

ROBERTO DALLA MORA*

**Poesia e Filosofia nella storia
del Pensiero Spagnolo Contemporaneo:
un'analisi a partire dalle esperienze emblematiche di
José Ferrater Mora, José Gaos e María Zambrano**

C'è una linea sottile che unisce buona parte degli autori appartenenti alla denominata “Storia del Pensiero Spagnolo e Iberoamericano”. Per essere del tutto corretti, ce ne sono di diverse, e molte di esse coincidono nel segnalare in questa tradizione la presenza di una stretta connessione tra la Filosofia, la Letteratura e la Poesia.

Si tratta di un assunto storico-filosofico che è oggetto di dibattito sin dal XVIII secolo, se ci limitiamo a farne rimontare l'origine alla denominata “prima polemica intorno alla scienza spagnola”, iniziata nel 1782 da Masson de Movilliers con la sua famosa domanda formulata retoricamente: «che cosa dobbiamo alla Spagna? Da due, quattro, dieci secoli a questa parte, che cosa ha fatto la Spagna per l'Europa?»¹.

Il dibattito sull'esistenza di una presunta “Filosofia Spagnola”, iniziato intorno alla metà degli anni '70 del secolo scorso, ricevette senza dubbio un impulso decisivo con la pubblicazione della *Historia Crítica del Pensamiento Español* di José Luis Abellán (in cinque volumi raccolti in sette tomi, il primo dei quali apparso nel 1979)². Da allora, la Filosofia pensata e scritta in lingua spagnola si è progressivamente affermata come una tradizione propria, dai caratteri unici ed originali che la distinguono da altre tradizioni filosofiche, che potremmo anche considerare maggiormente “canoniche” – penso, per esempio, alla tedesca, alla francese e all'anglosassone.

* Universidad Autónoma de Madrid

¹ Si tratta della traduzione dal testo francese contenuto nella *Encyclopédie Méthodique*.

² Abellán (1979).

Lo stesso Abellán, agli inizi della decade degli anni '80, affermava che la marginalità della Filosofia Spagnola era il prodotto dell'esclusione da una struttura canonica che aveva tracciato artificialmente la linea divisoria tra ciò che doveva essere considerato Filosofia e ciò che doveva rimanere relegato all'ambito della speculazione pseudo-filosofica, pseudo-scientifica o meramente letteraria. Così Abellán nella sua "Autobiografia intellettuale":

Insomma, la Storia della Filosofia è una creazione tedesca del XIX secolo, e tutto ciò che non si adatta al suo schema è estraneo alla considerazione filosofica ed entra in un altro campo di studio o rimane semplicemente marginale. È successo con la Storia della Filosofia ciò che in qualche modo è accaduto con il Rinascimento quando fu pubblicato il libro di Burckhardt sul Rinascimento italiano (1860). Con quest'opera si stabilì un archetipo culturale del Rinascimento basato sul modello italiano, per cui automaticamente risultavano senza Rinascimento tutti i paesi che non rientravano in questo modello. [...] La concezione centroeuropea della filosofia è giunta a imporsi in maniera tale da escludere paesi come la Russia (oggi, l'Unione Sovietica) e tutte le nazioni del Terzo Mondo. Un caso simile è quello della filosofia spagnola e, di conseguenza, quello della filosofia ispanoamericana, di cui non si sa che farsene; perciò molti specialisti preferiscono negarle, il che, alla fin fine, significa nascondere il problema ma non risolverlo³.

È d'obbligo riconoscere ad Abellán il merito di aver contribuito in modo fondamentale allo studio sistematico del carattere "filosófico" del Pensiero Spagnolo. Tuttavia, il filosofo madrilenò si muoveva nella linea di quanti avevano segnalato, molto tempo prima, che la "letterarietà" della Filosofia Spagnola doveva essere interpretata non tanto come l'indice di una mancanza essenziale, nello spagnolo, di una predisposizione alla riflessione filosofica, bensì come una peculiarità della stessa modalità del *logos*. Come ho già detto, per innumerevoli ragioni di carattere storico, sociale, istituzionale e incluso linguistico⁴

³ Abellán (1983), p. 26. Dove non è indicato diversamente, tutti i passi riprodotti e citati da opere scritte originariamente in spagnolo sono state tradotte all'italiano dall'autore del presente saggio.

⁴ Un'interessante e performativa riflessione sul senso del "Pensare in spagnolo" si trova in Martín Cabrero (2014).

– che non è qui il caso di approfondire, anche perché sono oggigiorno ampiamente conosciute –, in Spagna il Pensiero Filosofico sembra essersi alleato indissolubilmente con la Letteratura. Tra i tanti che hanno difeso questa postura, non posso non ricordare il nome di Marcelino Menéndez Pelayo, con molta probabilità l'intellettuale spagnolo con il maggior numero di letture del XIX secolo, secondo cui la storia del Pensiero Spagnolo era, anche per questa ragione, riconducibile a una “Storia dell’eterodossia”. Nel suo discorso di ingresso nella *Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, pronunciato il 15 maggio 1891, lo storico spiegava in questi termini a cosa si stava riferendo:

Prima si dubitò dell’esistenza e dei meriti dei filosofi: si negò poi la loro influenza nel pensiero generale dell’Europa: si negò finalmente la relazione e la continuità dei loro sforzi, l’esistenza di una vera tradizione scientifica, di un organismo che meritasse il nome di scienza nazionale e che presentasse nel corso dei tempi qualche segno dominante e caratteristico.

Negare era facile; dubitare, ancor di più; beffeggiare, semplicissimo. Però né le negazioni, né i dubbi, né le beffe, per quanto facessero ridere, potevano avere in storia più valore dei documenti.

E, stando a quanto dimostrano i documenti, nella sua storia letteraria la Spagna avrebbe saputo far convogliare un pensiero articolato filosoficamente, che è anche il sintomo di una peculiare maniera di situarsi nel mondo. Ma questo discorso non si limita a tirare in ballo, al di là di ciò che si potrebbe credere in un primo momento, solamente la letteratura del *Siglo de Oro*. Vi è infatti una continuità epistemologica che va da Cervantes a Ortega y Gasset, passando per Calderón de la Barca, San Juan de la Cruz, Sor Juana Inés de la Cruz, Galdós, Antonio Machado, e un numero amplissimo di autori che, da questo punto di vista, risulta persino inopportuno categorizzare rigidamente dentro dell’ambito letterario o filosofico, pena il disconoscimento di questo elemento fondamentale che caratterizza il Pensiero Spagnolo e Iberoamericano. Infatti, persino nei momenti della sua massima “positivizzazione”, per esempio, durante il climax del regenerazionismo finisecolare del 1800, i pensatori di

questa tradizione non smisero di cercare nell'espressione letteraria il *locus* proprio della loro espressione filosofica⁵. D'accordo con tutto ciò, uno dei motti forse più ironici, e perciò maggiormente carico di senso, che esprime questa tendenza filosofica spagnola e iberoamericana, sarebbe quello dettato da Leopoldo Alas "Clarín" in uno dei suoi *Solos*: «Quando la filosofia si chiama Pepita Jiménez, giammai si dimentica»⁶.

Quando José Ortega y Gasset – in opinione di María Zambrano, il caso «indiscutibilmente più puro e più chiaro del fare filosofico spagnolo»⁷ – iniziò la sua avventura intellettuale, aveva ben chiara questa intra-storia che legava intimamente la Letteratura con la Filosofia nel Pensiero Spagnolo e Iberoamericano⁸. Già nelle *Meditaciones del Quijote*, 1914, Ortega difendeva a spada tratta la necessità di ricongiungersi con un pensiero della superficie – non superficiale – dove alla ragione logica, schematica e sistematica⁹, facesse da contraltare un esercizio di costante attenzione al fenomeno vitale e alla circostanza dell'azione, la cui espressione maggiormente fedele sembrava consistere nel linguaggio letterario, poetico e metaforico. Sono oltremodo conosciute le famose parole del prologo all'opera:

La circostanza! *Circum-stantia!* Le cose mute che ci circondano! Vicine, vicinissime a noi, mostrano le loro tacite fisionomie con un gesto di umiltà e di desiderio, come bisognose di farci accettare la loro offerta e insieme vergognate per la apparente semplicità del loro dono. E camminiamo fra di esse come ciechi, lo sguardo fisso a remote imprese, proiettati verso la conquista di lontane, schematiche città. Poche letture

⁵ Cfr., per esempio, Hermida de Blas (2012). Come si è detto, la questione della relazione Filosofia/Letteratura nel Pensiero Filosófico Spagnolo e Iberoamericano è stata oggetto di ampio dibattito, ed esiste un'amplissima bibliografia sul tema. Una mostra estremamente esigua, comunque utile per fissare alcuni degli elementi chiave di quest'ambito di ricerca, si può trovare in Calafate e altri (2012); Martín Cabrero (1999); Mora, J. L. (2000; 2008; 2012; 2015).

⁶ Alas (1966), p. 340.

⁷ Zambrano, M. (2004)

⁸ A tal proposito, cfr. Martín Cabrero (1999).

⁹ Che pur aveva potuto apprezzare durante i suoi anni di formazione – 1905-1907 – presso la Germania neokantiana.

mi hanno tanto commosso quanto quelle storie in cui l'eroe avanza rapido e diritto, come una freccia, verso una meta gloriosa, senza fare attenzione all'anonima donzella che gli si avvicina, con viso umile e supplicante, e che lo ama in segreto portando nel suo bianco corpo un cuore che arde per lui, bruce gialla e rossa dove in suo onore si bruciano incensi. *Vorremmo fare un segno all'erore, per fargli piegare un attimo lo sguardo verso quel fiore bruciante di passione che si alza ai suoi piedi*¹⁰.

Com'è risaputo, il pensiero orteghiano evolse verso altri sentieri. La *ragione vitale* teorizzata in queste pagine giovanili rappresenterà, infatti, il primissimo passo verso l'elaborazione di una *ragione storica* che, pur conservando la tensione vitale riscattata nel 1914, declinerà nella dichiarazione esplicita della supremazia della biografia e della storia nell'impresa della narrazione del mondo e della realtà. Non più, dunque, centralità dell'impulso vitale istantaneo, bensì ricerca costante – ipoteticamente illimitata nel tempo – della continuità e sistematicità dell'evoluzione sociale. Sotto l'influsso di autori fondamentali quali Dilthey e Heidegger, è innegabile che l'attenzione di Ortega volse verso altri lidi, dove manifestò un'ansia di sistematizzazione, a discapito di un iniziale interesse verso la metafora mostrato tra le pagine delle *Meditaciones*. Ciononostante, il vate madrilenò conservò sino alla fine il carattere intempestivo del genere praticato sino ad ora: il saggio¹¹.

Prescindendo qui della concreta deriva del pensiero orteghiano, il cui studio ha generato una numerosa bibliografia critica anche in Italia¹², centriamo la nostra attenzione in alcuni dei principali elementi

¹⁰ Ortega y Gasset (1914). Seguo qui la classica traduzione di Bruno Arpaia in Ortega y Gasset (1986). Una nuova versione in italiano, condotta sull'edizione delle *Meditaciones* di José Ramón Carriazo Ruíz apparsa in occasione del centenario, può essere consultata in Cacciatore, Mollo (2016). Il corsivo è mio.

¹¹ Un percorso ragionato attraverso la traiettoria intellettuale di José Ortega y Gasset non può prescindere dal fare riferimento alle seguenti opere che, lette in continuità, manifestano chiaramente l'evoluzione del pensiero del filosofo madrilenò: Ortega y Gasset (1922; 1923; 1930; 1940; 1947). Si veda anche il seguente testo pubblicato postumo: Ortega y Gasset (1949).

¹² Una mostra limitatissima degli studi disponibili in italiano spazia dalle pagine classiche di Pellicani (1978; 1987) sino alle monografie di autori più recenti, quali Savignano (2006; 2016) e Cacciatore (2013; con Cantillo, 2016).

che consacreranno le *Meditaciones del Quijote* come il manifesto della giovane Filosofia Spagnola contemporanea. Come ha segnalato Pedro Cerezo, uno dei più attenti studiosi del pensiero del maestro madrilenò, l'eredità orteghiana delle *Meditaciones* può essere fissata per lo meno in tre punti:

- A) La vita è la realtà di fondo, – più tardi la chiamerà realtà radicale – detto nei termini *metaforici*¹³ del giovane Ortega “La vita è il testo esterno, la ginestra che splende ai bordi del cammino sul quale Dio lancia i suoi richiami”¹⁴. Ascoltare ed interpretare queste voci inespresse della vita è il lavoro della cultura, inclusa la filosofia.
- B) È necessario un nuovo *logos* [...] capace di farsi carico delle circostanze ed estrarre da esse il nucleo del loro senso. [...]
- C) Il “riassorbimento della circostanza è il concreto destino dell'uomo”¹⁵, il che permette di vincolare la vocazione personale, in questo caso, quella del pensatore, ad uno scopo di salvezza¹⁶.

È stato ampiamente dimostrato che la maggior parte dei pensatori spagnoli contemporanei ha contratto un debito con Ortega con rispetto a questi punti. Ciononostante, solamente negli ultimi anni si è studiato in modo profondo e documentato l'impatto in termini collettivi che ha rappresentato questa scommessa orteghiana a favore di una rivoluzione copernicana del *modus philosophandi*¹⁷ che, come abbiamo visto, risponde a una precisa modulazione della tradizione del Pensiero Filosofico Spagnolo. In modo particolare, per il tema che ci occupa, è interessante recuperare l'esperienza di alcuni di quei giovani pensatori che, poco tempo dopo lo scoppio della Seconda Guerra Mondiale, hanno reinterpretato l'eredità di questa tradizione in modi molto differenti, in alcuni casi opposti, ma sottolineando sempre

¹³ Il corsivo è mio.

¹⁴ Anche in questo caso, seguò la traduzione di Arpaia.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cerezo (2012), p. 170.

¹⁷ Senza dubbio, alcuni dei risultati più suggerenti in quest'ambito sono quelli raggiunti dai membri del Progetto di Ricerca Ministeriale spagnolo intitolato “La ‘Escuela de Madrid’ y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos”, diretto da Jesús Díaz Álvarez. In Italia, una sintesi di questi risultati è apparsa nell'eccellente libro collettivo coordinato da Parente (2016).

la necessità di intervenire nella ricostruzione della razionalità contemporanea in direzione di una più ampia consapevolezza del fenomeno vitale. È soprattutto interessante sottolineare come la letteratura, e la poesia in particolar modo, acquista in questi pensatori un'enorme rilevanza, che non ha solo a che vedere con l'eredità propria della tradizione in cui si sono formati, bensì con il carattere "salvifico" ed "escatologico" di cui rivestono il pensiero metaforico e poetico.

Non è difficile comprendere le ragioni principali che ispirarono le loro riflessioni. La Guerra Civile, così come il dramma esistenziale dell'esperienza dell'esilio repubblicano, furono senza dubbio degli elementi fondamentali in questo senso. Infatti, queste esperienze incentivarono i giovani autori a ripensare la propria tradizione, con l'obiettivo generale di smascherare il meccanismo che aveva rotto per l'ennesima volta – non era la prima, anche se sicuramente la più drammatica – la continuità di una tradizione che si stava progressivamente ristabilendo non più in una forma eterodossa, bensì a livello sociale e istituzionale – e in questo senso, l'esperienza della Scuola di Madrid di matrice orteghiana è esemplare -. Proprio nel momento in cui la Filosofia Spagnola aveva cominciato a ricevere il consenso e il riconoscimento per cui aveva tanto lottato, non solo in patria ma anche in Europa, il vento della guerra fece naufragare tutte le speranze. La *Edad de Plata* spagnola – il periodo di fertilità scientifica, culturale e letteraria secondo solamente al *Siglo de Oro* – si ritrovò improvvisamente amputato, e il nucleo duro del rinnovamento istituzionale – i giovani discepoli di grandi maestri quali Ortega, Morente, Zubiri, Xirau etc. – furono dispersi in una diaspora intellettuale che non si risolse mai del tutto. Vennero così a mancare, definitivamente, i presupposti necessari per l'instaurazione e la conservazione di una tradizione. Infatti, seguendo quello che ha scritto Antoni Mora riferendosi al caso particolare della filosofia catalana, possiamo dire che:

una tradizione non è costituita solamente da un insieme di autori e di opere isolati nel tempo [...] c'è bisogno anche di un vincolo tra gli autori, della loro continuità nel tempo, di una certa eredità che si trasmetta dagli

uni agli altri attraverso l'analisi, le critiche, le interpretazioni, le dispute, le correnti, le influenze, le scuole, i gruppi, etc.¹⁸.

Posta in questi termini la questione, è chiaro a tutti che la Guerra Civile e l'esilio repubblicano ebbero come diretta conseguenza la rottura della dialettica di «conservazione e continuità», che José Luis Mora ha indicato più volte come l'elemento essenziale per l'avanzare del progresso scientifico nell'ambito della relazione maestro-discepolo:

María Zambrano in una vecchia lettera a José Luis Abellán [...] citando i suoi maestri, ci ricordava che, essendo il pensiero universale, si giunge ad esso sempre da una tradizione. E qui facciamo riferimento a un problema molto serio: senza la continuità che si basa nel riconoscimento del sentirsi discepolo dei propri maestri i quali, a loro volta, hanno bisogno di vedere continuato il loro lavoro nei loro alunni, non vi sarebbe la possibilità di nessuna filosofia¹⁹.

Non possiamo affermare con certezza che cosa sarebbe successo se la storia fosse andata diversamente; l'unico che sappiamo è che la diaspora intellettuale posteriore alla Guerra Civile fece naufragare qualsiasi tentativo di stabilire un'unità d'intenti, come risulta chiaro, ancora una volta, nel caso della Scuola di Madrid, il cui seguito di discepoli fu ridotto ad un mosaico di voci dissonanti²⁰.

È comunque vero che, come ho già segnalato, non mancarono i tentativi di tornare a stabilire un contatto con quanto era stato, seppure dal luogo astratto e virtuale della riflessione filosofica. Di fatto, la situazione intensificò un ritorno alla tradizione, nell'intento specifico di recuperare ciò che era andato perduto, anche a costo di ricadere in vecchi pregiudizi. L'universale *Chisciotte* cervantino, per esempio, per lungo tempo considerato la croce del Pensiero Filosofico Spagnolo – dal momento che non permetteva di prendere le distanze dall'equazione Spagna=Letteratura/Poesia –, divenne il centro d'attenzione di molti autori, da quelli più vicini all'elaborazione di un pensiero poetico, come Zambrano, sino a coloro che si dedicarono a

¹⁸ Mora, A. (1984), p. 18.

¹⁹ Mora, J.L. (2010a), p. 50.

²⁰ Intorno a questa questione, mi sembra risolutorio lo studio di Lasaga (2016).

questioni lontane nello spazio e nel tempo all'epoca di Cervantes, come David García Bacca²¹.

Un altro dei miti recuperati in questo periodo, e sul quale è opportuno soffermarsi per la sua rilevanza con il tema della relazione tra Poesia e Filosofia nel Pensiero Spagnolo contemporaneo, fu quello del "realismo spagnolo".

Tra gli autori che si occuparono di questa tematica specifica, risalta senza dubbio la figura di María Zambrano. La filosofa madrilenà è, con molta probabilità, l'autrice che ha riscontrato più successo nella storia del Pensiero Spagnolo contemporaneo, preceduta solamente dalle figure dei suoi due maestri, Unamuno e Ortega. Ormai non si contano più i numeri di saggi, monografie, tesi e progetti di ricerca dedicati al suo pensiero che, ciononostante, continua ad essere suggerente e a offrire gli spunti per nuove riflessioni. Risulta perciò assai difficile pronunciarsi in merito alla sua opera senza correre il rischio di essere ripetitivi ma, nel contesto di un saggio centrato sulla rilevanza della Poesia nel Pensiero Spagnolo contemporaneo, il riferimento a quest'autrice è assolutamente doveroso.

In effetti, Zambrano durante la sua intera traiettoria intellettuale cercò di elaborare un modello di razionalità che rispose al nome di *ragione poetica*, la cui genesi rimonta precisamente a quegli elementi della ragione vitale orteghiana messi in luce già con le *Meditaciones* del 1914.

Zambrano, che in qualità di militante repubblicana aveva iniziato il suo esilio nel gennaio del 1939, aveva manifestato l'intenzione di "superare" la postura del maestro già prima della tragedia della Guerra Civile. Tuttavia, l'esperienza della guerra e della fuga intensificarono – o esasperarono – le sue intenzioni, al punto che alla base della sua riflessione originale troviamo una rivolta cosciente alla crisi dell'intero razionalismo europeo.

È la stessa autrice a fornirci tutte le prove per interpretare in questo senso la sua proposta. In uno dei suoi testi più importanti, pubblicato nel settembre del 1939 in Messico e intitolato, significativamente, *Pensamiento y poesía en la vida española*, afferma quanto segue:

²¹ Cfr. Mora García (2010b).

bisogna immergersi nella vita di un popolo, prima perdersi in essa, nella sua illimitata complessità, per tornare poi in superficie con un'esperienza in cui si offre il senso. Il senso ordina i fatti e li incastra tra di loro all'incastrarli nella loro unità. E può succedere che in un momento di profondo, terribile fallimento di un popolo, quest'ultimo abbia bisogno di sprofondare nel suo essere per strapparne il senso, per giungere sino al senso del fallimento, la ragione della sua irragionevolezza.

La Spagna oggi è quel popolo. La ragione di così tanta irragionevolezza e il senso di un così immenso caos, la ragione del delirio, della follia e persino della vacuità, dobbiamo azzardarci a trovarla²².

La ricerca della verità, com'è prioritario nel *logos* filosofico, guida l'autrice nella sua immersione nel fondo dell'abisso – Zambrano “inabissa” Ortega, afferma María Luisa Maillard –. Tuttavia, la verità si presenta non più come l'ideale del razionalismo europeo – il traguardo ultimo del lungo cammino dialettico attraverso il sistema – bensì come *a-létheia*, dis-velamento²³. A sua volta, il dis-velamento, per aver luogo, richiede una volontà di verità che è, allo stesso tempo, una violenza nei confronti delle cose e della realtà. Infatti, come scrive Mercedes Gómez Blesa, «dietro lo sforzo della conoscenza si nascondono, secondo Zambrano, la superbia e la vanità del soggetto che desidera la superiorità e la possessione della totalità del reale»²⁴.

Nella sua personale ricerca di una *pietas* che generi una «ragione mediatrice»²⁵, Zambrano rinuncia perciò alla violenza propria del sistema idealista – che considera culminato con il razionalismo contemporaneo – e si rifugia in uno di quei luoghi comuni in cui considerava necessario riparare per comprendere adeguatamente lo sviluppo della tradizione spagnola: il citato realismo spagnolo. Anche questa, come le altre tematiche proprie degli studi zambranianiani, è stata affrontata intensamente dagli interpreti. Molto recentemente José Luis Mora, concentrandosi in questi primi testi redattati in terra messicana,

²² Zambrano, M. (1987), p. 26.

²³ Senza entrare nel merito del dibattito-polemica su chi tra Heidegger e Ortega abbia formulato per primo il concetto di verità come dis-velamento, è opportuno qui ricordare che nelle *Meditaciones* è fortemente sviluppata questa concezione.

²⁴ Gómez Blesa (2004), p. 50.

²⁵ Cfr. Gómez Blesa (2008).

ha offerto una ricostruzione dettagliata del pensiero di Zambrano intorno a questo aspetto²⁶, suggerendo, d'accordo con la filosofa, che la relazione tra le "parole" e le "cose" avrebbe segnato definitivamente lo sviluppo della peculiarità del realismo spagnolo. Il processo terminerebbe nell'affermazione di Zambrano secondo cui

La ragione deve assimilarsi al movimento, allo scorrere della storia e, anche se può sembrare poco realizzabile, acquisire una struttura dinamica, in sostituzione della struttura statica che ha mantenuto sino ad ora²⁷.

La proposta sarebbe dunque quella di operare un movimento concettuale che, afferma Mora citando nuovamente Zambrano, deve avvicinarsi necessariamente alla vita, «però alla vita umana nella sua integrità»²⁸. È chiaro che, davanti alla rivoluzione che rappresenta questo riposizionamento del soggetto filosofico, la struttura concettuale della razionalità moderna non può resistere. Entra quindi in gioco una modalità gnoseologica dalle caratteristiche miste, composta, da un lato, dalla *pietas* insita nella ricerca di una *a-létheia* che sfugge alla violenza della volontà di conoscenza e, dall'altro lato, da un costante riferimento alla realtà che circonda il soggetto – la circostanza di matrice orteghiana –. Il realismo spagnolo che, come ben riassume Mercedes Gómez Blesa²⁹, presenterebbe secondo Zambrano i tratti di un vitalismo esasperato, un attaccamento amoroso al mondo e una totale asistematicità, sarebbe la base da cui partire per sviluppare una conoscenza integratrice che medierebbe attraverso due posture antitetiche: la poetica e la filosofica:

Della filosofia conserverebbe quella distanza che è necessario conservare con rispetto al reale per poter riflettere su di esso e per poter poi esprimerlo, e della poesia riprenderebbe questo amore alla realtà in tutta la sua complessità e molteplicità, negandosi di distaccarsene nel minimo dettaglio³⁰.

²⁶ Mora, J. L. (2015).

²⁷ Ivi, p. 278.

²⁸ Ivi.

²⁹ Gómez Blesa (2004), pp. 55-62.

³⁰ Ivi, p. 60.

Ci ritroviamo dunque di fronte al tentativo, da parte di Zambrano, di risanare le ferite di un razionalismo imploso, utilizzando il balsamo della metafora e della conoscenza poetica, l'unico mezzo per poter tornare a ricongiungere il soggetto filosofico con il reale. Nella pratica riflessiva questa postura non può esimersi dal trovare un'espressione stilistica che nel linguaggio ricerca la *entraña*, il riferimento immediato e fortemente diluito in immagini metaforiche ed allusive. È forse per questo che alcuni dei suoi testi – per esempio, il citato *Pensamiento y poesía en la vida española*, o il più contundente *Filosofía y poesía*³¹ – rimandano direttamente alla questione della relazione tra il pensiero filosofico e il poetico, sicuramente sulla falsariga della tradizione appresa da Ortega, ma anche dal padre – il maestro Blas Zambrano³² – e dal poeta Antonio Machado – la cui opera influì in modo decisivo nell'elaborazione della *razione poetica*³³ –. Perciò, nonostante l'attività principale di Zambrano fosse di carattere saggistico e filosofico – insomma, di tipo concettuale –, dopo quanto è stato detto non sorprende incontrare tra i suoi testi anche esercizi poetici, dove l'autrice cerca di mettere in pratica l'unione inseparabile tra pensiero filosofico e conoscenza poetica. Lo ha dimostrato ineccepibilmente Mariana Bernárdez, nel suo studio dedicato al poema zambrano *“Delirio del in-crédulo”*³⁴. Bernárdez, mediante le conoscenze specifiche di una studiosa di letteratura, ha svolto un'analisi metrica, stilistica e tematica del poema, che la porta a concludere che in Zambrano è evidente «la profondità poetica e l'uso della metafora per esprimere l'ineffabile»³⁵ e che

³¹ Zambrano, M. (2010).

³² José Luis Mora ha curato l'edizione critica dell'opera completa di Blas Zambrano, disponibile interamente online. Cfr. Zambrano, B. (2001).

³³ Non è infatti un caso che, come ha ricordato Jesús Moreno Sáenz in Zambrano, M. (2004), Zambrano impieghi per la prima volta l'espressione *razione poetica* in riferimento a Machado, nella recensione dell'opera del poeta intitolata *La Guerra*, che la filosofa pubblicò nel dicembre del 1937 nella rivista *Hora de España*.

³⁴ Bernárdez (2004).

³⁵ Ivi, p. 103.

in queste quattro strofe di verso libero, la metafora, l'allegoria e il simbolo sono proposti come un viaggio nei suoi tre movimenti di discensione, ascensione e unione, caratteristici della ragione poetica, dove la guida è la memoria nella sua capacità di rendere possibile la molteplicità dei tempi³⁶.

Come nel suo viaggio filosofico, anche nella sua creazione poetica Zambrano persegue la visione diretta, il contatto quasi mistico con la realtà. La follia e il delirio della guerra, per esempio, non possono essere narrati concettualmente; c'è bisogno della gagliardia dei quadri di Goya – *Los fusilamientos de la Moncloa*, in questo senso, è emblematico –; è necessario che il sangue conservi tutta la sua drammatica vitalità, come nel melograno di Hernández:

Il tuo allegro sangue di melograno cada
come uno scroscio di martelli feroci,
su quelli che a morte t'hanno fermato³⁷.

Nello stesso modo, in Zambrano la parola è intrisa di sangue e di sudore, che alla maniera delle antiche usanze pagane purifica – come l'elemento purificatore del fuoco – l'esperienza del nulla, dell'apertura incredula al dis-velamento della *a-létheia*, ricordo ormai solo dei tempi persi nella memoria:

Cenere di quel fuoco, inconsistenza
acqua spessa e amara
il pianto reso sudore
il sangue che nella sua fuga trascina la parola
E la carica vuota di un cuore senza attività.
Davvero non c'è il nulla? Oppure c'è il nulla
E non lo ricordi. Era la tua gloria³⁸.

Come si può evincere facilmente, si tratta di una postura che deve molto al manifesto orteghiano e ai presupposti impliciti in esso, derivati dal tradizionale riferimento al legame intrinseco dentro del

³⁶ Ivi, p. 104.

³⁷ Seguo la traduzione di Dario Puccini in Hernández (1962), p. 195.

³⁸ Bernárdez (2004), p. 105.

Pensiero Spagnolo tra la conoscenza filosofica e la disciplina letteraria e poetica. Tuttavia, da questo non dobbiamo dedurre che la proposta orteghiana si apra inesorabilmente e univocamente all'elaborazione di una conoscenza di tipo poetico. Infatti, come ho già segnalato, la deflagrazione prodotta dalla Guerra Civile dentro del gremio orteghiano ebbe molteplici conseguenze, ben diversificate tra di loro. Intorno a questo punto, vale la pena ricordare l'esperienza di un altro illustre esiliato, all'epoca dell'inizio della diaspora discepolo benemerito di Ortega: José Gaos.

L'esperienza intellettuale di Gaos, che nel 1939 ricopriva il ruolo di Rettore dell'Università Centrale di Madrid – dove risiedeva la Cattedra di Metafisica di Ortega e il nucleo della Scuola di Madrid – può essere interpretata, come in Zambrano, nei termini di un ritorno alla tradizione, però non nella direzione di un “inabissamento” nell'incredulità dell'*a-létheia*, bensì di una scoperta dell'ineffabilità che condanna al radicale solipsismo.

Contrariamente alla classica immagine del Gaos fenomenologo ed esistenzialista con cui siamo stati abituati a trattare negli ultimi anni – che è testimonianza di un autore del tutto immerso nel dibattito filosofico canonico –, è il Gaos storico della Filosofia quello che può farci comprendere sino a che punto la sua traiettoria intellettuale sia rimasta ancorata alla tradizione di pensiero in cui si è formato. Infatti, il ritorno ai temi tradizionali del Pensiero Spagnolo e Iberoamericano, tra i quali la letteratura e la poesia, è evidente nei suoi lavori dedicati a *El pensamiento hispanoamericano*, al *Pensamiento de lengua española* e al *Pensamiento español*, così come alla preparazione di una *Antología del pensamiento de la lengua española en la edad contemporánea*³⁹.

Nel suo *transtierro*⁴⁰ in terra messicana, Gaos prese progressivamente le distanze dal maestro e da molti dei principi orteghiani, che rielaborò alla luce delle apportazioni della filosofia

³⁹ Li ritroviamo riuniti in Gaos (1990; 1991). Intorno a questo tema, cfr. anche Mora (2010b).

⁴⁰ Neologismo che, com'è risaputo, fu creato da Gaos per indicare il suo esilio in una patria che conservava gli elementi sostanziali della tradizione in cui si era formato.

continentale, non per ultima l'opera di Heidegger. Tuttavia, com'è evidente nei lavori a cui ho fatto riferimento, conservò la radicale convinzione secondo cui la riflessione teoretica deve poter fondarsi necessariamente sulla conoscenza storica. Si tratta, com'è facile intuire, di un'ampliamento della prospettiva orteghiana secondo cui la circostanza interviene radicalmente nel processo gnoseologico ed epistemologico. Questa postura non è per nulla d'interesse secondario: come hanno dimostrato recentemente le ricerche di Héctor Arévalo⁴¹ e Amalia Xotchil López Molina⁴², l'impostazione metodologica gaosiana – un impianto riconducibile alla storia della idee – ha infatti dato vita a una scuola di pensatori messicani che, basandosi sull'importanza della contestualizzazione storica, hanno tessuto le loro riflessioni originali (penso, tra gli altri, ad autori come Carmen Rovira Gaspar, Luis Villoro, Leopoldo Zea e Edmundo O'Gorman).

In questa dialettica tra riflessione teoretica e lavoro storico-filosofico, la sperimentazione stilistica assume una particolare importanza. Come ho già dimostrato in passato⁴³, l'alternanza di stili e generi diversi è sintomo, anche nella traiettoria intellettuale di Gaos, di una disconformità con il modello della razionalità moderna:

Si tratterebbe di una delusione generazionale o, meglio ancora, epocale, dal momento che rappresenterebbe precisamente la crisi del modello della razionalità moderna [...] Come dimostrano il tecnicismo e la struttura di *De la filosofía*, opera con la quale ha voluto dare testimonianza della sua personalissima ricerca di un'alternativa al classico modello di razionalità, Gaos non nega la validità del discorso filosofico logico e tradizionale. Ciononostante, tutta la sua opera precedente può essere interpretata, se prestiamo attenzione alle varianti stilistiche e formali, come il tentativo dell'autore di trovare una nuova maniera attraverso la quale la nuova forma di razionalità intuita (fondata nel soggetto dell'azione) può esprimersi essenzialmente, cioè mostrando del tutto la sua vera essenza. E

⁴¹ Arévalo (2013).

⁴² Cfr. la conferenza intitolata *La historia de las ideas en México en el siglo XX*, dettata durante le giornate del "Encuentro con la Filosofía Iberoamericana" celebrate il 27 marzo e il 3 aprile 2017 presso la Universidad Complutense de Madrid e la Universidad Autónoma de Madrid.

⁴³ Cfr. Dalla Mora (2013).

in questa ricerca Gaos non esclude nessun aspetto, neppure il mistico e il tellurico, come dimostra nei suoi poemi inediti⁴⁴.

Su questo punto Gaos sembra coincidere nella ricerca poetica di Zambrano. Seppure è vero che l'estremo tecnicismo che il filosofo asturiano adotta in un libro come *De la filosofía*, esclude un'opposizione radicale al modello razionalista europeo – che invece è evidente già nella Zambrano di *Pensamiento e Poesía* –, l'attenzione prestata in ambito personale ad altri generi letterari, tra i quali la Poesia, rimanda alla convinzione, caratteristicamente gaosiana, secondo cui il Pensiero Filosofico sarebbe l'espressione di una verità autobiografica. Pertanto, l'abnegazione professionale alla Filosofia non sarebbe dovuta a una presunta superiorità gnoseologica di questa disciplina, bensì a una concreta delusione sperimentata a livello personalissimo:

Prima di tutto si tratta di una delusione dottrinale, che ha origine nello spettacolo della realtà storica della filosofia come una pluralità di filosofie che si contraddicono tra di loro e, allo stesso tempo, predicano di sé la verità – e facendolo, danno per scontato l'unità di questa verità, l'unità della realtà e l'unità della filosofia. [...] Vi è però una seconda delusione ancor più radicale e decisiva per la vita personale, che deriva dalla specifica traiettoria della vocazione filosofica e della sua realizzazione, che s'incrocia con il processo generale delle età della vita. Secondo Gaos, la filosofia si presenta, rispetto ad altri compiti professionali, come una forma estrema che prolunga nell'età adulta l'astrazione propria e caratteristica dell'età giovanile: l'incontro con un'immagine della realtà, piuttosto che con la realtà stessa; la consacrazione agli ideali, alle idee generali e astratte, molteplici possibilità che favoriscono un'azione incipiente, incompleta e astratta. Il processo di maturità, invece, consolidando la vita riduce le possibilità e dedica l'azione efficace alle realtà accessibili – e con esso conduce a una delusione vitale della filosofia⁴⁵.

⁴⁴ Dalla Mora (2013).

⁴⁵ Salmerón (2004), pp. 39-40.

Come ha studiato dettagliatamente Vera Yamuni⁴⁶, la creazione poetica permise a Gaos di far mostra di intuizioni che altrimenti non avrebbero mai potuto trovare un'espressione dentro della gabbia razionalista di questo sistema filosofico. Come nel caso emblematico della dimostrazione dell'esistenza di Dio:

Razionalmente, non poteva affermare l'esistenza di Dio, in ragione dell'esistenza del male. Il male era per lui ragione sufficiente contro l'esistenza di un Dio creatore e infinitamente buono. Ma non poteva neppure negare, razionalmente, l'esistenza di Dio, in ragione dell'irrazionalità e dell'incomprensibilità dell'esistente. Era incomprendibile, per lui, l'origine dell'uomo nel mondo, e inconoscibile il senso dell'esistenza del uomo nel mondo. L'azione pratica sarebbe quella di concepire un Dio-Mistero, un Dio al quale chiedere e rendere grazie, senza smettere di riconoscere l'incomprensibilità razionale di questo suo concepire Dio. La sua religione si manifestava nel bisogno di rendere grazie per i beni di questa vita, e non nel chiedere un'altra vita –dal momento che Gaos non credeva nell'immortalità dell'anima– bensì nel miglioramento morale nella vita. Sentiva nascere in sé una preghiera spontanea di ringraziamento e di richiesta d'aiuto, specialmente morale, diretta a un Destinatario sommamente indefinito [...]

Contro questo male di cui diffido
con timore impotente
la mia anima rugosa e tremante
ti chiede soccorso, Signore.
Per questo bene che ricevo,
poiché non posso esserne l'autore,
il mio cuore si espande e vola
a renderti grazie, Signore.
Signore, che non so chi sei;
del quale dice la ragione
che non si può sapere
se esisti oppure no,
Signore, al quale chiedo soccorso,
Signore, al quale rendo grazie⁴⁷.

⁴⁶ Yamuni (1970).

⁴⁷ Ivi, pp. 193-194.

Da quanto è stato detto sino ad ora, si deduce che la Poesia –«uno dei primi e più costanti piaceri di José Gaos»⁴⁸, accompagnò il filosofo asturiano nella ricerca di un sentimento d'interesse che il razionalismo contemporaneo, ancora una volta percepito nella sua incompletezza, non poteva offrirgli. L'impianto storico-teoretico del suo sistema, che nelle sue basi rimanda a uno studio dettagliato della circostanza propria dello sviluppo del Pensiero Spagnolo, riconosce perciò nella Poesia non più l'ancella della Filosofia, bensì una modalità conoscitiva alternativa, che in parte recupera lo slancio mistico insito nella ricerca della *a-létheia*. Ciò non toglie che questa postura non risulta del tutto sufficiente al filosofo. Al contrario, Gaos considera che ha bisogno anche della confessione personale, del saggio creativo, incluso dell'ansia di sistema, inteso come panorama generale della riflessione soggettiva espressa nella forma della *poiesis*. Vanno interpretate in questo senso le parole con cui Gaos apre *De la filosofía*:

Durante anni ho vacillato tra il libro contenente il maggior numero di dettagli e di maggior ampiezza, il libro del tutto essenziale e disadorno, sino al libro di soli aforismi, ordinati semplicemente in modo sistematico; il corso scritto per essere letto etc. etc.⁴⁹.

Zambrano e Gaos rappresentano sicuramente due degli esempi più chiari dell'effetto che la drammaticità della diaspora ebbe nel gruppo della Scuola di Madrid. In modo particolare, è significativo il loro sistematico ritorno, tanto nell'ambito professionale – Zambrano – come personale – Gaos –, alla modalità della conoscenza poetica.

Non vorrei però che si considerasse questo elemento come un'esclusiva dei discepoli diretti di Ortega o di coloro che, dentro del panorama del Pensiero Spagnolo esiliato, svilupparono la loro riflessione nell'ambito di una tradizione parallela a quella spagnola (com'è il caso del Messico). Effettivamente, è possibile ritrovare la stessa tendenza in altri autori spagnoli contemporanei, la cui traiettoria intellettuale differisce notevolmente in questi aspetti. Un caso

⁴⁸ Ivi, p. 185.

⁴⁹ Gaos (1982), p. 8.

particolarmente esemplificativo è quello rappresentato da José Ferrater Mora.

Di Ferrater è risaputo che si formò dentro della “Scuola di Barcellona”, un gruppo costituito da autori che, sebbene mantennero relazioni dirette con la Scuola di Madrid e con Ortega, svilupparono uno stile differente rispetto a quello proprio dei pensatori della capitale. Di fatto, mentre nel caso del gruppo madrilenò è possibile riscontrare tra i suoi membri una diffusa condivisione dei presupposti metodologici ed epistemologici, la Scuola di Barcellona presenta una forte eterogeneità, al punto che si è tentati di considerarla, seguendo in questo Eduardo Nicol –che ne fece parte– come l’insieme di una «varietà di dottrine che prospera in una comunità di affinità»⁵⁰.

Se, oltre all’eterogeneità del contesto in cui si formò il giovane Ferrater, consideriamo il fatto che la maggior parte del suo esilio si svolse in terra statunitense, sorprende scoprire che anche in questo autore il riferimento alla tradizione del Pensiero Spagnolo è di primaria importanza.

Vero è che, nella maggior parte dei casi, l’attenzione del barcellonese è centrata sulle questioni inerenti alla circostanza catalana – e su questo punto, è d’obbligo menzionare i suoi studi dedicati alla possibilità di un’integrazione sociale, culturale e politica della Spagna con l’Europa e la Catalogna⁵¹ –. Tuttavia, quando in epoca matura gli fu chiesto come avrebbe definito il suo pensiero, Ferrater non esitò a dare una risposta dai chiari echi letterari e dalla forti connessioni con la più ampia tradizione spagnola: «la mia ironia è una forma compassiva di vedere il mondo»⁵². Non è difficile riscoprire, nell’equivalenza tra ironia e compassione tracciata da Ferrater, il riferimento a l’esegesi cervantina e, particolarmente chisciottesca.

Facendo riferimento all’ironia, intesa allo stesso tempo come un processo gnoseologico e metodologico, Ferrater introduce l’elemento della compassione alla base del suo sistema. In effetti, possiamo

⁵⁰ Nicol (1988), p. 204.

⁵¹ Cfr., per esempio, Ferrater (1963). Intorno a questo tema, anche Dalla Mora (2017).

⁵² Cañas (1985).

considerare l'ironia uno degli elementi fondamentali dell'integrazionismo ferrateriano, il cui obiettivo generale, come suggerisce il suo nome, è di giungere all'integrazione di concetti opposti, non mediante una superazione dialettica come nel caso della *Aufhebung* hegeliana, bensì attraverso un'operazione di costante opposizione, dove gli opposti non si annullano né si riducono a un *tertium* superiore⁵³. L'ironia proposta da Ferrater vuole giungere alle cose stesse, senza però attaccarle frontalmente e senza separarle virtualmente dal contesto che le circonda. Si tratta di avvicinarsi all'analisi della realtà in modo progressivo, mediante un movimento a spirale, nell'attesa che siano le cose stesse a svelare la verità che nascondono. Ci troviamo nuovamente davanti al postulato ontologico ed epistemologico della verità intesa come *a-létheia*, e di una prospettiva che allude in modo evidente a una concezione "realista", intendendo qui il termine nel modo definito già da Zambrano. Nelle parole di Ferrater, l'ironia sarebbe

Per essere precisi, uno spostamento, una deviazione o un'inversione di un certo maldestro ordine prestabilito e, come conseguenza, una desfigurazione meno incline alla finzione piuttosto che alla dissimulazione⁵⁴.

Si tratta sicuramente di una modalità conoscitiva che rifiuta la violenza nei confronti del reale, ma è anche il tratto caratteristico di uno sguardo compassionevole che è proprio più della personalità che di un determinato genere di disciplina. Per Ferrater si può essere perciò compassionevoli ed ironici anche in Filosofia, a patto di rifiutare l'idea di una verità assoluta che solo è raggiungibile una volta per tutte. In questo senso, la posizione ferrateriana accetta di buon grado il razionalismo moderno, sempre e quando questo lasci spazio ad un'integrazione dove giocano un ruolo di primo piano la *poiesis* artistica e poetica.

⁵³ Per una più ampia introduzione in lingua italiana al pensiero ferrateriano, cfr. Dalla Mora (2016a).

⁵⁴ Ferrater (1946), p. 22.

L'attività creativa di Ferrater nell'ambito letterario e cinematografico è conosciuta da tempo, anche se solo recentemente è stata oggetto di una ricerca profonda e documentata⁵⁵. Tuttavia, la sua attività nell'ambito poetico è ancora oggi in gran parte inedita⁵⁶. Stando a quanto detto sino ad ora, quest'ultima sembra rispondere, come nei casi di Zambrano e di Gaos, al bisogno di venire incontro alle mancanze dell'apparato concettuale moderno, incapace di esprimere la realtà senza violarla nel suo rapporto con l'Assoluto. Sembra essere questo il senso racchiuso nel poema intitolato "Meaninglessness", dove Ferrater fa coincidere in un solo verso la potenza conoscitiva di ben tre assoluti classici della tradizione razionalista:

Non importa che il mondo decada
se i paradisi sono gli stessi in ogni dove
se l'Amore conforma tutte le cose
*se la Ragione e la Parola di Dio coincidono*⁵⁷.

Senza disperdere il proprio sguardo nella vacuità, in attesa dell'estasi mistica (come nel poema zambrano), ma senza situarsi neppure nella drammaticità del dubbio solipsistico (proprio della poetica gaosiana), Ferrater si affida a un'integrazione positiva delle facoltà umane, che risponde a una sintesi di contenuto ontologico:

Nessuno nega che tutti gli esseri viventi
contribuiscano alla ricerca della Verità
e così la vita intera è un'unità
*dove il Mondo, l'uomo e Dio sono la stessa cosa*⁵⁸.

Laddove fossimo tentati di credere che si tratti di una postura che è il risultato di un lungo processo intellettuale, dovremo ricrederci leggendo alcuni versi di uno dei poemi ferrateriani dell'epoca

⁵⁵ Cfr. Dalla Mora (2015) e Bardera (2015).

⁵⁶ Se escludiamo il riferimento in Dalla Mora (2016b).

⁵⁷ Ivi, p. 160. Il corsivo è mio.

⁵⁸ Ivi, il corsivo è mio.

giovanile, intitolato “*Teogonía*”, dove l’autore rimanda alla medesima concezione ontologica:

Mancavi di nome,
di forma, di figura.

E, tuttavia, riempivi tutto
come il caos di Esiodo
come il fuoco di Eraclito.

Solo tu eri tutto
ed eri nulla.

Ma ora che nel mondo
i suoni svegliano gli uccelli,
la luce vince l’ombra,
il nome il nominato.

Ora sarò io colui che dirà il tuo nome
e romperà il tuo scudo e spezzerà la tua lancia.

Ti chiami il possibile
E fosti in un inizio.

Molto prima dell’azione e la parola⁵⁹.

Giunti sino a questo punto, possiamo affermare che Ferrater, Gaos e Zambrano, considerati dal punto di vista specificamente filosofico, ma anche della loro attività – meno conosciuta e studiata – in qualità di autori di poesia, presentano degli elementi in comune che sembrano definire alcune delle caratteristiche del Pensiero Filosofico Spagnolo contemporaneo, almeno per quanto riguarda la peculiare relazione che quest’ultimo mantiene con la Poesia.

Innanzitutto, i tre autori condividono una critica al razionalismo moderno, nel caso di Zambrano esplicita e radicale, mentre in Gaos e Ferrater mediata da certa fiducia nell’apparato concettuale tradizionale. Ciononostante, l’attività poetica si rivela come un’ulteriore modalità

⁵⁹ Ferrater (1936).

dell'esperienza del reale, a cui l'uomo sembra inesorabilmente destinato ad aprirsi. Quest'apertura non può però consistere in un moto di violenza, al pari di quella esercitata dal razionalismo contemporaneo, la cui esasperazione ha portato al trionfo e allo sviluppo sociale e politico del totalitarismo. L'esperienza poetica, mediante un'ironia che si rivela nella forma di un avvicinamento graduale al fenomeno, riconduce perciò a un realismo che, a sua volta, connette direttamente con la tradizione del Pensiero Spagnolo e Iberoamericano. Infatti, come si è detto sin dall'inizio, questa tradizione, in ragione del suo sviluppo al margine del canone filosofico centroeuropeo, spostò finalmente la sua attenzione verso forme di espressione alternative, tra cui sobresale la letteraria e la poetica.

Zambrano, Gaos e Ferrater, sono pertanto assunti qui come esempio di una sensibilità che sembra accomunare alcuni dei grandi nomi della Filosofia Spagnola e Iberoamericana contemporánea (la mente va ad autori come Adolfo Sánchez Vázquez, Ramón Xirau, José Luis López Aranguren, Julián Marías, Manuel Granell, Antonio Rodríguez Huéscar), e la loro opera, professionale e intima, dimostra una continuità con una visione epistemologica, metodologica e incluso ontologica, propria della tradizione del Pensiero Filosofico Spagnolo, dove la relazione tra la Poesia e la Filosofia risulta di primaria importanza.

Bibliografia

- Abellán, J.L. (1979-91), *Historia Crítica del Pensamiento Español*, 7 vols., Espasa Calpe, Milano.
- Abellán, J.L. (1983), "Ensayo de autobiografía intelectual", *Anthropos. Boletín de información y documentación*, n. 21-22, pp. 21-32.
- Alas, L. "Clarín" (1966), *Obras selectas*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Arévalo, H. (2013), *José Gaos y el pensamiento hispanoamericano de lengua española en el marco de la filosofía moderna y contemporánea*, tesi di Dottorato inedita, Universidad Autónoma de Madrid.
- Bardera, D. (2015), *Anàlisi de l'obra narrativa de Ferrater Mora des de la sevafilosofia*, tesi di Dottorato, Universitat de Girona.

- Bernárdez, M. (2004), *María Zambrano: acercamiento a una poética de la aurora*, Universidad Iberoamericana, Città del Messico.
- Cacciatore, G. (2013), *Sulla filosofia spagnola: Saggi e ricerche*, Il Mulino, Bologna.
- Cacciatore, G., Cantillo, C. (2016), *Omaggio a Ortega: A cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte (1914-2014)*, Guida Editori, Napoli.
- Calafate, P.; Mora, J.L.; Agenjo, X. (eds.) (2012), *Filosofía y literatura en la península ibérica. Respuesta a la crisis finisecular*, Fundación Larramendi-Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa-Asociación de Hispanismo Filosófico, Madrid.
- Cañas, G (1985), “Ferrater Mora: ‘Mi ironía es una forma compasiva de ver el mundo’”, *El País* del 26 ottobre 1985.
- Cerezo, P. (2012), “De la razón vital a la razón poética”, in Calafate, P.; Mora, J.L.; Agenjo, X. (eds.), *Filosofía y literatura en la península ibérica. Respuesta a la crisis finisecular*, Fundación Larramendi-Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa-Asociación de Hispanismo Filosófico, Madrid, pp. 167-187.
- Colonnello, P. (1990), *Tra fenomenologia e filosofia dell'esistenza. Saggio su Gaos*, Morano Editore, Napoli.
- Dalla Mora, R. (2013), “Las sendas perdidas de Gaos: experimentación estilística y propuesta para una nueva forma de racionalidad”, in Mora, J.L.; Manzanero, D.; González, M; Agenjo, X. (eds.), *Crisis de la Modernidad y Filosofías Ibéricas*, Fundación Larramendi-Departamento de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela-Asociación de Hispanismo Filosófico, Madrid, pp. 383-400.
- Dalla Mora, R. (2015), “La estética de José Ferrater Mora, pensador y artista mediterráneo”, in Mora, J.L.; Lara, M.; Barroso, O.; Trapanese, E. (eds.), *Filosofías del Sur*, Fundación Ignacio Larramendi-Universidad de Granada-Asociación de Hispanismo Filosófico, Madrid, pp. 1246-1290.
- Dalla Mora, R. (2016a), “Sulle tracce di un catalano universale. Un'introduzione al pensiero e all'opera di José Ferrater Mora”, *Rassegna iberistica*, vol. 39, n. 105, pp. 95-115.
- Dalla Mora, R. (2016b), “Un poema inédito del filósofo José Ferrater Mora”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, n. 21, pp. 155-162.

- Dalla Mora, R. (2017), “Catalanidad y cuestión catalana en José Ferrater Mora”, in Novella, J.; Mora, J.L.; Agenjo, X., *Laberintos del liberalismo*, Fundación Larramendi-Asociación de Hispanismo Filosófico, Madrid (in stampa).
- Ferrater, J. (1936), “Teogonía”, *Isla. Hojas de arte y letras*, n. 9, s.p.
- Ferrater, J. (1946), *La ironía, la muerte y la admiración*, Cruz del Sur, Santiago de Chile.
- Ferrater, J. (1963), *Tres mundos: Cataluña, España y Europa*, EDHASA, Barcelona.
- Gaos, J. (1982), *De la filosofía: curso de 1960*, in *Obras Completas*, vol. XII, UNAM, Messico.
- Gaos, J. (1990), “El pensamiento hispanoamericano” e “Antología del pensamiento de la lengua española en la edad contemporánea”, in *Obras Completas*, vol. V, UNAM, Messico.
- Gaos, J. (1991), “Pensamiento de lengua española” e “Pensamiento español”, in *Obras Completas*, vol. VI, UNAM, Messico.
- Gómez Blesa, M. (2004), “Introducción”, en Zambrano, M., *Pensamiento y poesía en la vida española*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 11-78.
- Gómez Blesa, M. (2008), *La razón mediadora. Filosofía y Piedad en María Zambrano*, Gran Vía, Zaragoza.
- Hermida de Blas, F. (2012), “Positivismo y literatura en el regeneracionismo español”, in Calafate, P.; Mora, J.L.; Agenjo, X. (eds.), *Filosofía y literatura en la península ibérica. Respuesta a la crisis finisecular*, Fundación Larramendi-Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa-Asociación de Hispanismo Filosófico, Madrid, pp. 55-81.
- Hernández, M. (1962), *Poesie*, trad. it. a cura di Dario Puccini, Feltrinelli, Milano.
- Lasaga, J. (2016), “La Escuela di Madrid: un’interpretazione”, in Parente, L.M.G. (ed.), *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*, Mimesis, Milano, pp. 107-124.
- Martín Cabrero, F. J. (1999), *La tradición velada: Ortega y el pensamiento humanista*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Martín Cabrero, F. J. (2014), “Pensar desde la lengua. A propósito de la «tradición velada»”, *Revista de Occidente*, n. 394, pp. 5-19.

- Mora, A. (1984), “La filosofía catalana a l'exili”, *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, n. 10, pp. 17-30.
- Mora, J. L. (2000), “¿Filosofía como literatura?”, in Murillo, I. (ed.), *Las fronteras de la Filosofía*, Diálogo Filosófico, Madrid, pp. 315-323.
- Mora, J. L. (2008), “Sobre el sentido de expresarse así entre nosotros...”, *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, n. 734, pp. 1061-1070.
- Mora, J. L. (2010a), “La recepción del pensamiento filosófico del exilio en España”, *Daimon*, n. 50, pp. 77-104.
- Mora, J.L. (2010b), “Lecturas del *Quijote* en el exilio”, in Sánchez Cuervo, A. e Hermida de Blas, F., *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 164-202.
- Mora, J.L. (2012), “Filosofía y literatura en el Pensamiento Español (1868-1931)”, in Calafate, P.; Mora, J.L; Agenjo, X. (eds.), *Filosofía y literatura en la península ibérica. Respuesta a la crisis finisecular*, Fundación Larramendi-Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa-Asociación de Hispanismo Filosófico, Madrid, pp. 35-54.
- Mora, J. L. (2015), “El realismo español: palabras y cosas”, *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, época 2, n. 10, pp. 273-290.
- Nicol, E. (1988), *El problema de la filosofía hispánica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ortega y Gasset, J. (1914), *Meditaciones del Quijote*, in *Obras Completas*, Taurus, tomo I, Madrid, pp. 745-825.
- Ortega y Gasset, J. (1922), *España invertebrada: Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, in *Obras Completas*, Taurus, tomo III, Madrid, pp. 423-514.
- Ortega y Gasset, J. (1923), *El tema de nuestro tiempo*, in *Obras Completas*, Taurus, tomo III, Madrid, pp. 557-652.
- Ortega y Gasset, J. (1930), *La rebelión de las masas*, in *Obras Completas*, Taurus, tomo IV, Madrid, pp. 349-528.
- Ortega y Gasset, J. (1940), *Ideas y creencias*, in *Obras Completas*, Taurus, tomo V, Madrid, pp. 659-685.
- Ortega y Gasset, J. (1947), *En torno a Galileo*, in *Obras Completas*, Taurus, tomo V, Madrid, pp. 367-506.

- Ortega y Gasset, J. (1949), *El hombre y la gente*, in *Obras Completas*, Taurus, tomo X, Madrid, pp. 137-327.
- Ortega y Gasset, J. (1986), *Meditazioni del Chisciotte*, tr. it. a cura di B. Arpaia, Guida Editori, Napoli.
- Ortega y Gasset, J. (2016), *Meditazioni del Chisciotte e altri saggi*, a cura di G. Cacciatore e M. L. Mollo, Guida Editori, Napoli.
- Parente, L. M. G. (ed.) (2016), *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*, Mimesis, Milano.
- Pellicani, L. (1978), *Introduzione a Ortega y Gasset*, Liguori, Napoli.
- Pellicani, L. (1987), *La sociologia storica di Ortega y Gasset*, Sugarco, Milano.
- Savignano, A. (1996), *Introduzione a Ortega y Gasset*, Laterza, Bari.
- Savignano, A. (2016), *Storia della filosofia spagnola del XX secolo*, Morcelliana, Brescia.
- Salmerón, F. (2004), "José Gaos: su idea de la filosofía", in *Obras Completas*, vol. II, El Colegio de México, Messico.
- Yamuni, V. (1970), "José Gaos, la poesía, y algunas de sus confesiones finales", *Anuario de Letras, Lingüística y Filología*, n. 8, pp. 185-202.
- Zambrano, B. (1998), *Artículos, relatos y otros escritos*, a cura di Mora J. L., Badajoz. Disponibile online al sito della pagina web "Proyecto Filosofía en Español": www.filosofia.org.
- Zambrano, M. (1987), *Pensamiento y poesía en la vida española*, Endymion, Madrid.
- Zambrano, M. (2004), *La razón en la sombra: Antología crítica*, a cura di Moreno Sáenz J., Siruela, Madrid.
- Zambrano, M. (2006), *De la Aurora*, Tabla Rasa, Madrid.
- Zambrano, M. (2010), *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, Messico.

Abstract

In the contemporary Spanish philosophical thought, the question about the relationship between Poetry and Philosophy is fundamental, and the experiences of the thinkers of Spanish Generation of 1939 has been essential to define this new thematic.

The historical circumstances –as the Spanish Civil War and the exile– showed them the limit of the absolute rationality, and forced them to configure a philosophical proposal where life and logical rationality could be expressed together.

The aim of this paper is to underline this element of Spanish contemporary thought, throughout the analysis of the proposal of three of the most important philosophers of this period: José Ferrater Mora, José Gaos and María Zambrano. These authors practiced both activity, Poetry and Philosophy, so the study of their works is particularly recommended in order to achieve the objective of this paper.

Keywords: María Zambrano, José Gaos, José Ferrater Mora, Contemporary Spanish Philosophical Thought, Poetry.