

## L'ESISTENZIALISMO SPAGNOLO DI UNAMUNO (CENNI TEMATICI)

E' troppo nota la figura di Miguel de Unamuno, che scrisse le sue maggiori opere nel primo ventennio di questo secolo perchè io debba farne qui il tradizionale affresco commemorativo, in omaggio alla falsariga della critica ufficiale che forse lo ha già definitivamente condannato in qualche schematismo obbrobrioso, archiviando l'inquietudine di quest'uomo impetuoso e tenace in qualche vanificante valutazione incerta a mezz'aria tra il prammatismo, l'irrazionalismo e l'esistenzialismo (o, come il Pareyson disse, il «preesistenzialismo»).

Per questo io mi limiterò soltanto a chiarire alcuni aspetti della tematica spirituale di Unamuno, alcuni importanti momenti del suo discorso filosofico, alcuni centri focali della sua Weltanschauung, lasciando in ombra tutta quella che fu la sua produzione letteraria, dal romanzo al dramma.

Di Unamuno, nato a Bilbao nel 1864 e morto nel 1936, rimangono come espressioni più vive della sua originalità, i Saggi, il Commento alla *Vita di Don Chisciotte*, il *Sentimento tragico della vita* e *l'Agonia del Cristianesimo*. Richiameremo quindi frammentariamente queste opere laddove, nel corso della nostra precisazione tematica, ciò si renderà necessario per una esatta individuazione del pensiero unamuniano.

Si è cercato di collocare quest'ultimo nel solco del prammatismo e del bergsonismo per quel valore da Unamuno eminentemente attribuito all'azione, al dato concreto della realtà, al fatto volitivo come espansione produttiva della soggettività di contro alla coscienza oggettivizzata dell'intellettualismo moderno: ai primi del secolo infatti lo spiritualismo attivistico di

Blondel aveva proiettato, in una futuristica tensione di forme e di desideri, la necessità del superamento di quella realtà naturale, frenata nelle immobili categorie razionali e refrattaria al ritmo rivoluzionario dell'azione.

«L'essere che noi riceviamo—diceva costui—è quello che noi vogliamo.»

Le «*raisons du coeur*» erano finalmente giunte alla celebrazione antidogmatica della vita nel suo concreto farsi, nel suo divenire produttivo, nella sua possente sicurezza trasfigurante le brute determinazioni categoriali.

Già nella seconda metà del sec. XIX° il positivismo aveva notevolmente contribuito ad un risveglio umanistico, come constatiamo essere avvenuto, in Italia, nella speculazione di Bertrando Spaventa il quale, negando l'uomo a-priori, l'uomo astratto, riproponeva la necessità di un idealismo storicistico in cui il positivismo entrasse come eliminazione dell'a-priori storico.

L'uomo veniva, nella sua concreta esistenza, proiettato sul terreno della infinitudine naturale idealistica, come nodo di attività, come centro pulsante dell'eternità nel suo costante fenomenizzarsi.

Anche Unamuno, distruggendo polemicamente e direi quasi, seivaggiamente, l'archetipo della *humanitas*, si ancora all'uomo di carne e d'ossa che nasce, soffre, muore, e vive qui, ora (nella bidimensionalità dell'esserci), l'uomo che mangia, beve, gioca, pensa, ama, soprattutto—egli dice—ama. Unamuno si andava riallacciando quindi a quel fondamento esistenziale del «singolo» che già era in Kierkegaard e in Nietzsche, per il quale ultimo, la filosofia, qualunque sia la formulazione sistematica ed obbiettiva di essa, non può uscire dai limiti di una «autobiografia».

L'attivismo spirituale di Unamuno non è da considerarsi come una forma d'istinto biologico, bensì come l'istinto immortale e creatore della sopravvivenza: in questa guisa si spiega la implicita definizione della sua filosofia come *Weltanschauung*, derivante cioè dal nostro radicale sentimento dinanzi alla vita. Al pari dei teorici delle *Lebensphilosophien*, anche Unamuno ritrova un fondamentale *Erlebnis* che presiede a tutte le manifestazioni creative dell'uomo e questo è dato dalla forma pura

dell'istinto di sopravvivenza, in ordine al quale la filosofia non deve mai cedere ad ambizioni astratte e sistematiche.

Se non vuole essere dunque uno sterile succedaneo della realtà vitale, la filosofia deve costituire l'inveramento di una ragione esistenziale.

E' evidente quindi come il problema dell'uomo sia intimamente connesso a quello della sua immortalità personale. Il «prammatismo metafisico» di Unamuno è già tutto in questo primo atteggiamento fondamentale di cui è palese l'intrinseca contraddittorietà perchè già nell'atto di questa volontà metafisica si identifica quello del creare e quello del credere in una realtà a sè stante. Trasferendo su questo piano ciò che già disse il Goethe, «was fruchtbar ist allein ist wahr», Unamuno pensa che Dio stesso sia il mallevadore della nostra immortalità, dal momento che se ciò non fosse, allora-ci si domanderebbe-perchè Dio?

Dio deve esserci perchè aneliamo alla sopravvivenza.

Mediante questa «deduzione trascendentale» l'esistenza di Dio è derivata da questa nostra potenza vitale o fame di essere per cui l'anima nostra è tenacemente abbarbicata alla sua propria eternità.

Scrive Unamuno nel suo *Sentimento tragico della vita*: «Essere, essere sempre, essere senza fine: sete di essere, sete di essere più! Fame di Dio, sete di amore eternante ed eterno, essere sempre, essere Dio!» Sul piano quindi di questa opzione fondamentale è portata la considerazione utilitaristica della religione propria di un William James.

Alla rivelazione dell'Eterno, Unamuno non giunge per vie razionali, bensì attraverso una forma mitica, dell'esistenza, cioè, fatta mito immortale, situazione questa che, come nel mitologizzarsi platonico della filosofia, trasferisce al di fuori del nostro ubi consistam temporale, il centro metafisico di gravità.

La virtù purificante dell'angoscia per Unamuno sta nel considerare il peso della nostra tremenda mortalità e nell'affrontare, in modo ben diverso dal gettare a terra il mantello e dormirci sopra, l'enigma ed il rischio della nostra esistenza-sogno.

In questa forma si esprime la sublime insensatezza dell'uomo

unamuniano che vuole porre un rapporto Io-Dio in cui il Due è mantenuto nell'Uno.

Il centro di questa «immortalità esistenziale»—come mi piacerebbe chiamarla—è la fede, non inverata dal rassicurante appoggio nelle proposizioni teologiche, bensì del tutto primordiale ed assurda, che ricorda quella di Tertulliano.

Una fede che non può heideggerianamente definirsi «Freiheit zum Tode», ma «lotta» (agonia), guerra con la morte.

Mentre la morte rappresenta il termine dell'esserci, la situazione finale del nostro «essere nel mondo», la fede esprime un sogno assurdo in cui l'uomo vuole eternizzarsi e celebrare l'immortalità del proprio sogno.

Si noti a questo punto la profonda differenza che divide la concezione unamuniana della morte da quella del d'Ors per il quale la morte è invece un fatto più apparente che reale. Secondo la mistica intellettuale di quest'ultimo, mistica chiara o delle idee, come altri dice, la morte è soltanto l'indice di una trasformazione della materia, in conseguenza della quale perisce la bestia o l'angelo.

In tutto ciò viene assertoriamente confermata la sopravvivenza dello Spirito e della Carne, dato che pur essa risuscita.

L'immortalità è dunque per Unamuno la ragione, il fine dei fini, il principio del principio: contro il sinistro ritornello dei nichilisti, la dostoiewskiana coscienza «ipertrofica» di Unamuno, che si ribella al «due più due fa quattro» si sforza di creare un Dio immortalizador, un Dio eternizzante.

La verità mostra dunque due faccie: quella triste, nichilistica e desolata (come voleva Renan) e quella del sogno (come voleva Calderon) e in questa tragica oscillazione il sogno di Unamuno assume in sé il carattere paradossale della fede biblica, di quella di Abramo e di Giobbe. Io posso con la mia fede deviare il corso degli astri, rimuovere le montagne e niente—come dice Matteo—mi è impossibile.

Questo tema della immortalità esistenziale, oltre che nel *Sentimento tragico della vita*, è espresso da Unamuno anche nel suo *Commento alla vita di Don Chisciotte*.

In quest'ultima opera viene illuminato il significato della morte nella sua essenza celata e profonda, poichè, nella morte

di Don Chisciotte medesimo, si va svelando il mistero di tutta la vita di lui. In questo momento infatti egli confessa apertamente che la sua vita altro non è stata se non un folle sogno, e rinnega la sua aspirazione ad emulare le gesta dei cavalieri erranti, la sua sete di Fama; maledice questo bisogno terribile d'immortalità terrena che, dei mulini a vento, aveva fatto giganti, delle innocue greggi, esercito, e della rozza contadina, Dulcinea.

Questa è dunque la faccia negativa della problematica unamuniana, la morte come spaventoso non esserci più (nicht mehr sein) dinanzi alla quale è d'uopo rinnegare tutto.

E soltanto aggrappandosi a quella bontà che era stata la radice di tutta la sua follia, soltanto ritornando a essere Alonso Chisciano, il Buono, Don Chisciotte non si rassegna ad annullarsi «...sente che la propria bontà fa parte di Dio, di Dio che è Dio dei vivi e non dei morti perchè di Lui vivono tutti...»

«E se la bontà ci fa eterni quale maggior saggezza che morire?»

Ci domandiamo a questo punto in «quale» immortalità credeva davvero Unamuno—quella che Don Chisciotte ha rinnegato e che Sancio conserva per la Spagna, per noi tutti—oppure quella di Alonso Chisciano, detto il Buono?

Quella della gloria, l'immortalità terrena, o quella metafisica in cui la morte si redime del suo significato di fine per assumere quello di principio?

La problematica unamuniana ci lascia per un attimo incerti su questo punto, ma allorchè egli dirà «Don Chisciotte è grazie alla sua morte, immortale. La morte è la nostra immortalatrice», pare che la morte non possa trionfare della vita, che il breve sogno o visione della vita debba ultimamente rifluire nella coscienza dell'Universo, nell'Eternità di Dio.

Ed è questo il limite mistico, nullistico in senso spagnolo (la notte dei sensi), della filosofia di Unamuno: il Bene non si perde neanche in sogno e Dio è Bene, Dio ci sogna e continuerà a sognarci.

Nonostante questo, la fede di Unamuno è in fondo ben lontana dal risolversi in una esperienza «estatica»: essa è troppo attivistica, ha troppo in orrore tutto ciò che possa sembrare

atteggiamento quietistico, e piuttosto di indagare nel sogno dell'immortalità, preferisce sognare il sogno della vita nel suo valore eroico, nei suoi slanci ideali, nella sua eternità che comincia da «questo» giorno, nel suo doloroso e tragico spirito cavalleresco che trascende la precarietà del sogno terreno.

Tutta questa contraddittoria problematica non riesce tuttavia a saldarsi intimamente: rimane incerta, cioè, nel valore delle sue prospettive dissonanti; esiste una fede mondana, ma ideale (Don Chisciotte) e una fede mistica (Alonso Chisciano) in cui si articola dialetticamente l'unica e sostanziale fede nella sopravvivenza.

Per i modi di una dialettica paradossale, alla follia di Don Chisciotte corrisponde la Bontà di Alonso Chisciano e questa ambiguità antinomica, irrisolvibile, troverà in Unamuno la sua perfetta consacrazione tragica: l'Agonia.

L'agonia, nel suo significato etimologico—come Unamuno stesso ci spiega nella sua *Agonia del Cristianesimo*—, vuol dire lotta, duello ( $\alpha\gamma\omega\nu\zeta\omega$ ); «si agonizza lottando e si lotta agonizzando».

Secondo Unamuno la logica del Cristianesimo è una logica concettista, polemica ed agonica: Cristo è venuto a portare la guerra e non la pace e soltanto nella guerra c'è la pace. Cristo agonizza, Cristo è il Cristianesimo che agonizza.

Il Cristo spagnolo di Unamuno è quello che si adora sulla croce, non quello che giace nel sepolcro, e non è neppure il Cristo della resurrezione, ma quello della croce, quello che non è ancora divenuto terra, ma grida: «Eli, Eli, lamma sabactani.»

L'agonia è quindi, teoreticamente, dubbio: la forma autentica della fede, nel credente agonico, è quella del dubbio, e Unamuno cita Marco: «Credo, soccorri la mia incredulità.»

La fede è dunque colta e valutata nella sua accezione umana, non in quella mistica, nientificatrice dell'uomo: nella fede agonica non può dunque pacificarsi la contraddizione lacerante, già da noi prima osservata nel vivo tessuto dell'esperienza interiore di Unamuno e nella sua problematica filosofia della morte.

L'agonia stessa, in definitiva, perpetua tale problematica, dirò anzi di più, trasferisce la forma eterna della problematica nel cuore del Cristo medesimo, nel sangue del Cristo storico.

All'apocalittica visione di Nietzsche: **DIO E' MORTO**, risponde Miguel de Unamuno: Cristo continua ad agonizzare in ciascuno di noi.

Nell'Agonia del Cristianesimo, Unamuno è giunto alle più tragiche e desolanti conclusioni della sua meditazione: «Non c'è maggior consolazione di quella della desolazione come non c'è speranza più attiva di quella dei disperati.»

L'analogia che Unamuno cerca di porre tra sè e i mistici spagnoli come S. Teresa di Gesù e S. Giovanni della Croce—nei quali egli vede le stimmate di una «mistica agonica» procedente per antitesi e paradossi e tragici giochi di parole—non deve indurci su falsa strada.

Quando egli dice che Dio forse «giocò a creare il mondo non per giocare con lui, ma per giocare a crearlo dato che la creazione è stata un gioco», ci avvediamo di quanto Unamuno sia in fondo distante dai mistici spagnoli e comprendiamo invece l'insanabile concezione tragica, addirittura metafisica, esistente alle radici di questa cupa e terrestre religiosità unamuniana, che ci ricorda Eraclito.

Il Problema dell'immortalità su cui si innesta quello dell'agonia non giunge a placarsi in Unamuno, ma rende invece radicale la scissione tra sogno e dimensione escatologica. Più vicino che a Pascal e a Kierkegaard, egli è vicino a Nietzsche, l'esperienza del quale—secondo quanto bene opina il Pellegrini (Nietzsche Garzanti, 1943, pág. 362)—desume il proprio irripetibile valore dalla sua intraducibilità e dal suo proporsi come affermazione tragica dell'esperienza umana in genere.

Esiste infatti in Unamuno un disperato dissidio tra la verità e la vita; forse la verità è triste, forse la verità uccide; la vita è soltanto sogno, è soltanto la frode del sogno.

E l'immortalità?

La soluzione eroica (il donchisciottismo del puro folle), assimilabile sotto certi aspetti al crudo amor fati nietzschiano, andrà progressivamente incupendosi e infittendosi in una rete dialettica di contraddizioni per cui la metafisica diverrà lo specchio insondabile di un enigma.

La soluzione, o meglio la pura possibilità o proponibilità teoretico-pratica di una soluzione, sarà costituita dall'agonia, dall'an-

goscia irredimibile che pure, per Kierkegaard, era una purificazione.

Mentre Chestov credeva che in Dio, posto al di sopra del principio di contraddizione, si avesse, con la rottura dei paradigmi razionali, anche il miracolo di una restituzione alla situazione edenica dell'uomo, Unamuno ha sempre di fronte a sè l'immutabile verità di Spinoza, la logica senza uscite, l'inesorabile verità senza appello, come Nietzsche aveva di fronte a sè l'eterno ritorno.

Quindi l'invocazione di Unamuno ad un Cristianesimo individuale (*religio quae non religat*), in cui la nostra agonia si esalti nell'imitatio di un *Christus agonicus*, rimane allo stato problematico. L'unità per Unamuno è postulata soltanto dal due della contraddizione e la forma vivente, nella storia, di questa unità umana e divina è data dal Cristo incarnato; ed è questo motivo, della cointeressenza del divino all'umano, già rintracciabile nell'ontologia cristiana ereticale, da Origene, a Scoto Eriugena, a Eckart, alla mistica preprotestante in genere. Secondo questo ramo della speculazione teologica, Dio, oltre ad essere in sè e per sè, era anche posto dalla nostra ricerca e proprio attraverso la ricerca che noi compiamo per realizzarlo, egli poteva autorealizzarsi nel mondo.

Dal canto dei Trappisti di Dueñas che, invocando la Vergine, sognavano una ninna-nanna della morte, il grembo medesimo delle tenebre prenatali, la non-nascita, Unamuno giunge alla dialettica agonica in cui corpo e anima tendono a rigenerarsi nel Verbo, nella Incarnazione Eterna.

Il Cristianesimo di Unamuno è in fondo troppo antidogmatico per accettare una pacificazione razionalistico-teologica della vita con la verità: *muero porque non muero*—dice con S. Teresa—, ma dovrebbe aggiungere anche: *Ho fede perchè non ho fede*.

Tra l'immortalità dell'anima (dogma scettico-pagano) nella e per la storia e l'immortalità della carne (dogma giudeo-cristiano) per cui il Verbo fatto carne vuole vivere nella carne e quando questa muore sogna nella resurrezione della carne, Unamuno sembra propendere per la seconda e cerca nella storia di Abishag, la Sunamita, che ama il vecchio Davide per impedirgli

di morire, l'allegoria tragica del nostro Cristianesimo agonizzante in cui la povera anima affamata e assetata di Dio, consuma la sua verginità materna in baci e abbracci con l'agonizzante eterno.

Quel che tra l'altro i vari Bo e Banfi (perchè esistono barbieri e baccellieri anche in Italia), non hanno sufficientemente compreso in Unamuno, nel considerare la sua come una lezione «ad esito negativo», è la reale ed autentica presenza storica di quest'ultimo, la quale non si è accontentata di una formola per darci l'equivalente di una soluzione, tale da condurci oltre il delirio contemporaneo.

Unamuno ha contribuito a maturare il solco della crisi in cui oggi si dibatte l'uomo europeo, desautorato erede di una civiltà plurisecolare, ed ha per questo proposto il modello del Don Chisciotte come quello più fedele alla nostra condizione eroica d'esistenza.

Se anche Unamuno non ha saputo (come rileva il Bo) fare della sua filosofia «un capitale commerciabile» (ed è proprio questo che Unamuno non avrebbe mai voluto a nessun costo), egli ha tuttavia teso le possibilità rigenerative della nostra interiore problematica, costruendo il Cristianesimo nei tratti di una simbologia immanente alla vita e quindi nell'adeguata consapevolezza del suo storicizzarsi come superiore ordine di valori.

Quando si va deprecando, come forma di un esistenzialismo negativo, la mera consapevolezza obbiettiva della situazione umana, senza conferire ad essa un'apertura nel mondo dei valori, si dimentica che Unamuno è ben lontano da questo atteggiamento, poichè in realtà la sua «agonia» è il tramite di una decisione e di un riscatto per cui l'uomo, senza addivenire a compromessi teoretici, instaura esistenzialmente una possibilità di redenzione trascendentale del proprio «esserci».

Per Unamuno il valore dell'esistenza non coincide in un presupposto spiritualista e in una normatività prestabilita, ma consiste nell'accentramento totale della contraddizione umana in sè stessa, nella combustione dei suoi fermenti ideali, creativi ed eroici, fino a determinare, nella trascendentale sintesi dei contrari, l'effettività di un riscatto che comprenda l'uomo insieme alla sua storia.

L'arsi della tematica esistenziale di Unamuno insiste sulla figura del cavaliere errante dell'ideale, del cavaliere agonico, sulla compresenzialità dell'uomo nel Dio e del Dio nell'uomo, cosicchè ci pare di assistere ad un gigantesco dramma cosmico spoglio di soprastrutture, in questa autorivelazione di Dio nella storia e in questa autocoscienza eterna del sogno umano.

In Unamuno la virtualità creativa del sogno e del dolore (virtualità agonica) apre un «regno dei fini» in cui Amleto è più vero di Shakespeare, Don Chisciotte più vero di Cervantes, poichè in essi si è come ipostatizzata quella verità trasfiguratrice della nostra vita mortale, in virtù della quale anche i canti dell'uomo Unamuno rimangono aggrappati «ai visceri rocciosi dell'Eterno».

FERRUCCIO MASINI.

Firenze, dicembre 1953.