

IL PROBLEMA DELLA FEDE NEL PENSIERO DI MIGUEL DE UNAMUNO

La riflessione filosofica di Unamuno vuol essere programmaticamente una meditazione sul senso dell'uomo, del suo destino, un'antropologia. In essa la vita umana viene analizzata nei suoi due aspetti fondamentali: come dimensione in cui si instaura ogni significato (gnoseologia) e come ansia di totalità, desiderio di essere tutto (ontologia). Dimensioni complementari, perché la prima pone la coscienza al centro della realtà e la seconda vorrebbe far coincidere la coscienza con la totalità.

La coscienza è *serse*, limitazione; ma essa è al tempo stesso desiderio della pienezza dell'essere, del *serlo todo*. Nasce dalla contrapposizione e dalla necessaria implicazione di queste due figure una dialettica insanabile, agonia costitutiva dell'essere dell'uomo, che in questa si rivela come temporalità essenzialmente legata alla morte e come desiderio di sopravvivenza.

Il desiderio di immortalità, modo di vivere la passione del tutto, esige la fede come unico esito possibile, giacché la ragione è incapace di dare una risposta a questo essenziale interrogativo.

Nella fede soltanto è possibile risolvere la contraddittorietà del vivere. Essa conserva tuttavia il suo carattere problematico, non essendo certezza, ma dialetticità costante con la ragione, agonico rovesciamento delle posizioni di questa. In ciò la sua connotazione come rischio e come speranza del disvelamento del senso e della finalità della vita, attraverso la sua capacità creativa.

La fede si situa al centro del pensiero di Unamuno. Comprenderne la tematica è cogliere tale collocazione e interpretarne correttamente i legami con la gnoseologia e l'ontologia, scoprendone così la fondazione teoretica.

La gnoseologia di Unamuno in una prospettiva non dualistica

"Yo soy el centro de mi universo, el centro del Universo"¹. Ecco enunciato il tema fondamentale: è la coscienza che conferisce significato

¹ M. DE UNAMUNO: *Del sentimiento trágico de la vida*, III: *Ensayos*, Madrid, Aguilar, 1967, vol. II, p. 770 (E II 770). Con la semplice indicazione del volume di questa edizione e della pagina corrispondente si citeranno in seguito gli *Ensayos*. Per altre opere la citazione sarà fatta su *Obras Completas de Don Miguel de Unamuno*, 16 vol., Barcelona y Madrid, Vergara y Aguado, 1950-1964, indicando il volume e la pagina corrispondenti.

al mondo, non questo a quella, e ciò avviene fin dai livelli più bassi della conoscenza sensibile che è anch'essa "creatrice" della realtà².

Negli esseri dotati di una forma di conoscenza questa appare innanzi tutto connessa con la necessità di sopravvivere³. In questo Unamuno ravvisa una chiara manifestazione di quell'essenza dell'essere che, secondo Spinoza, consiste nel conato per perseverare nel proprio essere indefinitamente⁴. La conoscenza è dunque al servizio della vita e in primo luogo dell'istinto di conservazione personale, il quale ha creato negli uomini gli organi della conoscenza, che percepiscono della realtà solo quel tanto che è necessario per la vita e la conservazione del proprio essere. I sensi dunque sono apparati di semplificazione, che eliminano dalla realtà oggettiva ciò che non serve alla vita. La creazione della realtà, cioè il suo essere significante, è opera della vita senza della quale il mondo sensibile non è che apparenza e fenomeno: "La existencia objetiva es, en nuestro conocer, una dependencia de nuestra propia existencia personal" (E II 751). A conferma di ciò Unamuno porta la constatazione che esistono indubbiamente aspetti ignoti della realtà, forse anche inconoscibili, perché non necessari alla vita (E I 257).

Quanto finora detto era riferito all'uomo come individuo isolato, ma l'uomo vive in un contesto sociale che è insieme espressione di un'esigenza essenziale e parte della personalità: l'ambiente è fatto dall'uomo e fa l'uomo (E I 306). L'istinto di perpetuazione è l'esigenza costitutiva dell'essere umano che fa nascere la società, come l'istinto di conservazione faceva nascere il mondo sensibile. Dalla società nasce la ragione, la conoscenza riflessa è un prodotto sociale che deve la propria origine al linguaggio. Il pensiero è nato dal dialogo, dalla necessità della comprensione. L'uomo non è perciò solo bisogno di un oggetto che appaghi la propria fame, ma è per natura esigenza dell'altro uomo, comunicazione, apertura, cioè amore. Da questa esigenza di comunicare è nato dunque il linguaggio, mezzo per l'elevarsi dell'uomo alla coscienza e origine del pensiero che è linguaggio interiore (OC VII, 1218). Esso dunque è la prima delle creazioni dell'istinto di perpetuazione.

L'origine della ragione è pragmatica "la razón... es una potencia conservadora y que la hemos adquirido en la lucha por la vida" (E I 518). In questo primo significato la ragione collabora alla creazione del mondo sensibile, operando la selezione del materiale: "La curiosidad brotó de la

² Cfr. W. D. JOHNSON: *Vida y ser en el pensamiento de Unamuno*, in "Cuadernos de la Cátedra M. de Unamuno", VI (1955), pp. 9-50.

³ Las cosas materiales, en cuanto conocidas, brotan al conocimiento desde el hambre, y del hambre brota el Universo sensible" (E II 865); cfr. anche O. C., VII, 390.

⁴ SÁNCHEZ RUIZ: *La teoría del conocimiento en el irracionalismo unamuniano*, in "Augustinus", 1962, pp. 32-83. L'origine della conoscenza viene interpretata come ultimamente fondata sulla struttura dell'essere che è operare e perciò "tendere a" (p. 39).

necesidad de conocer para vivir, y este es el peso muerto y la grosera materia que en su seno la ciencia lleva" (E II 749), ma tale peso morto è al tempo stesso "la íntima fuente de su redención" (ibi), in quanto lega la ragione necessariamente alla struttura ontologica. E' impossibile conoscere senza distinguere: "La razón es una fuerza analítica,... ordena las percepciones sensibles que nos dan el mundo material" (E II 889). Il valore della ragione è nel suo porsi al servizio dell'istinto di perpetuazione. Nel mondo sociale essa permette la comunicazione e il pensiero (E II 843).

La ragione è condizione indispensabile alla vita della coscienza, ma il suo limite, il pericolo ad essa immanente, è nella sua natura analitica; essa ha funzione relazionale rispetto ai contenuti fenomenologici, ma quando invece tenta di razionalizzarli, di pronunciarsi su di essi, non solo non ne coglie tutta la ricchezza, ma li dissolve.

E' proprio nel tentativo di risolvere il fondamentale bisogno dell'uomo che la ragione si rivela nichilista e annientatrice. "Aún hay más, y es que en el problema concreto vital que nos interesa, la razón no toma posición alguna. En rigor, hace algo peor aún que negar la inmortalidad del alma, lo cual sería una solución, y es que desconoce el problema como el deseo vital nos lo presenta. En el sentido racional y lógico del término problema, no hay tal problema" (E II 827-828).

L'uomo però, accanto alla ragione e al suo mondo, ha in sé un'altra facoltà più sostanziale: l'immaginazione. Essa ha un ruolo fondamentale nel pensiero unamuniano, perché è la radice della fede. Ci troviamo dunque di fronte alla facoltà essenzialmente intuitiva, capace di penetrare il sentimento tragico della vita; sarà perciò questa a combattere una guerra senza possibilità di soluzione, lottando con la ragione, in ogni autentica filosofia⁵.

Unamuno critica il potere della ragione di creare un sistema concettuale; questo compito è superiore alle forze della ragione che si limita a porre in relazione elementi irrazionali: non si può da tale relazionalità far sorgere la verità come vorrebbero i razionalisti. La ragione non è l'organo della verità. Questa la critica condotta nei confronti del razionalismo, che non può fondare il valore di tutto il sistema concettuale che ha costruito. Possiamo aggiungere che neppure la concezione della verità come *adaequatio intellectus et rei* è accettabile per Unamuno. In *Qué es la verdad?* egli, trascurando il fenomenismo che lo farebbe collocare in

⁵ La storia della filosofia è vista da Unamuno come la tragica lotta tra la ragione e la vita, questa dialettica condiziona il succedersi dei periodi della storia del pensiero umano, senza tuttavia che questa venga vista alla luce di un'arido schema. Ciò che conta sono sempre più gli uomini che le idee, il modo di filosofare dipende dal modo di essere uomini, dall'atteggiamento di fronte alla vita. L'accostamento alla verità è sempre determinato da un motivo pratico, il sapere per il sapere è inumano e inconcepibile. Unamuno è profondamente convinto che il motivo ultimo delle nostre scelte di fondo sia irrazionale e inesprimibile. (Cfr. E II 730-734; 754; 833-834).

una posizione kantiana, delinea una più personale soluzione del problema del conoscere (E I 798).

Pur ammettendo l'esistenza di un problema del conoscere, l'autore rifiuta di porlo nei termini sia della tradizione scolastica, sia della tradizione kantiana (accomunate entrambe dall'impostazione dualistica)⁶. Anche se alcune sue affermazioni sono state talvolta interpretate kantianamente, esse acquistano una proporzione diversa confrontate col resto della sua concezione della verità: egli non intende mantenere un noumeno inattingibile dalla coscienza, e ancor meno inteso come essenza della realtà. Il suo più profondo convincimento è che esiste solo quello che entra nell'orizzonte della coscienza, ciò che è vissuto; al di fuori di questo ambito non c'è realtà, perché non c'è significato⁷. La verità è tale in relazione al suo esser vissuta dalla coscienza, quindi ciò che non è vero, che nega il vero, è menzogna e falsità, non errore.

L'oggettività della conoscenza non consiste nella sua adeguazione ad una realtà presupposta, esterna alla coscienza, ma nella presenza in essa della realtà, che proprio per questo si rivela come esistente. "Existe, en efecto, para nosotros, todo lo que, de una o de otra manera, necesitamos conocer para existir nosotros; la existencia objetiva es, en nuestro conocer, una dependencia de nuestra propia existencia personal" (E II 751). Questa affermazione rivela chiaramente che il mondo riceve oggettività, cioè significato ed essere dalla coscienza.

Alcuni passi su questo argomento costituiscono una critica di sapore idealistico al realismo, il cui concetto di esistenza è enunciato da Unamuno con queste parole: "Qué es, en efecto, existir, y cuándo decimos que una cosa existe? Existir es ponerse algo de tal modo fuera de nosotros, que precediera a nuestra percepción de ello y pueda subsistir fuera cuando desaparezcamos" (E II 906).

Questa la critica: "Y estoy acaso seguro de que algo me precediera o de que algo me ha de sobrevivir? Puede mi conciencia saber que hay algo fuera de ella?" (ibi.). Mi pare che siamo di fronte ad una chiara affermazione della intrascendibilità metodologica della coscienza. "Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia" (E II 869).

D'altra parte è impossibile provare l'oggettività dell'oggetto conosciuto; questo è un tentativo assurdo a cui bisogna applicare "el paso aquel de las aventuras del barón de Münchhausen, que aplicaba Schopenhauer a los que pretenden salirse de sí mismos y conocer las cosas como ellas son

⁶ Per un approfondimento di questa interpretazione della gnoseologia da Cartesio all'idealismo, fondamentale per la metafisica neoclassica, cfr. G. BONTADINI: *Studi sulla filosofia dell'età cartesiana*, Brescia, 1947; *Indagini di struttura sullo gnoseologismo moderno*, Brescia, 1952; *Per una filosofia neoclassica*, in "La filosofia contemporanea in Italia", Roma, 1958, vol. II, pp. 89-126.

⁷ Cfr. JOHNSON: *art. cit.*, pp. 17 ss.

fuera de nosotros; el paso en que, habiendo caído el barón en un pozo, quería sacarse de este tirándose de la coleta" (E I 459). Noi, dichiara Unamuno, "No nos enredemos, pues, en el insoluble problema de otra objetividad de nuestras percepciones" (E II 906).

Reale è ciò che serve alla vita e da questo suo essere al servizio della vita ricava la propria sostanzialità; ecco il significato del "realismo" unamuniano, "realismo... que procede de dentro a fuera, centrífugo, volitivo, el que convierte los molinos en gigantes" (E I 197).

Da tale prospettazione della teoria della conoscenza si può concludere che Unamuno, rifiutando l'impostazione dualistica del conoscere, perviene al recupero di una corretta intenzionalità⁸.

*L'ontologia come conflitto tra *serse* e *serlo todo**

"Y el secreto de la vida humana, el general, el secreto raíz de que todos los demás brotan, es el ansia de más vida, es el furioso e insaciable anhelo de ser todo lo demás sin dejar de ser nosotros mismos, de adueñarnos del Universo entero sin que el Universo se adueñe de nosotros y nos absorba; es el deseo de ser otro sin dejar de ser yo, y seguir siendo yo siendo a la vez otro; es, en una palabra, el apetito de divinidad, el hambre de Dios" (E I 844).

Nell'analizzare quella che chiama suggestivamente "hambre de inmortalidad", Unamuno assume come premessa l'affermazione spinoziana che l'essenza di ogni essere è lo sforzo per perseverare nell'esistenza, il quale implica un tempo indefinito; a conferma del fatto che questa costitutiva fame d'essere è l'essenza della coscienza, egli porta il rilievo che è impossibile per la coscienza pensare se stessa priva dell'esistenza, farsi un'idea della assoluta incoscienza, del proprio annullamento; nel tentativo di immaginare la non-coscienza si produce un'angoscia infinita e l'Universo, figlio dell'istinto di conservazione, diventa angusto come una prigioniera.

Abbiamo qui toccato il tema di fondo dell'ontologia unamuniana: l'aprirsi della coscienza, del *serse*, sulla dimensione antitetica, ma pur strettamente complementare, del *serlo todo*.

⁸ Anche W. D. JOHNSON: *art. cit.*, partendo dalla prospettiva delle acquisizioni di Ortega y Gasset, riesce a dare il giusto rilievo al superamento del dualismo kantiano in Unamuno. Invece J. M. SÁNCHEZ-RUIZ: *La teoría del conocimiento en el irracionalismo unamuniano*, cit., analizza la gnoseologia unamuniana dal punto di vista dualistico, impedendosi così di interpretarne correttamente alcuni passi, in cui peraltro il rifiuto del dualismo è esplicito e inequivocabile; per es. E I 801: "No hay distinción alguna entre la realidad y lo que como tal se nos aparece", citato a p. 59. Sfugge all'autore che porre U. al di fuori del dualismo gnoseologico non significa necessariamente farne un idealista.

L'uomo avverte il proprio essere in un'intuizione immediata: e a questa intuizione si mescola un'originaria comprensione della propria limitatezza: "tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saber y sentirse distinto de los demás seres, y a sentir esta distinción sólo se llega por el choque, por el dolor más o menos grande, por la sensación del propio límite. La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación" (E II 855). Il limite è condizione indispensabile alla coscienza: per possedersi, per *serse*, essa necessariamente si pone in antitesi all'illimitato. Da un lato, così, il limite separa la coscienza individuale dall'indistinto in cui si annullerebbe come coscienza; dall'altro, le interdice la totalità dell'essere che essa vorrebbe comprendere in sé, estendendosi all'illimitato dello spazio e all'infinito del tempo. Il limite più crudamente avvertito dalla coscienza è proprio quello della temporalità, che minaccia la sua stessa consistenza ontologica: "lo que no es eterno tampoco es real" (E II 764)⁹.

L'essere coincide con la coscienza di sé e questa a sua volta si istituisce in opposizione alla propria negazione. Ecco apparire il nulla come minaccia alla coscienza individuale, la quale reagisce con l'angoscia. Questa assume una sfumatura più intensa del semplice desiderio di sopravvivere: "si doloroso es tener que dejar de ser un día, más doloroso sería acaso seguir siendo siempre uno mismo, y no más que uno mismo, sin poder ser a la vez otro, sin poder ser a la vez todo lo demás, sin poder serlo todo" (E II 854).

Si delinea così la tensione spontanea della coscienza a dilatarsi all'infinito, a coincidere col tutto: "ser siempre! ser Dios" (E II 765). Ma ecco che il nulla ricacciato dalla coscienza riappare sotto altra forma: "No, no es anegarme en el gran Todo... lo que anhelo; no es ser poseído por Dios, sino poseerlo, hacerme yo Dios sin dejar de ser el yo que ahora os digo esto" (E II 771). L'estensione della coscienza all'infinito con la perdita dei suoi limiti è un'altra forma angosciante di annullamento. In questa insanabile contraddizione la coscienza resta prigioniera, senza speranza di soluzione alcuna che non sia accettare la contraddizione come condizione della sua stessa esistenza.

Il tempo segna la presenza della morte in seno alla vita stessa: la vita è ad ogni istante lotta tra la nascita e la morte (cfr. OC V 197). La vita e la morte sono strettamente implicate; il trascorrere del tempo, in cui si ha un annullarsi dei momenti passati, è una morte continua. Vivere è "ir muriendo".

Questa presenza del tempo e della morte fa sfumare la vita nel sogno. Se la vita non è eterna, non è neppure vita; non è realtà, ma sogno

⁹ La dialettica tra *serse* e *serlo todo* è stata messa in rilievo con rigore teoretico da F. MEYER: *L'ontologie de M. de Unamuno*, Parigi, 1955, studio fondamentale, che ha aperto la strada ad una interpretazione decisamente filosofica di Unamuno.

insostanziale. Dalla consapevolezza di ciò nasce l'angoscia, che fa della vita umana una vita tragica. "Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nonada. Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar a tu propia infinitud, ni menos a tu propia eternidad, te compadeces de todo corazón de ti propio, y te enciendes en doloroso amor a ti mismo" (E II 853).

Alla figura della vita tragica si contrappone quella della vita crepuscolare di chi, alienandosi, fugge dalla coscienza per timore dell'angoscia (cfr., E II 920). L'uomo crepuscolare ha rinunciato ad essere autore di quel sogno che è la sua vita; gli sfugge che è la vita, nella comprensione della coscienza, a dar senso alla realtà "oggettiva"; ha rinunciato al progetto della propria vita, alla libertà; vive il suo sogno e non sa di sognare.

L'uomo autentico, tragico, accetta invece l'angoscia come carne della propria anima, prende coscienza che l'essere è tensione continua e dolorosa, dialetticità insolubile. Al tempo stesso ritrova il suo ruolo centrale nell'universo, l'opposizione del proprio *serse* al tutto e il desiderio di comprenderlo in sé; sa che la propria vita dev'essere lotta contro la morte, impegno costante di scelta e perciò stesso libertà.

La vera realtà dell'uomo in carne ed ossa è dipendente da lui: l'essere concreto risolve la propria aporia, che lo porta ad affacciarsi sull'abisso del nulla, spingendo la sua volontà di essere a diventare creatrice della realtà. L'uomo è reale nella misura in cui è creatore della propria realtà e della realtà del mondo, realizzando il proprio progetto vitale in un tragico combattimento col mondo, cercando di personalizzarlo, di farlo suo, per non perdere la propria personalità, opera della fantasia creatrice.

Da questo sforzo nasce la storia personale dell'uomo — "tu acabada personalidad está al fin y no al principio de tu vida" (E I 241)— raggiunta al termine dell'esistenza. Questa storia personale, questa durata della coscienza individuale, non può annullarsi con la morte.

Eppure la ragione, posta davanti a questo problema, non può far altro che provare l'impossibilità della sopravvivenza della coscienza individuale dopo la morte dell'organismo corporeo da cui dipende (cfr. E II 823). Le conclusioni della ragione portano al materialismo, ma l'esigenza dell'immortalità è irrinunciabile per la coscienza umana. L'uomo, che non vuole rassegnarsi a morire, a vedere annullato il proprio io che è il centro dell'universo, si ribella contro la ragione e ricerca l'appagamento della propria fame di immortalità altrove: "no! No me someto a la razón y me rebelo contra ella, y tiro a crear, en fuerza de fe, a mi Dios inmortalizador y a torcer con mi voluntad el curso de los astros" (E II 774).

Il problema della permanenza dell'essere dell'uomo dopo la morte non è risolvibile nelle ristrette misure della ragione ed esige l'intervento

della fede, che sola può garantire all'uomo la sopravvivenza del suo io, cioè della sua storia personale e irripetibile, conservando intatta la sua pienezza umana; perché l'immortalità che la fede salva non è altro che la speranza giudaica della resurrezione.

Introduzione della fede per sanare la contraddizione

La contraddizione costitutiva dell'essere finito, del *serse*, arriva al massimo nell'incontro con la morte, in cui sembra che la coscienza si debba annullare; questa prospettiva priverebbe di ogni realtà la coscienza, da Unamuno identificata con la vita, perché, come si è visto, ciò che non è eterno non è neppure reale.

La necessità e l'esigenza di eternità è viva nella coscienza quanto l'esperienza della morte; questa esperienza e quella esigenza trovano soluzione alla loro contraddizione mediante la creazione (si potrebbe meglio dire invenzione —nel senso latino di invenire—, cioè scoperta) di quella esistenza senza morte che è la Coscienza eterna, eternamente cosciente della propria eternità, oggetto della fede.

“Si, si existiera el Dios garantizador de nuestra inmortalidad personal, entonces existiríamos nosotros de veras. Y si no, no!” (E II 838).

“Es la esperanza en Dios, esto es, el ardiente anhelo de que haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia, lo que nos lleva a creer en El” (E II 898). Dio si rivela attraverso il desiderio che l'uomo ne sente. L'esigenza dell'immortalità è da Unamuno costantemente connotata in relazione alla volontà, al voler essere eterno, al conato costituente l'essenza dell'uomo.

“No es, pues, necesidad racional, sino angustia vital, lo que nos lleva a creer en Dios. Y creer en Dios es, ante todo y sobre todo, he de repetirlo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, querer que Dios exista” (E II 895).

Come nella fame fisica all'uomo si era rivelato il mondo sensibile, così nella fame di eternità gli si rivela Dio: la fede è risposta ad un bisogno costitutivo della coscienza, l'estrema risorsa del conato vitale di fronte alla morte, per questo è subito presentata come volontà: “La fe es cosa de la voluntad, es movimiento del ánimo hacia una verdad práctica, hacia una persona, hacia algo que nos hace vivir y no tan solo comprender la vida” (E II 902). “Mas, aunque decimos que la fe es cosa de la voluntad, mejor sería acaso decir que es la voluntad misma; la voluntad de no morir” (ibi.).

La fede non va intesa, per Unamuno, come una conoscenza, come *gnosis*, ma come *pistis*, cioè come fiducia, speranza dell'uomo in Dio, che comporta un rischio, una scelta esistenziale (cfr. E I 266-267). “La fe, la garantía de lo que se espera, es, más que adhesión racional a un principio

teórico, confianza en la persona que nos asegura algo. La fe supone un elemento personal objetivo. Más bien que creamos algo, creamos a alguien que nos promete o asegura esto o lo otro. Se cree a una persona y a Dios en cuanto persona" (E II 898). L'invocazione evangelica "Credo Signore, aiuta la mia incredulità!" è l'espressione più pura della fede umana, che è incertezza e rischio, ma anche abbandono fiducioso dell'uomo a Dio. La fede dell'uomo è la richiesta a Dio che appaghi il suo bisogno esistenziale più profondo e più autentico. Chi non si rende conto che la fede è questo tipo di risposta ad un'esigenza drammaticamente vissuta, non ha vera fede: credere è infatti correre il rischio supremo della vita, e vale la pena di correrlo, perché c'è qualcuno che promette aiuto.

"El modo de vivir, de luchar, de luchar por la vida y de vivir de la lucha, de la fe, es dudar. Fe que no duda es fe muerta" (E I 952). Chi non accetta la fede come rischio, sia nella posizione del fideismo supino, sia in quella dell'intellettualismo chiuso, si preclude l'unico esito umano al problema della propria esistenza.

L'aver identificato la fede col rischio ci fa capire che il togliimento della contraddizione non può significare, per Unamuno, un superamento della dialetticità tra ragione e immaginazione. La fede che non dubita, che non avverte la sua natura di rischio è morta, perché deve percludersi ogni apporto della ragione, ma non può rinunciarvi accontentandosi di occupare, accanto alla ragione, un livello diverso, essa deve necessariamente fare i conti con la ragione, ed anzi lottare con essa¹⁰.

"La fe nos hace vivir, mostrándonos que la vida, aunque dependa de la razón, tiene en otra parte su manantial y su fuerza, en algo sobrenatural y maravilloso" (E II 902). La fede è dunque il disvelamento del significato della vita, dell'origine di questa e del suo valore, dal quale si attende un fondamento alla speranza che il vivere non sia assurdo, gratuito. E' la volontà di non morire che fa correre all'uomo quel supremo rischio che è la fede. Essa si manifesta innanzi tutto come voler credere, Unamuno, rifiutando l'impostazione intellettualistica che fa della fede l'adesione razionale ad un principio logico, astratto: "crear lo que no vimos", trasforma il credere in "crear lo que no vemos" (E I 261). D'altra parte però egli chiarisce che l'aver fede non è riducibile al voler credere, benché la volontà ne sia condizione indispensabile, il credere è "algo compuesto, en que entra un elemento conocitivo, lógico o racional juntamente con uno afectivo, biótico o sentimental, y en rigor irracional, se nos presenta en forma de conocimiento" (E II 898). Unamuno corregge qui l'affermazione di dodici anni prima¹¹, quando aveva parlato di una fede solo fiducia, pistis, indipendentemente dal suo contenuto; ora non vuole certo affer-

¹⁰ Cfr. MEYER: *op. cit.*, pp. 103-104.

¹¹ Cfr. La Fe, E I 263.

mare, contraddicendosi, che la fede deve essere gnosis, ma che, proprio perché è nella sua origine, nel suo sgorgare dalla coscienza, fiducia, rischio, dato che la fede deve aprire una prospettiva di soluzione alla vita, all'essere della coscienza, tale soluzione non può essere il puro credere indifferente al suo oggetto: "la fe necesita una materia en que ejercitarse".

La creatività della fede: la fede scopre il proprio oggetto nella coscienza

Tale materia non sarà quella fornita da una conoscenza razionale, (nel significato che Unamuno attribuisce a questa parola), ma pur sempre da un conoscere, anche se di tipo immaginativo; di quel conoscere, quindi, che è "creare", e che si istituisce nella dialetticità con la ragione¹².

L'anelito di credere si determina col darsi un oggetto, reso presente nell'esigenza di quella soluzione al vivere, già postulata come necessaria.

"La fe se alimenta del ideal y sólo del ideal, pero de un ideal real, concreto, viviente, encarnado, y a la vez inasequible; la fe busca lo imposible, lo absoluto, lo infinito y lo eterno: la vida plena" (E I 262).

La fede ricerca dunque un ideale, un oggetto trascendente l'ambito dell'esperienza, eppure presente in essa, e perciò concreto e vivente, perché fa vivere, impossibile e irraggiungibile, perché l'uomo non può possederlo altro che nel desiderio, in quanto è l'assoluto, l'infinito e l'eterno, la pienezza dell'essere.

L'oggetto a cui la fede aspira è perciò il *serlo todo*, la salvezza dell'essere finalmente sottratto alla minaccia del nulla. Per questo di fronte al grido dello Spirito di Dissoluzione "¡Vanidad de vanidades y todo vanidad!", lo Spirito di Creazione risponde: "¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!". La fede come potenza creativa, come espressione dello Spirito di Creazione, vince la tentazione del nulla testimoniando la realtà, viva nella coscienza, di cui essa è la promessa.

"La fe es, pues si no potencia creativa, flor de la voluntad, y su oficio, crear. La fe crea, en cierto modo, su objeto. Y la fe en Dios consiste en crear a Dios; y como es Dios el que nos da la fe en El, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros... El poder de crear un Dios a nuestra imagen y semejanza, de personalizar el Universo, no significa otra cosa sino que llevamos a Dios dentro, como sustancia de lo que esperamos, y que Dios nos está de continuo creando a su imagen y semejanza" (E II 903).

Questo parlare della fede come potenza creativa, della fede in Dio come creazione di Dio, si presta ad ambiguità di interpretazione. Unamu-

¹² La fede crea il proprio oggetto, ma non può esprimerlo che rovesciando i termini della ragione, cioè negando la negazione pronunciata dalla ragione, cfr. MEYER: *op. cit.*, pp. 104-105.

no stesso avverte questa possibile ambiguità: "Mas a todo esto se me dirá que enseñar que la fe crea su objeto es enseñar que el tal objeto no lo es sino para la fe, que carece de realidad objetiva fuera de la fe misma" (E II 904).

Tale obiezione di tipo dualista non viene immediatamente respinta: Unamuno conviene che "lo cierto es que creer en Dios es hoy, ante todo y sobre todo, para los creyentes intelectuales, querer que Dios exista" (ibi.). Questa risposta sembrerebbe un ritorno alla fede prospettata come mera volontà di credere, oppure, come è parso alla maggioranza degli interpreti, una larvata ammissione della non oggettività dei contenuti della fede.

L'autore sembra non rispondere all'obiezione perché così prosegue: "Querer que exista Dios y conducirse y sentir como si existiera. Y por este camino de querer su existencia, y obrar conforme a tal deseo, es como creamos a Dios; esto es, como Dios se crea en nosotros, como se nos manifiesta, se abre y se revela a nosotros. Porque Dios sale al encuentro de quien le busca con amor y por amor, y se hurta de quien le inquiere por fría razón no amorosa... Y si se me preguntara cómo creo en Dios, es decir, cómo Dios se crea en mí mismo y se me revela, tendré acaso que hacer sonreír, reír o escandalizarse tal vez al que se lo diga. Creo en Dios como creo en mis amigos, por sentir el aliento de su cariño y su mano invisible e intangible, que me atrae, y me lleva y me estruja; por tener íntima conciencia de una providencia particular y de una mente universal que me traza mi propio destino" (E II 904-905).

Il cammino che conduce a Dio è per Unamuno un fatto non di ragione, ma di esperienza intima: la rivelazione, fatta a chi vuol credere, di una presenza nella propria vita. Per sperimentare questo, bisogna però che nell'uomo ci sia amore. Spinto dalla volontà, dal desiderio che Dio esista, l'uomo opera, agisce da credente e così Dio gli si rivela nell'esperienza esistenziale. Come sapere però che è Dio questa presenza, avvertita esistenzialmente? "¿Cómo sabéis que un hombre que se os está delante tiene una conciencia como vosotros, y que también la tiene, más o menos oscura, un animal y no una piedra? Por la manera como el hombre, a modo de hombre, a vuestra semejanza se conduce con vosotros, y la manera como la piedra no se conduce para con vosotros, sino que sufre vuestra conducta. Pues así es como creo que el Universo tiene una cierta conciencia como yo, por la manera como se conduce conmigo humanamente, y siento que una personalidad me envuelve" (ibi.).

Il manifestarsi di Dio è colto attraverso un comportamento, un operare nel nostro vivere, da cui intuiamo la coscienza divina, come dal comportamento degli altri intuiamo la loro coscienza umana. Anche se tale coscienza non è immediatamente presente all'uomo, è invece immediatamente presente il suo agire.

Ma poiché questa risposta non può soddisfare chi ricerchi spiegazioni razionali, "oggettive", Unamuno dà quella risposta che confuta l'obiezione, anche se è chiaro che per lui la vera risposta non è la seconda, bensì la prima, quella esistenziale: "Aun esto, se dirá, es moverse en un cerco de hierro, y tal Dios no es objetivo". Ma ecco il chiarimento sul significato di oggettività riportato da noi già precedentemente riguardo all'oggettività della conoscenza sensibile: "¿Qué es, en efecto, existir, y cuándo decimos que una cosa existe? Existir es ponerse algo de tal modo fuera de nosotros, que precediera a nuestra percepción de ello y pueda subsistir fuer acando desaparezcamos. ¿Y estoy acaso seguro de que algo me precediera o de que algo me ha de sobrevivir? Puede mi conciencia saber que hay algo fuera de ella? Quanto conozco o puedo conocer está en mi conciencia" (E II 906).

E' chiara la confutazione unamuniana dell'obiezione postagli: questo Dio non è oggettivo per chi crede che oggettività significhi l'esistenza di una realtà vera dualisticamente presupposta, al di là della realtà presente all'orizzonte della coscienza; non c'è invece realtà al di fuori del suo manifestarsi: posso conoscere solo quanto mi si manifesta, perciò il Dio reale è questo che mi si manifesta nell'esperienza, che è presente alla coscienza.

La via per uscire dalla difficoltà posta dall'obiezione si trova impostando nei suoi termini corretti il problema dell'esistenza di Dio. Tale problema coincide con quello dell'esistenza (in senso forte) della coscienza, cioè il suo essere eterno: questi due aspetti non sono separabili. Porre correttamente il problema di Dio significa porre il problema della sua *in-sistenza* nella coscienza, non quello della sua *ex-sistenza*¹³. La coscienza è da noi immediatamente colta come in-sistenza nel suo apparire a se stessa (l'autocoscienza), immediatamente presente, cioè esistente. Anche Dio appare alla coscienza, cioè ne appare l'agire. L'operare di Dio *in-siste* nella coscienza, esso consiste in quell'ansia di infinito, di essere eterno e pieno, di immortalità. Chiamiamo Dio ciò che suscita in noi la fame di essere sempre noi stessi e di essere tutto, cioè l'anelito, il conato, la speranza che la coscienza umana ha di continuare eternamente a *insistere* in se stessa, cioè di esistere. Io sono eterno, cioè esisto in senso forte, solo se esiste una coscienza eterna dalla quale io sia eternamente pensato. Dio ci si presenta come "Conciencia que nos conozca, y en cuyo seno viva nuestro recuerdo para siempre" (E II 894).

Qui la radice ultima del rifiuto delle prove tradizionali dell'esistenza di Dio da parte di Unamuno, esse presuppongono infatti questo tipo di realtà "oggettiva" e rifiutano invece realtà all'immediatezza di quanto mi si manifesta: "A quien os hable de su experiencia de la Divinidad, de que siente y toca y se comunica sustancialmente con Dios, podréis tra-

¹³ Cfr. ciò che dice a proposito di Pascal, *La Agonia del Cristianismo*, E I 1008.

tarle de loco —que esto siempre nos es permitido como fácil recurso— o de mixtificador, pero no podéis irle con el almirez lógico a reducir a polvo las supuestas pruebas de la existencia de Dios. No hace falta probar la existencia de aquello de que se tiene experiencia inmediata, ni es fácil demostrar a un sordo de nacimiento la existencia del sonido” (E I 573-574).

Un passo del Diario inedito di Unamuno, riprende tale posizione: “In coloro che la possiedono la fede è un fatto e discuterne ove non la si possieda è come se una società di ciechi trattasse della luce, di cui ha inteso parlare da coloro che vedono. La fede è un fatto e dev'essere studiata come tale. Non si discute delle prime impressioni dei sensi, che sono dati, principi primi”¹⁴. Il passo riportato mi sembra chiarisca a sufficienza la posizione dell'autore a riguardo di questo problema. Di fatto per Unamuno la fede è un dato immediato —questo lo ribadisce più volte— come lo è la presenza dell'oggetto sensibile nella conoscenza: egli rifiuta di impostare dualisticamente questo problema. D'altra parte l'aver interpretato la posizione di Unamuno da una prospettiva dualistica, ha impedito agli studiosi del suo pensiero di capire questo punto importantissimo. Se si toglie la prospettiva dualistica si vede come sia insostenibile l'interpretazione della fede come fine a se stessa, gratuita, pura invenzione dell'uomo, ma si vede invece come il creare da parte della fede il proprio oggetto sia un invenire tale oggetto, attraverso il suo manifestarsi alla coscienza. Questo risulta più chiaro riesaminando il legame tra la conoscenza sensibile e il proprio oggetto, e quello tra la fede e l'oggetto di questa, parallelo che forse Unamuno non ha condotto fino in fondo, dato che questo aspetto del problema non era quello che aveva maggiormente a cuore.

Come nella conoscenza sensibile la percezione rispondeva ad un bisogno vitale dell'uomo, in relazione al quale l'istinto di conservazione creava i sensi, e attraverso l'opera selettiva di questi reperiva le realtà necessarie alla vita; allo stesso modo l'istinto di perpetuazione creava la realtà sociale, il rapporto intersoggettivo, necessario alla perpetuazione dell'uomo, valendosi dell'amore umano; così la fede, per sopperire al bisogno umano della totalità, della pienezza dell'essere, crea attraverso la volontà e l'amore Dio, appagamento del supremo bisogno dell'uomo, e insieme togliimento della contraddittorietà del vivere.

La fede è dunque risposta all'esigenza umana della pienezza dell'essere, alla fame di Dio, ed è rivelazione di una presenza, alla coscienza, che colma il vuoto: “recordando lo que en otra parte de esta obra dijimos, podemos decir que las cosas materiales, en cuanto conocidas, brotan al conocimiento desde el hambre, y del hambre brota el Universo sensible

¹⁴ UNAMUNO: *Diario* (inedito), quaderno III, p. 38. Riporto questa citazione del Diario nella traduzione datane dall'edizione italiana dell'opera di CH. MOELLER: *Letteratura moderna e cristianesimo*, vol. IV, Milano, 1966, p. 90.

o material en que las conglobamos, y las cosas ideales brotan del amor, y del amor brota Dios" (E II 865). Siccome sono reali gli oggetti della conoscenza sensibile, in quanto si manifestano alla coscienza e in quanto concretamente operano nel nostro vivere; siccome per gli stessi motivi è reale la società umana, gli altri io: allo stesso titolo è reale quell'Io che è Dio, colto nella sua presenza alla coscienza e nel suo operare nella vita umana¹⁵.

Il Dio vivo

L'analisi della coscienza umana e quella dell'evoluzione religiosa della umanità¹⁶ testimoniano che oggetto della fede è Dio. Anche la ragione si propone di dimostrare che Dio esiste, ma il Dio di cui essa parla non è quella realtà viva nella coscienza, è invece un'idea, qualcosa di statico, di morto. Nel tentativo di porre Dio come *ex-sistente*, trascurando la sua *in-sistenza* nella coscienza, egli viene privato delle connotazioni umane che assumeva e diventa disumano: non più Persona, ma Idea.

Del Dio sorto nella coscienza dell'umanità, sentito come persona, si impadronirono la ragione e la filosofia, trasformandolo in un Dio Idea. "El Dios lógico, racional, el *ens summum*, el *primum movens*, el Ser Supremo de la filosofía teológica, aquel a que se llega por los tres famosos caminos de negación, eminencia y causalidad... no es más que una idea de Dios, algo muerto" (E II 873).

La ragione viene ancora una volta presentata come annientatrice; quando si impadronisce di una realtà la trasforma in idea. Essendo per sua natura analitica, la ragione viviseziona e spoglia di tutti i suoi attributi concreti ogni oggetto che le si dia, lasciando solo una larva, un'ombra, della realtà viva, che le è impossibile cogliere.

¹⁵ Altri testi confermano che la creatività della fede si deve intendere nel senso indicato: cfr. E II 867-868; 881-882. L'interpretazione sopra prospettata sembra dunque la più valida per la comprensione di questi passi e dell'intero discorso di Unamuno sulla fede. E' solo per una incomprensione di fondo della gnoseologia e dell'ontologia di Unamuno che Gonzales Caminero può affermare paradossalmente: "Non esiste Dio per U. ...se aneliamo a Dio, esiste Dio per noi, o come egli direbbe, ci esiste. Da cui si deduce che dipende da noi che Dio ci sia o non ci sia... Parlando per intenderci, dobbiamo dire che U. era un ateo, in molti aspetti un evidente precursore dei moderni militanti contro Dio" (N. GONZÁLES CAMINERO: *Unamuno*, vol. I, Comillas, 1948, p. 283). Dissente da questo autore anche F. SEVILLA BENITO: *La esencia de Dios, según Don M. de Unamuno*, in "Augustinus", I (1956), p. 83.

¹⁶ Unamuno condivide la dottrina di Schleiermacher, che pone l'origine del senso del divino nell'uomo nel sentimento immediato della propria dipendenza. Per quanto riguarda le manifestazioni storiche del sentimento religioso, si attiene alle conclusioni della storiografia positivista, secondo cui il monoteismo è il punto d'arrivo, tramite il monocultismo, di un'evoluzione iniziata con l'animismo e il politeismo.

In base al rifiuto della ragione così intesa —come l'intelletto astratto degli idealisti, o l'intelligenza secondo Bergson— Unamuno respinge anche le dimostrazioni tradizionali dell'esistenza di Dio: "Confieso sinceramente que las supuestas pruebas racionales —la ontológica, la cosmológica, la ética, etc., etc.— de la existencia de Dios no me demuestran nada; que cuantas razones se quieren dar de que existe un Dios me parecen razones basadas en paralogismos y peticiones de principio. En esto estoy con Kant" (E II 371-372).

Le prove dell'esistenza di Dio sono per Unamuno, come per Kant paralogismi e petizioni di principio escogitati per coprire la nostra ignoranza. "La idea de Dios en nada nos ayuda para comprender mejor la existencia, la esencia y la finalidad del Universo" (E II 874). L'ipotesi che il mondo sia eterno ed increato non è affatto più insostenibile di quella che il mondo sia stato creato da Dio. Seguendo l'impostazione kantiana Unamuno critica la prova cosmologica, quella teleologica e anche l'argomento del consenso unanime dei popoli; quest'ultimo caso mai è la prova del desiderio degli uomini che Dio esista.

Il Dio cui la ragione ci conduce è un Dio logico, necessario nel suo essere e nel suo agire, cioè un Dio contraddittorio. Infatti l'essere si identifica con la coscienza e questa è, nella sua storia, un farsi libero; la libertà sarà, a fortiori, costitutiva dell'essere divino, in cui anzi sarà assoluta. Ogni tentativo di imporre una misura logica a Dio significa una negazione di quella libertà, e in ultima analisi una negazione di Dio stesso, ridotto dalla tirannide della logica ad un principio necessitato e morto.

"El Dios que anhelamos, el Dios que ha de salvar nuestra alma de la nada, el Dios inmortalizador, tiene que ser un Dios arbitrario. Y es que Dios no puede ser Dios porque piensa, sino porque obra, porque crea; no es un Dios contemplativo, sino activo" (E II 877). L'essere è concepito come libertà assoluta che si realizza nell'azione; in Dio queste caratteristiche dell'essere devono darsi nel grado massimo, perciò egli sarà nella sua essenza svincolato da ogni tirannia del pensiero razionale.

Ora, abbandonato il tentativo di giungere a Dio attraverso la via logica e razionale, bisogna riprendere il cammino per incontrare Dio attraverso la fede: "Mientras peregriné por los campos de la razón a busca de Dios, no pude encontrarle, porque la idea de Dios no me engañaba, ni pude tomar por Dios a una idea, y fue entonces, cuando erraba por los páramos del racionalismo, cuando me dije que no debemos buscar más consuelo que la verdad, llamando así a la razón, sin que por eso me desconsolara. Pero al ir hundiéndome en el escepticismo racional, de una parte, y en la desesperación sentimental, de otra, se me encendió el hambre de Dios, y el ahogo de espíritu me hizo sentir, con su falta, su realidad. Y quise que haya Dios, que exista Dios" (E II 881).

Unamuno aveva posto correttamente il problema dell'esistenza di Dio, nel suo essere esigita come soluzione alla contraddizione tra l'esperienza

della morte e l'esigenza di persistenza della vita umana. Si tratta ora di vedere perché la realtà che risolve la contraddizione assuma quelle caratteristiche che ne fanno un Dio personale. Se l'essere è vita e la vita coscienza, si comprende come la totalità dell'essere possa venir concepita come Coscienza eterna, coscienza del Tutto, cioè dell'Universo: "la conciencia total e infinita que abarca y sostiene las conciencias todas" (E II 887), vale a dire: l'Essere che mantiene nell'essere tutti gli esseri¹⁷.

E' la fede che dà un volto umano a quella realtà assoluta, che ne fa una Persona, non un principio, l'Altro al quale possiamo chiedere che ci faccia esistere. Quell'Essere, che è condizione della permanenza del mio essere, viene personalizzato dalla coscienza, sentito come un Tu. "La revelación sentimental e imaginativa, por amor, por fe, por obra de personalización, de esa Conciencia Suprema, es la que nos lleva a creer en el Dios vivo" (E II 889). Attraverso un sentimento creativo noi avvertiamo, dietro alla nostra fame di essere, una presenza, una persona: "Creo en el inmortal origen de este anhelo de inmortalidad" (E II 772). Dio stesso ha tracciato nell'anima, fatta a sua immagine e somiglianza, la via seguendo la quale giungiamo a scoprirlo: la via della comunicazione amorosa con tutte le cose. Amandole, ne penetriamo la bellezza, discerniamo in esse un riflesso di eternità e divinità. E cominciamo così ad amare l'Assente, imparando ad intuirne la presenza.

Se per la ragione prima si conosce e poi si ama, per la fede prima si ama e poi si conosce. Infatti "al Dios vivo, al Dios humano, no se llega por camino de razón, sino por camino de amor y de sufrimiento. La razón nos aparta más bien de El. No es posible conocerle para luego amarle; hay que empezar por amarle, por anhelarle, por tener hambre de El, antes de conocerle. El conocimiento de Dios procede del amor a Dios, y es un conocimiento que poco o nada tiene de racional. Porque Dios es indefinible. Querer definir a Dios es pretender limitarlo en nuestra mente, es decir, matarlo" (E II 880).

Il Dio, presente alla coscienza amorosa come persona, rimane pur sempre inconoscibile. Il dialogo tra Lui e l'uomo assomiglia alla lotta che Giacobbe sostenne per tutta una notte con lo sconosciuto, per strappargli il nome. La sua essenza rimane avvolta nelle tenebre. Ma nella coscienza illuminata dalla fede si può instaurare un tipo di conoscenza immaginativa capace di scoprire l'analogia tra l'uomo e Dio, tra la coscienza finita e quella eterna.

¹⁷ Queste espressioni sono state interpretate come rivelatrici di una concezione panteista, in realtà Unamuno rifiuta apertamente il panteismo (E II 925, 935, 940), anche SEVILLA BENITO: *art. cit.*, sostiene che il Dio personale della concezione unamuniana non è interpretabile in tal senso.

L'immortalità

La fede che ha rivelato Dio alla coscienza era la risposta all'esigenza di continuare a vivere al di là della morte. Dio era ricercato come l'immortalizzatore. Per usare un linguaggio scolastico —sia pure lontano dalla mentalità di Unamuno— se Dio è l'oggetto materiale della ricerca, l'immortalità ne è l'oggetto formale. Ma si tratta di una distinzione astratta. Nella realtà dell'esperienza interiore, Dio e l'immortalità si presentano come due aspetti di una sola intuizione.

Unamuno ritorna assai spesso su questo punto: "este problema de la existencia de Dios, problema racionalmente insoluble, no es en el fondo sino el problema... de la perpetuidad del alma humana" (E II 894). Chi vuol risolvere il problema di Dio, è obbligato a risolvere il problema dell'immortalità e viceversa; e l'atteggiamento dello spirito, che si pone l'uno o l'altro problema è l'atteggiamento religioso simpliciter. Unamuno non condivide la concezione kantiana, secondo la quale dietro all'interrogativo su Dio e sull'immortalità sta un'esigenza etica; quell'esigenza per lui è religiosa: "Tengo que repetir una vez más que el anhelo de la inmortalidad del alma, de la permanencia, en una u otra forma, de nuestra conciencia personal e individual es tan de la esencia de la religión como el anhelo de que haya Dios. No se da el uno sin el otro, y es porque, en el fondo, los dos son una sola y misma cosa" (F II 927).

Acquisita la reciproca implicanza delle due asserzioni, resta da puntualizzare la ragione della loro connessione. Un primo approccio va fatto sul piano fenomenologico ed è la semplice constatazione che il senso di angoscia e di vuoto, che pervade la coscienza allorché immagina il proprio annullamento, trova una rispondenza e un riempimento nel senso di presenza che le rivela la persona divina. Un tentativo di risposta il conatus essendi l'aveva ricercato nella creazione della società, mediante la quale la coscienza, entrata nel campo di altre coscienze, con la comunicazione interpersonale, già poteva aspirare ad una certa sopravvivenza. Il passo ulteriore si compie comunicando con il tutto e conferendogli coscienza: la Coscienza Universale, che la fede personalizza, scorgendovi il volto del Dio vivente. Questa è l'unica spiegazione esplicita offerta da Unamuno.

La spiegazione più profonda, che l'autore ci dà implicita in altre analisi si situa però a un diverso livello di considerazione, che potremmo chiamare ontologico o causale. Ed è la seguente: come il mondo è reale in quanto entra nella coscienza individuale, così questa è pienamente reale, cioè eterna, solo in quanto entra nella Coscienza universale ed eterna.

Come si vede, non si può stabilire una priorità logica nel raggiungimento dell'uno o dell'altro termine; perché, se da un lato l'essere eterno

della coscienza finita presuppone come condizione l'esistenza della Coscienza eterna, dall'altro quest'ultima si pone in funzione dell'eternità della prima. Si può forse parlare di una duplice via: la via ascendente e la via discendente. In prospettiva ascendente, prima si pone l'immortalità e poi Dio; in quella discendente, prima Dio, poi l'immortalità. L'esigenza di immortalità spinge a "creare" Dio; l'esistenza di Dio (anzi la sua *esistenza*) permette di mantenere l'immortalità.

Lo stesso discorso si riveste di accenti più esistenziali, se considerato dal punto di vista dell'essenza della religione, cui si è accennato. La religiosità è "relación con Dios, unión más o menos íntima con El". Come dice Schleiermacher è "sencillo sentimiento de una relación de dependencia con algo superior a nosotros y el deseo de entablar relaciones con esa misteriosa potencia" (E II 924). L'uomo sente la sua vita come dipendente da un Altro; il desiderio religioso dell'uomo diventa desiderio della verità della sua esistenza umana. La nostra esistenza umana è un esistere in senso pieno perché dipende dall'Essere pieno; perciò solo se esiste Dio possiamo dire di esistere veramente. In questo senso la ricerca di Dio non si può scindere dalla ricerca della verità, della realtà del nostro esistere. "Dios da sentido y finalidad trascendente a la vida; ...La religión, desde la del salvaje que personaliza en el fetiche al Universo todo, arranca, en efecto, de la necesidad vital de dar finalidad humana al Universo" (E II 925).

Dal punto di vista razionale non è contraddittorio che l'universo sia privo di finalità. Ma il non avere finalità e il prevedere la propria fine è inaccettabile dalla vita; e se è proprio il niente ciò che le è riservato, essa —per ripetere una frase di Sénancour cara a Unamuno— farà in modo che ciò risulti ingiusto.

La fondazione teoretica della fede

Si è cercato fin qui di individuare il ruolo della fede nel pensiero di Unamuno e la sua strutturalità in esso.

La fede è stata presentata come superamento del limite imposto alla conoscenza razionale dalla sua stessa natura analitica; come risposta alla più essenziale esigenza della coscienza: la sopravvivenza; come via per cogliere la pienezza dell'essere, non attingibile razionalmente; come scoperta del valore e della finalità della vita.

Questi accenni, in cui più volte appare un atteggiamento critico nei confronti della ragione e del pensiero logico, esigono un chiarimento sul rapporto tra fede e ragione, necessario perché Unamuno non venga sommariamente etichettato come irrazionalista. E' già stato messo in rilievo il valore dialettico del rapporto tra vita e ragione, tra ragione e immaginazione. Vita e immaginazione sono termini strettamente collegati alla

fece: questa esprime l'esigenza fondamentale della vita e la risolve in forma immaginativa.

Nella concezione dialettica unamuniana la fede è antitetica alla ragione, dalla quale tuttavia non può staccarsi senza degenerare in un assurdo fideismo. La fede come facoltà creatrice non ignora la ragione, senza la quale del resto neppure sarebbe trasmissibile. Ne usa il linguaggio appunto per essere esprimibile e comunicabile. Il rapporto della fede con la ragione dev'essere tuttavia di lotta contro di essa: usarne il linguaggio per ritorcerlo contro di lei. La fede è essenzialmente lotta — agonia, non fideismo — ma il suo carattere agonico glielo conferisce la dialetticità con la ragione.

La fede nega le conclusioni della ragione, nega la negazione razionale del desiderio di totalità presente nella coscienza, e arriva a scoprire l'essere pieno che suscita la fame d'essere.

La ragione nega la sopravvivenza della coscienza individuale, la fede invece ne asserisce l'indispensabilità. Non solo, ma sfruttando la ragione contro se stessa dimostra che la stessa esistenza temporale, che pure è un dato indiscusso dalla ragione, è priva di realtà se non è esistenza eterna, permanenza nell'essere dopo la morte.

La fede non può appoggiarsi all'immaginazione soltanto, perché questa ucciderebbe la coscienza per eccesso di vita, e nemmeno alla mera ragione, che priva di vita la coscienza. La ragione è spirito di dissoluzione, tentazione del nulla, mentre l'immaginazione è eccesso di vita, perché tende a identificare la coscienza, il *serse*, con il *serlo todo*, privandola del suo limite individuale, cioè negandola. Non potendo schierarsi con una di queste due potenze, entrambe annientatrici, la fede deve vivere della loro lotta¹⁸.

Unamuno, ridimensionando la ragione, non ha affermato un mero fideismo, che invece rifiuta proprio perché questo è per sua natura scettico e agnostico nei confronti delle possibilità razionali.

Appunto perché consapevole della necessità della ragione, oltre che dei suoi limiti, Unamuno è portato, quasi senza volerlo, ad abbozzare una fondazione teoretica della fede.

Si è già detto che la fede viene introdotta come togliimento della contraddizione; l'approfondimento di questo punto è il principale intento di queste pagine. La quasi totalità degli studiosi di Unamuno si limita a sottolineare il fatto che la sua concezione della fede è programmaticamente un restare nella contraddizione, esasperandone così il carattere agonico. Qui si è voluto sottolineare che la concezione della fede obbe-

¹⁸ Cfr. MEYER: *op. cit.*, p. 105. Su posizioni totalmente diverse si trova C. CALVETTI: *La fenomenologia della credenza in M. de Unamuno*, Milano, 1955, per es. pp. 59-60, che interpreta la fede in Unamuno come pura irrazionalità, cioè rifiuto dogmatico della ragione, ignorandone il ruolo irrinunciabile di interlocutore dialettico della fede.

disce ad una precisa economia del discorso unamuniano, proponendosi come chiave di volta della costruzione filosofica, coronamento e punto di coesione di tutto l'edificio.

La speculazione di Unamuno si trova alla convergenza tra gli apporti, da un lato, dell'idealismo, cioè della posizione idealistica del problema della conoscenza; dall'altro, della critica kierkegaardiana all'idealismo. La lezione idealistica l'ha portato ad un superamento de facto del dualismo gnoseologico e al recupero di una corretta intenzionalità¹⁹.

La critica di Kierkegaard all'idealismo viene pure messa a profitto nella vigorosa rivendicazione di concretezza al soggetto esistente. La coscienza, dall'analisi del cui contenuto si perviene all'esigenza della Coscienza Assoluta che la sostenti, non può essere confusa con l'Io trascendentale: il soggetto e l'oggetto di ogni filosofia è l'uomo in carne ed ossa.

L'affermazione di Dio come oggetto della fede si fonda sul fatto che l'apprensione del proprio essere come limitato implica l'affermazione dell'essere pieno, sotto pena di negare esistenza in senso forte alla stessa coscienza. Per superare questa condizionale Unamuno ricorre non al principio di contraddizione, bensì a un atto di fede; ma tale tipo di fondazione è ben diverso dal postulato della ragion pratica cui ricorre Kant per affermare Dio²⁰, senza contare che —come già detto— mentre il postulato kantiano obbedisce a un'esigenza etica, il ricorso unamuniano alla fede ha carattere religioso.

La fede, dunque, viene introdotta per togliere la contraddizione tra l'esigenza di eternità della coscienza e l'attestazione della morte data dall'esperienza. Il suo carattere temporale è ciò che rende la vita contraddittoria: essa è "ir muriendo", si annulla ad ogni istante, ma dire che la vita non è —in senso forte— ridurla solo alla temporalità, al divenire, è assimilarla al nulla, negando contraddittoriamente anche quel fatto che è il suo essere, oggetto di esperienza. Nello scaturire della fede, espresso in una ribellione titanica alla contraddittorietà dell'esperienza, opera implicitamente il principio di contraddizione.

Impostato il discorso a partire dall'analisi dell'esperienza per raggiungerne la problematicità, consistente nell'insufficienza della coscienza a giustificare se stessa, che cosa impedisce a Unamuno di compiere il passo

¹⁹ Si è detto superamento de facto del dualismo, giacché U. non lo tematizza. D'altra parte l'aver interpretato insistentemente il suo pensiero in una prospettiva kantiana, ha portato gli autori ad uno sfalsamento di esso. Le affermazioni di U. circa l'immanenza del conosciuto alla coscienza non vanno intese come espressione di fenomenismo, nonostante il ricorso saltuario ad un linguaggio kantiano. Il vero significato delle formulazioni unamuniane è quello strutturale a tutto il discorso, cfr. JOHNSON: *art. cit.*, p. 26, nota 39.

²⁰ Dissento da V. BRENES: *El concepto de la fe según M. de Unamuno*, in "Rev. de filosofía de la Universidad de Costa Rica", V-VIII (1959-60), pp. 27-38, secondo cui il pensiero unamuniano manca di autentico significato e contenuto religioso, dato che Dio vi entra come postulato ontologico e logico relativo unicamente alla fondazione dell'immortalità.

che gli permetta di affermare l'esistenza di quell'assoluto che con la propria esistenza salverebbe anche quella della coscienza finita? La metafisica neoclassica lo compirebbe ricorrendo all'uso costruttivo del principio di contraddizione²¹. Unamuno non compie tale passo per un duplice ordine di motivi: da un lato intende la ragione e il pensiero logico come negatori della esigenza di fondo da cui è nata la fede —“no es necesidad racional, sino angustia vital, lo que nos lleva a creer en Dios” (E II 895)— e come impossibilitati a cogliere l'assoluto, che isterilirebbero in un Dio-idea; dall'altro canto la fede è da lui concepita come necessariamente problematica in opposizione al dogmatismo della ragione. La fede non è certezza, è il rischio supremo corso dalla coscienza, la “sortita disperata” di cui parla Kierkegaard.

LETIZIA PROPERZI

Milano, marzo 1971

²¹ Cfr. G. BONTADINI: *Sull'aspetto dialtico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, Acta VI Congressus Thomistici internationalis, Roma, 1965, pp. 175-181.