

Carmine Luigi Ferraro

RECENTI STUDI SU UNAMUNO IN ITALIA

Miguel de Unamuno è ormai ampiamente considerato, come sostiene Meregalli, il primo pensatore spagnolo che ha avuto una rilevante diffusione nella cultura italiana prima ancora della grande guerra quando la letteratura spagnola era poco nota in Italia¹.

L'interesse riservatogli dagli italiani è peraltro, come illustra recentemente Savignano, in *Radici del pensiero spagnolo del Novecento* (Ed. La città del sole, Napoli 1995), ricambiato da Unamuno che coltiva una grande simpatia per l'Italia, nella quale trova ciò che ha sempre cercato: la *fama*, ossia l'*immortalità*². In particolare Savignano si sofferma ad illustrare i rapporti di Unamuno con due esponenti, i più eminenti forse in quel periodo della cultura italiana: Papini e Croce.

Papini, primo fra gli italiani a leggere e a far conoscere Unamuno in Italia, recensisce la sua *Vida de don Quijote y Sancho*, che pubblica sulla rivista "Il Leonardo", descrive Unamuno come sacerdote della *religione chisciottesca*; i suoi articoli stimolano l'interesse dei giovani della "Voce" che si avvicinano sempre di più a lui. Inoltre la nuova esigenza di tornare allo spirito, il nuovo anelito alla fede, all'immortalità, la rinno-

¹ F. Meregalli, *Sobre Unamuno en Italia*, in "Cuadernos Hispanoamericanos", n. 440-441, 1987, p. 119.

² A. Savignano, *Radici del pensiero spagnolo del Novecento*, La città del sole, Napoli 1995, p. 115.

vata attenzione per il mistero della vita e della personalità umana, vivo nei giovani vociani trovano in don Miguel il massimo esponente, quasi un terreno su cui pascolare le proprie anime³.

Più problematico, è il rapporto Unamuno-Croce per l'*insanabile distanza* che si impone fra i due nella *religione della libertà*, ma Savignano supera le divergenze acquisendo del loro pensiero le corrispondenze e individuandone le analogie senza forzature o tentativi di manipolazione. Evidente in entrambi è la contrapposizione al positivismo, che in Unamuno assume una posizione filosofico-religiosa e in Croce costituisce un vero antidoto alla *Weltanschauung* positivista; l'inquietudine verso il linguaggio li unisce, così la militanza nel liberismo, pur nelle diverse circostanze del proprio paese. Savignano è molto attento a parlare per entrambi di *affinità*, dovute anche al loro vissuto culturale ed esperienziale e non di *simiglianze* o di *rifacimento al pensiero* dell'uno o dell'altro. Le differenze, invece, si collocano sul ruolo e sul senso della *fece*, considerato che in Unamuno la fede è il nucleo essenziale della esperienza religiosa, la concezione dell'immaginazione, l'opzione per l'idealismo, l'interpretazione del don Chisciotte che Croce deplora come irriverente dell'opera del Cervantes⁴.

La presenza di Unamuno in Italia subisce, durante gli anni Trenta, un declino, che Meregalli attribuisce al forte neo-idealismo, di segno intellettuale e temperamentale diverso da quello dello spagnolo, che all'epoca vigeva in Italia⁵.

Negli anni Novanta si evidenzia, tuttavia, un rinnovato interesse verso un autore che ci piace definire *eterno*, e per questo attuale, sia per il suo spirito sia per le tematiche che sembrano riproporsi nella nostra società contemporanea.

Uno di questi aspetti è certamente la ricerca di un rinnovamento spirituale e religioso quale si evince dal *Carteggio* fra Unamuno e Boine, oggetto di una ricerca recente che risale al 1992⁶.

Un carteggio di cui E. Garin cura la prefazione, mentre G. Foresta il commento alle lettere; entrambi con spunti diversi pongono in evi-

³ *Ibidem*, pp. 181-182. Sull'argomento è interessante consultare anche G. Foresta, *Il chisciotismo di Unamuno in Italia*, Milella, Lecce 1979.

⁴ *Ibidem*, pp. 116-120.

⁵ F. Meregalli, *Sobre Unamuno en Italia*, cit., p. 123.

⁶ G. Boine - M. De Unamuno, *Carteggio*, ed. Boni, Bologna 1992.

denza gli aspetti storico filosofici che fanno da sfondo alla nascita del dialogo fra due spiriti che sono alla ricerca della fede.

E. Garin parte dalla traduzione italiana di un'opera di Unamuno: *Della dignità umana ed altri saggi*, del 1946, per dimostrare che già in questa data il suo pensiero era ampiamente penetrato in Italia. Dalla lettura dell'articolo di Papini, apparso sul "Leonardo", Boine è spinto a farne la conoscenza, anche perché ne chiede la collaborazione alla rivista "Rinnovamento" sulla quale Unamuno pubblica il saggio *Della disperazione religiosa moderna*, ritenuto da Garin una sfida che l'Autore lancia alla morte: ossia la sua negazione⁷.

Il Foresta, invece, inserisce il carteggio nel vasto panorama di attività e movimenti culturali che si verificano agli inizi del nostro secolo e che sono alla base del dialogo fra Boine e Unamuno; l'elemento cardine il Foresta lo individua nell'esigenza dei giovani intellettuali italiani di rinnovamento, soprattutto spirituale, religioso. Nasce il movimento del *modernismo*, anche Boine aderisce e mostra interesse per le teorie del Loisy; opera delle distinzioni fra: storia e teologia, fra fenomenismo e immanentismo, fra coscienza e autorità, fra Stato e Chiesa; e ancora, cerca una reinterpretazione dei dogmi per dare alla fede cattolica una nuova costruzione⁸.

Il carteggio ha il merito di rilevare la particolare situazione, soprattutto religiosa, che si vive, all'epoca, in Italia ed in Spagna. Davanti ad una Chiesa immersa in uno *spirito di morte*, si viene a creare un movimento modernista cattolico, a livello europeo, che fa capo a Loisy, cui aderiscono i giovani della rivista "Rinnovamento" e che intende sollecitare la Chiesa ad una Riforma. Una riforma che non vuole uscire al di fuori di essa, provocando scismi o quant'altro, ma operare, al suo interno, riversandovi tutte le inquietudini ed incertezze religiose avvertite da molti giovani intellettuali, perché possano avere un risvolto rigeneratore per la Chiesa cattolica. Tuttavia accanto al bisogno spirituale, mistico, al bisogno del cuore di Boine, come di altri intellettuali del tempo, si contrappone la ricerca dell'*oggettività* della religione: cioè si sente, il bisogno di "analizzare questa mia stessa religiosità"; sembra quasi riproporsi quel conflitto fra ragione e cuore, proprio di Unamuno, ma non solo suo; il suo atteggiamento agonico, sembra riflettersi, più o me-

⁷ E. Garin, *Prefazione* a G. Boine - M. De Unamuno, *Carteggio*, cit., pp. 9-15.

⁸ G. Foresta, *Commento* a G. Boine - M. De Unamuno, *Carteggio*, cit., pp. 65-111.

no coscientemente, su tutta una generazione. Il cristianesimo è avvertito come una *aspirazione indefinita*, sete dell'essenza che spinge a cercare l'essenziale; d'altro canto c'è però una critica ai dogmi, perché qualora l'essenza che io cerco mi venisse data, non l'accetterei più in quanto cosa esterna. Come dire: nel processo di ricerca della essenza, si cela anche il processo di formazione della mia coscienza individuale, in cui Boine crede. L'inquietudine spirituale che Boine prova fa sì che egli voglia essere cristiano, ma non lo è: caratteristica degli uomini di cuore, dice Unamuno, perché credere in Dio è volere che Dio esista⁹.

Questi, nel suo commento, il Foresta li definisce come i punti di contatto fra *modernismo* e *chisciottismo unamuniano*¹⁰.

Non si possono tuttavia sottacere differenze di fondo, dato che per Unamuno essere cristiano è impossibile perché significa essere perfetti e per Unamuno, in primo luogo, più "cristiano voglio essere, meno cattolico mi ritrovo", perché non condivide l'insegnamento della Chiesa, che contesta non solo per i dogmi, ma anche perché in Spagna la Chiesa si è politicizzata. Alle problematiche dottrinali, predilige le questioni politiche-elettorali, opponendosi alla formazione di governi liberali, favorendo e caldeggiando i movimenti separatisti della Spagna del tempo e proponendosi come unico legame dei popoli separati. Attraverso la sostituzione della religione con la teologia, "del mistero con la spiegazione del mistero", il cattolicesimo si è fatto *razionalista*, uccidendo la mistica che è *sovrarazionalismo*. La Chiesa allora ha sottratto alla Spagna, la sua vera fede, che è *fede mistica*, ed ha descristianizzato gli uomini dotti perché davvero non si può accettare che la salvezza sia legata al credere a dei dogmi teologico-metafisici. Ecco allora che una vera Riforma, quella di cui hanno bisogno i popoli latini e che è la *nostra Riforma*, si può avere solo "rompendo apertamente con la Chiesa".

Tutto ciò denota anche lo spirito individualista di Unamuno, che conduce solo contro tutti una lotta perché ciò avvenga; una lotta difficile dato che nel suo Paese è il solo ad interessarsi di simili problemi.

Ma il carteggio, come ha saputo evidenziare G. Foresta, ci offre anche la possibilità di dire qualcosa su quella che è la religione di Unamuno. Dal dialogo che scaturisce con Boine sulla concezione del cattolicesimo, Unamuno sottolinea la sostanziale differenza, fra la concezione del

⁹G. Boine - M. De Unamuno, *Carteggio*, cit., pp. 17-61.

¹⁰G. Foresta, *Commento a G. Boine - M. De Unamuno, Carteggio*, cit., pp. 65-84.

cattolicesimo degli spagnoli e quella degli altri paesi, dato che in Spagna il cattolicesimo "è quello della Chiesa Cattolica Romana la cui testa visibile è il Papa". Una concezione dalla quale Unamuno prende le distanze, per riaffermare il suo sentimento religioso, contrario ad una forma di cattolicesimo intellettuale e politico¹¹.

Ma allora Unamuno è protestante?

"Da noi ... il protestantesimo appare come qualcosa di anti-nazionale ... Io non sono protestante, sono cristiano - essere cristiano è voler esserlo e prendere, come un onore, il nome di Cristo - ma non cattolico, nel senso che tale termine ha qui da noi"¹².

Dopo essere rimasto a lungo inedito, nel 1991 in Spagna viene pubblicato *El resentimiento trágico de la vida*, un'opera, o meglio il canovaccio di quella che sarebbe dovuta essere un'altra opera; Unamuno non riuscì però a scriverla per il sopraggiungere della morte, il 31 dicembre 1936. La traduzione italiana in *Il risentimento tragico della vita* è del 1995¹³. Si tratta di alcuni appunti, messi in ordine da Carlos Feal, dai quali si evince la figura di un uomo disperato per le sorti della sua terra, che ha amato ed alla quale si è dedicato per tutta la vita.

Si possono rilevare temi costanti dell'opera unamuniana, come: la profonda ricerca sempre perseguita dell'essenza della Spagna, che si riassume nel concetto della *mineralità del popolo*, ossia dell'*invidia*, dell'*odio* e del *risentimento* che costituiscono il popolo spagnolo. Ora Unamuno davanti alle efferatezze della guerra non può non sottolinearle, rispetto a quello stato di *feconde avversità*, vere apportatrici di progresso.

Uomo di profonde lotte intestine creatrici, si trova come disperso davanti a tanta distruzione, davanti ad un Paese che ha tanto amato e che ora è preda degli istinti più bassi. In simile situazione, Unamuno che è solito nelle sue opere fare un continuo riferimento al suo io, lascia qui il posto ai problemi collettivi, descrivendo la particolare esposizione degli intellettuali, fra cui la sua, ai nemici del pensiero. Ma ci sono anco-

¹¹ M. De Unamuno, Lettere del 19/III-12/IV/1907 e del 28/III/1908 a G. Boine, in *Carteggio*, cit., pp. 39-61.

¹² M. De Unamuno, Lettera del 12/IV/1907 a G. Boine, in *Carteggio*, cit., pp. 46-47.

¹³ M. De Unamuno, *El resentimiento trágico de la vida. Notas sobre la revolución y guerra civil españolas* (ed. de Carlos Feal), Madrid 1991. Trad. it., *Il risentimento tragico della vita. Note sulla rivoluzione e guerra civile di Spagna* (a cura di G. Felici), ed. Il Melangolo, Genova 1995.

ra gli eccidi dei preti, rei per Unamuno di non aver insegnato la *fede nella vita*, in questa vita e di aver consegnato i loro fedeli nelle mani dei mistificatori.

Ecco la condanna di Unamuno per una Chiesa che si è allontanata dai reali bisogni dell'uomo grazie all'intellettualismo, ossia la teologia, che l'ha permeata, realizzando una divisione fra vita religiosa e vita comune.

La sua reazione davanti a quell'evento è tragica; prova repulsione per le barbarie della guerra ed è portato ad una profonda meditazione dei problemi filosofici, religiosi, letterari cui è stato sempre sollecito; da qui la volontà di rivedere la sua produzione filosofico-letteraria e il tema della pace con il riferimento all'individualismo mistico francescano che giudica estremo e che vorrebbe si equilibrasse con la posizione umanista. La causa di questa guerra è individuata da Unamuno nella volontà degli spagnoli di crearsi una coscienza di vincitori, visto che sono privi di coscienza.

Dinanzi agli orrori della guerra, qual è l'atteggiamento di Unamuno? Innanzitutto ci descrive quel processo storico, iniziato con Copernico, che con la sua scoperta scientifica ha distrutto l'illusione antropocentrica e quindi l'illusione dell'uomo come essere fatto a immagine di Dio. In questo modo l'uomo ha relegato la propria vita a delle idee; per esse accetta anche il sacrificio personale e don Miguel ritiene che non ci sia niente di più odioso dell'esistenza di cause che impongano il sacrificio di una vita umana. Allora non è solo chi muore per la Patria a fare qualcosa per essa, ma anche chi per essa *si lascia vivere*. Alla Spagna s'impone una ricerca: far affiorare da sé il *liberalismo*, che fa parte della sua stessa essenza, che da lui è nato e che è il *regno di Dio in terra e regno della cultura* che deve affermarsi fra gli uomini. Una ricerca che si evince dalle tappe politiche della vita del Nostro: contro il re Alfonso XIII, poi contro Primo de Rivera alla cui caduta Unamuno si schiera con il nuovo regime repubblicano; allo scoppio della guerra civile dimostra delle simpatie con i ribelli, contro i quali si scatena subito dopo. Ebbene queste sue continue oscillazioni tradiscono un fine: la continua difesa della *libertà* dalle minacce di coloro contro i quali di volta in volta don Miguel si oppone. Contro fascisti e marxisti, difende l'intellettualità loro nemica e rispetto a queste due fazioni assume un atteggiamento di *alterutradidad*; convinto di incarnare l'essenza della Spagna e così di difenderla, egli non si schiera né con l'una, né con l'altra fazione, ma si colloca in mezzo e tende ad unire e non a separare, anzi arriva a confondere i due

estremi. Quando le due fazioni rinunciano alla feconda guerra civile per abbandonarsi ad una guerra incivile, perdono l'appoggio di Unamuno perché in questo modo arrivano solo al suicidio della Spagna, dove invece l'esistenza dell'avversario ed il rispetto dovutogli sono una necessità.

Un tema importante in Unamuno, come sembra essere del resto anche in Spagna¹⁴, è quello della novella, che oggi viene riscoperto anche in Italia con la prima traduzione della fondamentale *Come si fa un romanzo*¹⁵.

Una traduzione curata da G. Mazzocchi unitamente ad un saggio introduttivo (pp. 9-28), nel quale l'autore pone in rilievo alcune caratteristiche importanti dell'opera. Innanzitutto Mazzocchi evidenzia correttamente come la novella si collochi in quella crisi unamuniana determinata dall'esilio francese (1924-'30); un'esilio per la sua opposizione aperta ed ostinata contro il regime dittatoriale di Primo de Rivera. Una crisi che si verifica, quando già Unamuno ha avuto modo di approfondire un tipo di riflessione filosofica, che Mazzocchi chiama *esistenzialista*, perché dopo la crisi religiosa del 1897 e la morte del figlio idrocefalo nel 1902, che ne fu l'elemento scatenante, abbandona sì il cattolicesimo, ma continua a porsi un interrogativo esistenziale: "Che sarà di me dopo la morte?". Ed in realtà ogni aspetto della produzione unamuniana cerca di risolvere il *problema della persistenza individuale*. Da qui l'esigenza di non dare una fine al libro, perché equivarrebbe a porre fine anche all'esistenza¹⁶. Ne fornisce chiara evidenza la struttura composta del testo nel quale s'intersecano le vicende che Unamuno vive nell'esilio francese; le vicende del personaggio Jugo de la Raza (=Una-

¹⁴ Sul rinnovato interesse per la novella in Spagna cfr. E.G. De Nora, *La novela española contemporánea* (1868-1967), 3 voll., Madrid 1995.

G. Ribbans, *Niebla y soledad (aspectos de Unamuno y Machado)*, Madrid 1995.

G. Roberts, *Temas existenciales en la novela española de postguerra*, Madrid 1995.

O. Tacca, *Las voces de la novela*, Madrid 1995.

A. M. Veraas, *Nivola contra novela*, Salamanca 1993.

¹⁵ M. De Unamuno, *Come si fa un romanzo* (a cura di G. Mazzocchi), ed. Ibis, Como-Pavia, 1994. Trad. di *Como se hace una novela*. E' stata inoltre riproposta anche la traduzione di: M. De Unamuno, *San Manuel Bueno martire*, TEA, Milano 1995. A questa novella è stato dedicato un intero studio da A. F. Zubizarreta, *Unamuno en su nivola*, Taurus, Madrid 1960.

¹⁶ G. Mazzocchi, *Prefazione a M. De Unamuno, Come si fa un romanzo*, cit., pp. 9-17.

muno) che presenta moltissime coincidenze con quelle dell'autore, le vicende descritte nel romanzo che Jugo legge e che non può smettere di leggere, nonostante i vari tentativi fatti, dato che la conclusione della lettura sarà simultanea alla sua stessa morte (pp. 65-112). Ma oltre a questi aspetti che evidenziano l'autobiografia dell'opera, ce ne sono altri, intervenuti nella versione spagnola del 1927, considerato che la prima pubblicazione viene fatta in Francia in lingua, quali: un *Prologo* di Unamuno (pp. 33-36) dove si rende chiara l'esigenza di Unamuno di non porre termine al testo. Ciò si esplicita quando afferma che al momento della pubblicazione in Spagna della novella, non possiede più il manoscritto che aveva affidato a Cassou per la traduzione; decide perciò di ritradurre dalla traduzione francese: un'esperienza che definisce di *ri-mortificazione*, dato che in Unamuno ciò che gli altri chiamano in letteratura *produzione*, è in realtà un *consumo*. Quando si mettono per iscritto, pensieri, illusioni, sentimenti, li si *uccide*, perché la scrittura, rendendoli *espressi*, fa sì che non siano più nostri. E sebbene sia una *tortura* voler rifare ciò che è già fatto, avverte il bisogno di rifarsi al suo passato, ossia alla sua *realtà futura*, ritraducendosi senza attenersi alla storia di quel momento in cui ha scritto la prima volta l'opera, bensì alla storia di oggi¹⁷. Un *Ritratto* (pp. 37-46) di Cassou già presente nella edizione francese e che guarda Unamuno sotto il profilo psicologico, dove si evidenziano oltre alle caratteristiche dell'uomo (solitario, agonico, paradossale, contraddittorio ...) anche i punti fondamentali della sua riflessione: la vita e la morte e quindi l'uomo e la sua esigenza d'immortalità. Lo studio di Unamuno è lo studio di un uomo e delle sue parole e non delle sue idee, contro le quali si è sempre battuto come contro la più terribile delle dittature. La sua strenua difesa della personalità si fa sentire anche nell'ambito della politica, cerca di difendere e salvare la propria persona, facendola entrare nella storia; motivo per cui anche su questo campo egli non s'intende con nessuno. È sottolineata da Cassou anche l'avversione di Unamuno alla sociologia ed alla pedagogia, scienze che *sottomettono* la formazione dell'individuo anziché lasciar spazio ad una libera *costruzione a priori*; per cui se si vuol capire Unamuno "bisogna a poco a poco eliminare dal nostro pensiero tutto quanto non ne costituisce l'integrità naturale ..." (p. 44). A questo *Ritratto*, Unamuno

¹⁷M. De Unamuno, *Prologo a Come si fa un romanzo*, cit., pp. 33-36.

risponde con un *Commento* (pp. 47-61) nel quale, attraverso i suoi continui riferimenti alle Scritture e i paralleli stabiliti con la sua vita, risulta chiara la sua condizione di *uomo religioso*. Si possono, però, notare anche evidenti contestazioni del Nostro a Cassou, testimonianza del suo individualismo e della sua lotta contro il nulla, per la salvezza. A Cassou che dice del suo esclusivo interesse per il *provvisorio* e *l'individuale*, Unamuno risponde che essi rappresentano rispettivamente: *l'eterno* e *l'universale* e che non vi è altro modo di fare politica che salvare nella storia gli individui; fare *commenti*, così definisce Cassou le sue opere, significa poi fare storia. Un'altra caratteristica che affiora è quella di essere un grande *mangiatore* di libri ed avere una grande personalità. Ma come si dispone Unamuno alla lettura delle opere altrui? Di certo non cerca nella lettura che compie il suo accordo con quanto viene detto, anzi semmai il contrario, così come non lo cerca nei suoi lettori. Si serve di quelle letture per poter arricchire la sua individualità, perché caratteristica essenziale di un'individualità è "nutrirsi delle altre individualità e nel darsi loro in nutrimento" (p. 57). Una *Continuazione* (pp. 113-127) del testo francese; aggiunte al testo originale ed alcune pagine di diario (pp. 128-139) nelle quali Unamuno riprende il testo datando le sue annotazioni, con la chiara intenzione di non porre un concluso al testo che vorrebbe *eterno*, forse, come la sua vita.

Ciò che opportunamente fa notare Mazzocchi è che con questa novella, Unamuno realizza un legame fra letteratura ed esistenza, attraverso cui estrinseca la sua fede nell'autobiografismo, per cui la vita ci viene presentata sia direttamente, sia attraverso la vicenda del romanzo. Lo *scrittore* diventa personaggio, ma anche *lettore* ed Unamuno ne dà saggio nella novella con i continui riferimenti alle sue letture; così come cambia il rapporto fra autore e lettore, il quale è libero di riversare nel romanzo la propria autobiografia. Per tutti questi aspetti, Mazzocchi ritiene che questa novella sia un'*opera di crocevia*, perché getta diversi ponti verso tutte le creature unamuniane¹⁸.

Chi più di altri in Italia ha dedicato negli ultimi anni i suoi studi a Miguel de Unamuno, offrendo un approccio di tipo filosofico-religioso, o teologico, è Armando Savignano, ormai noto cultore e accanito studioso della filosofia spagnola.

¹⁸G. Mazzocchi, *Prefazione a M. De Unamuno, Come si fa un romanzo*, cit., pp. 17-28.

Uno dei suoi lavori dedicati all'argomento è: *Unamuno, Ortega, Zubiri. Tre voci della filosofia del Novecento*¹⁹, una ricerca condotta con un criterio storico-critico e che tende a porre al centro dell'attenzione, per Unamuno, quell'evento importantissimo che è stato la crisi religiosa del 1897, scaturigine prima di ogni futuro atteggiamento che fa di lui un precursore dell'esistenzialismo, tramite la problematica della morte e dell'ansia d'immortalità e la filosofia del sentimento tragico della vita che ne deriva. Dopo aver inquadrato l'opera unamuniana in un contesto storico-politico e culturale, al di là di tutte le definizioni della sua possibile religione, scaturita da quell'evento, cattolica, protestante, luterana ..., Armando Savignano cogliendo la fondamentale essenza di Unamuno in quella di *homo religiosus*²⁰, ci fornisce una interpretazione originale, ribadita anche nel suo lavoro più recente *Radici del pensiero spagnolo del Novecento*, secondo la quale la crisi unamuniana sfocia in un'attitudine *ritschliano-cattolica*, considerate le letture che Unamuno svolse sui protestanti liberali tedeschi, in particolare Ritschl e Harnack²¹.

Un atteggiamento ripreso ed approfondito da parte di Savignano in un'altra sua opera: *Il Cristo di Unamuno*²², dove l'autore offrendoci, attraverso le opere del Nostro, l'immagine del Cristo di Unamuno, quello dei credenti agonici, rivela la presenza nei temi della cristologia unamuniana di un continuo riferimento e dialogo critico con il protestantesimo liberale.

La concezione unamuniana del Cristo già presente nell'opera *Del Sentimento tragico della vita*, si svolge anche in versi nei poemi: *Il Cristo giacente di santa Chiara di Palencia* e *Il Cristo di Velázquez*; proprio in quest'ultimo si esplicita meglio la concezione cristologica, perché ci trovia-

¹⁹ A. Savignano, *Unamuno, Ortega, Zubiri. Tre voci della filosofia del Novecento*, ed. Guida, Napoli 1989.

²⁰ L'espressione che usa Savignano per dire dell'atteggiamento di Unamuno nei confronti della religione, cioè: *Homo religiosus*, è certamente quella più idonea a rendere l'idea di ciò che lo stesso Unamuno dice: "Nell'ordine religioso non vi è una benché minima cosa che abbia razionalmente risolto ... Propendo indubbiamente con ogni affetto del cuore, con tutto il sentimento, verso il cristianesimo, senza attenermi agli speciali dogmi di questa o quella confessione cristiana. E considero cristiano chiunque invochi con rispetto e amore il nome di Cristo ..." (M. de Unamuno, *La mia religione ed altri saggi*, SEI, Torino 1953).

²¹ A. Savignano, *Unamuno, Ortega, Zubiri*, cit., pp. 42-43 e pp. 56-61. Dello stesso autore cfr. *Radici del pensiero spagnolo del Novecento*, cit., pp. 105-112.

mo davanti ad un "Cristo crocifisso, a cui si rivolge una fede popolare che si alimenta di dubbi e di incertezze ma è anche intrisa di speranza e di fervore mistico"²³. Le tre opere pur rappresentando momenti diversi della concezione cristologica unamuniana, possono essere considerate come una sua evoluzione perché al centro delle riflessioni vi è sempre la fede popolare e mistica che assume accenti forti e disperati nel *Cristo di Palencia*, caratteri agonici nel *Sentimento tragico*, sentimenti più sereni nel *Cristo di Velázquez*, il gusto del paradosso nell'*Agonia del cristianesimo*, slanci di fiducia nel *Diario intimo*, ideali eroici nella *Vida*. Tuttavia Savignano pone al centro della sua ricerca *Il Cristo di Velázquez* dove più emerge "un'immagine cristologica con tutti i caratteri che Harnack attribuiva alla fede popolare" (p. 26). Sono innegabili però alcune prese di distanza da parte di Unamuno, che attacca Harnack per l'intellettualismo e per la negazione di un *Cristo eternizzatore*, attraverso cui l'uomo stesso può essere Dio. Un altro punto di polemica è il ruolo attribuito da entrambi al sacramento dell'Eucarestia: se Harnack vi attribuisce caratteristiche *oscurantistiche* e *materialistiche*, Unamuno vede invece il tradizionale desiderio degli spagnoli della resurrezione della carne, è il *riflesso della credenza nell'immortalità*. La sua fede quindi si caratterizza come *fede mistica in Cristo* e con il ritschliano Harnack, sottolinea Savignano, Unamuno descrive gli elementi della *pietà mistica*, che si caratterizza per: essere separata dall'obbedienza ecclesiastica; per un *individualismo doloroso* (per Harnack la mistica cerca un sereno appagamento; per Unamuno con il dolore si cresce), che trova riscontro nella *solitudine* di Cristo; per l'intensità del sentimento indipendentemente dal suo oggetto; infine la cristologia è ridotta alla luce di Cristo all'interno di ciascuno (pp. 31-37). Savignano inoltre individua quale centro della filosofia unamuniana il *mistero della personalità*, della sua personalità che lo porta alla tematica esistenziale cristiana; una *personalità* per la quale lotta agonicamente contro ogni rischio di *spersonalizzazione*. Questa forma di agonismo culmina nella dottrina della *dolce e santa incertezza della salvezza individuale*. Ossia: nella ricerca dell'immortalità don Miguel si accorge di vivere una lotta agonica: quella fra il cuore che dice di sì e la ragione che dice di no; non riuscendo a vincere questa dualità ne scaturisce il *sentimento tragico della vita*, un'"intuizione ontologica fondamentale, se-

²² A. Savignano, *Il Cristo di Unamuno*, ed. Queriniana, Brescia 1990.

condo la quale l'essere concreto, tutto quanto esiste è contraddittorio, polemico ed agonico". Un *agonismo* per il quale la filosofia di Unamuno è definita da Savignano come *engagement* personale²⁴. Unamuno si avvicina di più alla tematica esistenziale per la sua continua riflessione sulla *morte*, come sottolinea Savignano, per cui la sua filosofia è dallo stesso definita come una *meditatio-mortis*; una riflessione che Savignano scopre anche nella produzione novellesca unamuniana che pur risentendo dell'influenza di Kierkegaard, si caratterizza come del tutto originale²⁵. Una novella quella di Unamuno che è personale e nella quale si creano enti di finzione per poter narrare le vicende di una vita (per lo più quella dello stesso Unamuno, da qui l'autobiografismo di cui abbiamo già parlato), ma soprattutto per poter anticipare l'evento più importante dopo la nascita, cioè: la morte. Siccome non si può *ri-vivere* la morte, si cerca allora di *pre-vivere* la morte nell'immaginazione; la novella si fa perciò *metodo di conoscenza*. Unamuno arriva a questa nuova fase della sua vita, che possiamo dire di *umanesimo mistico*, dopo aver vissuto, negli anni della sua gioventù, una fase in cui era completamente immerso nel positivismo; per mezzo della ragione cercava di razionalizzare tutto perfino la fede, fino a quando non si accorse che in questo modo si stava perdendo di vista il vero bisogno dell'uomo, il bisogno spirituale. La scoperta di questo bisogno lo convince ad abbracciare le ragioni del cuore, non più quelle dell'intelletto, mere formulazioni astratte che non tengono conto dei reali bisogni dell'uomo ritenendo di poter catalogare tutto, anche le emozioni, le illusioni ... L'effetto che gli provoca è il ritorno alla fede primitiva cui è stato educato dai suoi genitori, anche se è ormai una fede *sui generis* perché non crede ai dogmi teologici della Chiesa cattolica: la teologia non è altro che un avvicinamento della Chiesa alle astrazioni dell'intellettualismo. La nuova fede di Unamuno non è certo quella della teologia ecclesiastica, ma semplicemente quella che scaturisce dal Vangelo²⁶. Proprio dai lavori di Savignano, possiamo rilevare come Unamuno nella sua riflessione filosofica incentrata sulla *vita* non si muove solo, ma nel panorama della filosofia spagnola contemporanea si accompagna con altre due figure di pensatori di rilievo:

²³ *Ibidem*, pp. 16-24.

²⁴ A. Savignano, *Unamuno, Ortega, Zubiri*, cit., p. 79.

²⁵ A. Savignano, *Radici del pensiero spagnolo del Novecento*, cit., pp. 106-107.

²⁶ A. Savignano, *Unamuno, Ortega, Zubiri*, cit., pp. 31-43.

Ortega e Zubiri. In questi tre autori tuttavia, l'indagine sulla vita assume caratterizzazioni diverse: se in Unamuno c'è l'aspirazione a fondere pensiero e sentimento, in Ortega e per certi versi in Zubiri si cerca un'apertura dell'intelligenza senziente alla realtà; è naturale quindi che i tre pensatori pur riferendosi ad una stessa problematica, arrivino a soluzioni diverse che influiscono poi sulle singole idee della filosofia, sulle concezioni epistemologiche e sulle prospettive etico-religiose e socio-politiche.

Ortega è animato in una prima fase del suo pensiero da un fervore per la scienza e comunque anche dopo essere stato messo in guardia dall'imperialismo delle scienze da Unamuno, conserva una considerazione particolare riguardo ai loro compiti e profonde divergenze rispetto all'attitudine unamuniana. Per questo nel dibattito sulla rigenerazione della Spagna se Unamuno sostiene l'anti-scientismo come conseguenza dell'ansia d'immortalità e da qui l'esigenza di *spagnolizzare la scienza* (=scienza alla spagnola); Ortega invece esprime la necessità che vi sia una scienza fatta *da e per gli spagnoli*. Esprime cioè la necessità di un'integrazione europea, per la quale chiama in causa i giovani, che devono attuare quelle riforme liberali e sociali, dando vita a quella rivoluzione consistente nella diffusione della scienza e della cultura europeizzando la Spagna. Ma i due affrontano anche problematiche più specificamente politiche della rigenerazione; entrambi aderiscono al liberalismo: ma se in Unamuno liberalismo significa soprattutto una riforma religiosa, Ortega non trascende quello che è per lui un modello culturale-umanitario e ritiene che non vi può essere altro liberalismo che quello socialista. Pur operando una connessione fra socialismo e religione, Ortega nega tuttavia alla religione il potere spirituale, detenuto dalla cultura e dal socialismo democratico; essi prendono ora il posto di quella idea di Dio come socializzatore degli uomini, proprio di una prima fase di riflessione orteghiana. Negando la trascendenza, Ortega esprime il desiderio eroico di possedere l'assoluto per la sua conoscenza²⁷. In realtà Savignano fa notare come il "dissenso fra Unamuno ed Ortega sul tema della Spagna concerneva più la scelta che i fini ... Quanto ai mezzi, infatti, Unamuno invocava un ritorno all'anima profonda dell'ispanità ..., Ortega ... si appellava alla razionalità - in seguito dirà:

²⁷ A. Savignano, *Radici del pensiero spagnolo del Novecento*, cit., pp. 13-55, 93-104 e 240-257.

alla ragion vitale - ... almeno in questa fase, perché successivamente approfondirà il problema con suggestive analisi a partire dalla ragion storica intimamente coniugata con le originali vedute sociologiche e ... filosofiche"²⁸.

Altra anima del pensiero spagnolo è Zubiri. Questi pur riconoscendo in Ortega un maestro, in realtà si colloca su tutt'altre posizioni. Suo intento è quello di superare realismo ed idealismo per arrivare alle cose stesse; per questo si serve di Husserl per potersi avvalere di una nuova teoria del giudizio che poi supera in una seconda fase servendosi dell'*ontologia esistenziale* di Heidegger. Attraverso l'*intelligenza senziente*, il *logos* e la *ragione senzienti*, per le quali si arriva alla *realtà vera*, Zubiri supera poi anche Heidegger passando dall'*Ontologia* alla *Metafisica del reale*, giacché l'uomo prima di tutto si muove e sta nella realtà, grazie all'*intelligenza senziente*. Le meditazioni metafisiche di Zubiri, sono collocate da Savignano nella sua filosofia della religione; infatti in Zubiri la *realitas in essendo* è *re-legata* al potere del reale per scoprire l'ambito di luce attraverso cui l'uomo può arrivare a conoscere Dio²⁹.

In definitiva Unamuno, Ortega e Zubiri presentano una diversa concezione della filosofia che se in Unamuno è soluzione dell'unico problema vitale, ossia "la destinazione eterna dell'individualità concreta, in Ortega è indagine radicale della vita circostanziale nella sua datità individuale e storico-sociale, in Zubiri si configura come metafisica del reale mediante l'*intelligenza senziente*"³⁰.

Basandosi su tutti questi elementi, Savignano interviene nel dibattito circa la continuità o discontinuità di questi tre autori, affermando autorevolmente che "la condivisione di una missione storica per la cultura e la società civile spagnola connessa alla consapevolezza di riferirsi ad un comune orizzonte di problemi non esclude, sia negli approcci che nelle soluzioni, innegabili *discontinuità* non fosse altro che per l'appartenenza a tre distinte *generazioni*. Ciò non è senza conseguenze per le stesse rispettive idee della filosofia, per le concezioni epistemologiche e per le prospettive etico-religiose e socio-politiche"³¹.

²⁸ A. Savignano, *Unamuno, Ortega, Zubiri*, cit., pp. 285-286.

²⁹ A. Savignano, *Radici del pensiero spagnolo del Novecento*, cit., pp. 125-176.

³⁰ A. Savignano, *Unamuno, Ortega, Zubiri*, cit., pp. 300-301.

³¹ *Ivi*, p. 272.