte dal dato previo della loro inevitabile connessione nell'unità del reale.

L'operazione con cui l'amore disvela la connessione unitaria del reale sembra coincidere con quanto sostenuto da Unamuno, in quale certo si muove dentro una prospettiva fortemente esistenzialista, di esistenzialismo cristiano. Ortega sembra metterla in secondo piano, accentuando l'aspetto intellettuale della conoscenza, però non la rinnega - piuttosto direi che la ricolloca in un piano diverso. In ogni caso, dice: «L'amore ci lega alle cose». Qual è dunque il nuovo piano in cui si muove Ortega? È, rispondendo nel modo più conciso, la prospettiva di una fenomenologia realista - o di un realismo fenomenologico, un nuovo modo di concepire il realismo:

Si chiedi al lettore: quale nuovo carattere assume una cosa quando le si versa sopra la qualità di amata? Che sentiamo quando amiamo una donna, quando amiamo la scienza, quando amiamo la patria? E prima di ogni altra nota troveremo questa: ciò che diciamo di amare ci si presenta come una nota imprescindibile. Ciò che è amato è, intanto, ciò che ci sembra imprescindibile. Imprescindibile! Cioè non possiamo viverne senza, non possiamo ammettere una vita dove noi esistessimo e la cosa amata no - la consideriamo come una parte di noi stessi. Di conseguenza, c'è nell'amore un allargamento dell'individualità, che assorbe altre cose al suo interno, fondendole con noi. Questo legame e questa compenetrazione ci fanno addentrare profondamente nelle proprietà della cosa amata. La vediamo intera, ci si rivela in tutto il suo valore. Allora avvertiamo che la cosa amata è a sua volta parte di un'altra cosa, ne ha necessità, le è legata. Imprescindibile per la cosa amata, essa diventa imprescindibile anche per noi. In tal modo l'amore lega cosa a cosa e tutto a noi, in una salda struttura essenziale. Amore è un divino architetto sceso nel mondo - secondo Platone - «affinché tutto nell'universo viva in connessione».

Qui c'è la lezione di Unamuno, quando si parla di un allargamento dell'individualità che assorbe le altre cose al suo interno e le fonde con noi; e c'è un dialogo, o meglio un superamento di Husserl quando si dice che la cosa viene vista intera nella sua connessione con le altre, ovvero nella struttura del reale che include anche noi che siamo osservatori. L'ampliamento dell'individualità, la fusione delle cose con l'osservatore significa - viene chiarito poco dopo - che la cosa è un ingrediente della *mia vita*. Diversamente, prendendo la cosa come un'entità sconnessa, isolata, slegata, la si annulla. Il conoscere è comprensione della connessione, senza la quale il sapere degrada a mera erudizione. Nell'erudizione è il soggetto a organizzare i dati presuntivamente oggettivi; la filosofia, invece, è il tentativo di capire i dati nella loro unità reale: è chiaro che questo tentativo si esplica in una teoria,

non certo in una formulazione dogmatica, ma la via, il metodo con cui procedere è l'accostamento amoroso al reale, compiuto non da un intelletto che funziona secondo le sue leggi previe, bensì da un essere umano concreto e preso nella sua completezza. Così si scopre che nell'affermazione implicita all'inizio del saggio - *io sono un professore di filosofia* - la cosa più importante non era *professore di filosofia*, bensì *io sono*:

In questi saggi io vorrei proporre ai lettori più giovani di me, gli unici a cui posso, senza immodestia, rivolgermi personalmente, di espellere dai loro animi ogni abito di odiosità e di desiderare fortemente che l'amore torni a governare l'universo.

Per provarci, non ho tra le mani altro mezzo che presentare loro sinceramente lo spettacolo di un uomo agitato dalla viva ansia di comprendere. Tra le varie attività d'amore ce n'è solo una che io posso pretendere di contagiare agli altri: l'ansia di comprensione. E riterrei soddisfatta ogni mia pretesa se riuscissi a intagliare, in quella minima parte dell'anima spagnola che è alla mia portata, alcune forme nuove di sensibilità ideale. Le cose non ci interessano perché non trovano in noi superfici favorevoli in cui rinfrangersi, e occorre moltiplicare le facce del nostro spirito affinché innumerevoli temi possano arrivare a ferirlo.

Si potrebbe dare anche questa formulazione: l'amore per le cose e per la comprensione del reale e il bisogno di senso sono strutturalmente radicati nella persona, ne fanno parte, dunque questo cammino di conoscenza rivela l'intera struttura personale: la filosofia è «*la scienza generale dell'amore*», e la teoria che ne deriva potrà essere provata non attraverso dimostrazioni astratte, bensì nel confronto con la realtà stessa: «*Io offro solo modi res considerandi, possibili nuove maniere di guardare le cose. Invito il lettore a saggiarle da solo; che provi se in effetti procurano visioni feconde; egli, dunque, in virtù della sua intima e leale esperienza, ne proverà la verità o l'errore*». Ecco, dunque, che forma di dialogo, sviluppo e dislocazione avevo in mente quando ho applicato al pensiero di Ortega la frase di Unamuno: l'uomo è il soggetto della filosofia. Vediamo ora in che senso ne è anche l'oggetto.

L'individuo si muove, spinto da tutto il suo essere, verso la comprensione del reale - non va verso un sistema, un ragionamento, un isolamento, ma procede verso la realtà. Qui, come prima cosa, scopre che la realtà stessa ha una sua articolazione e non si può prescindere. Intanto, non si va verso la cose a partire da un punto qualunque: se il filosofo è un individuo concreto, va alle cose partendo dal punto in cui concretamente sta: ha una collocazione fisica, geografica, storica e culturale e di ciò deve acquisire la piena consapevolezza: «*Facendo molta attenzione a non confondere il grande e il piccolo; affermando a ogni momento la necessità della gerarchia, senza la quale il cosmo torna al caos, considero urgente rivolgere la nostra attenzione riflessiva, la nostra meditazione, a ciò che si trova vicino alla nostra persona*». La vita umana reale include come suo momento strutturale lo svolgersi in una circostanza. Certamente si può cambiare di luogo, ma non si può evitare di essere in un

luogo, né in un momento storico, né in un mondo culturale composto dall'eredità del passato, da un presente aperto, da un futuro da costruire, e da un sistema di credenze che è già vigente nella società: il punto di partenza è sempre determinato: «L'uomo rende il massimo della sua capacità quando acquista la piena coscienza delle sue circostanze. Attraverso di esse comunica con l'universo». La circostanza è un elemento strutturale della vita umana:

La circostanza! Circum-stantia! Le cose mute che stanno più immediatamente intorno a noi. Molto vicino, molto vicino a noi levano le loro tacite fisionomie con un gesto di umiltà e desiderio, quasi bisognose che accettiamo la loro offerta e insieme vergognose per la semplicità apparente del loro dono. E camminiamo tra loro, ciechi nei loro riguardi, fisso lo sguardo su remote imprese, proiettati alla conquista di lontane città schematiche. Poche letture mi hanno commosso quanto quelle storie in cui l'eroe avanza impetuoso e diritto come una freccia verso una meta gloriosa, senza far caso che gli cammina accanto, con volto umile e supplicante, la donzella anonima che lo ama in segreto, portando nel suo bianco corpo un cuore che arde per lui, brace gialla e rossa su cui si bruciano aromi in suo onore. Vorremmo fare un segno all'eroe perché piegasse un momento lo sguardo verso quel fiore acceso di passione che si alza ai suoi piedi. Tutti, in varia misura, siamo eroi e tutti suscitiamo umili amori intorno. Io sono stato un lottatore, il che vuol dire: sono stato un uomo, esclama Goethe. Siamo eroi, combattiamo sempre per qualcosa di lontano e calpestiamo, passando, aromatiche viole.

La circostanza, le cose che stanno intorno, costituisce l'immediata realtà, o meglio la porzione di realtà immediata che l'individuo può esperire in prima persona: è l'ambito della vita spontanea personale, problematica, della quale è necessario individuare il senso, il logos che le appartiene: «La vita individuale, l'immediato, la circostanza sono nomi diversi per una stessa cosa: quelle parti della vita da cui non è stato ancora estratto lo spirito, il logos che racchiudono. E siccome spirito, logos, non sono altro che "significato", connessione, unità, tutto ciò che è individuale, immediato e circostante sembra casuale e privo di significato». La circostanza è l'immediato di una realtà in cui l'individuo è immerso, un immediato che si proietta verso la lontananza, fino alla realtà distante: essere in un punto preciso (il punto di collocazione spaziale è anche un'eccellente metafora per ciò che accade al punto di collocazione storico e culturale) implica che la realtà appare strutturata, in riferimento a me, secondo una prospettiva: «Quando ci apriremo alla convinzione che l'essere definitivo del mondo non è materia né anima, non è una cosa determinata ma una prospettiva? Dio è la prospettiva e la gerarchia: il peccato di Satana fu un errore di prospettiva».

Il mio sbocco naturale sull'universo si apre attraverso i valichi di Guadarrama o la campagna di Ontígola. Questo settore della realtà circostante forma l'altra metà della mia persona: so-

lo attraverso di esso posso completarmi ed essere pienamente me stesso. La scienza biologica più recente studia l'organismo vivente come un'unità composta dal corpo e dal suo ambiente particolare: sicché il processo vitale non consiste solo in un adattamento del corpo al suo ambiente, ma anche nell'adattamento dell'ambiente al corpo. La mano cerca di modellarsi sull'oggetto naturale al fine di stringerlo bene; ma nello stesso tempo ogni oggetto materiale nasconde una previa affinità con una mano determinata.

Io sono io e la mia circostanza, e se non salvo lei non salvo nemmeno me. Benefac loco illi quo natus es, leggiamo nella Bibbia. E nella scuola platonica viene data come insegna di ogni cultura, questa: «Salvare le apparenze», i fenomeni. Cioè cercare il significato di quanto ci circonda.

La circostanza non è solo la porta di accesso all'universo, ma è anche la via principe per la comprensione del suo senso, che anche in Ortega, in ultima analisi, rimanda al divino: «Infatti non c'è cosa al mondo per la quale non passi un nervo divino: la difficoltà consiste nell'arrivare fino ad esso e far sì che si contragga». La via per arrivare a tanto, però, non è il cammino esistenziale e compassionevole immaginato da Unamuno, bensì una rigorosa analisi di realtà che assume in senso realista la fenomenologia husserliana. Si tratta di costruire un sistema di pensiero attraverso osservazioni progressive, il che conduce o a considerare il sistema stesso come costitutivamente aperto a nuovi sviluppi, oppure a cercare un oggetto di osservazione che abbia di per sé una struttura sistematica tale da includere l'intero universo: questo è un punto che esula dai limiti cronologici della nostra trattazione; tuttavia si può ricordare come accenno che, in *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Ortega richiama proprio questo problema nel contesto di una rievocazione del suo superamento della fenomenologia husserliana: la descrizione in sé non può avere una struttura sistematica, se non riflette le caratteristiche proprie di una realtà che sia essa stessa sistematica. Questa realtà, negli scritti successivi, viene individuata nella vita umana.^{xix}

Le vertebre sociali

Sullo stato misero della Spagna tra fine Ottocento e inizi del Novecento sono d'accordo praticamente tutti gli intellettuali dell'epoca; ma che cosa effettivamente è entrato in crisi? È ancora in Ortega che, a mio parere, si può trovare la risposta più lucida, anche se condizionata dallo stato delle conoscenze storiche del momento. In *España invertebrada* Ortega propone un modello di formazione e strutturazione dello stato partendo dall'esem-

^{xix} José Ortega y Gasset, «La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva», O. C., VIII, pp. 63-323.

pio, remoto ma pertinente, della storia romana.

Si parte dall'osservazione di Mommsen secondo cui «*la storia di ogni nazione, e soprattutto della nazione latina, è un vasto sistema di incorporazione*».^{xx} L'idea della formazione dello stato mediante incorporazione di nuclei preesistenti è molto antica e risale a Platone; si contrappone a un modello altrettanto antico, benché più astratto, secondo cui lo stato avrebbe origine dalla dilatazione di un nucleo familiare, che si può rintracciare in Aristotele. Per Ortega, «*l'idea che la famiglia sia la cellula sociale e lo Stato qualcosa di simile a una famiglia ingrassata, è un freno per il progresso della scienza storica, della sociologia, della politica e di molte altre cose*». Qui l'esempio storico dell'antica Roma risulta illuminante e, soprattutto, chiarisce che l'unità statale non ha come presupposto un'unità razziale (implicita nell'idea che la famiglia sia il nucleo iniziale del processo):

L'identità di razza non comporta l'incorporazione in un organismo nazionale, anche se a volte può favorire e facilitare questo processo. Roma dovette sottomettere le comunità del Lazio, sue sorelle di razza, con gli stessi procedimenti che secoli dopo avrebbe usato per integrare nell'Impero genti così diverse etnicamente da lei come celtiberi e galli, germani e greci, sciti e siri. È falso supporre che l'unità nazionale si fondi sull'unità di sangue e viceversa. La differenza razziale, lungi dall'escludere l'incorporazione storica, sottolinea quanto vi sia di specifico nella genesi di ogni grande Stato.

Il fatto è che Roma obbliga le sue sorelle del Lazio a costituire un corpo sociale, un'articolazione unitaria, che fu il foedus latinum, la federazione latina, seconda tappa dell'incorporazione progressiva.

La critica del ruolo dell'unità razziale nel processo di formazione dello stato è estremamente importante e rappresenta un primo elemento di rettificazione della visione romantica della nazione (oltre a essere molto in controtendenza rispetto all'evoluzione politica che avrebbe subito l'Europa di lì a poco, con la diffusione di ideologie francamente razziste in Italia e Germania). L'incorporazione consiste, in ultima analisi, in un patto (qualunque sia il modo in cui ci si arriva) che prescinde dal fattore razziale. Gli spagnoli, peraltro, hanno avuto lunghi secoli di esperienza storica di patti politici e incorporazioni che prescindevano anche dal fattore religioso: basta leggere il *Poema de mio Cid* per averne l'evidenza:

Gli stadi del processo incorporativo formano, dunque, una mirabile linea ascendente: Roma iniziale, Roma duplice, federazione latina, unità italiota, Impero coloniale. Questo schema è sufficiente a mostrarci che l'incorporazione storica non è la dilatazione di un nucleo iniziale,

^{xx} José Ortega y Gasset, «España invertebrada, bosquejos de algunos pensamientos históricos», O.C., III, pp. 35-129.

bensì l'organizzazione di molte unità sociali preesistenti in una nuova struttura. Il nucleo iniziale né ingoia i popoli che va sottomettendo, né annulla il carattere di unità vitali peculiari che avevano prima. Roma sottomette le Gallie: questo non vuol dire che i galli cessino di sentirsi come un'unità sociale distinta da Roma e che si dissolvano in una gigantesca massa omogenea chiamata Impero romano. No; la coesione gallica perdura, ma risulta articolata come una parte in un tutto più ampio. Roma stessa, nucleo iniziale dell'incorporazione, non è che un'altra parte del colossale organismo, che gode di un rango privilegiato in quanto agente della totalizzazione.

Forse si può discutere, a livello teorico, se il processo di incorporazione sia l'unico suscettibile di condurre alla formazione di uno stato, tuttavia si tratta di una questione che, nel caso specifico, resta marginale: Ortega ha interesse ad analizzare la realtà spagnola, e in particolare l'origine storica di problemi che affliggono il presente; mette dunque in evidenza che la Spagna moderna si costituisce attraverso un'incorporazione e sottolinea la normalità di tale processo. Inoltre, l'elemento che sembra maggiormente destare il suo interesse, forse perché visibilmente più legato all'attualità, non è tanto il momento dell'unità, realizzato dall'incorporazione, quanto il carattere plurale che permane nell'organismo unitario: la persistenza dei nuclei originari all'interno della struttura unitaria:

Turba oltremisura l'intelligenza della realtà storica supporre che, quando dai nuclei inferiori si è formata la superiore unità nazionale, questi cessino di esistere come elementi attivamente differenziati. Questa idea erronea conduce a supporre che, quando la Castiglia riduce all'unità spagnola Aragona, Catalogna e Paesi Baschi, questi popoli perdano il loro carattere di popoli distinti tra loro e dal tutto che formano. Nulla di tutto ciò: sottomissione, unificazione, incorporazione, non significano la morte dei gruppi in quanto gruppi; la forza di indipendenza esistente in loro perdura benché sottomessa; cioè viene contenuto il loro potere centrifugo dall'energia centrale che li obbliga a vivere come parti di un tutto anziché come totalità separate. È sufficiente che la forza centrale, scultrice della nazione - Roma nell'Impero, Castiglia in Spagna, l'Ile de France in Francia - diminuisca perché si veda automaticamente riapparire l'energia secessionista dei gruppi aderenti.

La storiografia del tempo tendeva a dare un ruolo dominante, e quasi esclusivo, alla Castiglia nel processo di formazione della Spagna moderna; quella attuale è invece molto più cauta e tende ad ampliare il carattere collaborativo delle varie Corone preesistenti. D'altro canto, in politica bisogna sempre avere un'analisi duplice: da un lato ciò che accade di fatto, dall'altro ciò che ci si era proposti di fare, ovvero il programma o l'ideologia; nel caso spagnolo il fatto e il programma si cifrano nel matrimonio tra due colleghi di lavoro - uno fa il re di Aragona, l'altra la regina di Castiglia. Il motto della coppia reale stabilisce la piena parità tra i due coniugi. Nessuno ha mai colonizzato l'Aragona, che comprendeva anche la Catalogna; anzi, la genialità politica dei re cattolici fu proprio l'aver la-

sciato intatte le istituzioni dei due regni, conservando perfino le frontiere e i diversi sistemi monetari, iniziando piuttosto a creare nuovi organismi unitari e mettendo al centro della loro politica culturale un fattore identitario forte quale il cattolicesimo: la Spagna dei re cattolici trova l'identità comune, ben più forte dell'appartenenza territoriale, nell'identità religiosa e nell'identificazione del suo nemico - i musulmani del regno di Granada all'esterno e gli ebrei all'interno.

A parte questo, Ortega ha ragione quando, avendo dato la dovuta attenzione alla persistenza dei nuclei originari all'interno dell'incorporazione, sottolinea che la nuova entità statale risultante è intrinsecamente dinamica:

È dunque necessario abituarsi a intendere ogni unità nazionale non come una coesistenza interna, bensì come un sistema dinamico. Per la sua conservazione la forza centrale è necessaria tanto quanto la forza di dispersione. Il peso del tetto che gravita sui pilastri non è meno essenziale all'edificio della spinta contraria che i pilastri esercitano per sostenere il tetto. [...]

Nello stesso modo, l'energia unificatrice, centrale, di totalizzazione - la si chiami come si vuole - ha bisogno, per non indebolirsi, della forza contraria, della dispersione, dell'impulso centrifugo perdurante nei gruppi. Senza questo stimolante, la coesione si atrofizza, l'unità nazionale si dissolve, le parti si staccano, ondeggiano isolate e debbono tornare a vivere ciascuna come un tutto indipendente.

L'unità statale è, dunque, un sistema dinamico di poteri alimentato e mantenuto attivo da un progetto di vita in comune - cioè da *una forma di vita*. Con ciò, da un lato risulta possibile analizzare una forma di vita spagnola (o italiana, o quel che sia), vale a dire analizzare una cultura nazionale; dall'altro, però, tale analisi deve essere condotta in una prospettiva storica, anziché astrarre una presunta definizione immutabile e definitiva dell'identità nazionale: il carattere dinamico del sistema costituente lo stato implica, infatti, la sovranità di decidere in ciascun momento storico il progetto di vita che alimenta la coesione nazionale. Identità nazionale è, dunque, un concetto dinamico, che può indicare forme di vita diverse in epoche diverse: è il percorso storico che una nazione compie dalla sua formazione alla sua decadenza, passando attraverso tutte le sue trasformazioni. Creando un'immagine dell'identità nazionale che escluda una qualunque di queste esperienze storiche, a proprio piacimento, si produce una nozione astratta e deformata.

Ortega precisa che in ogni processo di incorporazione, che è diverso da una colonizzazione, la forza è un elemento accessorio, a volte non presente; per quanto possa inizialmente avere un ruolo significativo, la forza non è in grado di conservare l'unità realizzata attraverso un'occupazione militare o un'imposizione; ciò che alimenta l'unità e le consente di durare nel tempo è «*un progetto suggestivo di vita in comune*»: «*Rifiutiamo ogni interpreta-*

zione statica della convivenza nazionale e impariamo a intenderla dinamicamente. Le genti non vivono insieme per niente e perché sì; questa coesione a priori esiste solo nella famiglia. I gruppi che integrano uno Stato vivono insieme per qualcosa: sono una comunità di propositi, di desideri, di grandi vantaggi. Non convivono per stare insieme, bensì per fare insieme qualcosa». Per quanto possa essere grande il peso del passato, la struttura unitaria dinamica in cui si organizza la convivenza è alimentata e sostenuta da un progetto che riguarda il futuro: «Decisivo perché una nazione esista non è lo ieri, il passato, il patrimonio tradizionale. [...] Le nazioni si formano e vivono se hanno un programma per il domani».

La persistenza dei nuclei originari si rende clamorosamente evidente nei momenti in cui l'organismo nazionale entra in crisi ed emergono i movimenti separatisti. Qui Ortega si riferisce a temi del dibattito politico del suo tempo, in particolare al nazionalismo catalano e basco, di cui fornisce un'interpretazione molto acuta. Contrariamente alla maggior parte dell'opinione pubblica del tempo, li ritiene fenomeni complessi: il problema nazionale che essi pongono non può essere affrontato con una semplice prova di forza perché, anche se venissero sconfitti i fautori dell'indipendentismo, resterebbero in piedi le cause che lo hanno generato. La scelta secessionista nasce, per Ortega, come risposta a un grave problema nazionale preesistente. Pur restando convinto del fatto che «*España es cosa hecha por Castilla*» - cosa che andrebbe corretta, come si è detto - il separatismo catalano e basco gli appaiono come la conseguenza di un comportamento separatista del governo centrale.

A parere di Ortega, l'unità spagnola avviata dai re cattolici comincia a disgregarsi già dopo Felipe II, col distacco dalla corona ispanica di Paesi Bassi, Milano, Napoli, poi dei possedimenti d'oltremare, finché dell'impero dove non tramontava mai il sole resta quasi soltanto il territorio della Penisola Iberica. Alla fine di questa storia di decadenza politica cominciano a prendere corpo le istanze separatista. Le parti che prima componevano l'unità nazionale cominciano a vivere per proprio conto, dando vita al fenomeno del *particularismo*. Separatismo basco e catalano non sono altro che «*la manifestazione più evidente dello stato di decomposizione in cui è caduto il nostro popolo; in essi [= i separatismi] ha un prolungamento la condotta dispersiva iniziata tre secoli fa*».

La tesi del separatismo iniziato dal potere centrale è paradossale solo in apparenza. Il particolarismo consiste nel fatto che «*ciascun gruppo smette di sentirsi come parte e, di conseguenza, smette di condividere i sentimenti degli altri*»: ha disinteresse verso gli altri gruppi ed è estremamente suscettibile nei confronti dei propri problemi o interessi. Orbene, «*quando una società si esaurisce vittima del particolarismo, si può sempre affermare che il primo a mostrarsi particolarista è stato proprio il Potere centrale. E questo è ciò che è accaduto in Spagna*». La Castiglia ha fatto la Spagna e la Castiglia l'ha disfatta: a partire da Felipe III, il potere centrale ha cessato di stimolare il dinamismo unitario, si è irrigidito in istituzioni e prassi

ben presto diventate obsolete, e ha cessato di preoccuparsi dei poteri periferici con cui aveva costruito l'unità: la Castiglia (il potere centrale) «*inventa grandi e stimolanti imprese, si pone al servizio di elevate idee giuridiche, morali, religiose, disegna un suggestivo progetto di ordine sociale [...]. Ma se gettiamo uno sguardo sulla Spagna di Felipe III notiamo un terribile cambiamento. A prima vista nulla è cambiato, ma tutto è diventato di cartone e suona falso. Le parole vivaci di un tempo vengono ripetute, ma non influenzano più i cuori: le idee stimolanti sono diventate topici. Non si intraprende nulla di nuovo nella politica, nella scienza, nella morale. Tutta l'attività restante è impiegata proprio nel non fare niente di nuovo, nel conservare il passato*». Monarchia e Chiesa pensano solo a se stesse, si ostinano a imporre i loro destini come destini nazionali, selezionano una classe dirigente centrata sui propri interessi: «*Il Potere pubblico ha progressivamente stritolato la convivenza spagnola e ha usato la sua forza nazionale quasi esclusivamente per fini privati*». In questo modo i massimi organismi della nazione, posti a difesa dell'esistente, perdono di vista gli interessi comuni e causano il disinteresse degli organismi periferici, spingendoli a chiedersi quale sia lo scopo del vivere insieme:

Perché vivere è qualcosa che si fa in avanti, è un'attività che va da questo secondo all'immediato futuro. Per vivere non basta la risonanza del passato, men che meno per convivere. Perciò Renan diceva che una nazione è un plebiscito quotidiano. Nel segreto ineffabile dei cuori si tiene ogni giorno un fatale suffragio che decide se una nazione può davvero continuare a esserlo. Cosa ci invita a fare domani il Potere pubblico in una entusiasta collaborazione? Da molto tempo, molto, secoli, il Potere pubblico pretende che gli spagnoli esistano solo perché esso stesso si dia il gusto di esistere.

Il disinteresse della periferia nei confronti del centro, ovvero la perdita del senso nazionale, è confermato dal parallelo disinteresse delle categorie in cui è articolata la società nei confronti del bene comune. L'unità realizzata dall'incorporazione, infatti, produce un corpo nazionale al cui interno si differenziano le funzioni necessarie al suo mantenimento: il mondo politico, il mondo militare, il mondo industriale, il mondo scientifico e artistico, il mondo operaio, insomma categorie che svolgono funzioni vitali per il corpo sociale e che hanno norme, caratteristiche, linguaggi e ogni differenziazione utile allo svolgimento della loro funzione. Ma mentre i nuclei etnici, che hanno costituito la nazione, erano dei corpi sociali completi e potrebbero, venendo meno l'unità, tornare a vivere da soli, le classi, le professioni, le corporazioni nascono e restano parti, e non potrebbero mai rendersi indipendenti dalla totalità del corpo sociale: in loro la disgregazione del Paese assume la forma di un deleterio corporativismo in cui ogni funzione tende a disinteressarsi delle altre e dell'insieme, trasformandosi in un potente fattore di disgregazione: ai mali di questo corporativismo non c'è rimedio perché si tratta di *membra* che non possono sussistere fuo-

ri dal corpo sociale, non possono costituire unità sociali alternative e, nello stesso tempo, disgregano l'unità e il corpo di cui sono funzioni.

Carattere interculturale della conoscenza

A conclusione di *Meditación de la técnica* Ortega ipotizza un possibile confronto tra la concezione occidentale e quella orientale della tecnica, che disgraziatamente non ha mai realizzato.^{xxi} L'idea è stimolante, soprattutto se si considera che *tecnica*, per Ortega, è un termine che, anche nel caso della cultura occidentale, indica una forma di meditazione: prima ancora di ciò che comunemente si intende - cioè un insieme di procedure che modificano il reale - tecnica è la riflessione che conduce a elaborare un progetto di intervento sulla circostanza; è l'*ensimismamiento*, il raccogliersi in se stessi, attraverso cui si elabora un piano per risolvere un problema, ovvero la tecnica comunemente detta. Un confronto tra la tecnica occidentale e quella orientale avrebbe dunque per oggetto due forme di meditazione, l'una rivolta alla modifica della realtà esterna, l'altra rivolta alla modifica della persona, e quindi alla sua interiorità.^{xxii}

L'allusione di Ortega non è l'unico caso che rivela un approccio interculturale; tra i tanti che potrebbero essere citati, indico due casi piuttosto rilevanti. In *Conversación en el golf, o la idea del dharma*^{xxiii} Ortega interpreta la nozione indiana di *dharma* assimilandola sostanzialmente alla sua concezione del progetto vitale, ovvero della vocazione in senso

^{xxi} «Ma la vita umana non è solo lotta con la materia, bensì anche lotta dell'uomo con la sua anima. Che quadro può opporre Euramerica a questo come repertorio di tecniche dell'anima? In questo ordine non è stata molto superiore l'Asia profonda? Da anni sogno un possibile corso in cui si mostrino fronte a fronte le tecniche dell'Occidente e le tecniche dell'Asia» (J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, cit.).

^{xxii} J. Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, cit.: «Questa creazione specificamente umana è la tecnica. Grazie ad essa, e nella misura del suo progresso, l'uomo può entrare in se stesso [ensimismarse]. Ma al tempo stesso, viceversa, l'uomo è tecnico, è capace di modificare il suo contorno nel senso della sua convenienza, proprio perché ha approfittato di ogni respiro che le cose gli lasciavano per ensimismarse, per entrare in se stesso, e forgiarsi delle idee sul mondo, sulle cose e la sua relazione con esse, per costruirsi un piano di attacco alle circostanze; insomma, per costruirsi un mondo interiore. Da questo mondo interiore emerge e torna a quello esterno. Ma torna come protagonista, torna con un se stesso che prima non aveva - con il suo piano di battaglia -, non per lasciarsi dominare dalle cose, bensì per governarle lui, per imporre loro la sua volontà e il suo disegno, per realizzare in questo mondo esterno le sue idee, per modellare il pianeta secondo le preferenze della sua intimità». Sottolinea Ortega anche che le tecniche con cui si modifica la natura dipendono da una radicale disposizione vitale: «Il popolo in cui prevale l'idea che il vero essere dell'uomo sia essere *bodhisatva*, non può creare una tecnica uguale all'altro in cui si aspira ad essere gentleman» (J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, cit.).

^{xxiii} J. Ortega y Gasset, «*Conversación en el golf o la idea del dharma*», O. C., II, pp. 403-9.

ampio; in *España invertebrada*,^{xxiv} invece, richiama esplicitamente la teoria degli *yuga*, delle epoche che contraddistinguono il percorso storico, e che è abitualmente nota nella formulazione classica delle quattro età: dell'oro, dell'argento, del bronzo e del ferro.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare, ma il tema che vorrei affrontare è piuttosto un altro: da dove viene ad Ortega questo approccio interculturale e quale ne è il fondamento nel suo pensiero - o, in altri termini, chiarire perché nella prospettiva del pensiero orteghiano l'approccio interculturale è inevitabile e necessario.

È chiaro che, ad una prima analisi, tale tematica rimanda a *El tema de nuestro tiempo*^{xxv} e a ciò che, con un termine a volte frainteso in senso relativista, prende il nome di *perspectivismo*. Però questo prospettivismo ha la sua radice nel modo in cui Ortega intende l'unità del reale già nelle *Meditaciones del Quijote*.^{xxvi}

Probabilmente, l'unico punto in cui tutti i filosofi si sono sempre trovati d'accordo è l'affermazione dell'unità del reale, ma ci si può collocare in diverso modo rispetto a tale unità. Il pensiero moderno, sviluppando peraltro elementi già presenti nel pensiero classico, considera il reale unitario, ma lo oggettivizza, mettendolo in relazione con il (o un) soggetto. In particolare, nel periodo che va da Cartesio a Hegel l'affermazione della consistenza razionale del reale consente al filosofo di porsi di fronte all'intero universo e analizzarlo sistematicamente, contando sulla coincidenza tra la sua struttura e quella della ragione umana.^{xxvii} Solo con la crisi del razionalismo risulterà che il reale, inteso come oggetto per un soggetto, è un'astrazione e l'astrazione non è *la realtà*, bensì soltanto un ingrediente della realtà, una sua particolare forma che chiamiamo concetto o sistema di concetti. Il riconoscimento del carattere astratto dei sistemi idealisti obbliga a riportare lo sguardo sulla realtà vera e propria, la quale certamente non perde per questo il suo carattere unitario, anche se si rivela avvolgente: la realtà è qualcosa in cui l'io si trova come ingrediente, come parte - l'io è dentro la realtà, la persona reale è parte della realtà.

Se mettiamo in relazione con questa tematica del superamento dell'idealismo la nota frase di Ortega: «*Io sono io e la mia circostanza*», appare subito chiaro che essa non è traducibile nel lessico idealista, dove risulterebbe qualcosa come: «Soggetto = soggetto + oggetto». Una contraddizione. Naturalmente, l'istanza realista non si presenta come un ritorno

^{xxiv} id., *España invertebrada*, cit.

^{xxv} J. Ortega y Gasset, «El tema de nuestro tiempo», cit.

^{xxvi} Si vedano le note di commento di Julián Marías in J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, a cura di J. Marías, Cátedra, Madrid 1984.

^{xxvii} La mia ricostruzione riassume brevemente l'analisi orteghiana di *El tema de nuestro tiempo*.

alle formulazioni classiche, ma richiede un realismo di nuovo conio.^{xxviii}

La prospettiva è la positiva organizzazione del reale (me compreso) colto in una o più vedute.

Ora, com'è noto, in Ortega circostanza non indica solo il luogo in cui un individuo si trova collocato, bensì anche il suo momento storico, la sua cultura, il sistema di credenze vigenti in tale cultura, che per l'individuo sono basilari e quasi confuse con la realtà stessa (*Ideas y creencias*): il sistema di credenze e la tradizione storica nella quale si è costituito sono a loro volta prospettiva, sono grandi interpretazioni di realtà. Questo punto viene formulato in modo estremamente netto in *El tema de nuestro tiempo*.

Riflessione individuale e sapere collettivo

Uno dei temi trattati nella prima parte dell'opera è la connessione tra la riflessione individuale e, da un lato, la cultura vigente nella società in cui l'individuo opera; dall'altro, il problema della verità:

Il nostro pensiero pretende di essere vero, cioè di riflettere docilmente ciò che le cose sono. Ma sarebbe utopico, e pertanto falso, supporre che per conseguire la sua aspirazione il pensiero sia retto esclusivamente dalle cose, prestando attenzione solo al loro ordito. Se il filosofo si trovasse solo davanti agli oggetti, la filosofia sarebbe sempre una filosofia primitiva. Ma accento alle cose il ricercatore trova i pensieri degli altri, l'intero passato delle meditazioni umane, innumerevoli sentieri di esplorazioni previe, tracce di rotte tentate attraverso l'eterna selva problematica che conserva la sua verginità, nonostante la sua reiterata violazione.^{xxix}

Anche questo secondo libro di Ortega, come *Meditaciones del Quijote* si apre con un riferimento al bosco, immagine della vita e del mistero della realtà, ribadendo l'idea che la conoscenza - intesa come indagine individuale - s'innesta necessariamente in una tradizione di studi, e quindi in un sistema di *pre-giudizi*. Non è concesso al singolo individuo di poter pervenire da solo alla completezza della verità; immerso dentro il reale, l'individuo può avere solo una conoscenza prospettica del mondo che ha intorno - della circostanza.

^{xxviii} Cfr. J. Ortega y Gasset, «Las dos grandes metáforas (En el segundo centenario del nacimiento de Kant)», O. C., II, pp. 397-402.

^{xxix} J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, cit. Ho tradotto *contextura* con *ordito* anziché con un più neutro *struttura*; il termine include entrambi i significati. Cfr. ancora: «Un individuo assolutamente eterogeneo alla massa non produrrebbe alcun effetto sociale su di essa; la sua opera scivolerebbe sopra il corpo sociale dell'epoca senza suscitargli la minima reazione; pertanto senza inserirsi nel processo storico generale».

D'altro canto, se continuiamo a indagare vuol dire che la verità non è ancora in nostro possesso e abbiamo ereditato un complesso di dati problematico. Su questa considerazione Ortega innesta la riflessione sulle generazioni - o meglio sulla presenza contemporanea in una società di generazioni diverse - come meccanismo produttore dei cambiamenti storici, culturali e sociali, e presenta la duplice possibilità che si apre a ciascun individuo concreto di porsi in continuità con il sapere ricevuto o di adottare una posizione radicalmente critica.

In sostanza, un sistema di pensiero ha la sua radice, o punto di partenza, nella veduta prospettica di un individuo; poi, nella progressione degli studi, può diventare una realtà sociale, trasformandosi in un complesso di credenze: un nucleo iniziale di idee o intuizioni subisce uno sviluppo che, attraverso tutte le precisazioni e le complicazioni possibili, cerca di ottenere la maggior quantità di spiegazioni che è in grado di fornire, finché non mostra i suoi limiti, aprendo lo spazio a intuizioni nuove che lo scardinano: laddove prima un pianeta era inserito in un contesto mitico e collegato a una divinità, ora viene inserito in un contesto scientifico e studiato attraverso una serie di leggi fisiche.

Bisogna però dire che questo cambiamento non è determinato solo dalle difficoltà o dall'esaurimento del sistema precedente (per esempio: non esiste alcuna affermazione scientifica che possa invalidare il valore di un sistema di miti). Un sistema di pensiero può restare vigente per secoli finché soddisfa le esigenze cognitive di una società; è però destinato a crollare quando cambiano la sensibilità e le esigenze vitali: *«Il corpo della realtà storica ha un'anatomia perfettamente gerarchizzata [...]. Così le trasformazioni di ordine industriale o politico sono poco profonde; dipendono dalle idee, dalle preferenze morali ed estetiche dei contemporanei. Ma, a loro volta, ideologia, gusto e moralità non sono altro che conseguenze o specificazioni della sensazione radicale di fronte alla vita, di come viene sentita l'esistenza nella sua integrità indifferenziata. Ciò che chiameremo "sensibilità vitale" è il fenomeno primario della storia».*

Naturalmente non basta la variazione di sensibilità vitale di un individuo singolo; può produrre cambiamenti storici solo una struttura sociale complessa quale è appunto la generazione, cioè una nuova comunità che entra nella storia: *«Una generazione non è un pugno di uomini eccellenti, né semplicemente una massa; è come un nuovo corpo sociale integro, con la sua minoranza selezionata e la sua moltitudine, lanciato nell'ambito dell'esistenza con una traiettoria vitale determinata».*

Il concetto di generazione è certamente vago e poco determinabile nei dettagli più minuti, ma questo non ha molta importanza per il tema dei cambiamenti culturali, perché, come si accennava, l'elemento determinante è piuttosto la convivenza di generazioni diverse nello stesso spazio sociale: per quanto impreciso sia il concetto, in una società coesistono in ogni momento i vecchi, i giovani e gli adulti, ciascun gruppo con le sue caratteri-

stiche, le sue posizioni sociali, gli interessi, le prospettive future, le ambizioni da realizzare le conquiste da difendere.

Il cambiamento non riguarda solo sistemi filosofici o conoscenze scientifiche, ma l'intero volume di una cultura: «*Il problema della verità si generalizza a tutti gli ordini che riassumiamo nel termine "cultura"*», comprendendo il pensiero, la giustizia, la morale, il diritto, l'arte e la religione. Inteso con questa ampiezza, risulta chiaro che la convivenza delle generazioni può essere il motore che alimenta il cambiamento, ma non può esserne la causa: se è possibile che un intero corpo sociale entrato nella storia si senta estraneo a un'intera cultura che la società gli propone, è giocoforza cercare nei limiti di questa cultura le ragioni del rifiuto. Orbene, i limiti sono inerenti a ogni cultura, ovvero la cultura in sé ha un enorme limite consistente nel fatto di non essere la vita e di non poterne esaurire la rappresentazione o la comprensione: alla vita appartiene pensare e riflettere (il pensiero è una funzione biologica, un organo della vita) adeguandosi alla realtà, così come avviene alla volizione, al sentimento estetico o all'emozione religiosa; questi fenomeni vitali «*da una parte sono un prodotto spontaneo del soggetto vivente e hanno la loro causa e il loro regime dentro l'individuo organico; dall'altra, hanno in sé la necessità di assoggettarsi a un regime o legge oggettivi. E, si noti bene, le due istanze di necessitano mutuamente*». ^{xxx} Non basta dunque che un sistema culturale sia razionale, né è possibile che sia solo espressione di impulsi vitali: occorre un equilibrio tra la soggettività e i concetti oggettivi del sistema, che peraltro tende a svilupparsi grazie al concorso di molti ricercatori e all'accumulo delle conoscenze. La progressiva complicazione della cultura e la sua istituzionalizzazione portano al suo allontanamento dalle esigenze della vita; vita e cultura si contrappongono e nasce il bisogno di cambiamento. ^{xxxi}

^{xxx} Scrive ancora: «*Per essere vero il pensiero necessita di coincidere con le cose, con ciò che mi trascende; ma nello stesso tempo, perché tale pensiero esista, debbo pensarlo io, debbo aderire alla sua verità, alloggiarlo intimamente nella mia vita, renderlo immanente al piccolo orbe biologico che io sono*».

^{xxxi} Scrive ancora: «*La cultura nasce dal fondo vivente del soggetto e, come ho detto con deliberata ripetizione, vita sensu stricto, spontaneità, "soggettività". Poco a poco la scienza, l'etica, l'arte, la fede religiosa, la norma giuridica si staccano dal soggetto e acquistano consistenza propria, valore indipendente, prestigio, autorità. Arriva il momento in cui la vita stessa che crea tutto questo, si inchina di fronte ad esso, si arrende alla sua opera e si mette al suo servizio. La cultura si è oggettivata, si è contrapposta alla soggettività che l'aveva generata. [...] Ma questa contrapposizione alla vita, questa distanza dal soggetto, deve restare entro certi limiti. La cultura sopravvive solo finché continua a ricevere il costante flusso vitale dei soggetti. Quando questa trasfusione si interrompe, la cultura si allontana e non tarda a seccarsi, a ierattizzarsi*».

Il confronto interculturale

Giunti a questo punto, però, si potrebbe osservare: va tutto bene se parliamo della storia europea o euroamericana, ma se ampliamo l'orizzonte, come mai ci sono culture che non cambiano nel corso dei millenni, cioè culture in cui il succedersi delle generazioni sembra avvenire nei termini di una sostanziale continuità? Si tratta di un problema non da poco, e non è certo casuale se, dopo la pagina che abbiamo appena citato, Ortega comincia a confrontarsi con culture diverse da quella europea; è infatti evidente che la diversità storica della cultura occidentale potrebbe essere intesa come indice di superiorità dovuta alla scoperta di dinamiche ancora ignorate dalle altre culture - cosa che equivarrebbe a un ritorno al progressismo eurocentrico dell'idealismo-, oppure che tale diversità sia intesa come prodotto di una decadenza, in una prospettiva tradizionalista alla Guénon. Ortega rifiuta entrambe queste possibilità, e tuttavia sembra affrontare il problema con una certa difficoltà, cosa perfettamente comprensibile, considerando che in questa fase storica la prospettiva interculturale si manifesta soprattutto come confronto e comparazione tra le diverse culture. Scrive ad esempio Ortega: *«Sono possibili [caben] punti di vista a partire dai quali la vita dell'Oriente sembrerà più perfetta di quella occidentale; però la sua cultura è evidentemente meno cultura della nostra, realizza meno radicalmente il significato che diamo a questo termine. La gloria e, forse, la tragedia dell'Europa consistono, al contrario, nell'aver portato questa dimensione trascendente della vita alle sue estreme conseguenze»*.

Questa citazione sembra presentare una notevole ambiguità, ma forse, prestando attenzione alla rigorosa terminologia orteghiana, può svelare un significato coerente, benché diverso da quello che appare a una prima lettura: la pluralità dei punti di vista non solo è possibile, ma anche necessaria; ogni punto di vista che colga fedelmente un aspetto del reale contiene una parte di verità e, in tal misura, è ineccepibile; così è evidentemente ineccepibile - nella sua misura - anche il punto di vista europeo, che ha potenziato la dimensione intellettualista della cultura, ma «forse» l'ha potenziata in misura talmente eccessiva da essere uscito fuori misura, sicché la comparazione tra l'intellettualismo occidentale e il tradizionalismo orientale sembra rivelarsi un confronto tra due errori, tra due eccessi opposti. Scrive infatti Ortega: *«Tutta la grazia e il dolore della storia europea derivano, forse, dall'estrema disgiunzione e antitesi a cui sono stati portati entrambi i termini. La cultura, la ragione, è stata purificata fino al limite estremo, fin quasi a rompere la sua comunicazione con la vita spontanea»*: sembra di capire che aver introdotto la ragione nel panorama culturale sia la caratteristica differenziale dell'Occidente rispetto all'Oriente, caratteristica da intendersi come un valore positivo, ma con risvolti tragici e dolorosi; tuttavia, come si chiarisce meglio leggendo il testo, la vera nota differenziale negativa dell'Occidente non è tanto la

ragione quanto il razionalismo. La ragione è presente in quantità illimitate nelle tradizioni culturali orientali, mentre in Occidente «*il razionalismo è un gigantesco tentativo di ironizzare la vita spontanea guardandola dal punto di vista della ragione pura*». Può la ragione escludere tutto ciò che nella vita è irrazionale? È una domanda a cui, dice Ortega, la nostra tradizione culturale non poteva rispondere se non compiendo il tentativo con secoli di «*fanatica esplorazione razionalista*», prima di capire che si trattava di un errore: la cultura prodotta dalla ragione pura non può esiliare la vita spontanea, ma è solo «*una piccola isola che galleggia nel mare della vitalità primaria*».

Il risultato che si deduce da questa analisi è che nessuna cultura umana orientale o occidentale può proporsi come verità assoluta, ciascuna di loro possiede anzi un carattere intrinsecamente prospettico che ne segna il limite e l'errore radicale. Qual è, dunque, il possibile superamento di questa condizione, particolarmente nel momento in cui la cultura occidentale entra in crisi e ha bisogno di recuperare il contatto con la vitalità primaria o, in altri termini, qual è il tema del nostro tempo? Si tratta di ripensare o riorganizzare le culture partendo dal punto di vista della vita. *Punto di vista della vita* significa una sorta di radice o principio che include sia la dimensione intellettuale sia quella della spontaneità biologica: è qualcosa che unifica le diverse radici da cui sono derivate tanto la cultura occidentale quanto quella orientale. Il punto di vista della vita non è in sé la pura spontaneità vitale, che ritroveremmo ad esempio in una cultura primitiva. «*Assumere un punto di vista implica l'adozione di un atteggiamento contemplativo, teoretico, razionale. Anziché punto di vista potremmo dire principio. Orbene: non c'è niente di più opposto alla spontaneità biologica, al mero vivere la vita, del cercare un principio per derivarne i nostri pensieri e i nostri atti*».^{xxxii} La vita, al tempo stesso, non è solo un principio logico: è piuttosto il valore radicale (oltre che, ovviamente, la radicale realtà); è allora immaginabile una sorta di dislocazione delle grandi culture, schematicamente indicate con le etichette Oriente e Occidente, in un ambito nuovo. Passando in rassegna il modo in cui la vita è stata valutata in varie tradizioni (buddhismo, cristianesimo medievale, età moderna e pensiero scienziato), il risultato per Ortega è che la vita è stata sempre subordinata a qualcosa: pur essendo per essenza presente e attuale, il suo significato autentico e pieno è sempre stato collocato in un momento futuro, in un domani, che trasforma l'esistenza reale in «*mero transito verso un futuro utopico*». Di contro a ciò, occorrerebbe compiere il tentativo inverso: cercare il significato della vita dentro la vita stessa, in una sintesi nella quale «*culturalismo e vitalismo, fondendosi, spariscono*».

^{xxxii} «*Si è vissuto per la religione, per la scienza, per la morale, per l'economia; si è vissuto persino per servire il fantasma dell'arte o del piacere; l'unica cosa che non si è tentata è vivere deliberatamente per la vita*».

Il punto di vista della vita stessa è sia un principio di discorso intellettuale sia un incontro concreto e prospettico con la vita e i suoi valori immanenti: è l'inizio di una ricerca che non è svolta dall'intelletto puro, in astratto, bensì dalla persona concreta, con le sue determinazioni spaziali, temporali, sociali. Di fronte ad essa «*la realtà cosmica è tale che può essere vista solo sotto una determinata prospettiva*. La prospettiva è una delle componenti della realtà. *Lungi dall'esserne la deformazione, ne è l'organizzazione. Una realtà che vista da qualunque punto risultasse sempre identica è un concetto assurdo*». Il prospettivismo, che è ineliminabile da qualunque indagine di realtà è lo strumento che permette di ripensare le culture e, al tempo stesso, ciò che le rende connesse in una articolazione indissolubile: *la dimensione interculturale è inerente al prospettivismo e a qualunque tentativo di costruire una descrizione di realtà: «La realtà, come un paesaggio, ha infinite prospettive, tutte ugualmente veritiere e autentiche. In altri termini: il falso è l'utopia, la verità non localizzata, vista da “nessun luogo”»; «La dottrina del punto di vista richiede invece che all'interno del sistema sia articolata la prospettiva vitale da cui esso è emanato, permettendo così la sua articolazione con altri sistemi futuri o esotici»*.

Attraverso un cammino teoretico difficoltoso e ricco di ostacoli Ortega ha raggiunto un livello di analisi estremamente innovativo non solo per la sua epoca ma anche per la nostra in cui la relazione interculturale non è solo un compito intellettuale ma è anche un'esperienza sociale quotidiana. Se il percorso seguito da Ortega può rivelare una certa indecisione nel momento della comparazione tra grandi sistemi culturali, sia per il limiti inerenti alle grandi generalizzazioni, sia perché in ogni caso ciascuno si muove tra i suoi pre-giudizi, il punto di arrivo è invece saldo e dà fondamento a una metodologia nuova. Collocato ogni sistema culturale nel suo tempo e nel suo luogo, cioè ricondotto alla sua prospettiva, ciò che si rende necessario non è, almeno inizialmente, una comparazione, ma la comprensione del sistema, soprattutto se esotico, la quale avviene interpretando gli elementi del sistema alla luce del sistema stesso.^{xxxiii} È l'inevitabile versante interculturale di ciò che comunemente si chiama *ragione storica*.

^{xxxiii} Faccio un esempio molto schematico, solo per chiarire nel modo più breve possibile: l'occidentale medio interpreta spesso il velo delle donne musulmane come segno di sottomissione imposto da una cultura maschilista, ma guardando le cose dall'interno della cultura musulmana risulta esattamente il contrario, che il velo prolunga nell'islam la cultura mediterranea, in cui simboleggiava una barriera a tutela della donna. Sulla ragione storica, cfr., ad esempio, José Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, Alianza, Madrid 1983.