

FILOSOFIA DELLA MORTE IN MIGUEL DE UNAMUNO

E' ormai noto che in Miguel de Unamuno il tema più costante e con maggiore insistenza ricorrente in tutte le sue «obras» e costituito della *morte*, così che l'intera sua «filosofia»—se vogliamo dare a questo termine quel significato più vasto, meno specialistico e sistematico che le si conviene, può considerarsi a buon diritto *una filosofia della morte*, una specie di «tenzone sacra» di cui la morte è l'antagonista.

Mai forse, nell'intera storia del pensiero umano, si è avuto un acuirsi siffatto della problematica su questo punto, quasi che tutto il resto non potesse essere che corollario o paragrafo della sua possibile soluzione, giocando in ultima analisi un ruolo del tutto secondario di fronte alla imperiosa necessità di far dipendere la stessa legittimità del filosofare da questo *primum* obbiettivo, ineliminabile, per il quale valgono ancora una volta le parole della tristezza lucreziana.

«Certa quidem finis vitae mortalibus adstat nec devitari letum pote quin obeamus.» (De Rerum Natura, I, III, v.1, 1076.)

Quella che Unamuno chiamava «mi secreta obsesión» (epistola a Clarin del 26 giugno 1895) è al tempo stesso qualcosa di più che un mero fatto psicologico, poichè proprio all'nozione della morte si riconnette la pubertà spirituale nella quale i popoli, al pari degli individui, crescono fino ad attingere il «sentimento tragico», proprio nella morte si illumina la vita di Don Chisciotte, giacchè è questa la sua «immortalizzatrice».

«En la muerte se revela el misterio de la vida, su secreto fondo. En la muerte de Don Quijote se reveló el misterio de su vida qui-jotesca» (*Obras*, Madrid, 1950; *Vida de Don Quijote y Sancho*, tomo IV, p. 377).

Ed è per questa ragione che non è tanto la morte in se stessa condannata da Unamuno come qualcosa che non dovrebbe essere poichè quello che egli prova dinanzi a questo «secreto fondo» esistenziale ha così poco del superstizioso terrore d'impronta lucreziana che si potrebbe ripetere con Lattanzio «*Mors misera non est, aditus ad mortem est miser*».

Non è dunque, quella del pensatore spagnolo, una lamentazione sulla morte e neppure una contemplazione stoica, come potrebbe sembrare quella espressa in termini di analitica esistenziale da Heidegger; quella di don Miguel è semplicemente, donchisciottesca, una lotta, una lotta contro la morte, un formidabile duello.

Proprio per questa indissolubile diade Vita-Morte, per cui la seconda rinvia alla prima e inversamente, la vita non può in definitiva essere espressa diversamente che così: «La vida era... la lucha, la agonía. Contra la muerte y también contra la verdad, contra la verdad de la muerte» (*La agonía del Cristianismo*, op. cit., pág. 830).

Ma proprio perchè Unamuno parla di lotta «contra la verdad» saranno a questo punti utili alcuni rilievi chiarificativi.

La morte sarebbe dunque la verità (ma non è triste la verità—direbbe Unamuno, citando Renan?), la verità della Ragione, quella del dostoevschiano «due più due fa quattro», una verità, dunque, che rassegna al riposo e alla pace, che annichilisce l'individuo nel mare dell'eternità o del nulla e dissolve quindi il fragore della lotta in questa immobilità senza turbamento.

«La lucha es fragor y estruendo—¡benditos sean!—y ese fragor y estruendo apagan el incesante rumor de las aguas eternas y profundas, las de debajo de todo, que van diciendo que todo es nada. Y a estas aguas se las oye en el silencio de la paz, y por eso es la paz terrible. La lucha es el tiempo, es el mar encrespado y embravecido por los vientos, que nos manda sus olas a morir en la playa; la paz es la eternidad, es la infinita sabana de las aguas quietas. ¿Y la eternidad no te aterra? ¿Qué vas a hacer en toda ella tú, pobre ola del mar de las almas?» («De la correspondencia de un luchador», op. cit., tomo III, p. 833).

Ma la morte è anche solitudine perchè chi muore si corica in un angolo, si nasconde, abbandona la piazza, come i grandi santi. (*Agonía*, cit., p. 830).

Alla morte come solitudine, come «paz terrible», come «nada», come «eternidad», nella quale si risolve l'atroce certezza della Ragione, Unamuno oppone recisamente la Vita come lotta, come *agonia*, come presenza nel tempo, come solidarietà tra gli uomini tutti.

«La vida es lucha, y la solidaridad para la vida es lucha y se hace en la lucha» (*Agonia*, cit., ibid.).

Questa vita è dunque concepita dinamicamente come *streben*, è penetrata nella sua essenza come ciò che in tanto è in quanto si sforza «in suo esse perseverare»: il suo strutturale conato non è però una volontà organica costruita in funzione biologica; non è un semplice istinto elementare, anche se di questo conserva la irrazionale pervicacia e la irriducibile necessità.

Per Unamuno l'essenza dell'essere è ancora nietzschianamente *was sich immer selber ueberwinden muss*, o più precisamente, uno sforzo per essere più, per essere sempre di più, per essere ancora: una potenzialità, è la sua, d'infinito, che la costringe a rimuovere ogni limite, sia pure quello, indistruttibile, posto dalla Ragione.

«La esencia del ser más que el conato a persistir en el ser mismo, según enseñaba Spinoza, es el esfuerzo por ser más, por serlo todo; es el apetito de infinidad y de eternidad.» («Materialismo popular», op. cit., tom. III, p. 954.)

Ma ci troviamo a questo punto di fronte a una di quelle contraddizioni che per Don Miguel hanno un valore essenzialmente dialettico o meglio esprimono il senso di una dialettica irrisolta ed irrisolvibile nella quale si esasperano i termini antitetici senza comporsi in alcuna sintesi: siamo, in altre parole, di fronte ad una, se non la estrema, di quelle *aporie vitali* nelle quali si consuma l'irrazionalismo mistico di Unamuno.

Abbiamo detto poco sopra che la morte, come pace e come verità, si atteggia in una vuota eternità nella quale non c'è posto per l'individuo: ora invece, stando all'ultima citazione, risulta che l'essenza dell'essere nostro umano, peculiarissimo, si caratterizza come appetito d'eternità.

Basti per ora aver sottolineato questo punto sul quale ritorneremo in seguito. Il significato trascendentale di questo appetito od ansia, se non vera e propria angoscia d'immortalità, è messo maggiormente in evidenza dal contrapposto «conatus sese conservandi» che trovasi invece in Spinoza e al quale fa cenno Una-

muno stesso: per il filosofo olandese questo *conatus* non è caratteristico dell'uomo solo, bensì involge tutti gli esseri della vita universale ed è come tale, una manifestazione della potenza che la Sostanza esplicita allorquando si traduce in un modo finito.

Siamo quindi sopra un terreno alquanto diverso da quello nel quale si delinea la problematica irrazionalistica e volontaristica di Unamuno, per il quale, conato è già volontà cosciente, è già prerogativa umana, indistruttibile forma del suo essere nel mondo, marchio a un tempo e privilegio della sua finitezza. Ma questa vita che vuole ripetersi ed accrescersi, che non soggiace alla prospettiva della morte, ed esige invece che sia rispettato in essa quel valore di cui è depositaria e in nome di questo pretende di trionfare sulla morte medesima, è *vita spirituale*. In questo senso essa si definisce nei termini attuali di una lotta senza tregua contro l'eterno oblio.

«... la vida psíquica ó espiritual es, a su vez, una lucha contra »el eterno olvido. Y contra la Historia. Porque la Historia, que es »el pensamiento de Dios en la tierra de los hombres, carece de »última finalidad humana, camina al olvido, a la inconsciencia. »Y todo el esfuerzo del hombre es dar finalidad humana a la Historia...» (*Agonia*, cit. p. 831.)

La «vida espiritual» è dunque il principio di fondazione della nostra personale immortalità in quanto si dà, per essa, una condizione certa, trascendentale, di quella lotta e di quella agonia nelle quali si realizza la vocazione autentica dell'uomo: e solo la vita dello Spirito che è in ciascuno di noi vuole e merita l'eternità, poichè non v'è altra vita che vale e che per questo debba eternarsi, se non questa.

«Porque sólo sirve la vida en cuanto a su dueño y señor, el espíritu, sirve, y si el dueño perece con la sierva, ni uno ni otro »valen gran cosa.» (*Del sentimiento...*, op. cit., t. IV, pág. 672.)

L'irrazionalismo unamuniano rivela in questo modo il suo deciso accento spiritualistico, e direi anche personalistico, sia pure mantenendo questi termini strettamente connessi a quel sostrato istintivo, a quella «cardiaca», a quella fenomenologia del sentimento che costituiscono la base attivistica e vitale di questa fondazione trascendentale dell'immortalità.

La quale è dunque affidata ad un'opzione agonica in se stessa divisa tra la ragione e la fede, incapace di darsi una verità de-

finitiva poichè, fuori della ragione accettata senza riserve, non si ha che rivelazione, credenza popolare, tradizione.

Sotto questo profilo risulterà chiara l'indissolubilità della persona dall'individuo anche se quest'ultimo potrebbe in certo senso ritenersi un semplice dato biologico destinato a trovare nella persona il suo inveroamento esistenziale, la realizzazione cioè della propria spiritualità: non esiste quindi un mondo del dover essere, ipotizzato normativamente agli sforzi umani, un regno di spiriti nei quali si cancellino le caratteristiche istintive, di sangue, degli individui, così come li ha plasmata la lotta, la storia e l'opera loro.

Individuo e persona costituiscono l'unità vivente che assume la sua costitutiva finitezza senza per questo rinunciare alla propria potenziale infinitudine.

«... y la suprema necesidad humana es la de no morir, de gozar siempre la plenitud de la propia limitación individual...» (*Del sentimiento*, cit. p. 712.)

Ma d'altro canto... «Y 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.» (*Del sentimiento*, cit. p. 572.)

Personalità non significa dunque, a nessun costo, abolizione dei tratti individuali, bensì sublimazione dei medesimi resa possibile dal fatto che l'uomo in tanto è in quanto si fa spirito: celebra in se stesso quello spirito che egli stesso è nel suo farsi; la parabola del compiersi umano non è una figurazione che geometricamente possa concluderlo. Rimane sempre una proiezione aperta, un qualcosa di perennemente incompiuto; rimane sempre, per ricordare ancora una volta Nietzsche, quella possibilità per cui l'uomo diventa ciò che egli è in quanto va sempre oltre di sé e le sue vittorie non cadono mai dietro di lui.

La vetta della lotta è comunque concepita da Unamuno come una personificazione dell'individuo e quindi un trionfo sulla morte; la qual cosa poi significa, *a parte objecti*, assunzione di finalità nel Tutto, autorivelazione di una Coscienza che già *ab aeterno* è.

E che cos'altro rappresenta questa personificazione del Tutto se non Dio? «Dios es, pues, la personificación del Todo, es la Conciencia eterna e infinita del Universo, Conciencia presa de la ma-

»teria, y luchando por libertarse de ella.» (*Del sentimiento*, cit. pág. 573.)

In Dio l'universo si fa persona, quella totalità che si vanifica nell'Idea è invece resa concreta in forza di quell'atto d'amore che sembrerebbe comporre intenzionalmente la scissione agonica dell'uomo: questa Realtà vivente è quella di una Coscienza nella quale si è oggettivata la stessa coscienza umana (il più soggettivo) nella forma di una umanizzazione eterna e infinita del Tutto.

La volontà di non morire è istinto di personificazione, e poichè «el amor personaliza cuanto ama» (cit *ibid*), questa vita assetata d'eternità, disperatamente protesa sul Tutto, dà il proprio volto e imprime la stimate della sua stessa sofferenza nel Dio della fede.

L'aurora della fede religiosa è dunque da ritrovarsi in questa *necessità vitale* per cui l'esistenza umana deve essere teleologicamente ordinata a un fine e per ciò stesso sovranaturalizzarsi, eternizzarsi.

«Y la fe en Dios no estriba, como veremos, sino en la necesidad vital de dar finalidad a la existencia, de hacer que responda a un propósito.» (*Del sentimiento*, cit. p. 583.)

In Don Miguel si ha nè più nè meno che il rovesciamento in senso esistenziale non soltanto del razionalismo, bensì anche dell'idealismo storicistico: al posto del Logos impersonale o dell'Idea immanentisticamente concepiti come centro di convergenza e motore propulsivo della realtà tutta, al di là delle pretese e delle finalità dei «singoli», il *vitalismo deista* sostituisce un Dio che è immaginato e sentito «in corde», un Dio vivente come persona o come società di persone, un Dio che compatisce ed ama, generato da una dialettica agonica che trascende se stessa, paradossalmente, in questa postulazione mistica ed attivistica.

Credenza nell'immortalità e credenza in un Dio personale sono intimamente connesse, la nostra coscienza rinvia alla Coscienza divina così che esse si implicano reciprocamente e la trascendenza della nostra persona come trionfo sulla morte è la stessa trascendenza della Persona Divina la quale è nell'universo in quanto esso la produce, e fuori dell'universo in quanto è essa a produrlo. (*Del sentimento*, cit. p. 581.)

I movimenti sono convergenti in quella che potrebbe sembrare un'altra aporia della dialettica unamuniana: poichè l'implicanza

di Dio nell'uomo e viceversa, è radicale, Dio è a un tempo la creatura e il Creatore ed è nel mondo nella misura in cui l'uomo divinizza ed umanizza le cose, è fuori del mondo nella misura in cui questa condizione *ab extra* rende possibile questo farsi coscienza («concientizarse») della natura per opera dell'uomo. Il paradosso speculativo non fa indietreggiare Unamuno laddove egli scrive: «Porque creer en Dios es, en cierto modo, crearle; aunque El nos cree antes. Es El quien en nosotros se crea de continuo a Si mismo.» (*Del sentimiento*, cit. p. 584.)

Dio si crea dunque di continuo in noi e questo avviene in quanto noi creiamo Iddio a nostra volta. «El alma humana quiere a crear a su Creador, al que ha de eternizarla.» (*La agonía*, cit. p. 835.)

Anche in questa struttura della *doppia creatività* si rivela la sostanza attualistica della filosofia unamuniana: credere è amare, amare è conoscere, conoscere, nel senso ebraico del termine —intorno al quale Unamuno in altra occasione insisterà lungamente— è generare. Ci si salva dunque in Dio generando in Lui la stessa nostra salvezza.

Ancora una volta è un'agonia mistica quella che «juega con las palabras, juega con la Palabra, con el Verbo. Y juega a crear la como acaso Dios jugó a crear el mundo...» (*La agonía*, cit. p. 837.)

Quell'intenzionalità passionale che postulava secondo la dialettica della sua mistica agonica il Dio «immortalizador» la vediamo ora complicarsi in una vera e propria creatività alla quale si rapporta la stessa creatività divina già affermata in Dio come coscienza e amore universale, come vita vivente.

Nell'attimo della fede, che è quello della creazione mistica, trascendenza e immanenza coincidono.

* * *

Prima di procedere ulteriormente nell'analisi esplicativa del problema unamuniano della morte, dopo aver rilevato come lo svolgimento del medesimo si polarizza in singolarissimi piani di struttura che tendono ad involgere altri e fondamentali nuclei di pensiero (opzione agonica—personalità—doppia creatività) sarà forse opportuno chiarire quell'aporia vitale cui accennavamo [a

pag. 3] a proposito della quale ci era bastato, allora, soltanto sottolinearla.

Quella eternità concepita in virtù dell'opzione fondamentale non è già la vuota atemporalità dell'Essere—Logos—Idea, bensì una Eternità abbracciata vitalisticamente, poichè l'anima umana non può cercare altra verità che non sia vita e la vita è «no absorción, no quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse de todo nunca».

E dunque l'eternità di cui è assetata l'anima è *eternità della vita*, poichè solo con questa e in questa si ha «un eterno carecer de algo y un dolor eterno». E questo dolore è necessario affinché «se crece sin cesar en conciencia y en anhelo». Il che è poi la cosa più importante, la riaffermazione d'un sentimento tragico in cui è la nostra autenticità. (*Del sentimiento*, cit. p. 662.)

Dunque anche l'eternità è concepita in funzione agonica.

Ma su quali basi si costruisce questa credenza nell'immortalità, se Unamuno dichiara esplicitamente che la ragione è una forza analitica dissolvente, in fondo alla quale non può ritrovarsi che la morte e lo scacco stesso del pensiero?

Estrate dai plessi tematici della speculazione di Don Miguel crediamo di poter individuare alcune *componenti di base* che sarebbero dunque queste. *L'irrazionalistica*, che si riconduce al tertulliano «credo quia absurdum», fa dipendere il conseguimento della vita eterna dalla intensità passionale ed agonica della nostra fede, al di sopra e contro la ragione stessa.

«Y hay que creer acaso en esa otra vida para merecerla, para »conseguirla, o tal vez ni la merece ni la consigue el que no la »anhela sobre la razón, si fuere menester, hasta contra ella.» (*Del sentimiento*, cit. p. 664.)

La pragmatistica, per cui Unamuno vede nell'immortalità dell'anima il dogma centrale del cattolicesimo popolare e vitale: tale condizione strutturale della credenza potrebbe anche esprimersi così: ogni verità in tanto è tale in quanto il suo contenuto si traduce in una positività per la vita medesima.

«Esta es la fija católica deducir la verdad de un principio de »su bondad o utilidad suprema. ¿Y qué más útil, más soberana- »mente útil, que no morirsenos nunca el alma?» (*Del sentimiento*, cit. p. 520.)

E si potrebbe aggiungere ancora: addirittura la credenza nell'altra vita è un mezzo per sopportare questa, è un efficace antidoto al nichilismo, allo stesso modo che, come scriveva Nietzsche nella seconda delle *Unzeitgemäesse Betrachtungen*, è un necessario rimedio all'eccesso di storicità il c. d. c. *Unhistorische* vale a dire la capacità di dimenticare, il *Vergessen*.

E così si esprime Unamuno: «... Hay que creer en esa otra »vida para poder vivir ésta y soportarla y darle sentido y finalidad.» (*Del sentimiento*, cit. p. 664.)

La componente etica è quella che si articola secondo la logica dei fini o meglio secondo quella della bontà, poichè tutto ciò che è buono non può non avere un fine: è da quest'ultimo, infatti, che si desume il criterio stesso della bontà. Il valore morale è sempre un valore teleologico.

«Nuestro apetito es eternizarnos, persistir, y llamamos bueno »a cuanto conspira a ese fin, y mal a cuanto tiende a amenguar-nos o destruirnos la conciencia.» (*Del sent.*, cit. p. 655-656.)

Dove pare di sentire un'eco di Spinoza: «Constat nihil nos conari velle appetere neque cupere quia id bonum esse indicamus sed contra nos propterea aliquid bonum esse iudicare quia id conamur volumus appetimus atque cupimus.» Analoga a questa è l'altra modalità trascendentale della credenza che potremmo definire *del «come se», dell' «als ob»*, poichè la nostra immortalità viene prospettata kantianamente secondo un supremo criterio regolativo che costituisce l'unità della nostra vita morale, il fondamento stesso della giustizia.

«Y hay, sobre todo, que sentir y conducirse como si nos estuviese reservada una continuación sin fin de nuestra vida terrenal después de la muerte; y si es la nada, lo que non está reservado, no hacer que esto sea una justicia...» (*Del sentimiento*, cit. p. 664.)

Esiste altresì una componente storica che è forse la più importante e che delinea in senso *crisialogico* la credenza unamuniana nella sopravvivenza, identificandola nel fatto storico della rivelazione e della resurrezione di Cristo. Si entra a questo punto in quella *esperienza* individualissima ed incommunicabile che è il Cristianesimo o meglio la Cristianità, intesa klerkegaardianamente come scuola, «preparación—direbbe Unamuno—para la muerte y para la resurrección, para la vida eterna». (*La agonía*, cit.

p. 838), dando a quella la funzione che Platone attribuiva alla filosofia. «Si Cristo no resucitó de entre los muertos, somos los »más miserables de los hombres», dice ancora Don Miguel. E nello spirito dell'affermazione paolina si muoverà tutta la sua dialettica agonico-cristologica, così come nel valore carismatico della passione di Gesù, tangibilmente espressa nell'Eucarestia che è vera e propria «compenetrazione vivente» e partecipazione di quella resurrezione che viene dopo la morte, anzi attraverso la morte stessa.

E non diceva in altro luogo Unamuno che proprio l'identificazione viscerale per cui chi conosce, l'amante, diventa il conosciuto, l'amato, costituisce la «suprema prueba» dell'immortalità? Così infatti egli scrive, parlando di Pascal e Kierkegaard «No se sentirán ellos en mí como yo me siento en ellos? Después que muera lo sabré si revivo así con otros.» (*La agonía*, cit. p. 837.)

Siamo pervenuti così all'ultima antinomia della dialettica creativa unamuniana; la creazione del Verbo da parte dell'uomo.

Per voler rinascere integralmente in anima (secondo la speranza ellenico-platonica) e in corpo (secondo quella giudaica, farisaica e carnale) l'uomo crea questo UOMO-DIO, questo Verbo, questo Cristo «eternizador»: e si ha a questo punto l'ultima assoluta protensione di quella umanità agonica che, al di là del mito, al di là del concettismo passionale, in una realtà storica, il Cristo di S. Paolo, trova il fondamento esistenziale della propria fede.

«No sólo el alma, sino el cuerpo humano, el cuerpo que debe »resucitar, quiere crear el Verbo, a fin de que éste cree el alma y »la eternice, y el cuerpo cuna y sepulcro del alma, el cuerpo donde »el alma nace y desnace, muere y desmuere.» (*La agonía*, cit. p. 835.)

Siamo nuovamente di fronte a quella doppia creatività di cui parlavamo sopra: l'anima crea quel suo stesso Signore che l'ha creata, in un rapporto dunque d'attualità vivente nel quale si realizza quella conoscenza mistica e carnale che, se da un lato è generazione, dall'altro è agonia.

Agonia: è ancora su questo punto che ribatte il problematismo unamuniano. Potremmo dire che proprio perchè consegnata all'agonia la personalità autentica dell'uomo non trova in Unamuno nessuna estrinseca composizione dei propri conflitti, nessuna sanatoria provvidenziale che redima *ab extra* ciò che costi-

tuisce la tragedia e a un tempo la santità del vivere umano. In questo sta a nostro parere la profonda risonanza e l'apertura modernamente più significativa della disperata filosofia del grande Spagnolo.

Senza convellere l'uomo nell'abdicazione caliginosa di certi esistenzialisti (Sartres) o nel nullismo titanico (Camus) e senza, d'altro canto, somministrare l'incantazione ottimistica di quella teologia, tanto cattolica che protestante, che finisce per salvaguardare un compromesso senza uscite con la tirannide della ragione, Unamuno ci dà un'umanità in se stessa divisa, ma fondamentalmente pervasa di slancio religioso, combattuta nelle sue contraddizioni, ma tragicamente consapevole del suo indistruttibile destino.

E' una dimensione questa nella quale noi tutti viviamo e che Don Miguel ci ha restituito con la sua dolce, indimenticabile fraternità, tutte le volte che si rivolge al «suo» lettore con un familiare e imperioso «tu», senza la fredda magniloquenza del depositario di verità, senza retorica convulsione, senza la provvida certezza di appannaggi metafisici.

Bisogna rileggere certe affermazioni unamuniane per convincerci che ogni indagine diretta a mettere in luce, nel suo pensiero, i «dogmatici preconcetti anti-intellettualistici» ed i «presupposti vitalistici esclusivamente biotici» non ha senso.

Intendiamo riferirci ad una recente studiosa di Unamuno, Carla Calveti, che ha scritto un valoroso saggio, peraltro assai profondo e per molti riguardi fondamentale, *La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno* (Marzorati-Milano, 1955); orbene è ben chiaro che di una c. d. ontologica certezza Unamuno non sa che farsene, proprio perchè il suo non è tanto un problema di certezza, e quindi un problema di metodo, quanto una fenomenologia vivente problematizzata nelle sue istanze e nelle sue opzioni fondamentali.

La personificazione unamuniana è il risultato di un atto di trascendimento esistenziale (conoscenza mistica-agonica) che in tanto ha ragione di essere in quanto non può venire in nessun modo a patti con la ragione ragionante. E' indubbio che tutta la coerenza del discorso del filosofo spagnolo sta proprio nell'essersi limitato ad analizzare le possibilità effettiva di quelle esigenze «cardiache» che postulano senza dimostrare e si realizzano non

bioticamente, bensì trascendentalmente e spiritualisticamente, nella misura di una vita in atto marchiata a fuoco da quell'agonia che è il suo esclusivo titolo «filosofico», al di fuori di qualsivoglia deduzione teoretica.

D'altro canto Unamuno stesso si dimostra assai esplicito (e non è questa eroica sincerità il suo donchisciottismo?) laddove egli scrive: «Y yo quiero pelear mi pelea, sin cuidarme de la victoria.» (Mi religion, sta in Obras, cit. tom. III, p. 820) e più sotto: «Y yo »no quiero dejarme encasillar, porque yo, Miguel de Unamuno, »comio cualquier otro hombre que aspira a conciencia plena, soy »especie única.» E così egli giustifica la sua missione: «Y lo más »de mi labor ha sido siempre inquietar a mis prójimos, remover- »les el poso del corazón, angustiarlos, si puedo.»

Poichè ai «soddisfatti» che domandano: «Bueno, pero ¿qué soluciones traes?», egli grida. «Y yo, para concluir, les diré que si »quieren soluciones acudan a la tienda de enfrente, porque en la »mía no se vende semejante artículo.»

* * *

E siamo giunti al momento di spiegare in che modo questa *dialettica agonica* che risolve e non risolve, perchè così deve essere, il problema della morte—(in altre parole, non si tratta di teorizzare sulla morte, bensì di viverla, noi, noi da soli, questa esperienza che è soltanto, esclusivamente, «nostra»)—rivela il suo abisso, aprendo la prospettiva su quello che vorremmo chiamare «il tragico» di Unamuno.

E' lui stesso a rammentarcelo: «Es tal nuestro anhelo de salvar la conciencia, de dar finalidad humana y personal al Universo y a la existencia, que hasta en un supremo, dolorosísimo y desgarrador sacrificio, llegaríamos a oír que se nos dijese que si nuestra conciencia se desvanece es para ir a enriquecer la Conciencia infinita y eterna, que nuestras almas sirven de alimento al Alma Universal» (*Del Sent.*, cit., p. 584).

E pur tuttavia, a questa eventualità, che è in fondo resa evidente dalla ragione ancora e sempre ritornante come stimolo della dialettica agonica (si potrebbe dire che essa assolva a quella stessa funzione che aveva il «negativo» nella dialettica hegeliana), ris-

ponde l'affermazione irrazionale, mistica, dettata dalle superiori «ragioni» del cuore.

«¿Y olvida Dios lo que una vez hubo pensado? ¿No subsisten acaso en la Suprema Conciencia los pensamientos todos que por ella pasan una vez? En El, que es eterno, ¿no se eterniza toda existencia» (op. cit., ibid).

E in ciò proprio sta il colmo del tragico: nell'essere cioè portati al supremo sacrificio religioso, quello della nostra coscienza individuale, nell'abisso della divinità, e nello stesso tempo gridare con disperata forza, con voce che risuona nei secoli dei secoli, dal calvario all'esilio terreno dell'uomo-Unamuno. «De nuestros actos y no de nuestras contemplaciones sacaremos sabiduría. ¡Suéñanos, Dios de nuestros sueños!» (*Vida*, cit., p. 388).

Dove si assiste ancora una volta all'insistenza con cui Unamuno ribatte sul primato dell'agire di fronte al pensare (nihil cognitum quin praevolitum), primato della religione come «economia trascendente» alla religione-teologica come presunto invero razionale della fede.

Che il vitalismo di Don Miguel non possa essere ricondotto ad un cieco biocentrismo è dimostrato ancora una volta dal fatto che esso sbocca in preghiera, in invocazione, deborda nella mistica. Si crede con la vita, non con la ragione; i nostri atti sono le più assolute attestazioni che non possiamo né dobbiamo morire.

Il plesso della «credenza» è—ripetiamolo ancora—caratterizzato da un'*implicanza tragica* di Dio nell'uomo e dell'uomo in Dio che, come già avvertimmo in un nostro precedente studio pubblicato su questi quaderni (VI-1955), ha radici nella tradizione agostiniana d'ispirazione protestante, ma che si allarga altresì, dal mito bruniano di Atteone, in senso quindi radicalmente immanentistico, fino all'ontologia esistenziale di Heidegger.

«Elaborazione del problema dell'essere viene quindi a significare: rendersi trasparente di un ente, il cercante, nel suo essere» (Heidegger: «Sein und Zeit»).

E se in Barth v'è un'indistruttibile fedeltà di Dio all'uomo, in Unamuno v'è la credenza (sogno) di Dio che risponde a quella dell'uomo e la creazione di Dio che rimanda alla creazione di Dio da parte dell'uomo.

La caratteristica più eminente nel pensiero dell'insigne spagnolo è tutta però nel fatto che questa «*implicanza antinomica*» è vis-

suta dal *singolo* in cifra agonica e polemica e quindi in un modo assolutamente tragico. In questa esasperazione terrestre del dramma «místico» si rendono evidenti a un tempo la vicinanza e la distanza che si possono stabilire tra Unamuno e il suo grande «fratello» Kierkegaard.

Infatti la vita è dramma, non può cessare di essere tale se vuol rimanere vita; la morte, questa rivelazione di Dio e di Cristo stesso (non era la morte di Cristo, l'uomo più perfetto, a giustificare il nichilismo assoluto di Kirillov nei *Demoni* di Dostoevskij?), questo affare individuale ed urgente da risolvere costituisce il lievito permanente della tragedia umana, la scansione perennemente ritornante del «sentimento trágico».

Unamuno, che esige questo «eterno acercarse sine llegar nunca», sa che soltanto in virtù del dolore si può crescere e concretere senza fine «en conciencia y en el anhelo» (*Del Sent.*, cit., p. 662).

Il dolore è dunque—per usare un termine orteghiano—«ensimiamiento»: costituisce la condizione del nostro pervenire a quella coscienza riflessa che è *coscienza tragica*: nonostante l'apparenza discordante, il dolore di Unamuno è quello stesso di Nietzsche poichè se quello è veramente la matrice della dialettica agonica, che è una dialettica di generazione, nessuna parola meglio di quelle dello Zarathustra potrebbe commentarlo. «*Ich will Erbense spricht alles, was leidet-, ich will nicht mich*».

Il Cristo agonizzante (e non più il Dionisio-Crocifisso) costituirà per Unamuno la stessa figurazione visibile del dolore, proprio que Cristo che è malleadore d'eternità, anche se il suo volto è di terra, quel Cristo che la pietà popolare, e anche la «religión cantada» di Don Miguel scruta e ama in ogni sua piaga, celebrandolo in tutti i suoi fisici attributi (non si dimentichi l'unamuniano «*Cristo di Velasquez*»), poichè il cuore umano sente che in Cristo e soltanto in lui è il colmo di tutta la nostra angoscia.

Per Kierkegaard essa veniva espressa nel «frintendimento». «Il colmo del tragico consiste senza dubbio nell'essere frinteso. Così la vita di Cristo è la suprema tragedia, frinteso com'egli è dal popolo, dai farisei, dai discepoli; in breve da tutti benchè il suo messaggio sia il più sublime» (*Diario*, I, 1833, p. 8, Morcelliana, Brescia, 1948).

Ma per Unamuno il *tragico* è ancor più del frintendimento, e non riguarda tanto la vita di Cristo quanto il momento della sua

morte. In fondo, Kierkegaard aveva fatto già un «salto qualitativo» per sentirsi un Giano bifronte che con un volto ride e con l'altro piange; in Unamuno è soltanto l'agonia, che è ancora più dell'angoscia, la chiave di tutta la sua dimensione esistenziale.

Si comprende perchè Don Miguel abbia posto ad epigrafe della sua più importante opera, l'Agonia del Cristianesimo, le parole di Santa Teresa: «Muero porque no muero.»

In questa prospettiva dunque si chiarisce la dialettica agonica come «rivelazione della rivelazione», appunto perchè mostra che nel Cristo si saldano le due immortalità, quella carnale e quella spirituale, alle quali l'uomo intero, l'uomo-Unamuno non rinuncia.

E' il suo quasi un grido selvaggio: «El Verbo hecho carne quiere vivir en la carne y cuando le llega la muerte sueña en la resurrección de la carne» (*La agonía*, cit., p. 843).

E questa *resurrección* ha portato il Verbo nel mondo poichè a questa resurrezione integrale la storia non basta, consegnare un'anima alla storia, come ha fatto Socrate, non è tutto: giacchè l'anima è in fondo sempre triste fino alla morte ed è la carne che la rattrista, «pero es la carne la que la entristece» (*La agonía*, cit.,

In questo Cristo agonizzante si oggettiva dunque l'umanesimo mistico di Unamuno e si consacra la liberazione dalla morte.

A questo punto la sistole e la diastole della dialettica agonica, la vita e la ragione si trasformano nell'antinomia della fede come volontà di credere e della incredulità. («Credo, soccorri la mia incredulità».)

Il momento della femminilità e della fede di grazia pura (Maria) rimarranno un approdo estraneo al travaglio speculativo e passionale di Unamuno: in realtà egli è tutto là, dove la fede virile si alimenta del dubbio che costituisce la sua intima potenza generativa. Questa fede agonica, al pari della verginità materna di Abishag, la Sunamita, si manterrà gravitante sul culto del Cristo agonizzante eternamente: e qui è la pulsazione totale della Cristianità che, con il suo Redentore, nasce, soffre, agonizza e muore, muore senza morire.

Concludendo potremmo ripetere con Chestov le parole di Euripide:

τις δ'οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ καθανεῖν, τὸ καθανεῖν δὲ ζῆν.

parole che sembrano riecheggiate da Unamuno quando egli scri-

ve: «El triunfo de la agonía es la muerte, y esta muerte es acaso la vida eterna» (*La agonía*, cit., p. 864).

Coerente alla sua alta problematicità, Don Miguel ha dato all'anima contemporanea una lezione preziosa che non dovremo stancarci di meditare: bisognerà staccarsi da tanti vuoti schemi per intenderla in tutto il suo valore e capire che davvero, «*vencer es ser vencido*».

FERRUCCIO MASINI.

Via Lambruschini, 4, B.
Firenze, Italia.