

L’“agonia religiosa”: *mitopoiesi* del
“sentimento spirituale” in Miguel de
Unamuno

Raffaele Ricci

TESI DOCTORAL UPF / 2017

DIRECTOR DE LA TESI

Dr. Amador Vega

DEPARTAMENT D’HUMANITATS



Ringraziamenti

Sono passati cinque anni da quando ho cominciato questo percorso dottorale, anni ricchi di esperienze positive e meno, in cui si sono alternati momenti di euforia a momenti di sconforto, in quanto l'esperienza unamuniana fiacca molto lo spirito, mettendo in discussione tutto ciò che sembrava acquisito definitivamente.

Durante questi anni ci sono state persone che hanno permesso al mio spirito di andare avanti, ricaricando il mio entusiasmo e permettendomi di poter completare questo lavoro.

Ringrazio innanzitutto la mia famiglia, mio padre Antonio, mia madre Lucia, mia sorella Laura e mio "fratello" Paolo, che mi sono sempre stati vicini e hanno sempre creduto in me, soprattutto quando la volontà scemava e le forze per poter proseguire erano poche.

Li ringrazio non solo per il supporto morale, cordiale e materiale, ma soprattutto per avermi insegnato il valore profondo della costanza e del sacrificio, senza i quali sarebbe impossibile qualsiasi opera.

Ringrazio di cuore il professor Amador Vega che, con la sua pazienza e la sua ammirabile professionalità, è riuscito a introdurre in un mondo molto vasto, come è quello degli studi religiosi, indicandomi un percorso che, con il tempo, si è rivelato utile per poter raccogliere ed elaborare l'immenso materiale unamuniano.

Ringrazio la direttrice della "Casa-Museo Unamuno", Ana Chaguaceda Toledano, che ha reso possibile il mio soggiorno-studio a Salamanca, e ringrazio i collaboratori della Biblioteca della "Casa-Museo", che ogni giorno lavorano "religiosamente" alla recopilazione e all'archiviazione dell'immenso patrimonio letterario unamuniano.

Ringrazio inoltre tutte le persone che hanno contribuito, direttamente o indirettamente, alla realizzazione di questa tesi, senza le quali non sarei riuscito a superare momenti di sconforto e di abbattimento fisico e spirituale.

Ringrazio tutti coloro che hanno reso possibile questo lavoro: i miei professori, i miei amici di sempre, i colleghi universitari, per avermi accompagnato in questo affascinante e fruttifero viaggio.

Ringrazio Deolinda, che con pazienza e amore è riuscita a darmi la forza necessaria per poter completare questo lungo, faticoso e meraviglioso percorso di crescita e di scoperta.

SINOSI: L'agonia è il tratto tipico del cristiano ed è alla base della domanda religiosa dell'uomo di tutti i tempi. Attraverso la lettura dei testi unamuniani si confronterà il suo pensiero –facendo particolare attenzione al “sentimento spirituale” che anima la scrittura–, con il contesto storico, calandolo in ambito filosofico, confrontandolo con l'antropologia religiosa e svelando il senso profondo delle contraddizioni unamuniane, al fine di individuare la domanda religiosa personale tanto “necessaria” alla propria *mitopoiesi*, il cui nucleo generativo risiede nella figura del “corpo di Cristo”, così come appare nei versi de *El Cristo de Velázquez*, opera in cui si fonda la fede popolare del popolo spagnolo con il sentimento religioso unamuniano, nella consapevolezza che «creer es crear», formula capace di svelare lo *stile* personale dello scrittore basco.

Attraverso il procedimento *sociofenomenologico* elaborato da Lluís Duch, si cercherà di entrare nelle tematiche religiose cercando di comprendere il valore universale dell'agonia unamuniana, per scoprire quanto sia di vitale importanza nell'attuale contesto storico il pensiero religioso unamuniano, per cercare di individuare una possibile unità d'ispirazione che è alla base della creazione dell'*uomo religioso* di tutti i tempi.

RESUMEN: La agonía es el trato típico del hombre cristiano y representa la base de la pregunta religiosa del hombre de todos los tiempos. A través de la lectura de los textos unamunianos se pondrán “cara a cara” el pensamiento –y en particular se hará referencia al “sentimiento espiritual” que anima la escritura– con el contexto histórico, haciendo referencia al ámbito filosófico y a la antropología religiosa, revelando el sentido profundo de las contradicciones unamunianas, con la intención de alcanzar la pregunta religiosa personal tanto “necesaria” a su propia *mitopoiesis*, que tiene en el “cuerpo de Cristo” su núcleo generativo, así como aparece en los versos de *El Cristo de Velázquez*, obra en la cual se “fusiona” la fe popular del pueblo español con el sentimiento religioso y la fe personal del pensador vasco, a través de la fórmula “creer es crear”, en la cual se concreta el *estilo* unamuniano.

El procedimiento *sociofenomenológico* experimentado por Lluís Duch nos ayudará a entrar en las temáticas religiosas, en la búsqueda del valor universal de la agonía unamuniana, para descubrir la importancia del pensamiento religioso unamuniano en el actual contexto histórico, para buscar una posible unidad de inspiración que es el fundamento creativo para el “hombre religioso” de todos los tiempos.

Indice

Ringraziamenti.....	iii
Sinossi.....	v

<i>Introduzione.</i> Il punto di vista “partecipativo” e l’approccio <i>cordiale</i>	1
---	---

1. “Mi religión y otros ensayos”: tre letture sul rapporto tra Verità e Vita.....	31
--	----

1.1 “Mi religión”.....	41
------------------------	----

1.2 “Verdad y Vida”.....	67
--------------------------	----

1.3 “Ciencia religiosa”.....	91
------------------------------	----

2. La concezione del mondo: la visione “molteplice” e “fissa”, tra *tradizione* e *modernità*.....126

2.1 La *fede sociale*: la Spagna e i “movimenti sociali” nel XIX secolo.....133

2.2 Le *radici* religiose: “la questione religiosa” e il “patriottismo spirituale”177

2.3 Unamuno *profeta in patria*: i “limiti” della visione spagnola.....207

3. *Meditaciones evangélicas*: l’incontro tra il Vangelo e la Vita.....253

3.1 “El mal del siglo” e il “pane spirituale”: *rigenerazione mitologica*.....263

3.2 La *samaritana* e il *fariseo*: “confessione mitologica” e “rinascita dell’uomo”327

4. «Mitopoiesi» unamuniana: il “sentimento spirituale” delle <i>Poesias</i> e il “lirismo agonico e redentore” de <i>El Cristo de Velázquez</i>	401
4.1 “Salmos” e “Meditaciones”: la preghiera intima e l’albeggiare spirituale.....	407
4.2 «El Cristo de Velázquez»: la “Fede creatrice”, fusione tra <i>mythos</i> e <i>poiésis</i>	463
4.2.1 <i>Trilogia</i> introduttiva: la “fede mistica” del popolo spagnolo ne «El Cristo di Velázquez».....	481
4.2.2 <i>Mitopoiesi unamuniana</i> : la “blancura mistica” e l’incarnazione del “sentimento spirituale”.....	509
5. Conclusioni. <i>Mitopoiesi</i> del “sentimento spirituale”: lo “stile agonico” e il “ritmo unitario” della scrittura unamuniana.....	595
Bibliografia.....	673

Introduzione. Il punto di vista “partecipativo” e l’approccio *cordiale*

Alla base del “problema religioso” di tutti i tempi vi è la *necessità* da parte dell’uomo, -così lo rileva Lluís Duch-, di rispondere o, quantomeno cercare di rispondere, a quegli “interrogativi fondamentali” che ne mettono in evidenza la propria “ambiguità”. *L’uomo religioso*, secondo Duch, ha bisogno di riformulare continuamente il proprio rapporto con la “profondità del mistero”, mettendo in discussione quello che l’esperienza e il pensiero gli avevano fino a quel momento “mostrato”. Nel saggio *La religión en el siglo XXI*, Lluís Duch distingue nettamente le “religioni storiche” dal “fenómeno religioso”. Duch chiarisce che non si può confondere il “dato strutturale” dell’essere umano, -che lo accumuna a tutti i suoi “simili”-, e le *differenze* storiche e culturali che incidono su ogni singolo essere umano. A partire da questa distinzione, scrive Duch, bisogna distinguere il piano “storico” da quello “religioso”¹:

De ahí que deba distinguirse cuidadosamente «lo religioso», por un lado, de las religiones históricas, por el otro. Éstas son, en espacios y tiempos concretos, articulaciones y traducciones siempre deficientes e incluso aberrantes de aquél. Y cabe señalar que, de una manera u otra, siempre, incluso en las situaciones a priori menos religiosas y espirituales, puede hacer irrupción una

¹ DUCH, Lluís, *La religión en el siglo XXI*, Siruela, Madrid, 2012, p. 67.

especie de rebelión de «lo religioso», representado harto frecuentemente por los *hombres religiosos*, contra los intentos de las religiones, representadas casi siempre por los *establishments* eclesiásticos, por constituirse en sus exactas e indiscutibles equivalencias.

Le forme di “marginalità religiosa”, prosegue Duch, possono allora essere viste come la *manifestazione ribelle* del “religioso” contro ogni forma di predominio imposto dai sistemi e dagli apparati ecclesiastici. Indipendentemente dalla posizione che l’uomo assume dinanzi al “fenomeno religioso”, -laica o confessionale che sia-, è proprio in questo “dilemma” che riscopre ciò che lo accomuna all’uomo di tutti i tempi, “di oggi e di sempre”, in quanto gli consente di scoprire le *ambiguità* della propria esistenza nella sua vita quotidiana, ambiguità che lo accomunano ad altri uomini. Scrive Lluís Duch²:

Hoy como ayer, sea cual sea su posición personal ante ella, lo religioso de la religión continúa desafiando al ser humano porque explícita o implícitamente le plantea aquellos «interrogantes fundacionales» que son indicativos de la ambigüedad de su presencia y actuación en su mundo cotidiano y que, además, no son predecibles ni solucionables a priori.

Il titolo della tesi dottorale che di seguito si presenta è «L’“agonia religiosa”: *mitopoiesi* del “sentimento spirituale” in Miguel de Unamuno». Con questo titolo si vuole da subito mettere in evidenza il tema centrale dello studio, indicando

² *ibid.*

come termini dello stesso, il particolare e *personale* “sentimento religioso” del poeta e pensatore basco, nella cui opera e nella cui vita si raccolgono gli estremi di questa “intima” e “pubblica” esperienza. L’*agonia* è, nell’opera unamuniana, la risposta alla constatazione della condizione “tragica” dell’uomo, sospeso sul baratro di una ragione non sufficiente a spiegare la vita ma alla quale non si può rinunciare, se non perdendo il “senno”. Unamuno passa dall’esperienza intima e personale della “crisi”, -vertigine e limite insondabile che spaventa l’uomo-, in bilico tra il dilemma dell’*essere* e il terrore dell’*essere niente*. Il “limite” diviene allora il punto di incontro di tutte le contraddizioni, punto in cui si articola il “nuovo” *discorso*, a partire dal quale è possibile scoprire il valore dell’*uno* nel *molteplice*, dell’uomo nella società e della società nell’individuo, della *persona* in Dio e di Dio in ogni uomo, per riscoprire il profondo sentimento religioso, “l’autentico senso comune” scrive Unamuno ne *Del sentimiento trágico de la vida*³:

El hombre ve, oye, toca, gusta y huele lo que necesita ver, oír, tocar, gustar, oler para conservar su vida, la merma o la pérdida de uno cualquiera de esos sentidos aumenta los riesgos de que su vida está rodeada, y si no los aumenta tanto en el estado de sociedad en que vivimos es porque los unos ven, oyen, tocan, gustan o huelen por los otros. Un ciego solo, sin lazarillo, no

³ UNAMUNO, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida*, Editorial Plenitud, Madrid, 1965, p. 24.

podría vivir mucho tiempo. La sociedad es otro sentido, el verdadero sentido común.

Nel saggio *La religión en el siglo XXI*, Lluís Duch rileva l'importanza dei fattori biografici, storici e culturali, sulla base dei quali si fonda ogni "discorso" e ogni "azione" dell'essere umano. Il soggetto umano che vuole quindi occuparsi di una tematica tanto profonda quanto vasta, come è quella "religiosa", si pone come un "filtro", come «una realidad ineludible y siempre reactivada de nuevo que imposibilita totalmente la objetividad pura»⁴, scrive Duch. Il "punto di vista" diviene quindi elemento essenziale per poter entrare nella complessa questione ed è soprattutto il "fattore biografico" quello che più incide nello studio e nella ricerca di tale tema. Il "fattore biografico" infatti, scrive Duch, «que incluye por igual premisas y prejuicios, *mythos* y *logos*, imágenes y conceptos, posee una capital importancia sobre todo cuando el tema a investigar es lo religioso y sus múltiples, y en ocasiones desconcertantes, manifestaciones históricas»⁵. Da questa prospettiva, -prospettiva metodologica-, è possibile approfondire la ricerca del "religioso", in quanto il "fattore biografico" diviene un utile strumento per stabilire il punto dal quale un "discorso" o un'"azione" partono, in quanto la "precisazione" del *locus*,

⁴ DUCH, Lluís, *La religión en el siglo XXI*, op. cit., p. 29.

⁵ *ibid.*

scrive Duch, «desde el que el ser humano piensa, actúa y siente es de capital importancia porque, de una manera u otra, la *deslocalización* -tanto física como psíquica- lo conduce inevitablemente a una cierta abolición de su espaciotemporalidad»⁶, a una perdita del “senso reale”, introducendo «un factor demoledor en su intimidad más honda, que conlleva una peligrosa obsolescencia de lo humano»⁷, avverte Duch. Questa breve introduzione sulla “prassi antropológica” del metodo “sociofenomenologico” duchiano serve a creare il legame *empatico* con il tema e con l’autore oggetto di questo studio e con la sua “opera”, ovvero la sua “biografia viva”.

Così come esplicitato dallo stesso autore, la *sociofenomenologia* è una “prassi antropologica” che ha come oggetto di indagine l’uomo, analizzato a partire dalla “complessità” e dalle “contraddizioni”, elementi che lo caratterizzano pienamente, in quanto «Fundamentalmente, éste es una *complexio* o *coincidentia oppositorum*, lo cual equivale a decir que sólo polifónicamente -intentando evitar, eso sí, la frecuente inevitable cacofonía humana- puede representarse en el escenario del gran teatro de su mundo cotidiano»⁸. Sebbene gli studi di Lluís Duch siano indirizzati

⁶ Ivi, p. 30.

⁷ *ibid.*

⁸ Ivi, p. 321.

ad analizzare il pensiero e l'opera di scrittori e periodi storici diversi da quelli presi in esame in questa tesi, la sua metodologia diviene di rilevante importanza, in quanto permette di avvicinarsi a concetti molto "complessi" e di mettere in luce il valore dell'"ambiguità" e del "contingente", valori che si integrano perfettamente con i temi fondamentali dell'opera unamuniana e con la sua biografia "religiosa". La peculiare *critica religiosa della religione* duchiana diviene la metodologia che permette di affrontare in maniera "evolutiva" il pensiero intimo, storico e personale del filosofo basco per poter cogliere la "continuidad *en el cambio y cambio en la continuidad*", in quanto, scrive Duch⁹:

Continuidades y cambios son realidades *coimplicadas*, es decir, las continuidades constituyen el principio generador de los cambios y éstos, a su vez, por paradójico que pueda parecer a primera vista, permiten el mantenimiento de aquéllas sobre la base de la creencia en la radical igualdad estructural de todos los seres humanos del pasado, del presente y del futuro.

Dopo aver rilevato l'importanza del "fattore biografico" e aver posto l'attenzione sul carattere *ambiguo* dell'"uomo religioso", diviene fondamentale "contestualizzare". Il "contesto", secondo Duch, serve non solo alla comprensione del testo, «sino que en realidad se convierte en el principal fautor de la inteligencia del propio texto», in quanto il testo

⁹ Ivi, p. 137.

è sempre in “transito”, capace di modificare il proprio senso in base al “qui e ora” del suo fruitore, «para la determinación de su sentido y de la experiencia que puede desvelarse de ellos»¹⁰, scrive lo studioso catalano. Nell’introduzione al suo studio sul “fenomeno religioso”, Lluís Duch apre ad un nuovo rapporto tra religione e critica, augurandosi che vi sia un “avvicinamento antropologico” alla religione, che tenga in conto di tutti gli aspetti della vita religiosa, in quanto sono questi aspetti a creare il “fenomeno religioso”. Scrive Duch¹¹:

[...] se impone una aproximación antropológica a la religión, en particular, y a la realidad humana, en general, que tenga en cuenta al *mismo tiempo* el *mythos* y el *logos*, porque el hombre, para mantener con firmeza su humanidad, no puede renunciar ni a la imagen ni al concepto, ni a los lenguajes evocativos ni a los abstractivos.

Si instaura così una relazione profonda, “coimplicata”, tra religione e critica, relazione che si preannuncia molto fertile e che diviene un strumento utile per lo studio sul “sentimento spirituale” di Unamuno, in quanto le due prospettive permettono di trattare la questione principale, “lo religioso”, senza tralasciare le altre questioni che orbitano attorno al tema centrale. Scrive a proposito Duch¹²:

¹⁰ Ivi, p. 60.

¹¹ Ivi, p. 12.

¹² Ivi, p. 14.

La religión y la conciencia crítica pueden aprender mucho de sus respectivas expresiones, porque todas ellas a su manera ponen de manifiesto que el ser humano, para proseguir la actualización, siempre provisional y deficiente, de su auténtica humanidad en los variables contextos en que se halla, debe existir como presente crítico (conciencia crítica) y como utopía (talante escatológico).

In questo modo, unendo critica e religione, è possibile ricostruire un “universale concreto”, capace di rappresentare l’eterna tensione tra il presente e la finalità ultima, includendo questa nell’orizzonte presente, “en forma de aquel deseo que permanece siempre a pesar de las adversidades y conflictos de la propia existencia”¹³, scrive Duch. La prospettiva duchiana percepisce la contraddizione implicita del discorso religioso e, a partire da questa consapevolezza, si apre allo studio e all’analisi dell’*uomo religioso*, nel tentativo di restituire l’autentica esperienza religiosa, senza confonderla con le descrizioni e interpretazioni che di questa fanno critici, teorici, teologi e cattedratici. Il momento più importante di questo studio è quello nel quale si cerca di svelare “la encarnación de lo religioso en nuestro momento histórico”, per scoprire la fondamentale relazione che intercorre tra *uomo*, *mondo* e *Dio*.

¹³ *ibid.*

Il tentativo di unire le scienze umane all'anelito d'infinito fa di Duch un autore determinante per lo studio sul "sentimento religioso" di Miguel de Unamuno, valido per scoprire l'universalità del pensiero dello scrittore basco e poterlo calare nel "sentimento" del proprio tempo storico e della propria *persona*. Nel XXI testo che compone il saggio *Alrededor del estilo*, "Acerca del título de estos ensayos", Unamuno si chiede quale sia il senso dell'intera raccolta di saggi, appena terminata, riscontrando che «es fácil meterse en una empresa sin haber antes pensado en ella lo suficiente; pero el salir no es tan fácil»¹⁴. Nella stessa situazione di Unamuno si trova l'animo dello studioso che deve imbarcarsi in una ricerca così "pericolosa" e "complessa", in quanto in grado di minare le certezze e le convinzioni che erano state il motore per poter iniziare questo lavoro. Diviene per questo necessario entrare in "empatia" con l'autore, cercando di *coimplicarsi* con la sua opera, facendo prevalere il "fattore biografico" dell'uno e dell'altro, affinché nasca da questo scontro-incontro, da questo scambio, il *sentimento* dell'"uomo religioso" che lega nel fondo gli *homines religiosi*. L'"uomo religioso", scrive Duch, *parla*: «Sus palabras proceden de la convicción de que nunca llegarán a

¹⁴ UNAMUNO, Miguel, *Alrededor del estilo*. Introducción, edición y notas de Laureano Robles, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998, "XXI. Acerca del título de estos ensayos", p. 113.

expresar total y adecuadamente la realidad que las origina»¹⁵. Tutto ciò che l'uomo religioso *conosce* gli è stato “riferito”, scrive Duch, e il prendere coscienza dei limiti che la parola dimostra nell'esprimere il “mistero” lo aiuta a esprimersi meglio, in quanto «Lo sagrado se revela porque se vacía, se enajena en el discurso humano y también porque los sentidos espirituales de *homo religiosus* le advierten y le convencen de la insalvable distancia entre sus palabras y lo sagrado de que ha de dar testimonio»¹⁶.

Il “mistero” risiede nelle profondità dell'*abisso*, luogo a cui solo l'“uomo religioso” può accedere, cosciente della limitatezza dei propri mezzi intellettivi ed espressivi, consapevole che la profondità del mistero « -a no ser que se la idolatrice- no puede ser formalizada de una vez para siempre, sino que sin interrupción ha de ser experimentada de nuevo, lo cual exige un constante poner en cuestión lo ya vivido y expresado»¹⁷, scrive Duch e pone come esempio Paolo di Tarso che esorta i Filippesi alla “perfezione”, ad essere perfetti: “Fratelli, io non pretendo di averla già afferrata; questo dico: dimenticando il passato e protendendomi verso l'avvenire, mi lancio verso la mèta” (*Lettera ai Filippesi*, III 3,21). Come segnalato in

¹⁵ DUCH, Lluís, *La religión en el siglo XXI*, op. cit., p. 50.

¹⁶ *ibid.*

¹⁷ *ibid.*

precedenza da Duch, l'essere umano è *indefinibile* per natura, in quanto è una *complexio oppositorum*, «en la que las distintas facetas que lo integran se hallan siempre *coimplicadas y en tensión*»¹⁸. A partire dal XVII secolo, con Cartesio, la tendenza politico-religiosa predominante è stata quella del “riduzionismo”, spiega Duch, che privilegia la costruzione di “strutture matematiche”, contrariamente alla proposta di Bacon di un “scienza umanamente fruttifera”. Questa tendenza si è arrestata nella prima decade del XX secolo, attesta Duch, interrompendo un processo che si era fatto “totalizzante”, soprattutto nel discorso sul “religioso”, in quanto il “riduzionismo” è principalmente un fenomeno linguistico, «porque sustenta la pretensión de deshacerse del poliglotismo humano reduciéndolo a una sola forma expresiva -por lo general, la de “lo económico”-, la cual, desde perspectivas muy distintas, pretendía establecer un discurso totalizante, que en última instancia acababa en una forma u otra de dictadura política y/o religiosa»¹⁹. Per recuperare la “polifonia” insita nel discorso umano, lo studioso catalano propone una metodologia che, per sua stessa ammissione, procede “sinotticamente”, cercando nella distinzione tra *pensiero*, *volontà* e *sentimento* quegli elementi che permettono di «describir y valorar los aspectos y las

¹⁸ Ivi, p. 51.

¹⁹ *ibid.*

modalidades más significativos de la realidad humana en términos de polifonía», con la consapevolezza che questi tre elementi non sono concetti immobili e definibili *a priori*, «sino que son elementos biográficamente móviles y constantemente correlacionados»²⁰, scrive Duch. L'approccio “riduzionista” al dibattito sull'uomo e sulla religione ha come conseguenza la perdita di elementi e valori antropologici, che vengono esclusi da tale discorso. La metodologia *sociofenomenologica* duchiana diviene quindi un ottimo strumento per poter studiare i fenomeni religiosi, in quanto questo approccio rileva l'importanza del “fattore biografico”, dell’“ambiguità”, della “coimplicazione creatrice” insita in ogni singolo elemento che entra nel “discorso” o che gli gravita attorno, accrescendo la *polifonía*. Partendo da un'analisi che coinvolge le principali metodologie impiegate dalla “critica religiosa” per l'analisi dei “fenomeni religiosi”, -quella di carattere storico, la comparatista, le “strutturologiche-, lo studioso catalano approda alla sua personale “sociofenomenologia”. La *sociofenomenologia*, a differenza delle altre metodologie presentate dal filologo catalano, si caratterizza per la presenza di una «coimplicación creadora -siempre en una situación de inestabilidad provocada por las tensiones y

²⁰ *ibid.*

horizontes abiertos que son inherentes a los trayectos y peripecias biográficos de los humanos- entre “lo estructural” y lo “histórico”»²¹. Questa metodologia permette di rintracciare gli elementi comuni presenti in tutte le manifestazioni dell’essere umano, culturali e religiose, in quanto elementi inerenti all’aspetto propriamente “umano” e permette inoltre di conoscere la storia (o le storie) di ognuno di essi. Duch insegna che l’essere umano è allo stesso tempo *storia* e *struttura*, cambio e continuità, per questo è importante mostrare la “continuità nel cambio” e il “cambio nella continuità”. Vista sotto la prospettiva del recupero degli elementi “antropologici” del discorso religioso, la metodologia duchiana diviene un valido strumento per lo studio e l’analisi del pensiero religioso di Unamuno, in quanto permette di cogliere i valori “fondamentali” della religione e di intenderli come espressione “complessa” dell’azione e del sentimento, ma anche come *complexio oppositorum*, condizione che impone un approccio alla questione a partire da prospettive differenti, ovvero attraverso una “polimetodica”, come osserva Duch. L’*universale* si può esprimere solamente attraverso il *particolare*, connotato storicamente e biograficamente e la religione, e le sue manifestazioni, possono essere analizzate

²¹ Ivi, p. 315.

solo se si ha presente la condizione umana, in quanto la religione prospetta all'uomo questioni insopprimibili, ponendogli interrogativi *intimi* e *universali*. Grazie al lavoro di Duch si scoprono che le “variabili emozionali” dello studioso che si accinge ad esaminare un tema, -il *fattore biografico*-, sono non solo utili ma “necessarie” ai fini della ricerca sociofenomenologica e sono quindi da escludere tutte le forme di discorso, e di metodo, che mirino ad una esaustività dell'argomento religioso. Di questo stesso avviso è Maria Zambrano, che rileva l'importanza dell'antropologia religiosa per lo studio e la comprensione della scrittura unamuniana, in quanto alla base del dramma, della tragedia unamuniana ci sono la religione e la politica, intesa come «hambre de apropiamiento de todo un pueblo»²². Zambrano è cosciente del pericolo che corre lo studioso che si accinge ad esaminare l'opera unamuniana, preannunciando il rischio maggiore, ovvero la perdita di obiettività. Cosciente di questo rischio può innocentemente affermare che, «lejos de ser evitado, es aceptado plenamente desde el principio. Porque este libro se escribe no desde la objetividad, sino desde la participación»²³. Il *tono* con il quale Zambrano affronta l'intima e universale “agonia” unamuniana è quello

²² Per approfondire questo tema si veda: ZAMBRANO, María, *Unamuno*, Edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa, Debate, Barcelona, 2003, “Sobre Unamuno”, pp. 151-156, in particolare p. 156.

²³ Ivi, p. 29.

della “partecipazione”, come affermato dalla stessa studiosa andalusa. I primi due capitoli del saggio zambraniano su “Unamuno” fanno riferimento al contesto storico nel quale è immerso lo scrittore basco e al carattere essenzialmente “ambivalente” della sua opera, caratterizzata da una polifonia metodologica, tematica ed espressiva che si si incanala di volta in volta su un binario determinato, generando un *ritmo*, una *temperatura*, una *tensione*, che ne rivelano la profonda “unità” e “armonia”. Per Zambrano, Unamuno “crea” la propria religiosità e, contrariamente a quella parte di critica che fa riferimento alla “crisi religiosa”, afferma che in Unamuno non vi è conversione, non c’è un cambio in prospettiva filosofica, quanto piuttosto «una apertura de su conciencia a su alma, de su corazón y aun de sus entrañas - palabra que hizo tan propia- a su conciencia»²⁴. Per usare un’immagine zambraniana, il seme del cristianesimo gli è cresciuto dentro, facendo esplodere il “fragile vaso terreno” che lo conteneva, in quanto era divenuto troppo grande per simile vaso. Attraverso se stesso, dichiara ancora Zambrano, Unamuno penetra nella coscienza del suo popolo e, allo stesso tempo, dell’individuo immerso in quel popolo. La visione zambraniana si propone di “mostrare” i valori *fissi* presenti nella *molteplicità* del

²⁴ Ivi, p. 169.

pensiero e della scrittura unamuniana, in quanto, la tragedia di Unamuno, scrive Zambrano, consiste nella presa di coscienza della «tragedia de su dualidad primera y de pluralidad, después, sin que este antes ni después signifiquen relación de tiempo, sino de profundidad»²⁵. Questa *profondità* implica un rapporto più stretto e più intenso con la divinità, -più intimo-, e con una divinità che si fa umana, che assume le sembianze umane per mostrare la sua parte divina. Solo in Cristo Unamuno trova l'alleato per combattere la sua personale guerra alla rassegnazione che, come avverte Zambrano, non è quella dell'antica Grecia, ma quella della ragione moderna. La parola unamuniana partecipa all'agonia del suo creatore e anche quando fracassa è in grado di mostrare la sua forza: «Ya que la derrota de la palabra viene a ser, al cabo, su más resplandeciente victoria; patentizar lo no dicho todavía, y lo indecible»²⁶, scrive Zambrano. Ma la *parola* rappresenta anche la “poetica comunione” degli uomini, in quanto capaci di aprirsi all'*altro*, annullando le differenze tra gli individui, ovvero costruendo uno spazio “comune” a partire dalla presa di coscienza di tali differenze. La parola che nasce dal *silenzio* e dall'isolamento, -solitudine volontaria-, è capace di far sentire l'*unione* e la *compassione* verso gli altri: «La palabra que responde a la última, agónica

²⁵ Ivi, p. 103.

²⁶ Ivi, p. 168

soledad que es de cada uno y de todos. La palabra que nace del silencio planeando sobre él, por un momento invulnerable, blanca, para quedar así en el silencio que no acaba de romper: la palabra del que calla»²⁷, scrive Zambrano. Grazie all'approccio "partecipativo" proposto da Zambrano è possibile scoprire il valore di ogni affermazione unamuniana, allontanando ogni pretesa di oggettività e "partecipando" alla *creazione* dell'autore, entrando in "empatia" con la sua scrittura, intima e universale, dettata dalla "necessità" di "comunione" profonda che lega tra loro uomo, mondo e Dio. Per la studiosa spagnola, tutte le angosce presenti nelle opere della "maturità" si possono ritrovare in quelle della sua "giovinezza", rivelando il carattere "necessario" e "unitario" della scrittura e della creazione unamuniana. Il carattere *necessario* è il motore della creazione: è il bisogno, la *necessità*, la mancanza (*desidera*), che genera l'azione, divenendo un altro degli aspetti che realizzano l'unità.

L'ispirazione, l'unità, scrive Zambrano, sono presenti non solo nel carattere "necessario" della creazione «sino en la obra en sí misma como un signo, mas este signo hace alusión a su vida, sale de su propia vida que ha menester en su obra,

²⁷ Ivi, p. 173.

de su vida no concebible sin ella, inexplicable sin ella»²⁸. Il punto di vista partecipativo proposto da María Zambrano diviene la finestra dalla quale affacciarsi per entrare nell'opera unamuniana e per scoprire le “necessità” che muovono la sua scrittura, “opera” e risultato della combinazione tra il fattore biografico dell'esperienza umana e le sue “intime necessità”, che in Unamuno sono intime e universali allo stesso tempo.

La tesi dottorale che di seguito si presenta, nasce con il proposito di “mostrare” i momenti più importanti del “dramma” esistenziale unamuniano, mettendo in evidenza innanzitutto la “necessità” dell'agonia, della lotta: lotta tra *ragione e vita*, tra *verità e menzogna*, tra *lo storico e lo spirituale*, tra *l'umano e il divino*, tra *le immagini e i concetti*. Dimostrare è mostrare, ovvero trovare la “realtà di Dio”, il Dio della Fede, il “Dio vivente”, in contrapposizione al Dio storico, confessionale, istituzionale, dogmatico o esclusivamente trascendentale. Lo scopo di questa tesi è cercare di unire queste differenti visioni, per approdare al “Dio personale” di Unamuno, storico ed “esclusivo” allo stesso tempo, frutto di una creazione che ha come motore il “sentimento della Fede”, mostrando in definitiva la *mitopoiesi* unamuniana del sentimento religioso, -che

²⁸ Ivi, p. 75.

avviene grazie alla *percezione* dello Spirito, che si “materializza” nella Storia-, per intendere il valore della scoperta personale, cercando di cogliere il valore attuale della “domanda religiosa” dell’uomo religioso di tutti i tempi, in quanto, come afferma Duch, la “domanda religiosa” «constituye una poderosa garantía de supervivencia de lo humano, de ese *ens finitum capax infiniti* que son todo hombre y toda mujer en medio de la sociedad informacional de nuestros días»²⁹. Per poter svolgere questo lavoro è necessario porsi degli obiettivi: rendere visibile l’interscambio degli “elementi testuali”, cercando di stabilire, -attraverso una lettura ermeneutica dei testi unamuniani-, la presenza di autori e testi che abbiano potuto influire sulla scrittura unamuniana; mostrare il “sentimento universale” di Unamuno, a partire da quello *storico* e da quello *personale*, liberando la lettura da una critica incentrata a definire la figura di Unamuno in una determinata corrente di pensiero, evidenziando il “sentimento intimo” e “universale” del suo discorso, per poter cogliere l’*attualità* del suo pensiero religioso; portare alla luce, progressivamente, quegli elementi minimi che garantiscono l’unità di fondo della creazione unamuniana, mostrando la “necessità” della contraddizione, o del *paradosso*, utili a creare una *continuità*,

²⁹ DUCH, Lluís, *La religión en el siglo XXI*, op. cit., p. 58.

sulla quale si fonda la visione unitaria nella figura di Cristo, espressa poeticamente, in forma “cantata”; rimuovere gradualmente il concetto di “fasi”, spesso utilizzato dalla critica per spiegare la complessità e l’apparente incoerenza della dialettica unamuniana; mostrare la *mitopoiesi* unamuniana, ovvero la fusione tra *mito* e *biografia* che dà vita alla scrittura, rinnovatrice del “mito”, in quanto capace di liberarlo dalle stratificazioni interpretative e dogmatiche, aprendosi ad una “ri-proposizione” dei problemi religiosi come problemi della vita quotidiana; mostrare il “sentimento spirituale” ovvero gli strumenti attraverso i quali lo “spirito” comunica con il “mistero”, illustrando ed esplicitando, in ottica unamuniana, la dicotomia intima che lega *sentimento* e *spirito*, evidenziano lo scontro degli opposti per poter distinguere lo sguardo oggettivo (eventi esterni, azioni, immagini), dallo quello soggettivo (interiore, intimo, concettuale), per cogliere le “transizioni” a partire da un unico atto creatore, o meglio *rivelatore*; mostrare il valore “antropologico” dell’opera unamuniana, mettendo in evidenza quei momenti in cui l’autore pone al centro della sua analisi la “coscienza” dell’*uomo concreto*, unico strumento che possiede l’uomo per poter far riferimento ad un “mondo ideale” e costruire un dialogo con l’infinito e l’eterno. L’*ambiguità* è alla base del pensiero e dell’azione

dell'“uomo religioso” ed è alla base del pensiero e dell'azione di Miguel de Unamuno. Questa ambiguità è stata intesa da una parte della critica unamuniana come una prova della sua “insincerità di fondo”, come l'intima e mai risolta contraddizione tra l'uomo privato e l'uomo pubblico, come se si potesse scindere l'intimo e l'universale. D'altra parte, come afferma Savignano, la “contraddizione” si ha semmai solo sul piano biografico, dovendo parlare per l'opera letteraria più propriamente di *paradossi* e non di contraddizioni. In ogni caso, la tensione tra l'essere e le sue manifestazioni genera un *desiderio*, motore e causa dell'azione dell'uomo religioso, che si ribella all'idea di una “morte in vita” e tenta di liberarsi dalla propria angosciosa limitazione terrena, proiettando il proprio “io intimo” nella desiderio di *eternità*, che diviene un “sentimento”, attraverso il quale può *sentire* il mondo. Gli elementi *storici* e quelli *strutturali* permangono nella proiezione e rendono “visibile” il processo di creazione del proprio mito personale che, nel caso di Unamuno, si concreta nella figura di Cristo.

La creazione di questo mito o, meglio, la rielaborazione personale, rientra nel lungo e faticoso lavoro di “resurrezione del testo”, inteso come rivisitazione personale di un evento, - storico o speculativo-, “resuscitato” in un nuovo contesto. L'ipotesi di questo lavoro è che Unamuno crei nel tempo la

propria visione religiosa, come risposta temporanea all'inesauribile e necessaria domanda del *religioso*. Il lavoro parte da molto lontano, ed è il risultato di tanti stravolgimenti, personali e accademici. Nasce dall'idea di poter "visualizzare" il "materiale" del mito, ed in particolare del "mito del cristianesimo", per scoprire l'evoluzione e il valore che il mito ha accumulato nel tempo, per poter infine stabilire quanto il mito incida sull'immaginario collettivo di un popolo in un determinato contesto spazio-temporale. L'idea originaria era di costruire un percorso "visivo", attraverso i pittori che aveva raccontato il "mito del cristianesimo", a partire dalla contrapposizione tra immagini evangeliche e immagini veterotestamentarie. Il progetto in sé appariva molto ambizioso e difficilmente inquadrabile, nonostante gli sforzi di ridurlo e di strutturare nel tempo il discorso. Come per casualità, nel confronto con il professor Amador Vega prima della presentazione del progetto di tesi dottorale, la figura di Miguel Unamuno veniva facendosi largo autonomamente, in quanto il suo pensiero e la sua opera erano in grado di catalizzare tutti gli elementi che, nel discorso sul "mito del cristianesimo", rimanevano isolati e distanti tra loro. Lo sguardo di Unamuno, come la sua scrittura, è *universale*, e lo è perchè parte da una visione *personale* del mito e della storia, visione che si va

intensificando col tempo, mentre la critica si è sempre divisa, cercando di aggettivare lo scrittore basco, la sua opera, la sua personalità, per poterlo fissare geograficamente (basco, spagnolo, europeo), politicamente, spiritualmente. A partire dalla scoperta del suo “dramma” personale, si può accedere a un mondo che si presenta come un universo a sé stante, nonostante contenga al suo interno tutta una serie di altri mondi. Lo studio di un autore così complesso e proficuo è possibile solo avvicinandosi alla sua opera e alla sua personalità in maniera “cordiale”, cercando una forma di “partecipazione” con tutti gli elementi che gravitano attorno alla scrittura e alla biografia unamuniana. Il breve ma intenso saggio dello studioso unamuniano Armando Savignano, *Il Cristo di Unamuno*, si è rivelato un valido strumento di analisi al momento di delineare una metodologia di studio per un autore tanto complesso e articolato come è Miguel de Unamuno. Il merito di Savignano sta nel muoversi sempre tenendosi ai margini della “questione”, interpellando il *dritto* e il *rovescio* di un ragionamento, senza però privarsi della possibilità di centrare in un dato momento il proprio bersaglio. Sin dalle prime pagine di questo lavoro emerge la posizione metodologica dello studioso unamuniano e si

indica il punto di partenza per uno studio sull'opera e sul pensiero di Unamuno³⁰:

Più che riproporre pregiudizi ed atteggiamenti preconcepi è impellente affrontare la posizione di Unamuno ricorrendo al metodo dell'attuale fenomenologia religiosa allo scopo di cercare di comprendere il senso della sua crisi anziché spiegarla attraverso i suoi antecedenti o di emettere giudizi in base ad una determinata ortodossia religiosa.

Non il “porqué” ma il “para que” bisogna ricercare: questo primo suggerimento metodologico permette di entrare meglio nella questione religiosa unamuniana e di comprenderla nell'ambito della *fenomenologia della religione*, utile a liberare il campo dalle speculazioni specificatamente teologiche o filosofiche, evitando di aderire o meno a una determinata ideologia -positivista o storica che sia- e studiando il fenomeno “religioso” a partire dallo scambio simbiotico storico-religioso che genera nel tempo miti, culti, rituali, liturgie. Trovandosi al cospetto del “divino”, Savignano sceglie, -con Unamuno-, di seguire la strada dell’“inquietudine dialettica”, intrinseca alla fede, e di associarla alla “discutibile” e largamente “discussa” *volontà di credere*³¹:

³⁰ SAVIGNANO, Armando, *Il Cristo di Unamuno. Con una antologia di testi*, Queriniana, Brescia, 1990, p. 13.

³¹ Ivi, p. 6.

volontà di credere (come James), cioè di creare ciò che non vediamo e che, pertanto, vive e si alimenta del dubbio concepito non in senso metodico (Descartes), bensì come ‘dubbio di passione’, dubbio che non equivale né allo scetticismo, né all’incertezza, in quanto concerne l’eterno conflitto della ragione con il sentimento, della scienza con la vita.

Il saggio di Savignano è breve ed intenso e corre, senza perdersi, lungo la spina dorsale del “sentimento religioso” di Unamuno. La metodologia di Savignano sfrutta il confronto con la critica precedente, trovandosi nella maggior parte dei casi in una posizione che contrasta quella del critico preso in esame. Questa “doppia visione”, questo confronto continuo, genera, -grazie alla preziosa “partecipazione” critica di Savignano-, dei punti di contatto e di comunicazione, introducendo il discorso “nuovo” dello studioso. In uno dei temi trattati nel saggio, “L’immagine di Cristo nell’opera di Unamuno”, lo studioso italiano, -dopo aver comparato la propria “visione” con quella della critica precedente-, arriva a delineare due “archetipi principali”, vincolandoli alla *teoria poetica* unamuniana: il “sentimento della paternità” e l’“incarnazione del Verbo”.

Per questo studio sarà necessaria la prospettiva che propone Savignano, soprattutto per quanto riguarda la concezione di un “Dio di carne”, -base della “cristologia” poetica unamuniana-, e per quanto concerne l’analisi dell’“intuizione fisica della vita spirituale” in Unamuno, due momenti

fondamentali per indagare il *particolare* “sentimento religioso” dell’autore basco. Un altro “capitoletto” dello studio è dedicato al tema della “crisi religiosa del 1897”, nel quale compaiono due suggerimenti metodologicamente importanti: “attenersi all’opera scritta”, anziché cimentarsi in un esercizio d’interpretazione nel tentativo, frustrante, di scoprire le reali intenzioni dell’autore; fare riferimento al metodo dell’“attuale fenomenologia religiosa” per indagare “il senso della crisi” unamuniana. Savignano nota che la “crisi” è in Unamuno una “tipica espressione del genio religioso”, dotata di “originali aperture teologiche”, ricollegabili soprattutto ad una pulsione verso la teologia liberale di quegli anni, come rileva attraverso Orringer. I tre restanti capitoli affrontano l’argomento che diviene il motivo centrale della scrittura e dell’opera unamuniana, “nucleo” attorno al quale si raccolgono tutti gli “elementi” simbolici e concettuali “dispersi” nell’opera dello scrittore: la “ricapitolazione in Cristo”. Nel capitolo “Il Cristo dei credenti agonici”, Savignano rileva, -in ambito filosofico e poetico-letterario-, una “profonda unità di ispirazione nel Cristo di Unamuno”³², attraverso la quale è possibile riscattare la figura del “Cristo agonizzante”, *alter-ego* “popolare” del “mistico” popolo spagnolo, in cui si fondono

³² Ivi, p. 16.

le tre “vedute cristologiche” più importanti della scrittura unamuniana: “El Cristo de Velázquez”, “El Cristo Yacente de Santa Clara (Iglesia de la Cruz) de Palencia”, -opere liriche-, e “Del sentimiento trágico de la vida”, -sorta di trattato filosofico-, rilevandone la sostanziale unità e coerenza, «in quanto in esse non si fa che esprimere, con diversi mezzi espressivi, la fede popolare e mistica del popolo spagnolo e quanto Unamuno stesso credeva di credere»³³. Per mostrare la “corporeità dello spirito” si celebra il Sacramento dell’Eucarestia, “vissuto” da Unamuno come la *materializzazione* «del desiderio tradizionale del popolo spagnolo per la risurrezione della carne»³⁴, quella che Unamuno ha definito in varie occasioni come “teofagia” o “hambre de Dios”, concetti sui quali converrà soffermarsi. L’ultimo capitoletto del saggio di Savignano, “La fede mistica in Cristo”, apre a *nuove* “esperienze religiose” e al tema della mistica cristiana e unamuniana. Secondo Savignano, che ricorre a Orringer per comparare la posizione del pensatore basco con quelle di Ritschl e Harnack, la “pietà cattolica” ha per Unamuno un’inclinazione mistica, rilevando nel termine “mistico” una maniera “congeniale” allo spirito unamuniano e “all’indole più profonda del popolo

³³ Ivi, p. 20.

³⁴ Ivi, p. 28.

spagnolo”³⁵. A differenza dei due pensatori tedeschi, Unamuno si mostra particolarmente “attratto” dalla *mistica* e Savignano scopre e rivela i caratteri della “pietà mistica del cattolicesimo popolare spagnolo” che confluiscono nella figura del *Cristo agonizzante*. È questo un tema che potrebbe interessare una parte dello studio sul “sentimento religioso” di Unamuno, in quanto carico di elementi *concettuali* e *visivi*, utili a “visualizzare” il “senso” della lotta unamuniana, della sua personale “agonia cristiana”. Savignano fissa le coordinate della concezione-visione della “pietà mistica” unamuniana: una *pietà* separata dall’obbedienza ecclesiastica (*fides implicita*), caratterizzata da un individualismo doloroso e dalla contemplazione della “solitudine di Cristo”, vissuta con intensità di sentimento (ansia d’amore), configurando una sorta di esercizio mistico, assimilabile a una “mistica della presenza”. Nella lettura dei testi unamuniani si cercherà una “partecipazione” attiva, “viva”, rilevando i tratti agonici, antropocentrici, eterodossi, rimarcando le “valenze estetiche” fuse agli “slanci mistici”, passando in definitiva attraverso la “carne” fino ad arrivare alle “ossa” del “sentimento spirituale” che anima la “religione personale” dello scrittore spagnolo, che poggia le sue radici su un “robusto realismo sentimentale”. In “Traducir el estilo” ventiduesimo saggio di

³⁵ Ivi, p. 31.

Alrededor del estilo, Unamuno tenta di dare una definizione del proprio “accento”, di definire la propria “voce”, il proprio “stile” in definitiva³⁶:

Lo que yo quería decirles al hablarles de mi acento humano, de mi acento universal, era mi acento individualmente personal -o personalmente individual-, mi estilo de decir y de pronunciar y de acentuar. Porque lo individualmente personal es lo más humano que hay. Lo individual es el colmo de lo comunal.

Nel saggio “El material del estilo”, incluso in *Alrededor del estilo*, Unamuno afferma che è lo scrittore a farsi la propria lingua come l’artista “hace su material”. Scrive Unamuno³⁷:

El artista hace su material; el escritor hace su lengua. La hace con palabras de todos -aunque no siempre-; pero se la hace. Y a las veces empieza apareciendo oscuro, hasta que el oyente o el lector se hace a su tono, a su estilo. Y hay oscuridades aparentes que proceden de pura claridad, de una claridad que, deslumbrando al lector, le impide ver.

L’attualità del messaggio unamuniano è da ricercare nella “chiarezza” e nel “tono”, simboli dell’azione che si esprime nella sua scrittura, che equivale a una *ri-scrittura*, in quanto leggere equivale a *ri-creare*, a partecipare attivamente alla “vita” del testo, nel quale vive lo spirito “comune” della “voce” -individualmente personale- di tanti uomini, illustri e meno. Al termine dell’articolo “Estilo y progreso”,

³⁶ UNAMUNO, Miguel, *Alrededor del estilo*, op. cit., “Traducir el estilo”, p. 117.

³⁷ Ivi, “El material del estilo”, p. 123.

ventiquattresimo saggio di *Alrededor del estilo*, Unamuno invita il lettore a un incontro “cordiale”, nella speranza di poter “fondere” le “due” esperienze e poter *ri-scrivere* “insieme” la storia che dallo stesso “libro” apprendono³⁸:

«¡Si parece escrito hoy...!» -se exclama ante algo que tiene estilo. Y así es, porque está escrito en el momento en que lo leemos, porque lo escribimos nosotros mismos al leerlo, porque lo re-creamos al re-crearnos con ello. Ya que el consumo es una forma de producción. Y no era tan absurda la paradoja de aquel lector que al preguntarle: «Y usted, ¿no escribe?», contestó: «Yo produzco consumo». Añadiendo: «Escribo lo que me dan a leer».

¿O es que crees, lector, que yo no sé que estás escribiendo conmigo esto que los dos leemos?

Solo accettando l’invito esplicito di don Miguel de Unamuno si può cominciare la lettura della sua opera. Senza coinvolgimento emotivo, senza “partecipazione” cordiale, senza mettere in gioco le proprie convinzioni non è possibile prendere parte all’opera di creazione dell’auore basco che, interrogandosi sul tema profondo e necessario della religione, arriva a scoprire se stesso e il mondo, nella “tragica” consapevolezza che, alla fine della lotta, l’unica *speranza* di sopravvivenza è rappresentata dalla lotta stessa, lotta tra ragione e sentimento, tra scrittura e vita, a conferma dello spirito che lo anima e che si rivela concretamente nel “suo stile” agonico e vivificante allo stesso tempo.

³⁸ Ivi, “Estilo y progreso”, p. 127.

1. “Mi religión y otros ensayos”: tre lecture sul rapporto tra Verità e Vita

P.—¿Qué cosa es fe?

R.—Creer lo que no vemos».

¿Creer lo que no vemos? ¡Creer lo que no vemos, no!, sino crear lo que no vemos. Crear lo que no vemos, sí, crearlo, y vivirlo, y consumirlo, y volverlo a crear y consumirlo de nuevo viviéndolo otra vez, para otra vez crearlo... y así; en incesante tormento vital. Esto es fe viva, porque la vida es continua creación y consunción continua, y, por lo tanto, muerte incesante. ¿Crees acaso que vivirías si a cada momento no murieses?

Miguel de Unamuno, *La Fe*, 1900³⁹.

Per uno studioso, o semplicemente per un lettore curioso, apprezzare l’opera e il pensiero del filosofo e intellettuale basco, spagnolo, europeo Miguel de Unamuno non è affatto agevole. Se da una parte è indispensabile perdersi nella smisurata quantità di scritti e atti e affermazioni e lezioni pubbliche lasciateci da uno tra i più prolifici pensatori europei, dall’altra bisogna farsi largo tra una selva di rami fittissimi di una vegetazione critica che è andata man mano crescendo nell’arco di pochissimi anni, rispetto al tempo in cui Unamuno è biograficamente vissuto. Per ciò che riguarda la “mole” della sua produzione scritta non basta menzionare i romanzi, le opere teatrali, le poesie, i saggi narrativi, gli articoli pubblicati sui quotidiani, in riviste specializzate, le carte e le bozze dei congressi, delle lezioni universitarie,

³⁹ UNAMUNO, Miguel, *Obras completas VIII. Ensayos*, Biblioteca Castro, Madrid, 2007, p. 335.

delle intime e libere confessioni che sono i suoi epistolari, che configurano una galassia vastissima fatta di incontri e scambi di idee avvenuti con grandi personaggi della storia a lui contemporanei e fittissime meditazioni svolte all'ombra della saggezza antica, dalla quale sceglie in maniera accurata e apparentemente "casuale", cogliendo i frutti di un pensiero universale che segue una linea, un'armonia di fondo. La maggior parte dei testi di Unamuno, per i motivi appena elencati, assumono una rilevanza "pubblica", dato che sono rivolti a un pubblico e pensati per una diffusione e in quanto in essi si dibatte dell'uomo e della società. Accanto a questa produzione, vi è una serie infinita di note personali, appunti, ritagli e annotazioni di quotidiani e di libri di ogni genere, raccolte di pensieri, quaderni fitti di citazioni, di nomi, di riferimenti bibliografici, annotazioni, appunti, glosse, postille, e soprattutto lettere, vasto promemoria di tutta quella che è la sua vita più "intima", il luogo privato da cui scaturisce la scintilla del pensiero, il luogo nel quale nomi, avvenimenti, date, salti improvvisi, ansie, dubbi, riflessioni, apparentemente distanti e slegati tra loro, assumono una nuova forma e trovano una comune e nuova armonia. La maggior parte di questo materiale "privato" confluirà poi nella produzione "pubblica" di Unamuno, ordinata secondo un processo creativo del tutto peculiare e volutamente

lontano dagli interessi stilistico-letterari del proprio tempo, come ribadirà egli stesso più volte. Dalla nascita di Miguel Unamuno y Jugo -Bilbao, 29 settembre 1864- ad oggi, sono passati poco più di centocinquanta anni, tempo sufficiente a far nascere attorno alla sua opera -e alla sua persona- una vastissima produzione di studi e scritti di ogni genere, e ciò a conferma di quanto “vivo” e attuale sia il suo pensiero e quanto vitali siano state le tematiche affrontate e il modo con il quale il pensatore basco ha portato avanti la propria lotta personale e civile. Quando si tenta di schematizzare l’opera di Unamuno non si sa mai da che parte cominciare, quando si provano a isolare le opere più importanti per focalizzare lo sguardo sul suo pensiero, si scopre che in ogni punto della sua produzione, pubblica o privata, le questioni si incontrano/scontrano continuamente, poi si fondono, poi si riducono ad un’unità che è la *particula* di una questione più grande, e così all’infinito. È arduo per molti studiosi e critici di Unamuno, all’ora di dover “tirare le somme” sulla produzione e sul pensiero del filosofo basco, dover accettare -o perlomeno celare- una piccola “impotenza”, in quanto il lavoro svela di volta in volta la difficoltà insita nel tentativo di “incasellare” un autore che si svincola continuamente -in opere e persona- da qualsiasi tentativo di classificazione o di giudizio sintetico, sommario, superficiale. Lungi dal voler

catalogare o riordinare tutto il pensiero e tutta l'opera di Miguel Unamuno, questo lavoro cercherà di fare riferimento a quegli studiosi che si avvicinano all'opera di Unamuno come lettori innanzitutto, come "unici" e appassionati uditori. Si cercherà in questo modo di *partecipare* all'opera di Unamuno, attraverso un approccio "empatico", consapevoli dell'importanza di quello che María Zambrano chiama "punto di vista ammirativo"⁴⁰. Il concetto di *partecipazione*, o finanche di *immedesimazione*, assume un'importanza rilevante, in quanto permette di creare una sorta di complicità con l'autore, sulla quale si crea un "dialogo", una connessione, capace di farci entrare in relazione "viva" con l'autore, con il suo tempo e con la sua opera.

Considerando l'importante mole di documenti, studi, saggi, riviste e articoli esistenti sull'opera e sul pensiero unamuniano, diventa difficile poter tracciare un bilancio chiaro e univoco circa la sua opera e il suo pensiero. Per un autore come Unamuno, prolifico in ogni campo della speculazione umana (filosofia, letteratura, sociologia, critica della religione, politica, poesia, teatro, linguistica, glottologia, storia, ecc.) diventa difficile una schematizzazione onnicomprensiva ed univoca, ed è per

⁴⁰ Per questo si veda il prologo di Mercedes Gómez Blesa, "Unamuno-Zambrano: un pensamiento poético", al testo di ZAMBRANO, María, *Unamuno*, op. cit., pp. 9-25, in particolare si veda p.12.

questo motivo che Savignano, nel saggio *Introduzione a Unamuno*, indica nella “filosofia della religione” il «nucleo ermeneutico unitario e originale della sua riflessione, che poi ha abbracciato vari campi del sapere e dell’esperienza alla luce di un’evoluzione intellettuale ed esistenziale che non può prescindere dalla circostanza storica spagnola ed europea»⁴¹.

La prospettiva di Savignano rappresenta un punto di arrivo e di confluenza del pensiero e della visione critica nel lungo e diversificato lavoro ermeneutico svolto sull’opera unamuniana, dato che mette in evidenza due momenti essenziali della critica svolta sull’autore basco: da un lato, indica l’importanza della religione e della filosofia nella ricerca personale di Unamuno, superando tutti i critici e le “correnti” che, non senza qualche errore di prospettiva, avevano escluso Unamuno dal novero dei filosofi sulla base di una presunta a-sistematicità e di un presunto vitalismo irrazionalistico e lo avevano “incluso” in una determinata corrente religiosa; dall’altro, rileva l’importanza che assume il *contesto*, spagnolo ed europeo, ed evidentemente basco,

⁴¹ SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, Editori Laterza, Bari, 2001, p. 141. Per meglio orientarci nella “selva” delle argomentazioni e delle valutazioni circa l’opera unamuniana, faremo ampio uso del lavoro critico di Savignano, capace di riassumere le numerose posizioni critiche che si sono avvicendate nella comprensione delle “questioni” unamuniane.

senza il quale non sarebbe possibile una piena e coerente analisi dell'universalità del suo pensiero. La prima parte del lavoro di tesi dottorale, incentrata sul tema del "sentimento spirituale" in Miguel de Unamuno, consiste nella proposta di lettura di tre articoli dello scrittore basco, scritti e pubblicati tra il 1907 e il 1910, in quanto costituiscono un valido contributo alla comprensione della fondamentale domanda che gravita attorno all'opera e al pensiero di Unamuno, chiarendo cosa intenda Unamuno con il termine "religione". Sebbene i testi ricoprano un periodo di soli tre anni, le questioni in essi comprese si rivelano essere di fondamentale importanza per la comprensione del pensiero e del "sentimento intimo" unamuniano. Non solo le tematiche, ma anche i periodi, le frasi e le singole parole si fissano in una struttura capace di modificarsi continuamente, assumendo la forma dell'*esperienza personale dello spirito*. Attraverso la lettura si proveranno ad individuare e segnalare, nella scrittura di Unamuno, quegli "elementi minimi ricorrenti" che testimoniano e rappresentano gli elementi-chiave del suo *modus pensandi*. Gli "elementi minimi" serviranno ad entrare nelle tematiche unamuniane e consentiranno l'avvicinamento al nucleo di ogni singolo concetto, il quale, legandosi ad altri, va a formare i "corpora" concettuali attorno ai quali Unamuno costruisce il suo personale discorso. Gli elementi

minimi sono alla base della creazione unamuniana, della sua personale creazione, della sua *mitopoiesi*.

Con questa prima lettura ci si propone di esporre il pensiero di Unamuno così come si manifesta, svincolato da ogni tipo di giudizio critico o valutazione esegetica. La lettura degli articoli è utile per comprendere e avvicinarsi allo spirito che anima il pensiero unamuniano, in quanto i testi rappresentano la modalità attraverso la quale Unamuno costruisce un dialogo aperto con i propri lettori e con il Mondo, con un mondo privato, sede intima e creativa, e con uno pubblico, spazio nel quale è possibile fondere-diffondere le proprie *esperienze*. Come scrive Mercedes Gómez Blesa -in relazione al rapporto che lega l'opera di María Zambrano a quella unamuniana-, l'“esperienza patica” diviene di fondamentale importanza, in quanto «la experiencia pática en ambos pensadores permite una primera comprensión del propio ser del hombre»⁴², con il fine di appagare, o perlomeno placare momentaneamente, quella che Mercedes Gómez definisce come una profonda e autentica *hambre de ser*. I tre articoli scelti per questa prima parte di studio, mostrano la maniera attraverso la quale Unamuno è solito avvicinarsi ai suoi interlocutori, cercando in tutti i casi un dialogo che, come segnala Savignano, arriva ad assumere

⁴² ZAMBRANO, María, *Unamuno*, Edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa, op. cit. p.19.

“valenze esistenziali”. Nel dialogo unamuniano si mettono a confronto tradizioni, credenze e superstizioni, potendo così parlare, come evidenzia lo studioso italiano Armando Savignano attraverso Antonio Machado, di “dialogo di complementarità”, attraverso il quale non si giunge mai ad una *sintesi*, dato che si tratta di «una conversione della vita nella coscienza»⁴³. D'altra parte, il dialogo unamuniano è un dialogo interno, un «monodialogo interiore tra il suo doppio io: lo scettico e il mistico»⁴⁴. Da una parte lo scettico, che indaga e propone le proprie *quaestiones* attraverso argomentazioni razionali o anti-razionali, ma mai irrazionali; dall'altra l'uomo di fede, che «porta le ragioni del cuore»⁴⁵, completamente “abbandonato” nella sua “religione”, vissuta giammai come dogma razionale ma come riverbero della coscienza nella vita. In questa lettura assisteremo all'alternarsi di una duplice dinamica, una sospinta da ragioni prettamente “dottrinali”, portata avanti più per smontare-rettificare la gigantesca cattedrale della Ragione che per darle vigore, l'altra stimolata dalle passioni del cuore, dal desiderio e dall'ansia d'immortalità. Due pulsioni apparentemente inconciliabili che trovano, nella scrittura e nel pensiero

⁴³ Per approfondire questo argomento si veda: SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, op. cit., p. 63.

⁴⁴ Ivi, p. 62.

⁴⁵ Ivi, p. 70.

unamuniano, un'armonia di fondo data dall'unione di una volontà che si fa metafisica e di un desiderio d'eternità che diviene concreto. Lottare, contrapporsi a ciò che si proclama come fisso, immutabile, "immobile", è la scelta di Unamuno, consapevole e certo delle sconfitte future, ma fiero di poter affermare "positivamente" la propria fede. Come ben evidenzia Savignano, l'antagonismo è alla base del pensiero unamuniano e spiegherebbe le "apparenti" contraddizioni presenti nel suo pensiero: antagonismo, innanzitutto, tra *finito* e *infinito*, tra la "consapevolezza del limite" e la "pienezza del tutto", tra *identità* e *alterità*, io nell'Universo e l'Universo dentro me, tra *fattualità* e *trascendenza*, tra l'essere *hic et nunc* e la *nada*⁴⁶.

⁴⁶ Per questo argomento si veda il paragrafo "Il doppio io: lo scettico e il mistico" di Armando Savignano, presente in *Introduzione a Unamuno*, op. cit., pp. 64-74.

1.1 “Mi religión”

Il primo testo che si riporta è una “non risposta aperta” alla domanda di alcuni lettori cileni del pensatore basco che, attraverso un amico di Unamuno, chiedono al cattedratico di Salamanca di chiarire una volta per tutte quale sia “in definitiva” la sua religione. Come accennato in precedenza, in questa prima parte dello studio si cercherà di dare risalto al testo, lasciando fluire il ragionamento di don Miguel, senza interromperlo con interpolazioni o interpretazioni aggiuntive. La lettura servirà inoltre a ricavare dal testo i modelli e i riferimenti che caratterizzano il *modo proprio* dello scrivere e del pensare unamuniano. Questo permetterà di intendere il valore e l’interconnessione tra le conoscenze, conscie e inconscie, dirette e indirette, aspetto che permetterà di entrare nel vivo del suo mondo creativo e intellettuale. La peculiarità della scrittura unamuniana è quella di essere martellante e fluida, ostile e pacificante allo stesso tempo, così lontana dal discorso quotidiano e allo stesso tempo così puntuale e presente. L’antagonismo presente nella sua scrittura è utile a scoprire una serie di elementi che nascono da pure combinazioni interne, da sintetiche ed intuitive “anti-formule” dovute al suo continuo “scrutinio”. Cercare una consolazione all’essere nati, anelare la pace della coscienza,

rivela Unamuno, sono solo alcuni dei motivi che spingono ad affrontare il problema, a lottare contro l'inaccessibile: "No sé, cierto es; tal vez no pueda saber nunca, pero "quiero" saber. Lo quiero y basta"⁴⁷. Il grido di Unamuno ha il tono del sermone e avverte i "pigri di spirito" a riflettere su se stessi, sul rapporto con i propri simili e con l'Universo. L'invito di Unamuno è "inquietante" per gli spiriti disinteressati al problema religioso nel suo aspetto metafisico e che "solo lo studiano nel suo aspetto sociale o politico". Unamuno si apre e si confessa apertamente, senza mentire, senza nascondersi dietro una determinata dottrina religiosa: sufficiente è credere, "credere di credere perchè voglio che Dio esista", è il grido di Unamuno. L'opera di Unamuno, per sua stessa ammissione, assume i caratteri di un'"opera religiosa". *Los Salmos* della sua "Poesia", rappresentano un grido, sconosciuto, inquietante, angosciante, nel quadro della "calante" letteratura spagnola, nella quale solo pochi, tuona ancora Unamuno, hanno avuto il coraggio di gridare dal fondo del cuore, "descomponerse, clamar". Gridare in pubblico, questa è una delle "anti-formule" utilizzate da don Miguel, cantare la propria poesia, con la forza della propria voce, cercando di non forzare il proprio mezzo espressivo,

⁴⁷ UNAMUNO, Miguel, *Mi religión y otros ensayos breves*, Biblioteca Renacimiento, Madrid, 1910, p. 11.

stando ben attento e vigile a non cedere alla menzogna e alle sue “derivaciones y disfraces, la hipocresía y la exageración”⁴⁸. Dopo un lungo percorso, teso a impostare meglio il senso della domanda che alcuni si pongono e che nessuno ha il coraggio di esaminare sinceramente, - interessato ognuno a cercare una risposta che possa trovare un posto conveniente in una specifica disciplina o corrente di pensiero- Unamuno si acquieta in una posizione conciliante, in quanto non definitiva: le prove razionali non dimostrano niente, solo l’affetto, il cuore e il sentimento sono capaci di avvicinare all’Inconoscibile. Risvegliare i dormienti è opera di “misericordia suprema”, così come atto di autentica pietà religiosa è cercare la verità, afferma Unamuno, e durare in eterno significa, forse, perdurare nella propria opera e in quella degli altri. E ancora spiriti pigri ripeteranno stancamente la medesima domanda: “E allora, qual è la tua religione?”, e Unamuno risponderà con la certezza di chi palpita al solo pensiero del cammino verso l’inaccessibile, verso l’irraggiungibile: “mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun á sabiendas de que no he de encontrarlas mientras viva”⁴⁹.

⁴⁸ Ivi, p. 17.

⁴⁹ Ivi, p. 9.

Miguel de Unamuno y Jugo, “specie unica”, mette la sua opera al servizio del mistero, aprendo il suo cuore e il suo mondo intimo a quanti “luchan sin descanso por la verdad y ponen su vida en la lucha misma más que en la victoria”⁵⁰. In questa lettura si cercheranno di individuare alcuni degli elementi ricorrenti presenti nella scrittura e nel pensiero di Unamuno, inseguendo le “espressioni intime” dell’autore basco e provando a non aggiungere niente di ciò che non sia direttamente deducibile dal testo.

Segue il testo⁵¹:

MI RELIGIÓN

Me escribe un amigo desde Chile diciéndome que se ha encontrado allí con algunos que, refiriéndose á mis escritos, le han dicho: "Y bien, en resumidas cuentas, ¿cuál es la religión de este señor Unamuno?" Pregunta análoga se me ha dirigido aquí varias veces. Y voy á ver si consigo, no contestarla, cosa que no pretendo, sino plantear algo mejor el sentido de la tal pregunta.

Unamuno entra, senza indugio, nel vivo della questione e approfittando dell’insana curiosità di qualche sprovveduto lettore cileno, contrattacca prontamente. A chi prova a interrogare con banali affermazioni, spinto unicamente da un impulso di vana curiosità, un mistero così fitto e inestricabile come quello del “sentimento religioso”,

⁵⁰ Ivi, p. 12.

⁵¹ Ivi, p. 7.

Unamuno risponde con una dose di ironia mista ad un istinto ed un'intelligenza vivi e presenti, focalizzati più sull'indagine e la ricerca di tale mistero che sull'interesse per risultati concreti e razionalmente accettabili. Unamuno non è intenzionato a dare una risposta ad una domanda che non ha risposte certe e definitive, quanto piuttosto tenta di riformulare in maniera precisa il senso di tale domanda. Segue il testo⁵²:

Tanto los individuos como los pueblos de espíritu perezoso -y cabe pereza espiritual con muy fecundas actividades de orden económico y de otros órdenes análogos- propenden al dogmatismo, sépanlo ó no lo sepan, quiéranlo ó no, proponiéndose ó sin proponérselo. La pereza espiritual huye de la posición crítica ó escéptica.

La “pigrezza spirituale”, così come la definisce Unamuno - vizio presente nell'individuo, nei popoli e nelle istituzioni che essi fondano e sulle quali si organizzano- tende al dogmatismo, ad una soluzione ordinata, condivisa e razionale dell'ignoto, sminuendo il valore della ricerca pura, disinteressata ai risultati immediati ma capace di “edificare il nuovo” con il materiale ricavabile dai detriti degli edifici smantellati in precedenza.

Scrive Unamuno⁵³:

⁵² *ibid.*

⁵³ Ivi, pp. 7-8.

Escéptica digo, pero tomando la voz escepticismo en su sentido etimológico y filosófico, porque escéptico no quiere decir el que duda, sino el que investiga ó rebusca, por oposición al que afirma y cree haber hallado. Hay quien escudriña un problema y hay quien nos da una fórmula, acertada ó no, como solución de él.

Il discorso muove dal piano etimologico per poi spostarsi su quello filosofico del termine “scettico”, col fine di chiarire il suo valore antico, originario, spogliandolo progressivamente del significato del quale è stato progressivamente rivestito dalla storia e dagli uomini di indole pigra. La valenza etimologica del termine viene amplificata e confermata dal proprio contrario, e lo *scettico* è tale in opposizione a chi “afferma e crede di aver accertato”. Continua Unamuno⁵⁴:

En el orden de la pura especulación filosófica es una precipitación el pedirle á uno soluciones dadas, siempre que haya hecho adelantar el planteamiento de un problema. Cuando se lleva mal un largo cálculo el borrar lo hecho y empezar de nuevo significa un no pequeño progreso. Cuando una casa amenaza ruina ó se hace completamente inhabitable, lo que procede es derribarla, y no hay que pedir que se edifique otra sobre ella. Cabe, sí, edificar la nueva con materiales de la vieja, pero es derribando antes ésta. Entre tanto, puede la gente albergarse en una barraca, si no tiene otra casa, ó dormir á campo raso.

Cominciare di nuovo, in una situazione di vigente pericolo, può voler dire progredire, afferma Unamuno. Lo spirito vivo, lo spirito “attivo”, non fugge davanti alle scissioni che produce tale interrogativo, ma le affronta criticamente, senza

⁵⁴ Ivi, p. 8.

accettare il calcolo approssimativo di formule che tentano di spiegare e risolvere un mistero in chiave dogmatica nella ricerca di certezze, o apparenze di certezze, confortanti. Avanzare in un problema significa svilupparne bene l'impostazione, non risolverlo artificialmente, riflettere sui suoi incalcolabili risvolti, non promuoverlo a sintetica risposta. "Edificare" il nuovo con i vecchi materiali, abbattendo per prima cosa le fatiscenti strutture di una casa che minaccia di crollare. Le spiegazioni definitive e gli onori della scienza dogmatica, e delle sue fragili ipotesi e soluzioni, non garantiscono la salvezza, né la consolazione dello spirito. Segue il testo⁵⁵:

Y es preciso no perder de vista que para la práctica de nuestra vida rara vez tenemos que esperar á las soluciones científicas definitivas. Los hombres han vivido y viven sobre hipótesis y explicaciones muy deleznable, y aun sin ellas. Para castigar al delincuente no se pusieron de acuerdo sobre si éste tenía ó no libre albedrío, como para estornudar no reflexiona uno sobre el daño que puede hacerle el pequeño obstáculo en la garganta que le obliga al estornudo.

L'uomo non vive di sole spiegazioni scientifiche: da una parte ci sono le soluzioni della scienza e degli "uomini organizzati", dall'altra l'esperienza vitale del singolo con il circostante. L'uomo, scrive Unamuno, cerca delle giustificazioni ideali alla propria condotta,

⁵⁵ *ibid.*

indipendentemente dal credere o meno a una determinata “dottrina”. Continua Unamuno⁵⁶:

Los hombres que sostienen que de no creer en el castigo del infierno serían malos, creo, en honor de ellos, que se equivocan. Si dejaran de creer en una sanción de ultratumbas no por eso se harían peores, sino que entonces buscarían otra justificación ideal á su conducta. El que siendo bueno cree en un orden trascendente, no tanto es bueno por creer en él cuanto que cree en él por ser bueno. Proposición ésta que habrá de parecer obscura ó enrevesada, estoy de ello cierto, á los preguntones de espíritu perezoso.

Non si è buoni in quanto si crede in un ordine trascendente, avverte Unamuno, ma si crede in un ordine trascendente per il fatto di essere buoni. Il *ser bueno*, che lo si intenda o meno, è condizione essenziale per credere in un ordine trascendentale. Unamuno ritorna sugli “spiriti pigri”, incapaci di meditare la “complessità”, *enrevesada*, e “l’oscurità”, *obscura*, della tematica presa in esame. A rifletterci tanto non ci si salva, bisogna credere, e per credere bisogna *essere buoni*. Ma lo spirito pigro tornerà a chiedere conto e Unamuno risoluto risponderà alzando la voce, fino ad emettere il suo tormentato e personale *grido*. Segue il testo⁵⁷:

Y bien, se me dirá, ¿Cuál es tu religión? Y yo responderé: mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun á sabiendas de que no he de encontrarlas mientras viva; mi

⁵⁶ Ivi, pp. 8-9.

⁵⁷ Ivi, p. 9.

religión es luchar incesante é incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con El luchó Jacob. No puedo transigir con aquello del Inconocible -ó Incognoscible, como escriben los pedantes- ni con aquello otro de “de aquí no pasarás”. Rechazo el eterno ignorabimus. Y en todo caso quiero trepar á lo inaccesible.

Arrampicarsi all'impossibile, cercare la verità nella vita e la vita nella verità, lottare con il mistero, non transigere con chi si afferra a vane certezze e con chi rifiuta di sapere, credendo di sapere. E da qui un invito, “essere perfetti” così come lo è il *Padre Nostro* che è nei cieli, mettersi in cammino e avere come meta l'*inaccessibile*. Lottare con l'eterno mistero, non ignorarlo, ma vivere la lotta continuamente, in quanto la lotta è sicurezza di progresso, di crescita e permette la risalita, l'arrampicata verso il segreto, mistero profondo e non rivelato. Continua il testo⁵⁸:

“Sed perfectos como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto”, nos dijo el Cristo, y semejante ideal de perfección es, sin duda, inasequible. Pero nos puso lo inasequible como meta y término de nuestros esfuerzos. Y á ello ocurrió, dicen los teólogos, con la gracia. Y yo quiero pelear mi pelea sin cuidarme de la victoria. ¿No hay ejércitos y aun pueblos que van á una derrota segura? ¿No elogiamos á los que se dejaron matar peleando antes que rendirse? Pues ésta es mi religión.

Cristo ha stabilito come fine dei nostri sforzi, scrive Unamuno, l'irraggiungibile: non c'è vittoria, la certezza è

⁵⁸ *ibid.*

quella della sicura sconfitta, ma questa è la religione, quella personale, “privata”, di Miguel de Unamuno. Il *cammino* verso l’inaccessibile si fonda sullo stretto legame tra *verità* e *vita*: cercare la verità nella vita e la vita nella verità, senza dogmi e aprendosi alla scoperta di se stessi, affinché Dio “si riveli” in noi e viceversa. Segue don Miguel⁵⁹:

Esos, los que me dirigen esa pregunta, quieren que les dé un dogma, una solución en que pueda descansar el espíritu en su pereza. Y ni esto quieren, sino que buscan poder encasillarme y meterme en uno de los cuadrículados en que colocan á los espíritus, diciendo de mí: es luterano, es calvinista, es católico, es ateo, es racionalista, es místico, ó cualquier otro de estos motes, cuyo sentido claro desconocen, pero que les dispensa de pensar más. Y yo no quiero dejarme encasillar, porque yo, Miguel de Unamuno, como cualquier otro hombre que aspire á conciencia plena, soy especie única. “No hay enfermedades, sino enfermos”, suelen decir algunos médicos, y yo digo que no hay opiniones, sino opinantes.

La volontà di Unamuno è ferma e decisa a non farsi etichettare dagli “spiriti pigri”, a dare importanza e valore al proprio *sentimento*, quello che scaturisce dall’*affetto* e dal *cuore*. Da qui il rifiuto ad essere “incasellato” in una delle tante dottrine religiose, per poter aspirare alla piena coscienza di sé, per poter rifuggire dagli “opinanti”, per poter “gridare” infine, senza nessun falso pudore e senza

⁵⁹ Ivi, pp. 9-10.

imbarazzo alcuno, di essere una “specie unica”. Continua Unamuno⁶⁰:

En el orden religioso apenas hay cosa alguna que tenga racionalmente resuelta, y como no la tengo, no puedo comunicarla lógicamente, porque sólo es lógico y transmisible lo racional. Tengo, sí, con el afecto, con el corazón, con el sentimiento, una fuerte tendencia al cristianismo sin atenerme á dogmas especiales de esta ó aquella confesión cristiana. Considero cristiano á todo el que invoca con respeto y amor el nombre de Cristo, y me repugnan los ortodoxos, sean católicos ó protestantes -éstos suelen ser tan intransigentes como aquéllos- que niegan cristianismo á quienes no interpretan el Evangelio como ellos. Cristiano protestante conozco que niega el que los unitarios sean cristianos.

Da una parte la ragione, che fallisce nel tentativo di rendere logicamente trasmissibile l'indicibile; dall'altra il sentimento il cuore e gli affetti, che spingono il poeta verso un “percettibile” cristianesimo, libero da ogni tradizione dogmatica o confessionale e orientato verso la figura e l'esempio di Cristo, dietro il quale si riconoscono e vanno tutti coloro che invocano “con rispetto e amore” il suo nome, rifiutando di conseguenza ogni posizione ortodossa e convenzionale e vivendo il rapporto con la religione in maniera “cordiale”, in costante “agonia”, lotta spirituale. Segue il testo⁶¹:

⁶⁰ Ivi, pp. 10-11.

⁶¹ Ivi, p. 11.

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. Y siento, al tratar de esto, no poder hablar á los zapateros en términos de zapatería.

Unamuno si confessa apertamente e sinceramente: il *sentire* la propria religione lo spinge a rifiutare ogni presunta prova pratica della filosofia o della scienza sull'esistenza di Dio, in quanto queste discipline solo si aggrovigliano su se stesse. Avendo Kant come punto fisso, Unamuno si scusa ironicamente con la categoria dei filosofi di professione, “los zapateros” di etica, cosmologia, ontologia, in quanto incapace di affrontare la questione in chiave prettamente filosofica, “la zapatería”, non provvisto dei mezzi che la professione mette a disposizione. Nel riconoscere i propri limiti, Unamuno pone in evidenza i limiti delle scienze razionali, interessate a risolvere un mistero che non ha soluzioni pratiche o definitive.

Segue Unamuno⁶²:

Nadie ha logrado convencerme racionalmente de la existencia de Dios, pero tampoco de su no existencia; los razonamientos de los ateos me parecen de una superficialidad y futilidad mayores aún que los de sus contradictores. Y si creo en Dios, ó por lo menos creo creer en Él, es, ante todo, porque quiero que Dios

⁶² *ibid.*

exista, y después, porque se me revela, por vía cordial, en el Evangelio y á través de Cristo y de la historia. Es cosa de corazón.

Lo cual quiere decir que no estoy convencido de ello como lo estoy de que dos y dos hacen cuatro.

Unamuno affronta le questioni e rigetta le prove razionali dell'esistenza di Dio, ammettendo la possibilità di una "relazione con Dio" in termini di sentimento, affetto, cuore. Chi crede (di credere) in Dio, lo fa innanzitutto perché vuole che Dio esista e poi perché questa essenza è viva come "rivelazione" nella nostra vita, grazie alla "presenza" di Cristo nel Vangelo e nella Storia. Questa è l'"anti-formula unamuniana", l'esistenza di Dio è una questione di cuore, non di mero calcolo razionale. E per smontare le prove razionali della propria fede, ammette di non esserne convinto pienamente, ovvero razionalmente, in quanto il mistero è *cosa de corazón*.

Continua Unamuno⁶³:

Si se tratara de algo en que no me fuera la paz de la conciencia y el consuelo de haber nacido, no me cuidaría acaso del problema; pero como en él me va mi vida toda interior y el resorte de toda mi acción, no puedo aquietarme con decir: ni sé ni puedo saber. No sé, cierto es; tal vez no pueda saber nunca, pero "quiero" saber. Lo quiero y basta.

⁶³ *ibid.*

La lotta è tutta interiore ed assume valore in quanto Unamuno crede che questa sia l'unica possibilità che ha l'uomo per placare l'inquietudine della coscienza e per cercare una consolazione vitale. Il "voler sapere" lo spinge a ricercare, a non stare quieto, a lottare continuamente *con* e *contro* tutte le umane e interne contraddizioni. Il *querer saber* indica una volontà di agire, indipendentemente dai risultati che si otterranno, ed implica una distanza, in termini "cordiali", da chi decide di non prendere parte alla lotta o da chi vigliaccamente si astiene.

Segue il testo⁶⁴:

Y me pasaré la vida luchando con el misterio y aun sin esperanza de penetrarlo, porque esa lucha es mi alimento y es mi consuelo. Sí, mi consuelo. Me he acostumbrado á sacar esperanza de la desesperación misma. Y no griten ¡paradoja! los mentecatos y los superficiales.

"Lottare con il mistero" è allora, allo stesso tempo, il modo per cercare una qualche consolazione e per alimentare la propria "vita interiore" e dare un senso alla propria azione e alla propria esistenza. Il "voler sapere" è il motore della propria lotta, della propria agonia, in quanto rappresenta il "desiderio intimo" dello scrittore basco. E la rassegnazione di Unamuno, dalla quale ricava la speranza, è tale perchè

⁶⁴ *ibid.*

“attiva”, viva in quanto presente alla propria coscienza: «Resignación activa, a mi conciencia», scrive Unamuno nel testo poetico “Resignación”⁶⁵.

Segue il testo⁶⁶:

No concibo á un hombre culto sin esta preocupación, y espero muy poca cosa en el orden de la cultura -y cultura no es lo mismo que civilización- de aquellos que viven desinteresados del problema religioso en su aspecto metafísico y sólo lo estudian en su aspecto social ó político. Espero muy poco para el enriquecimiento del tesoro espiritual del género humano de aquellos hombres ó de aquellos pueblos que por pereza mental, por superficialidad, por cientificismo, ó por lo que sea, se apartan de las grandes y eternas inquietudes del corazón.

Unamuno non concepisce un uomo di cultura che non pone alla base della propria riflessione il problema religioso, interessandosi in particolare dell’aspetto metafisico di tale problema. Non c’è nulla da aspettarsi da chi, uomini o popoli, non prende in seria considerazione le “grandi ed eterne inquietudini del cuore”, in quanto il vero valore della lotta non risiede nella vittoria ma nella lotta stessa per la verità, forti della propria “attiva” rassegnazione che genera una rinnovata e fresca speranza. Continua Unamuno⁶⁷:

⁶⁵ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, Edición de Manuel Alvar, Cátedra, Madrid, 2009, p. 315. In questo testo “Resignación”, che fa parte dei *Sonetti*, Unamuno chiama la rassegnazione *attiva e onnipotente*, in quanto capace di risvegliare la fonte divina presente in noi e di far sgorgare l’acqua che confluirà nel fiume che mai si prosciuga e che eternamente scorre.

⁶⁶ UNAMUNO, Miguel, *Mi religión y otros ensayos breves*, op. cit., pp. 11-12.

⁶⁷ Ivi, p. 12.

No espero nada de los que dicen: “¡No se debe pensar en eso!”; espero menos aun de los que creen en un cielo y un infierno como aquel en que creíamos de niños, y espero todavía menos de los que afirman con la gravedad del necio: “Todo eso no son sino fábulas y mitos; al que se muere lo entierran, y se acabó”. Sólo espero de los que ignoran, pero no se resignan á ignorar; de los que luchan sin descanso por la verdad y ponen su vida en la lucha misma más que en la victoria.

Unamuno denuncia apertamente la pigrizia mentale, la superficialità, lo scientismo cieco e delirante e invita a riflettere sulle inquietudini del cuore, ritenendole fondamentali per l’arricchimento spirituale di tutto il genere umano, scrigno comune nel quale conservare e accrescere la conoscenza spirituale collettiva. Unamuno ripone la propria speranza negli uomini che pur ingorando non sono disposti a ignorare e diffida dello stolto, el *necio*, connotato da una vanitosa gravità formale con la quale persuade il prossimo a non cercare, a non dubitare.

Segue Unamuno⁶⁸:

Y lo más de mi labor ha sido siempre inquietar á mis prójimos, removerles el poso del corazón, angustiarlos si puedo. Lo dije ya en mi Vida de Don Quijote y Sancho, que es mi más extensa confesión á este respecto. Que busquen ellos como yo busco; que luchen como lucho yo, y entre todos algún pelo de secreto arrancaremos a Dios, y por lo menos esa lucha nos hará más hombres, hombres de más espíritu.

⁶⁸ *ibid.*

Lo scopo profondo della lotta personale e del suo continuo e instancabile lavoro di studio e di ricerca, confessa Unamuno, sta nel “risvegliare” gli spiriti, inquietarli, preoccuparli, destarli dal loro atavico e storico torpore, affinché questa lotta sia utile ad elevare ancor più lo spirito dell'Uomo, accrescendo il “tesoro spirituale” di tutta l’umanità. In *Vida de Don Quijote y Sancho* lo scrittore basco invoca, nel testo introduttivo “El sepulcro de Don Quijote”⁶⁹, la “santa crociata” per riscattare il sepolcro “del Caballero de la Locura del poder de los hidalgos de la Razón”⁷⁰, e chiede a Sancho di essere pronto quando i guardiani si difenderanno e proporranno varie ragioni per giustificare la custodia del sepolcro, dal quale non vogliono che il Chisciotte resusciti. E quando questi proveranno a difendersi, Unamuno suggerisce di reagire con “insultos, con pedradas, con gritos de pasión, con botes de lanza”⁷¹, in quanto battagliaire con le loro stesse ragioni porterebbe alla rovina. Unamuno incita alla lotta, cosciente di una futura e certa sconfitta.

Segue il testo⁷²:

⁶⁹ UNAMUNO, Miguel, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Edición de Alberto Navarro, Catedra, Madrid, 2015. Come specificato nella nota del testo citato, questo saggio fu pubblicato sulla rivista «La España moderna», numero 206, Madrid, nel febbraio del 1906. Fu anteposto al testo di *Vida de Don Quijote y Sancho* nella seconda edizione e poi mantenuto in tutte le successive. Per questo si veda: nota 1, *ivi*, p. 139.

⁷⁰ *Ivi*, p. 142.

⁷¹ *ibid.*

⁷² UNAMUNO, Miguel, *Mi religión y otros ensayos breves*, op. cit., pp. 12-13.

Para esta obra -obra religiosa- me ha sido menester en pueblos como estos pueblos de lengua castellana, carcomidos de pereza y de superficialidad de espíritu, adormecidos en la rutina del dogmatismo católico ó del dogmatismo librepensador ó científicista, me ha sido preciso aparecer unas veces impúdico é indecoroso, otras duro y agresivo, no pocas enrevesado y paradójico. En nuestra menguada literatura apenas se le oía á nadie gritar desde el fondo del corazón, descomponerse, clamar. El grito era casi desconocido. Los escritores temían ponerse en ridículo. Les pasaba y les pasa lo que á muchos que soportan en medio de la calle una afrenta por temor al ridículo de verse con el sombrero por el suelo y presos por un polizonte.

Questo “lavorio” continuo e instancabile per “scucire” a Dio qualche “filo” dell’intricata “matassa” del *mistero*, è da considerarsi a tutti gli effetti come un’“opera religiosa”. Unamuno appare a volte intransigente e scontroso ma, come lui stesso ammette, è solo un modo per farsi ascoltare da quegli individui e da quei popoli che sono consumati dalla pigrizia e dalla superficialità spirituale e vivono la *routine* passiva del dogmatismo, cattolico o *scienista* che sia, o quello del libero pensatore. È per questo che a volte i toni hanno superato il decoro, e il “grido di dolore”, incontenibile, si è potuto sentire con forza, come poche volte è successo nella letteratura spagnola, quasi fosse una *vox clamanti in deserto*, raro seme che eccezionalmente germoglia e cresce su questa terra. A chi chiede “Cosa dici di te stesso?”, Unamuno risponde come Giovanni il Battista: “Io sono voce

di uno che grida nel deserto: raddrizzate la via del Signore”
(Gv. 1, 22-23)⁷³.

Segue il testo⁷⁴:

Yo, no; cuando he sentido ganas de gritar, he gritado. Jamás me ha detenido el decoro. Y esta es una de las cosas que menos me perdonan estos mis compañeros de pluma, tan comedidos, tan correctos, tan disciplinados hasta cuando predicán la incorrección y la indisciplina. Los anarquistas literarios se cuidan, más que de otra cosa, de la estilística y de la sintaxis. Y cuando desentonan lo hacen entonadamente; sus desacordes tiran á ser armónicos.

Le colpe principali ricadono su chi aveva la possibilità, la *pluma*, e non ha fatto niente; su chi aveva la voce per gridare il dolore del mondo e dell'uomo ed è rimasto bloccato in questioni di stilistica e sintassi, rinchiuso nella cerchia ristretta della propria, *menguada*, letteraura.

Continua don Miguel⁷⁵:

Cuando he sentido un dolor he gritado y he gritado en público. Los salmos que figuran en mi volumen de Poesías no son más que gritos del corazón, con los cuales he buscado hacer vibrar las cuerdas dolorosas de los corazones de los demás. Si no tienen esas cuerdas ó si las tienen tan rígidas que no vibran, mi grito no resonará en ellas y declararán que eso no es poesía, poniéndose á examinarlo acústicamente. También se puede estudiar acústicamente el grito que lanza un hombre cuando ve caer muerto de repente á su hijo, y el que no tenga ni corazón ni hijos se queda en eso.

⁷³ Gv. 1, 22-23. Cito da: AA.VV., *La Bibbia*, Edizioni San Paolo, Milano, 2010, p. 1133.

⁷⁴ UNAMUNO, Miguel, *Mi religión y otros ensayos breves*, op. cit., p. 13.

⁷⁵ Ivi, pp. 13-14.

La soluzione di Unamuno è racchiusa in un grido, profondo, accorato, pubblico: una confessione che parte dal fondo del cuore, con coraggio e con le più semplici delle intenzioni e si trasforma in poesia. Nei *Salmi* delle sue “Poesie”, *Poesías*, Unamuno dice di aver lasciato la sua opera cantata, lì si ritrova la sua personale religione, non nelle speculazioni razionali e nella ricerca di soluzioni logiche a un problema metafisico, ma in quel “canto religioso” pubblico che nasce dal cuore e da un intimo sentimento. La poesia apre alla *comprensione* del sentimento, in quanto capace, se scaturisce dal profondo del cuore e con sincerità, di scardinare l’armatura, di sciogliere la *costra* protettiva dell’uomo, e di toccare l’animo del prossimo. Unamuno rimarca, ancora una volta, la distanza cordiale che intercorre tra chi si getta nella lotta senza riserve e chi si limita ad osservare e sintetizzare dati razionali, svuotati di ogni sentimento umano.

Segue il testo⁷⁶:

Esos salmos de mis Poesías con otras varias composiciones que allí hay, son mi religión y mi religión cantada y no expuesta lógica y razonadamente. Y la canto, mejor ó peor, con la voz y el oído que Dios me ha dado, porque no la puedo razonar. Y el que vea racionios y lógica y método y exégesis más que vida en esos mis versos, porque no hay en ellos faunos, dríades, silvanos, nenúfares, “absintios” (ó sea ajenjós), ojos glaucos y otras garambainas más ó menos modernistas, allá se quede con lo suyo,

⁷⁶ Ivi, p. 14.

que no voy a tocarle el corazón con arcos de violín ni con martillo.

Il “canto” dei *Salmi*, scrive Unamuno, nasce dal cuore, senza forzare lo strumento poetico, liberando la forma da vani orpelli retorici e stilistici: nei *versi* non c’è esegesi, né raziocinio né logica né alcun metodo, ma vita e sofferenza personale. Alle trombe ai violini ai martelli, Unamuno preferisce il semplice suono che sgorga dal profondo del proprio cuore, come un rivolo che cerca di tornare disperatamente alla propria fonte.

Segue il testo⁷⁷:

De lo que huyo, repito, como de la peste, es de que me clasifiquen, y quiero morirme oyendo preguntar de mí á los holgazanes de espíritu que se paren alguna vez a oírme: “Y este señor ¿qué es?” Los liberales ó progresistas tontos me tendrán por reaccionario y acaso por místico, sin saber, por supuesto, lo que esto quiere decir, y los conservadores y reaccionarios tontos me tendrán por una especie de anarquista espiritual, y unos y otros por un pobre señor afanoso de singularizarse y de pasar por original y cuya cabeza es una olla de grillos. Pero nadie debe cuidarse de lo que piensen de él los tontos, sean progresistas ó conservadores, liberales ó reaccionarios.

Unamuno detesta essere catalogato e rifugge da qualsiasi posizione ortodossa. Con il proprio personale grido, Unamuno ha cercato di far vibrare le “corde dolorose” dei cuori dei propri simili e poco può fare per coloro che hanno

⁷⁷ *ibid.*

troppo rigide queste corde e non riescono a percepire l'intensità del suo grido. Quello che conta non è la qualità acustica del grido, quanto la "vitalità" che permette al grido di toccare le corde del cuore dell'*altro* e farle "vibrare". Unamuno non è disposto a fare distinzioni politiche, e accomuna sotto la tipologia degli sciocchi, *tontos*, tutti colori i quali aspirano ad imprigionare il pensiero in una qualche conveniente definizione o in uno schema categorico e immutabile, a discapito del sentimento, che rimane nascosto e inespresso.

Segue Unamuno⁷⁸:

Y como el hombre es terco y no suele querer enterarse y acostumbre después que se le ha sermoneado cuatro horas volver a las andadas, los preguntones, si leen esto volverán á preguntarme: "Bueno, ¿pero qué soluciones traes?" Y yo para concluir les diré que si quieren soluciones acudan á la tienda de enfrente, porque en la mía no se vende semejante artículo. Mi empeño ha sido, es y será que los que me lean, piensen y mediten en las cosas fundamentales, y no ha sido nunca el de darles pensamientos hechos. Yo he buscado siempre agitar y á lo sumo sugerir más que instruir. Ni yo vendo pan, no es pan, sino levadura ó fermento.

Unamuno prima avvisa, poi attacca senza risparmiare niente e nessuno, guidato solo dalla sua "buona volontà" e dalla "buona fede". Il pensatore basco avverte che per fare una simile domanda bisogna essere preparati, non è questo

⁷⁸ Ivi, pp. 14-15.

argomento per “fannulloni” di spirito, progressisti, conservatori, liberali, reazionari o liberi pensatori che siano. In questo frammento si possono osservare riuniti in un unico pensiero tutti gli elementi precedentemente abbozzati: l’uomo pigro è solito ripetere sempre gli stessi errori; non ci sono soluzioni pronte da vendere o acquistare; l’impegno esplicito del pensatore basco è quello di far *pensare* e *meditare* sulle questioni *fondamentali*; la preoccupazione di Unamuno è quella di *agitare*, al massimo *suggerire* ma mai di *istruire* il proprio ascoltatore-lettore, né di dargli nozioni preconfezionate e pronte per l’uso, come fossero un prodotto da commercializzare.

Segue il testo⁷⁹:

Hay amigos, y buenos amigos, que me aconsejan me deje de esta labor y me recoja á hacer lo que llaman una obra objetiva, algo que sea, dicen, definitivo, algo de construcción, algo duradero. Quieren decir algo dogmático. Me declaro incapaz de ello y reclamo mi libertad, mi santa libertad, hasta la de contradecirme si llega el caso. Yo no sé si algo de lo que he hecho ó de lo que haga en lo sucesivo habrá de quedar por años ó por siglos después que me muera; pero sé que si se da un golpe en el mar sin orillas las ondas en derredor van sin cesar, aunque debilitándose. Agitar es algo. Si merced á esa agitación viene detrás otro que haga algo duradero, en ello durará mi obra.

Agli amici che gli consigliano di racchiudere il proprio pensiero in un’opera “dogmatica e duratura”, in un’opera

⁷⁹ Ivi, p. 15.

definitiva, Unamuno risponde con fierezza di non esserne capace, reclamando a gran voce la propria *santa libertad* di poter mutare il proprio pensiero fino a spingersi al limite della contraddizione. Il lavoro nel quale s’impegna don Miguel è quello di *agitare*, di smuovere e risvegliare, fino a contraddirsi, qualora ve ne fosse bisogno. “Agitare è qualcosa”, scrive il poeta, se da questa azione ne scaturiranno altre in questo, forse, perdurerà la sua opera. Agitare gli spiriti dal torpore è “opera di misericordia suprema” e di “suprema pietà religiosa”, scrive Unamuno⁸⁰:

Es obra de misericordia suprema despertar al dormido y sacudir al parado, y es obra de suprema piedad religiosa buscar la verdad en todo y descubrir dondequiera el dolo, la necesidad, la ineptia.

Il grido di Unamuno, la sua religione più intima e sincera, risiede in questa “opera”: avere misericordia del dormiente risvegliandolo, avere suprema pietà religiosa cercando la verità in ogni cosa, per poter denunciare pubblicamente e senza timori l’inganno, la stupidità, le vanità che rendono schiavi gli uomini. Conclude Unamuno⁸¹:

Ya sabe, pues, mi buen amigo el chileno lo que tiene que contestar á quien le pregunte cuál es mi religión. Ahora bien: si es uno de esos mentecatos que creen que guardo ojeriza á un pueblo

⁸⁰ *ibid.*

⁸¹ Ivi, p.16.

ó una patria cuando le he cantado las verdades a alguno de sus hijos irreflexivos, lo mejor que puede hacer es no contestarles.

Salamanca, Noviembre 6 de 1907.

La *sincerità*⁸² è l'arma di cui si serve Unamuno per scardinare le difese di chi si arrocca nelle alte torri d'avorio, a protezione della propria limitata ragione. La nota finale di don Miguel non è casuale, in molti casi infatti lo si accuserà di essere troppo "duro" con alcuni popoli chiamati in causa in un determinato contesto o in una specifica analisi. Come avremo modo e tempo di dimostrare, Unamuno usa questi "attacchi" diretti non per svilire un popolo o per dileggiare una nazione, ma per richiamare "qualcuno dei suoi figli irriflessivi" alla propria origine, per risvegliarli dal torpore e permettergli di riflettere nuovamente sulle proprie intime verità e sulle proprie radici spirituali. In un articolo successivo, pubblicato sul quotidiano «La Nación» di Buenos Aires, Unamuno cerca di dare una risposta, *a suo stile*, a quanti gli chiedono di chiarire e precisare la formula con la quale il poeta basco definisce la propria maniera di intendere la religione, ed in particolare gli viene chiesto di chiarire il

⁸² *Sinceridad* è il titolo di un manoscritto unamuniano che ho ritrovato nella Biblioteca della Casa Museo Unamuno. Per il momento mi limito a segnalarlo, per poterlo eventualmente utilizzare nel presente studio: UNAMUNO, Miguel, *CMU* 79/147.

senso dell'espressione "cercare la verità nella vita e la vita nella verità", presente nella lettura precedente.

1.2 “Verdad y Vida”

La lettura che segue s'intitola *Verdad y Vida* ed è suddivisa in due parti: nella prima Unamuno precisa il valore che attribuisce all'espressione “cercare la verità nella vita”, obiettivo che si persegue rifiutando la menzogna e le verità di comodo; nella seconda parte il pensatore basco approfondisce il tema del ricercare la “vita nella verità”, ovvero cercare “verità vive”, capaci di avvicinare l'uomo al “culto della verità” e di risvegliare in tutti gli uomini di “buona volontà”, l'antico “sentimento religioso” di rispetto e ricerca comune della verità, trasformando questa ricerca in una *santa* opera, in un’“opera religiosa”.

Di seguito il testo di Unamuno⁸³:

VERDAD Y VIDA

Uno de los que leyeron aquella mi correspondencia aquí publicada, á la que titulé *Mi religión*, me escribe rogándome aclarar ó amplíe aquella fórmula que allí empleé de que debe buscarse la verdad en la vida y la vida en la verdad. Voy á complacerle procediendo por partes.

Unamuno non si esime dal rispondere a un dubbio legittimo e vitale di un proprio attento lettore e, per meglio affrontare la questione, divide il discorso in due parti, la prima dedicata a

⁸³ UNAMUNO, Miguel, *Mi religión y otros ensayos breves*, op. cit., p. 17.

chiarire l'espressione "cercare la verità nella vita" e la seconda parte in cui cerca di *mostrare* il significato dell'espressione "cercare la vita nella verità". Come per il primo testo, la lettura servirà a raccogliere gli "elementi essenziali" necessari a rintracciare il nucleo immaginativo della creazione unamuniana.

Segue il testo⁸⁴:

Primero la verdad en la vida.

Ha sido mi convicción de siempre, más arraigada y más corroborada en mí cuanto más tiempo pasa, la de que la suprema virtud de un hombre debe ser la sinceridad. El vicio más feo es la mentira, y sus derivaciones y disfraces, la hipocresía y la exageración. Preferiría el cínico al hipócrita, si es que aquél no fuese algo de éste.

Unamuno esalta i valori della *sincerità* ed indica come "vizi capitali" la menzogna e i suoi travestimenti: l'ipocrisia e l'esagerazione. Il pensatore basco sottolinea come il passare del tempo non fa che avvalorare le convinzioni sentite da sempre, rendendolo forte e deciso nel momento in cui deve trarre una, seppur momentanea, conclusione.

Continua Unamuno⁸⁵:

Abrigo la profunda creencia de que si todos dijésemos siempre y en cada caso la verdad, la desnuda verdad, al principio amenazaría hacerse inhabitable la tierra, pero acabaríamos pronto por entendernos como hoy no nos entendemos. Si todos,

⁸⁴ Ivi, pp. 17-18.

⁸⁵ *ibid.*

pudiendo asomarnos al brocal de las conciencias ajenas, nos viéramos desnudas las almas, nuestras rencillas y, reconcomios todos fundiríanse en una inmensa piedad mutua. Veríamos las negruras del que tenemos por santo, pero también las blancuras de aquel á quien estimamos un malvado.

L'immagine della fusione delle anime è spesso presente nella scrittura unamuniana ed è una circostanza che può verificarsi solo in presenza di una verità rivelata. La “verità nuda” potrebbe farci scoprire l’“altro”, facendoci scorgere il bello e il brutto che è in ogni cosa. Le diffidenze, i sospetti, le paure, i timori, le angosce, i rancori, *rencillas y reconcomios*, si fonderebbero in un’“immensa pietà mutua”. “Dire sempre la verità” potrebbe sembrare al principio scomodo, sgradevole, ma contribuirebbe certamente ad accrescere la *vita spirituale*, eliminando la paura del *prossimo*. Unamuno individua e rivela l’arma più temuta dagli ipocriti, la sincerità, e la presenta come l’unica in grado di liberare lo spirito dell’uomo e di squarciare il velo di menzogna che ci tiene imprigionati all’apparenza, ad una parvenza di verità.

Segue il testo⁸⁶:

Y no basta no mentir, como el octavo mandamiento de la ley de Dios nos ordena, sino que es preciso, además, decir la verdad, lo cual no es todo lo mismo. Pues el progreso de la vida espiritual consiste en pasar de los preceptos negativos á los positivos. El que no mata, ni fornicar, ni hurta, ni miente, posee una honradez puramente negativa y no por ello va camino de santo. No basta no

⁸⁶ Ivi, p. 18.

matar, es preciso acrecentar y mejorar las vidas ajenas; ni basta no fornicar, sino que hay que irradiar pureza de sentimiento; ni basta no hurtar, debiéndose acrecentar y mejorar el bienestar y la fortuna pública y las de los demás; ni tampoco basta no mentir, sino decir la verdad.

Il “progresso della vita spirituale”, scrive Unamuno, consiste nel trasformare i precetti negativi in positivi. Non basta, ammonisce il filosofo basco, negare l’azione del male, bisogna fare del bene. Non basta quindi seguire alla lettera i precetti negativi -non uccidere, non fornicare, non rubare, non mentire-, bisogna altresì “irradiare purezza di sentimento”, migliorare la vita degli altri e accrescere il benessere pubblico, bisogna volere che gli altri vivano per ciò che sono e per ciò che desiderano. E bisogna dire sempre la verità.

Segue Unamuno⁸⁷:

Hay ahora otra cosa que observar -y con esto á la vez contesto á maliciosas insinuaciones de algún otro espontáneo y para mí desconocido corresponsal de esos pagos- y es que como hay muchas, muchísimas más verdades por decir que tiempo y ocasiones para decirlas, no podemos entregarnos á decir aquellas que tales ó cuales sujetos quisieran dijésemos, sino aquellas otras que nosotros juzgamos de más momento ó de mejor ocasión.

La verità non può essere analizzata o spiegata, in quanto è ciò che noi sentiamo come “credibile” nel momento stesso in cui la percepiamo come tale. E la verità si *sente*, per questo

⁸⁷ Ivi, pp. 18-19.

bisogna rifiutare quelle verità che non sono avvertite, *sentite*, come proprie.

Continua Unamuno⁸⁸:

Y es que siempre que alguien nos arguye diciéndonos por qué no proclamamos tales ó cuales verdades, podemos contestarle que así como él quiere hiciéramos, no podríamos proclamar tales otras que proclamamos. Y no pocas veces ocurre también que lo que ellos tienen por verdad y suponen que nosotros por tal la tenemos también, no es así.

Come in altre occasioni, Unamuno approfitta dell'occasione per mettere in guardia i lettori da chi cerca facili "appigli" concettuali utilizzando una "falsa" morale. Le verità sono molte e non c'è tempo né occasione per poterle proclamare tutte; ognuno deve essere in grado di comprendere il momento e l'occasione migliore per proclamare le proprie verità, con la consapevolezza che quelle che per alcuni possono essere verità per altri non lo sono, e viceversa. E Unamuno, come sempre per "inciso"⁸⁹, sceglie le sue verità, rifiuta decisamente, si difende e contrattacca.

Continua Unamuno⁹⁰:

⁸⁸ Ivi, p. 19.

⁸⁹ Gli *excursus* unamuniani rappresentano dei momenti molto importanti all'ora di analizzare il pensiero "intimo" dello scrittore basco. Tali "salti" di pensiero sono tra i momenti più "sentiti" della scrittura unamuniana. Attraverso le parentesi, a volte dall'apparenza inopportuna e faticante, Unamuno esprime in maniera "intensa" le sue più personali opinioni circa l'argomento preso in considerazione.

⁹⁰ UNAMUNO, Miguel, *Mi religión y otros ensayos breves*, op. cit., p. 19.

Y he de decir aquí, por vía de paréntesis, á ese malicioso corresponsal, que si bien no estimo poeta el escritor á quien él quiere que fustigue nombrándole, tampoco tengo por tal al otro que él admira y supone, equivocándose, que yo debo admirar. Porque si el uno no hace sino revestir con una forma abigarrada y un traje lleno de perendengues y flecos y alamares un maniquí sin vida, el otro dice, sí, algunas veces cosas sustanciosas y de brío - entre muchas patochadas- pero cosas poco ó nada poéticas, y, sobre todo, las dice de un modo deplorable, en parte por el empeño de sujetarlas á rima, que se le resiste. Y de esto le hablaré más por extenso en una correspondencia que titularé: *Ni lo uno ni lo otro*.

Per chiudere la parentesi Unamuno supera ogni altrui “malizia” non accettando, liberamente e criticamente, né l’uno né l’altro autore propositigli come modello di *vanità* stilistica. Per Unamuno coloro che “rivestono i manichini” si occupano più della forma che della sostanza e non meritano in definitiva alcuna considerazione. E per non sembrare evasivo rinvia la questione ad una futura occasione, avvalendosi del diritto di poter ampliare e chiarire meglio tale questione, dandole lo spazio e l’importanza che merita. Segue il testo⁹¹:

Y volviendo á mi tema presente, como creo haber dicho lo bastante sobre lo de buscar la verdad en la vida, paso á lo otro, de buscar la vida en la verdad.

Y es que hay verdades muertas y verdades vivas, ó mejor dicho: puesto que la verdad no puede morir ni estar muerta, hay quienes reciben ciertas verdades como cosa muerta, puramente teórica y que nada les vivifica el espíritu.

⁹¹ *ibid.*

Termina qui la parte dedicata a chiarire l'espressione cercare la *verità nella vita* e comincia la parte dedicata a "mostrare" la *vita nella verità*. Per quanto concerne il discorso sul ricercare "la verità nella vita", Unamuno indica un percorso ben delineato, fatto di rifiuto verso ciò che ci viene dato per vero *a priori* e di accettazione di quegli elementi "positivi" che caratterizzano un cammino "santo" verso la *verità*: essere *sinceri*, dire sempre la *verità*, accrescere la *vita spirituale*, sviluppare un *sentimento* "positivo", scegliere con il *cuore*. È soprattutto attraverso queste attività, o verità vive, che si "vivifica lo spirito" e lo si nutre.

Continua Unamuno⁹²:

Kierkegaard dividía las verdades en esenciales y accidentales, y los pragmatistas modernos, á cuya cabeza va Guillermo James, juzgan de una verdad ó principio científico, según sus consecuencias prácticas. Y así á uno que dice creer haya habitantes en Saturno le preguntan cuál de las cosas que ahora hace no haría ó cuál de las que no hace haría en caso de no creer que haya habitantes en tal planeta, ó en qué se modificaría su conducta si cambiase de opinión á tal respecto. Y si contesta que en nada, le replican que ni eso es creer cosa alguna ni nada que se le parezca.

L'attenzione e l'affano di Unamuno per le "necessità dello spirito" lo spingono ad individuare i mali che gli impediscono di "vivificare", di accrescere, di irrobustire la propria volontà, la propria fede. Una cosa è accettare delle

⁹² Ivi, pp. 19-20.

verità che ci vengono riferite senza “sentirle” veramente, come fossero delle realtà “aliene”, altra cosa è sentirle *vive* e modificare la propria condotta in relazione a questa “presenza”. Il pragmatismo moderno giudica verità o principi scientifici secondo le “conseguenze pratiche” che derivano dall’azione, mentre Kierkegaard, distingue le verità in “essenziali” e “accidentali”, ovvero la percepisce in termini esistenziali, nella cui ricerca e individuazione la persona svolge un ruolo fondamentale, ed è questo piano che Unamuno sembra voler calcare.

Segue il testo⁹³:

Pero este criterio así tomado -y debo confesar que no lo toman así, tan toscamente, los sumos de la escuela- es de una estrechez inaceptable. El culto á la verdad por la verdad misma es uno de los ejercicios que más eleva el espíritu y lo fortifica.

Il *culto alla verità per la verità stessa*, scrive Unamuno come fosse un antico filosofo greco, è esercizio necessario e più che sufficiente per elevare e fortificare lo spirito dell’uomo. Il “culto alla verità” è un sentimento antico, compartido da uomini che esprimono opinioni apparentemente inconciliabili tra loro. Da qui parte l’attacco agli “eruditi” superficiali, uomini che non sanno andare oltre la propria “estrechez”, per Unamuno “inaceptable”.

⁹³ Ivi, p. 20.

Di seguito il testo⁹⁴:

En la mayoría de los eruditos, que suele ser gente mezquina y envidiosa, la rebusca de pequeñas verdades, el esfuerzo por rectificar una fecha ó un nombre, no pasa de ser ó un deporte ó una monomanía ó un puntillo de pequeña vanidad; pero en un hombre de alma elevada y serena, y en los eruditos de erudición que podría llamarse religiosa, tales rebuscas implican un culto á la verdad. Pues el que no se acostumbra á respetarla en lo pequeño, jamás llegará á respetarla en lo grande. Aparte de que no siempre sabemos qué es lo grande y qué lo pequeño, ni el alcance de las consecuencias que pueden derivarse de algo que estimemos no ya pequeño, sino mínimo.

Da una parte ci sono la “maggioranza degli eruditi”, interessati e occupati in futili vanità o alla ricerca di un passatempo momentaneo; dall’altra gli uomini con un’erudizione che Unamuno definisce “religiosa”, in quanto vincolata al “culto della verità”: bisogna rispettare la verità nel piccolo, avverte Unamuno, in quanto in ciò che riteniamo grande si nasconde il piccolo e viceversa. Il giudizio dell’uomo, la sua ragione, non sempre sono in grado di *elevare serenamente* lo spirito, facendo prevalere in molti casi la *meschinità* e l’*invidia*.

Continua Unamuno⁹⁵:

Todos hemos oído hablar de la religión de la ciencia, que no es - ¡Dios nos libre!- un conjunto de principios y dogmas filosóficos

⁹⁴ *ibid.*

⁹⁵ Ivi, pp. 20-21.

derivados de las conclusiones científicas y que vayan á sustituir á la religión, fantasía que acarician esos pobres científicistas de que otras veces os he hablado, sino que es el culto religioso á la verdad científica, la sumisión del espíritu ante la verdad objetivamente demostrada, la humildad de corazón para rendirnos a lo que la razón nos demuestre ser verdad, en cualquier orden que fuere y aunque no nos agrade.

La “religione della scienza”, chiarisce il poeta spagnolo, è il “culto religioso alla verità scientifica”. Unamuno mette in guardia i propri lettori dal pericolo del “conformismo” e rifiuta il culto alla scienza come nuova religione per i popoli. Intende la “religione della scienza” come il culto alla “verità oggettivamente dimostrata”, nel quale risalta l’umiltà che deve risiedere nel cuore dello studioso al momento di vagliare i risultati che la ragione gli offre. Segue il testo⁹⁶:

Este sentimiento religioso de respeto á la verdad, ni es muy antiguo en el mundo ni lo poseen más los que hacen más alarde de religiosidad. Durante los primeros siglos del cristianismo y en la Edad Media, el fraude piadoso -así se llama: *pia fraus*- fué corriente. Bastaba que una cosa se creyese edificante para que se pretendiera hacerla pasar por verdadera. Cabiendo, como cabe, en una cuartilla del tamaño de un papelito de fumar cuanto los Evangelios dicen de José, el esposo de Maria, hay quien ha escrito una Vida de San José, patriarca, que ocupa 600 páginas de compacta lectura. ¿Qué puede ser su contenido sino declamaciones ó piadosos fraudes?

Le espressioni che Unamuno adopera per manifestare l’idea di “sentimento religioso di rispetto alla verità” sono: *culto*

⁹⁶ Ivi, p. 21.

religioso alla verità scientifica, sottomissione dello spirito dinanzi alle verità oggettivamente dimostrate, umiltà di cuore. Molte volte la verità viene passata al setaccio della ragione, ed è sufficiente che questa “creda edificante” una qualunque cosa per trasformarla successivamente in una verità, in una *frode* edificante.

Continua Unamuno⁹⁷:

De cuando en cuando recibo escritos, ya de católicos, ya de protestantes -más de estos, que tienen más espíritu de proselitismo, que de aquéllos- en que se trata de demostrarnos tal ó cual cosa conforme á su credo, y en ellos suele resplandecer muy poco el amor á la verdad. Retuercen y violentan textos evangélicos, los interpretan sofisticamente y acumulan argucias nada más que para hacerles decir, no lo que dicen, sino lo que ellos quieren que digan.

Varcando il confine degli “esegeti della *lettera*”- eruditi che si accaniscono sulla forma e sull’interpretazione del testo cercando di trasformarlo a proprio piacimento e secondo il proprio personale interesse-, si giunge nel territorio degli “spiriti religiosi” i quali, più dei sistematici e ufficiali detrattori/oppositori della religione, hanno dimostrato un “devoto” culto alla verità, trasformando la propria azione in una sorta di “pratica devozionale”, e nella maggior parte dei casi inconsapevolmente.

Segue il testo⁹⁸:

⁹⁷ Ivi, pp. 21-22.

Y así resulta que esos exegetas tachados de racionalismo -no me refiero, claro está, á los sistemáticos detractores del cristianismo, como Nietzsche, ó á los espíritus ligeros que escriben disertaciones tratando de probar que el Cristo no existió, que fué discípulo de Buda, ú otra fantasmagoría por estilo- esos exegetas han demostrado en su religioso culto á la verdad una religiosidad mucho mayor que sus sistemáticos refutadores y detractores.

Unamuno svincola il discorso religioso dai vincoli imposti dall'esegesi o dalla critica tradizionale ed ha così la possibilità di includere nel novero degli "spiriti religiosi" figure e personaggi che normalmente sono considerati, dalla maggior parte degli eruditi, di indole pigra e superficiale, come denigratori della religione, eretici a tutti gli effetti.

Continua Unamuno⁹⁹:

Y este amor y respeto á la verdad y este buscar en ella vida, puede ejercerse investigando las verdades que nos parezcan menos pragmáticas.

Ya Platón hacía decir a Sócrates en el Parménides, que quien de joven no se ejercitó en analizar esos principios metafísicos, que el vulgo estima ocupación ociosa y de ociosos, jamás llegará á conseguir verdad alguna que valga. Es decir, traduciendo al lenguaje de hoy ahí, en esa tierra, que los cazadores de pesos que desprecian las macanas jamás sabrán nada que haga la vida más noble, y aunque se redondeen de fortuna tendrán pobrísima el alma, siendo toda su vida unos beocios; y siglos más tarde que Platón, otro espíritu excelso, aunque de un temple distinto al de aquél, el canciller Bacón, escribió que "no se han de estimar inútiles aquellas ciencias que no tienen uso, siempre que agucen y disciplinen el ingenio".

⁹⁸ Ivi, p. 22.

⁹⁹ Ivi, pp. 22-23.

Il *culto alla verità*, scrive Unamuno, si rivela anche in quelle attività che apparentemente appaiono meno concrete, meno utili alla vista dell'uomo "pratico". Al contrario, è *nell'ozio platonico*, nelle scienze meno pratiche che, come dice Bacon, si può recuperare, *affinare ed educare* l'ingegno. Platone e Bacon, due mondi ideali molto distanti tra loro, rientrano nel novero degli "spiriti religiosi": nella loro peculiare e originale ricerca della verità hanno svelato agli uomini "verità vive", in grado di offrire alla vita nuova linfa, vita nuova. Il rischio, avverte Unamuno, resta quello di sopravvalutare alcune discipline a discapito di altre, ritenute meno importanti o meno vantaggiose, istituendo una sorta di supremazia di alcune discipline su altre, ingorando l'importanza della comparazione, della coesistenza e dello scambio reciproco tra i vari piani del sapere e della conoscenza.

Continua Unamuno¹⁰⁰:

Éste es un sermón que hay que estarlo predicando á diario -y por mí no quedará- en aquellos países, entre aquellas gentes donde florece la sobreestimación á la ingeniería con desdén de otras actividades.

All'uomo di *erudizione religiosa* spetta il compito di "predicare quotidianamente", quasi fosse un "sermone", il

¹⁰⁰ Ivi, p. 23.

rispetto e l'amore per la verità. E bisogna ricordarlo soprattutto a quei popoli che spesso accumulano saperi o fortune frivole e che in nessun modo riescono a nobilitare o ad arricchire il proprio spirito.

Segue il testo¹⁰¹:

En el vulgo es esto inevitable, pues no juzga sino por los efectos materiales, por lo que le entra por los ojos. Y así, es muy natural que ante el teléfono, el fonógrafo y otros aparatos que le dicen ser invención de Edison -aunque en rigor sólo en parte lo sean de este diestro empresario de invenciones técnicas- se imaginen que el tal Edison es el más sabio y más genial de los físicos hoy existentes é ignoren hasta los nombres de tantos otros que le superan en ciencia. Ellos, los del vulgo, no han visto ningún aparato inventado por Maxwell, v. gr., y se quedan con su Edison, lo mismo que se quedan creyendo que el fantástico vulgarizador Flammarión es un estupendo astrónomo.

Il “vulgo” giudica per quello che gli entra *attraverso* gli occhi, scrive Unamuno, è “credulone” e “occhiuto”. Nel volgo prevale la tendenza dell'esteta, di chi si consola con la percezione materiale del proprio bene, ignorandone la sua più intima natura. Nessun uomo del volgo riflette sulla metafisica dell'oggetto che possiede, in quanto di discorso metafisico si tratta, e non arriva a comprendere la vera novità di una qualsiasi invenzione tecnica. Il volgo si accalca delirante per rendere omaggio al più rinomato dei volgarizzatori scientifici, ignorando le verità che si celano dietro ogni

¹⁰¹ *ibid.*

rappresentazione scientifica, inadatta ad esaltare ed accrescere lo spirito. Nella visione unamuniana del “volgo”, la massa indistinta è occhiuta ma allo stesso tempo miope, usa la vista per giudicare eppure non è in grado di osservare e meditare le questioni di fondo.

Continua Unamuno¹⁰²:

Mal este, que con el del cientificismo, tiene que ser mayor que en otros en países como ese, formados en gran parte de emigrantes de todos los rincones del mundo que van en busca de fortuna y cuando la hacen procuran instruirse de prisa y corriendo, y en países además donde los fuertes y nobles estudios filosóficos no gozan de estimación pública y donde la ciencia pura se supedita á la ingeniería, que es la que ayuda á ganar pesos. Al menos por lo pronto.

L'affanno *scientista*, inoltre, è maggiore in quei paesi che tendono ad *accumulare* emigranti in cerca di fortuna provenienti da ogni parte del mondo, i quali, una volta ottenuta la loro piccola fortuna, preferiscono rimpiazzare i sani e nobili studi filosofici e la ricerca di una “scienza pura”, -attività considerate oziose-, con quelle scienze che promettono di far guadagnare facilmente tanti “pesos” in pochissimo tempo. É questa una delle tante immagini proposte da Unamuno per mostrare in termini tangibili il senso profondo che nasconde il termine *progresso*; ed è questa un’immagine molto forte che permette di prendere

¹⁰² UNAMUNO, Miguel, *Mi religión y otros ensayos breves*, op. cit., p. 23.

coscienza della situazione che si svolge alla luce del sole, sotto i propri occhi, e che nessuno ha il coraggio di denunciare, né in privato né tantomeno pubblicamente. L'immagine che ne deriva nasce dal contrasto tra la presenza di una massa, "vulgo", credulona ed edonista che non riflette e che per troppa vista ha perso la capacità di andare "oltre", mentre dall'altra parte emigrano i "secolari" poveri, ripetendo il proprio destino storico, nella Storia, già avviliti, già prostrati, pensando di far fortuna velocemente per poter dimenticare altrettanto rapidamente la propria origine, i propri affetti, sopprimendo le problematiche filosofiche insite nell'uomo, in ogni uomo e donna di questa terra.

Segue il testo¹⁰³:

Y digo por lo pronto, porque donde la cultura es compleja han comprendido todos el valor práctico de la pura especulación y saben cuánta parte cabe á un Kant ó un Hegel en los triunfos militares é industriales de la Alemania moderna. Y saben que si cuando Staudt inició la geometría pura ó de posición esta rama de la ciencia no pasaba de ser una gimnástica mental, hoy se funda en ella mucha parte del cálculo gráfico que puede ser útil hasta para el tendido de cables.

Unamuno distingue nettamente i "maestri" e gli scienziati "autentici" -o meglio gli uomini al servizio della verità- dai sedicenti divulgatori scientifici. E mette a confronto i puri paladini del pensiero e della speculazione scientifica con i

¹⁰³ Ivi, pp. 23-24.

“maldestri impresari” dell’invento e della divulgazione pseudo-scientifica. Una pseudo-scienza professata dagli adepti della ragione, incapaci però di superare i limiti della stessa, e per questo destinati a veder durar poco le proprie fortune, le proprie verità, contrariamente a chi ha compreso il valore di una “cultura complessa” e l’importanza del “valore pratico” della *pura speculazione* e lo mette al servizio del genere umano, affinché lo utilizzi per accrescere ed elevare il proprio spirito, lo spirito collettivo di un intero popolo. Prosegue Unamuno¹⁰⁴:

Pero, aparte esta utilidad mediata ó á largo plazo que pueden llegar á cobrar los principios científicos que nos parezcan más abstractos, hay la utilidad inmediata de que su investigación y estudio educa y fortifica la mente mucho mejor que el estudio de las aplicaciones científicas.

La “pura especulación”, rimarca Unamuno, apporta almeno due “vantaggi”, uno *mediato*, a lungo termine, l’altro *instantaneo*, immediato: da un lato si possono “utilizzare” quei principi che in un primo momento sembravano solo ed esclusivamente speculativi, trasformandoli in pratici; dall’altro, lo studio e la ricerca educano e fortificano la mente, permettendo allo studioso di confrontarsi con una “scienza pura”, slegata da interessi e fini pratici, in grado di

¹⁰⁴ Ivi, p. 24.

elevare e nobilitare la vita dello spirito, la *vita spirituale*.

Segue il testo¹⁰⁵:

Cuando nosotros empezamos á renegar de la ciencia pura, que nunca hemos cultivado de veras -y por eso renegamos de ella- y todo se nos vuelve hablar de estudios prácticos, sin entender bien lo que esto significa, están los pueblos en que más han progresado las aplicaciones científicas escarmentándose del politecnicismo y desconfiando de los practicones. Un mero ingeniero -es decir, un ingeniero sin verdadero espíritu científico, porque los hay que le tienen- puede ser tan útil para trazar una vía férrea como un buen abogado para defender un pleito; pero ni aquél hará avanzar á la ciencia un paso, ni á éste le confiaría yo la reforma de la constitución de un pueblo.

Unamuno insiste su questo punto: solo gli ingegni dotati di autentico “spirito scientifico” e guidati da un sincero “sentimento religioso” per la ricerca della verità, possono far progredire un intero popolo e non rimanere dei meri tecnici covertiti a un dogma non sentito come proprio ma praticato con ortodossa convinzione. La scienza deve essere al servizio della verità, suggerisce Unamuno, e l’uomo di scienza deve essere, prima che un bravo studioso, un uomo pieno di spirito scientifico, religiosamente implicato nel quotidiano lavoro di ricerca e scoperta delle verità che puntualmente gli verranno rivelate.

Scrive Unamuno¹⁰⁶:

¹⁰⁵ *ibid.*

¹⁰⁶ *ibid.*

Buscar la vida en la verdad, es, pues, buscar en el culto de ésta ennoblecer y elevar nuestra vida espiritual y no convertir á la verdad, que es, y debe ser siempre viva, en un dogma, que suele ser una cosa muerta.

“Cercare la vita nella verità”, scrive Unamuno, consiste nel non tramutare la verità in un dogma, cosa morta, ma di cercare in lei la vita. Unamuno invita il lettore a non assuefarsi alla passiva accettazione di una fede che non appartiene al credente, in quanto “cosa morta”, non *intimamente sentita*, incapace di elevare e innalzare la *vita spirituale*.

Continua Unamuno¹⁰⁷:

Durante un largo siglo pelearon los hombres, apasionándose, por si el Espíritu Santo procede del Padre solo ó procede del Padre y del Hijo á la vez, y fué esa lucha la que dió origen á que en el credo católico se añadiera lo de *Filioque*, donde dice *qui ex Patre Filioque procedit*; pero hoy ¿á qué católico le apasiona eso? Preguntadle al católico más piadoso y de mejor buena fe, y buscadlo entre los sacerdotes, por qué el Espíritu Santo ha de proceder del Padre y del Hijo y no sólo del primero, ó qué diferencia implica en nuestra conducta moral y religiosa el que creamos una cosa ó la otra, dejando á un lado lo de la sumisión á la Iglesia, que así ordena se crea, y veréis lo que os dice.

Il lungo dibattito teologico che ha portato all'inclusione del *Filioque* nel *Credo* cattolico è uno degli esempi a cui Unamuno puntualmente ricorre per mostrare, perfino dinanzi al più ostinato e fervente ortodosso o al più audace ateo, che

¹⁰⁷ Ivi, p. 25.

questioni che un tempo erano mosse da una fede viva e interessata alla ricerca della verità, possono col tempo trasformarsi in lettera morta, prive di qualsiasi forza rigenerativa o vitale, svuotate dello stesso spirito di ricerca della verità che le aveva generate.

Segue il testo¹⁰⁸:

Y es que eso, que fué un tiempo expresión de un vivo sentimiento religioso á la que en cierto respecto se puede llamar verdad de fe -sin que con esto quiera yo afirmar su verdad objetiva- no es hoy más que un dogma muerto.

Liberarsi dei “dogmi morti” vuol dire ricercare la vita nella verità: l’autentico “sentimento religioso”, infatti, per affermare “verità di fede” ha bisogno di vivere, di essere presente, di agire, di provare, di sperimentare, di sentire. Per questo c’è bisogno, continua Unamuno, di “esaminare” i fondamenti di ciò in cui crediamo, con *sincerità*.

Segue Unamuno¹⁰⁹:

Y la condena del actual Papa contra las doctrinas del llamado modernismo, no es más sino porque los modernistas -Loisy, Le Roy, el P. Tyrrell, Murri, etcétera- tratan de devolver vida de verdades á dogmas muertos, y el papa, ó mejor dicho sus consejeros -el pobrecito no es capaz de meterse en tales honduras-, prevén, con muy aguda sagacidad, que en cuanto se trate de vivificar los tales dogmas, acaban éstos por morirse del

¹⁰⁸ *ibid.*

¹⁰⁹ *ibid.*

todo. Saben que hay cadáveres que al tratar de insuflarles nueva vida se desharían en polvo.

Persino le alte cariche ecclesiastiche hanno avvertito la pericolosità insita nel cercare di dare nuova linfa a una diatriba remota, ormai sterile. La condanna al modernismo è la condanna al tentativo di “imbellettare i cadaveri”, cercando di dare vita a un manichino, capace solo di nascondere la vita e di restituire al mondo e all’uomo una falsa parvenza di verità.

Segue il testo¹¹⁰:

Y ésta es la principal razón por qué se debe buscar la vida de las verdades todas y es para que aquellas que parecen serlo y no lo son se nos muestren como en realidad son, como no verdades ó verdades aparentes tan sólo. Y lo más opuesto á buscar la vida en la verdad es proscribir el examen y declarar que hay principios intangibles. No hay nada que no deba examinarse. ¡Desgraciada la patria donde no se permite analizar el patriotismo!

Unamuno è interessato ad esaminare, a scoprire “verità vive”, in continua lotta con chiunque sostenga che vi siano principi assoluti ed indiscutibili. A Unamuno interessa smuovere le coscienze, tormentarle, risvegliare la vita lì dove c’è morte e desolazione, concentrarsi sull’eterno, pensare più all’*essere* che alla mera e fugace apparenza, indagare la

¹¹⁰ Ivi, pp. 25-26.

natura del mistero, per poter “annunciare” al mondo e a se stesso le proprie *intime* e *sentite* verità.

Scrive Unamuno¹¹¹:

Y he de aquí cómo se enlazan la verdad en la vida y la vida en la verdad, y es que aquellos que no se atreven á buscar la vida de las que dicen profesar como verdades, jamás viven con verdad en la vida. El creyente que se resiste á examinar los fundamentos de su creencia es un hombre que vive en insinceridad y en mentira. El hombre que no quiere pensar en ciertos problemas eternos es un embustero y nada más que un embustero.

Da questa incessante e tormentata ricerca nasce l'unione tra verità e vita: chi non osa, *no se atreve* scrive Unamuno, a cercare la vita delle verità che professa, non professa nessuna verità nella sua vita. Chi non lotta con il proprio credo e solo accetta di vivere passivamente secondo leggi che non sente come proprie, non può rivelare nessuna verità agli uomini. Meditare sulla propria esistenza è l'unica maniera per essere uomini su questa terra, non c'è via di scampo, ed è l'unico rimedio.

Conclude don Miguel de Unamuno¹¹²:

Y así suele ir tanto en los individuos como en los pueblos la superficialidad unida á la insinceridad. Pueblo irreligioso, es decir, pueblo en que los problemas religiosos no interesan á casi nadie -sea cual fuere la solución que se les dé- es pueblo de

¹¹¹ Ivi, p. 26.

¹¹² *ibid.*

embusteros y exhibicionistas, donde lo que importa no es ser, sino parecer ser.

He aquí cómo entiendo lo de la verdad en la vida y la vida en la verdad.

Salamanca, Febrero de 1908.

“Popolo irreligioso”, ammonisce in chiusura il pensatore basco, è quello che vive di insincerità, di menzogna, coltivando il campo dell’insincerità e della superficialità, non interessandosi minimamente ai “problemi religiosi”. Vivere la verità nella vita e la vita nella verità è, per Unamuno, esattamente l’opposto: si tratta di “ricercare”, “esaminare”, “lottare contro”, “accrescere”, “vivificare lo spirito”. Come si è potuto notare dalla lettura di questi due articoli, lo “spirito” permea tutto. “Sentire” attraverso lo spirito significa anche doverlo continuamente “nutrire”. Nella politica, nella filosofia, nelle scienze, nelle religioni storiche, nella Storia, lo spirito colma l’azione dell’uomo, che deve cercare di alimentarlo continuamente per non vederlo deperire. Per “alimentare” questo spirito Unamuno ha bisogno di uomini di *fede*, capaci di smuovere, risvegliare, angosciare, tormentare le coscienze dei propri simili, di “removerles el poso del corazón”, affinché possano lottare per uno scopo comune, ognuno con i propri strumenti, soffrendo profondamente e in comunione, con la speranza che «entre todos algún pelo de secreto arrancaremos á Dios, y por lo

menos esa lucha nos hará más hombres, hombres de más espíritu»¹¹³, come scrive in “Mi religión”. Lo spirito, in Unamuno, assume un aspetto concreto, riflesso nei comportamenti, nelle azioni e nei pensieri degli uomini. Uno spirito che è singolare ma allo stesso tempo collettivo, caratterizzato da un’unione che si perfeziona attraverso la *pietà mutua*, la quale si ottiene liberandosi da tutte le menzogne e dando spazio, e voce, alla *verità*. Unamuno cerca, attraverso il suo discorso, il suo intervento critico-cordiale, non solo di “mostrare” tutto ciò che lo spirito è in grado di permeare, ma anche di “dimostrare”, cioè rendere e(x)-vidente, con parole, fatti, segni certi, il passaggio dello Spirito sul Mondo e sull’Uomo. Unamuno vuole far scienza, e scienza pura, e allo stesso tempo vuole “diffonderla”, seminarla affinché dia frutti di verità. Il lavoro e lo sforzo di Unamuno sono, come lui stesso afferma, *un’opera religiosa*, un cammino di fede sulla Via della Vita e della Verità, sulla quale ritrova la voce e le gesta di altri uomini che, come lui, hanno fatto proprio l’anelito dell’infinito e il “culto alla verità”.

¹¹³ Cfr. Ivi, p. 12.

1.3 “Ciencia religiosa”

I due testi presentati di Unamuno in precedenza “mostrano” l’articolato e peculiare avvicinamento a un tema tanto delicato e complesso come è il “fenomeno religioso”, mostrando il sistema in cui procede Unamuno per chiarire/chiarirsi quei dubbi che possono creare confusione; dall’altro mettono in scena una semplicità e libertà argomentativa che, corroborata da una scrittura dinamica e aperta, permette di affrontare il problema per parti, scomponendo ogni singolo elemento e confrontandolo alla luce delle migliori proposte possibili, cercando di evitare sofismi e “comode” definizioni più di metodo che di contenuto e continuando il dialogo intrapreso con tutti gli uomini che hanno percorso e che percorrono nel “tempo” il cammino sulla strada della verità. Il terzo articolo viene pubblicato il 6 giugno 1910 su «La Nación» di Buenos Aires con il titolo “Ciencia religiosa”. Unamuno prende spunto dalla lettera-prologo di José Comas Solá -direttore dell’osservatorio astronomico Fabra di Barcellona- all’*Anuario científico e industrial*, pubblicato da Víctor Delfino, per approfondire uno di quei temi accennati nei due precedenti articoli, ovvero il rapporto tra scienza e religione. Come per gli altri due articoli, ci limiteremo ad evidenziare

gli “elementi” ricorrenti e ciclici dell’argomentare unamuniano, cercando di visualizzare meglio le concatenazioni speculative e “pratiche” del suo pensiero, per poter meglio comprendere il “ritmo” del suo incedere, per scoprire il “lievito” che sostiene il suo personale atto di fede. Di seguito si riproduce il testo¹¹⁴:

CIENCIA RELIGIOSA

Salamanca, mayo de 1910

RECIBO EL ANUARIO CIENTÍFICO E INDUSTRIAL publicado por don Víctor Delfino. No me he enfrascado en sus mil ciento y pico de páginas, repletas de conocimientos útiles y curiosos, pero la mayor parte de ellos pertenecientes a ramos que no conozco, sino muy por encima. Parece ser una colección muy digna de estudio.

Lo que de él he leído y en lo que voy a ocuparme aquí es en la carta-prólogo de don José Comas Solá, miembro de la Real Academia de Ciencias de Barcelona y director del Observatorio Fabra del Monte Tibidabo, de la misma ciudad.

In questo breve prologo, in cui il tono appare pacato e conciliante, Unamuno impiega due aggettivi “particolari” per mettere in evidenza le pagine “piene di saperi *utili e curiosi*” presenti nell’*Anuario científico e industriale* edito dal signor Víctor Delfino; ammette poi la propria ignoranza,

¹¹⁴ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual: artículos en «La Nación» de Buenos Aires (1901-1914)*, Edición y notas de Victor Ouimette, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997, p. 205. Il maiuscolo è del testo originale.

asserendo di non conoscere la maggior parte delle aree di studio, *ramos*, a cui *appartengono* tali saperi, che non disconosce del tutto; conclude dicendo che gli sembra una *collezione* degna di maggior studio. Nonostante la forma apparentemente conciliante, Unamuno rimarca continuamente la sua prospettiva, definendo “utili e curiosi” tali saperi, sottolineando di conoscerli “por encima”, senza mai averli approfonditi metodicamente. Infine definisce tale lavoro come una “collezione”, cioè come una raccolta ordinata di oggetti tra loro affini, appartenenti cioè alla stessa specie, o categoria, divisa però in *rami* o settori, a cui ogni disciplina *appartiene*. Dopo questa breve ma non inutile introduzione, entra nel vivo dell’argomento, specificando il tema principale del proprio intervento, rivolgendosi ai propri lettori come fossero gli auditori di una conferenza pubblica. Segue il testo¹¹⁵:

El nombre del señor Comas Solá y el del Observatorio astronómico que dirige me traen a la memoria uno de los más gratos recuerdos que conservo de mi última visita a Barcelona, cual es el de las horas que con el señor Comas pasé en su observatorio. No olvidaré fácilmente la impresión que me produjo aquel hombre sencillo y afable, entusiasta y culto, que cultiva en nuestra patria una ciencia pura.

¹¹⁵ *ibid.*

Prima di affrontare il “nocciolo” della questione, Unamuno vuole mettere in evidenza, “mostrare”, il motivo principale che lo ha portato a scrivere questo articolo: la “simpatia” viva e sincera che gli procura un uomo *semplice, affabile, entusiasta e colto* come Solá, capace di “coltivare” in un paese “irreligioso”¹¹⁶ una *scienza pura*. Come in altre occasioni, Unamuno mette in evidenza il valore della conoscenza e ne risalta l’empatia che scaturisce dal rapporto umano, nutrimento essenziale per il proprio entusiasmo e di conseguenza per la sua creazione. Da questo primo riconoscimento, frutto di una *impressione*, è possibile andare “oltre”, come fa il telescopio che dal Mondo “butta un occhio” sull’Universo infinito e come il poeta, esploratore di mondi sconosciuti.

Continua Unamuno¹¹⁷:

Hay siempre un poeta dentro del cultivador de una ciencia pura, no aplicada, de una de esas ciencias que han de parecer inútiles al vulgo. Porque de que los anillos de Saturno estén constituidos de uno o de otro modo, ¿qué aplicación sacamos para la industria humana? Y sin embargo son estas ciencias puras o si se quiere inútiles, en el concepto pragmático y ordinario de la inutilidad, las más útiles para la elevación y cultura del espíritu. Ninguna ciencia acaso ha contribuido tanto como la astronomía a transformar nuestras concepciones religiosas. Con gran instinto

¹¹⁶ Il termine “irreligioso” appare nell’articolo “Verdad y Vida”, nel quale Unamuno sostiene che un popolo irreligioso è quello al quale non interessano i problemi religiosi e che preferisce l’apparire all’essere. Per questo si veda: UNAMUNO, Miguel, *Mi religión y otros ensayos breves*, op. cit., p. 26.

¹¹⁷ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., pp. 205-206.

molestó a Galileo la Iglesia Romana. El sistema copernicano ha destruido la preocupación geocéntrica y con ella la antropocéntrica. Y por algo interesa hasta a las personas profanas en estos estudios el problema de si Marte está o no habitado por seres vivientes y tal vez conscientes.

Il primo elemento da rilevare è presente in quest'ultima affermazione: anche se non vi è un interesse immediato, il problema dell'*oltre* non può non preoccupare l'uomo. Come si è avuto modo di vedere negli altri due testi, l'ozio contemplativo, l'apparente futilità speculativa, lo sviluppo delle discipline *pure* -prive *in primis* di interessi esclusivamente pratici- diventano strumenti indispensabili per educare ed elevare lo spirito. Platone, Bacon, Galileo, Comas Solá in ultimo, sono solo alcuni degli uomini per i quali Unamuno sente "empatia", ed è attraverso questa empatia che cerca di costruire un ponte ideale, utile ad entrare in problemi complessi, valicando la complessità grazie al sostegno di uomini che hanno fatto della propria vita un cammino verso la verità, facendo germogliare i fiori della propria *coscienza* dinanzi agli occhi di altri esseri coscienti, poeti ed esploratori coraggiosi del miracoloso e profondo mistero dell'Universo. Segue Unamuno¹¹⁸:

¹¹⁸ Ivi, p. 206.

La carta-prólogo del señor Comas Solá al libro del señor Delfino, es un escrito breve -de cuatro paginas- pero substancioso.

«Entiendo -dice en él- que hay dos categorías bien separadas de labor científico, por más que en ciertos hombres, estas dos categorías andan mezcladas. La primera y fundamental labor es “hacer ciencia”; la segunda darla a conocer. Si la primera labor es necesaria, la segunda es indispensable. La importancia de ambas labores es la misma.

“Fare scienza” e “darla a conoscere” sono due momenti ugualmente importanti per lo scienziato, che privo di queste due elementi non può prendere atto del lavoro scientifico: solo attraverso uno scambio continuo e reciproco tra il “fare scienza” e il “darla a conoscere” è possibile passare dal piano prettamente scientifico, razionale, a quello metafisico, e viceversa.

Continua Unamuno¹¹⁹:

«Sin ciencia es imposible que el hombre tenga idea de cuanto le rodea y de su naturaleza intrínseca; sin dar a conocer la ciencia, o, lo que es lo mismo, suprimiendo el conocimiento consciente de la ciencia, el Universo no existe. Si no existiera ningún mundo habitado por seres conscientes, tanto valdría suprimir el Universo y sustituirlo por el vacío o la nada».

Nelle parole dello stimato Comas, Unamuno rileva una ricerca che va oltre il piano puramente pratico: la scienza svela all'uomo il circostante e non essere coscienti di questo significa disconoscere il proprio mondo, ciò che circoda

¹¹⁹ *ibid.*

l'uomo. La coscienza è il solo metodo conoscitivo di cui dispone l'uomo per orientarsi nell'infinito Universo ed è il solo modo attraverso il quale l'Universo stesso esiste per l'uomo. Alle parole di Comas, Unamuno aggiunge le proprie, quasi cercasse una sorta di dialogo testuale.

Segue il testo¹²⁰:

A esto podría decirse que hacer ciencia, es decir, conocimiento, es lo mismo que dar a conocer. Pero lo que acaso escandalizaría a no pocos es la proposición rotunda de que suprimiendo el conocimiento consciente -y no hay otro, pues el inconsciente no es propiamente conocimiento ni cabe conocer sin conciencia- el Universo no existe. He aquí una proposición audazmente idealista y que nos recuerda ciertas doctrinas hegelianas. Tanto vale decir que existir es ser conocido. Y esta proposición se sale del terreno estrictamente científico para entrar en el metafísico; es una doctrina metafísica.

Unamuno è affascinato dalle parole di Comas: “sopprimendo il conoscenza cosciente” non ci sarebbe nessun Universo e nessuna conoscenza. La coscienza è strettamente legata alla conoscenza e all'esistenza, senza coscienza non si può dare a conoscere, oltre a non poter conoscere. Nelle parole di Comas, Unamuno individua una posizione “metafisica”, in quanto il suo discorso esula da problemi strettamente pratici e si lega a un “*sentimento di esistenza*” e a una “*fame di esistere*”.

Di seguito il testo¹²¹:

¹²⁰ *ibid.*

Al final del párrafo salta el señor Comas de la estimación conocitiva a la estimación valorativa o de valor. El «tanto valdría» es muy significativo. No es la estricta lógica, sino el anhelo quien habla aquí. En el fondo es una doctrina religiosa la que con esas palabras formula nuestro astrónomo.

Me place la doctrina aunque mi fe no sea tan robusta que me atreva a aceptarla como verdad objetiva. Ni tampoco la rechazo.

Uno *scienziato puro* non soltanto vuole conoscere ma, soprattutto, *desidera* quello che gli manca e, nell'incertezza, questo impulso svela e mostra il “fondo religioso” della propria azione. Questo sentimento personale, anelito religioso, oltrepassa la “stretta” e rigida logica e si impone come una scienza, come una dottrina non accettata pienamente, in quanto non sostenuta da una fede robusta, ma vista come una possibilità per dare un senso, una finalità all'Universo: è in definitiva una dottrina finalistica, nella quale confluiscono tutte le ansie e i dubbi dell'uomo che ansima, “che ricerca”, che lotta contro la menzogna e i suoi “travestimenti”.

Segue il testo¹²²:

Me place la doctrina por ser finalista, teleológica. Si el mundo no es para la conciencia, ¿para qué es? Podrá ser que la conciencia no sea, como ha dicho alguien, sino un relámpago entre dos eternidades de tinieblas, ¿pero si una vez se ha producido no puede acaso reproducirse cientos, miles, millones de veces? Es más verosímil que sea algo continuo, algo eterno.

¹²¹ *ibid.*

¹²² *ibid.*

La *coscienza*, come elemento continuo ed eterno, come “fine” a cui tende tutta la creazione umana, è percepita a sua volta in rapporto all’universo, come mezzo utile a dargli una finalità. La grande ansia per l’immortalità della propria coscienza personale si diluisce in un mare più grande, che comprende, raccoglie e accomuna altri cento, mille, milioni di casi simili. Continua Unamuno¹²³:

Y este problema de la eternidad de la conciencia -aunque no sea la individual- es acaso, más aún que el problema de la existencia y personalidad de Dios, el fundamental problema religioso. La esencia de toda religión es dar finalidad al universo.

Il problema fondamentale di tutte le religioni è occuparsi dell’eternità della coscienza, in quanto solo la coscienza è in grado di dare finalità all’universo. Il compito e la natura di ogni religione e di ogni scienza pura, dovrebbe essere quello di dare finalità all’universo.

Segue il testo¹²⁴:

Entra luego el señor Comas a establecer la diferencia entre hacer ciencia y darla a conocer, y nos dice que el estudio de la mayoría de los descubrimientos científicos de la época presente es inabordable para la generalidad del público, a causa de la envolvente matemática en que se nos presentan. Y es ello natural. La labor de la ciencia es reducir las diferencias cualitativas, inmediatas, para los sentidos, a diferencias cuantitativas y de posición determinables por matemáticas y geometría. La labor de

¹²³ *ibid.*

¹²⁴ Ivi, pp. 206-207.

la ciencia es, en rigor, la de contar, pesar y medir. Aunque siempre queda, y la psicología nos lo atestigüe, lo cualitativo irreductible.

Il lavoro della scienza, attraverso la matematica e la geometria, è quello di riassumere i dati qualitativi, trasformandoli successivamente in quantitativi. Rimane, dice Unamuno, il “qualitativo irriducibile”, quella parte di universo che, passando attraverso i “sensi”, lascia una traccia indelebile nella nostra coscienza, ma che non viene rilevata dalle strumenti tecnici e dalle scienze matematiche.

Prosegue Unamuno¹²⁵:

«Yo creo -sigue diciendo el señor Comas- que se abusa en demasía de la “fórmula”, y creo también que una fórmula matemática hasta puede revestir el carácter de grotesca cuando se aplica a un problema en que los datos no merezcan ni siquiera el calificativo de aproximados». Por ejemplo, aquella supuesta fórmula matemática de la vida, V igual CI , la vida es el cosmos por la energía individual, que daba el en un tiempo entre nosotros famoso doctor Letamendi. Porque eso ni es fórmula matemática ni cosa que se le parezca. ¿Qué quiere decir multiplicar el cosmos por la energía individual? Nada.

Unamuno rileva che non tutto quello che si fa passare per scienza, poi risulta essere effettivamente scientifico. E anche le formule più rigorosamente matematiche possono rivelarsi come formule di “maniera” piuttosto che vere e proprie leggi. Come in altri casi, Unamuno lascia parlare il suo “ospite”,

¹²⁵ Ivi, p. 207.

per poter poi aggiungere esempi tratti dal proprio quotidiano o dal proprio studio e scrutinio. Questo procedimento, come si è già avuto modo di sottolineare, rappresenta una metodologia di lavoro che permette allo scrittore basco di poter suffragare le tesi di un altro pensatore adducendo esempi e metafore “domestiche”, ovvero vicine a chi ascolta e di facile comprensione, con il fine di entrare in empatia con un interlocutore fittizio, nel tentativo di risvegliare in lui un interesse sopito.

Segue il testo¹²⁶:

Es como si para expresar la relación de las consonantes sonoras a las sordas escribiese uno:

$p : b :: t : d$

queriendo decir que la b es la bilabial sonora correspondiente a la bilabial sorda p, como la d es dental sonora correspondiente a la dental sorda t. Eso parece fórmula matemática, y no lo es. El absurdo se verá si la formulamos así:

$p b \text{ igual a } t d$

De aquí se deduciría que la b multiplicada por la t y partido el producto por la p, nos daría la d. ¿Cabe mayor contrasentido?

Pues corren por ahí fórmulas por el estilo. Y aun en las estrictamente matemáticas no todas son de ley.

Non sempre la logica matematica risolve questioni di ordine pratico, e può fare ancora meno quando le questioni assumo carattere “metafisico”, o si basano su congetture che molti “eruditi” definiscono puro ozio intellettuale. Prendendo

¹²⁶ *ibid.*

spunto dalle parole di Comas, Unamuno avverte i propri lettori di stare lontani dagli affabulatori, dai venditori di scienza e dalla moda delle formule, che il più delle volte si rivelano false, o senza alcun senso. Ancora una volta, facendo nomi, Unamuno evidenzia la distanza che intercorre tra chi esalt ciecamente i falsi scienziati e chi sa scorgere la verità che la scienza può dischiudere alla coscienza dell'uomo.

Segue Unamuno¹²⁷:

«Un asunto cualquiera de dinámica -prosigue el señor Comas- podrá siempre desarrollarse por dos métodos diferentes: por un sistema de ecuaciones diferenciales o por un raciocinio sencillo. Si se presenta esta materia al público desde el punto de vista matemático, casi nadie se entera de ella; peor que esto: el asunto consigue hacerse odioso al público. Si se le explica con sencillez, el público lo entiende y lo acoge con gusto.» Y yo he de añadir que, sin fórmula alguna, conseguí hacerle entender a un profano cómo la rama de una hipérbola se acerca constantemente a su asíntota sin tocarla nunca. Me bastó con un cucurucho o cono de papel y el procedimiento proyectivo. Lo que es sencillo y está al alcance de cualquiera.

Unamuno mischia continuamente il piano teorico con quello pratico e l'esperienza di altri individui "illustri" con la propria. Questo procedimento lo porta a sostenere l'importanza della *semplicità*, quale mezzo che permette di connettere e distinguere il "profano" (il pubblico generico,

¹²⁷ *ibid.*

i credenti) e il “sacro” (il mistero, lo sconosciuto), di far intendere “al di là” dei linguaggi matematici, la grandezza e magnificenza del cosmo. Senza la *sencillez*, dice Comas tramite Unamuno, non sarebbe stata possibile nessuna grande scoperta, così come non sarebbe possibile svelare il mistero a chi non è interessato ad esso. Il raziocinio semplice porta l’animo del profano ad avvicinarsi al mistero e a comprendere la bellezza della grandezza e della complessità della ricerca, senza cedere a una lettura passiva di esso. Continua Unamuno¹²⁸:

Agrega el señor Comas que todos los grandes hombres han efectuado sus procedimientos siguiendo procedimientos elementales y sencillos, nos invita a leer a Huygens, a Neper, a Ampère y Fresnel si queremos formarnos idea de la teoría de las ondulaciones, de los logaritmos, de electrización y polarización de la luz. Es decir, aplicar al estudio de la ciencia el criterio clásico, que consiste en leer las obras miliares, las fundamentales, las originales, y no el último resumen hecho por el último vulgarizador. Es mi predicación constante a los jóvenes. Creo que todavía hay que aprender, y habrá siempre, en Galileo, en Lavoisier, en Cuvier, en Claudio Bernard, y en otros originales descubridores. No ha mucho encontré grandes novedades leyendo a Malthus.

L’“invito al classico” è un invito a conoscere, ad apprendere, ad “aprirsi” all’essenza del mistero, a cercare all’origine, attraverso quegli uomini che hanno fatto del “culto alla verità” la propria fede, il proprio autentico e personale

¹²⁸ Ivi, pp. 207-208.

cammino di vita. L'invito di Unamuno è rivolto, come quasi sempre, ai giovani, ed è l'invito del maestro che si fa garante della formazione di intere generazioni future, rivelando un segreto che ha "strappato" con fatica, frutto di dure e faticose battaglie. Attraverso un approccio *semplice, elementare*, è possibile scoprire novità lì dove non sembrano essercene più e farle conoscere ad altri uomini. Perché, come detto, se "fare scienza" è necessario, "*darla a conoscere*" è indispensabile. Continua Unamuno¹²⁹:

«Los aparatos voladores, y particularmente los aeroplanos -dice luego el señor Comas- han sido fruto de hombres que no resaltan por sus conocimientos matemáticos ni mucho menos; han venido luego los matemáticos y en medio de sus lucubraciones, han debido confesar que si la aviación ha pasado tantos años sin dar señales de vida, débese principalmente a las fórmulas equivocadas o incompletas que han corrido de mano en mano durante el siglo XIX. Afortunadamente, Wright no conocía estas fórmulas y si las conocía hizo de ellas muy poco caso.» Lo cual no quiere decir, y así lo consigna el señor Comas, que se haya de rehuir el cálculo matemático.

Dove alcuni vedono solo la pietra, il poeta-pensatore-scienziato ne individuava già le sue potenzialità più recondite e permette a questa pietra di volare, ancor prima che sia empiricamente possibile. Anche nel ragionamento, nella ricerca, bisogna essere *semplici*, utilizzando gli strumenti di

¹²⁹ Ivi, p. 208.

cui si dispone senza mai forzare l'andatura, senza mai "forzare lo strumento".

Segue il testo¹³⁰:

Lo que hay es que las matemáticas, de ordinario y salvo excepciones, suelen venir después del descubrimiento, y sirven para reducirlo a fórmulas sencillas y cómodas. En una de esas fórmulas se da, como en píldora archiconcentrada, el resultado de la labor de siglos. Hay quien pone la bala donde pone el ojo sin saber lo que es una parábola y si me dan un cañón y tiempo, a fuerza de disparos y rectificaciones, acabaré por dar en el blanco. Pero las matemáticas formulan de un modo exacto, duradero y sencillo, el fruto de largos tanteos.

Le leggi e le formule matematiche, ci dice Unamuno grazie a Comas, vengono dopo la scoperta, rivelandosi come il frutto di innumerevoli tentativi ed il tentativo a sua volta di racchiudere in una "pillola arciconcentrata", in modo *esatto*, *duraturo* e *semplice*, il risultato di un lunghissimo e travagliato lavoro.

Segue il testo¹³¹:

A seguida el señor Comas nos dice cómo la ciencia no ha de limitarse a fabricar alcohol barato. El hombre actual, escribe, «cuando tiene noticia de que se han descubiertos los rayos X o la radioactividad, más que preocuparse inmediatamente de distinguir por medio de los primeros los diamantes falsos de los verdaderos, o de instalar un generador dinámico por medio de la segunda, queda reflexionando, y reflexiona "algo muy hondo" que trasciende hasta la más recóndita intimidad de su existencia.»

¹³⁰ *ibid.*

¹³¹ *ibid.*

Unamuno dirige la propria attenzione su uno degli aspetti più rilevanti della scienza, ovvero, riflette sull'importanza della scienza come edificatrice di una coscienza che permette all'uomo di andare e di vedere "oltre". Prima di pensare all'impiego pratico della propria scoperta, l'uomo rimescola nel profondo del proprio essere, oltrepassando persino la *più recondità intimità della propria esistenza*. Questo è l'autentico compito della scienza, svelare all'uomo l'infinito, e non vendere *alcol* a buon mercato per ubriacare e sedare le coscienze.

Continua Unamuno¹³²:

Y añade: «Esta reflexión constituye para el alma humana el despertamiento de una existencia consciente saturada de felicidad. Un hombre, cuando es capaz de conocerse a sí mismo; cuando queda absorto al tener conocimiento de la realidad en que vive; cuando siente su pequeñez es cuando se ve capaz, espiritualmente, de remontarse hasta el infinito, es cuando se ve grande y se siente bueno, y es entonces, en aquellos momentos solemnes de la vida del alma, en aquellos momentos inolvidables en que se abrió por primera vez su conciencia ante el panorama de una noche estrellada, como se abren los pétalos de la flor acariciados por las etéreas radiaciones del sol, es entonces cuando proclama el hombre, desde lo más hondo de su ser, que tiene conciencia de su vida y que reconoce que su espíritu es un aroma sublime emanado de esta inmensidad.»

¹³² *Ibid.*

I petali della scienza si dischiudono dinanzi all'immensità del cosmo e l'uomo può finalmente scoprire la propria coscienza e spandere il canto più profondo del proprio essere, immergendo il proprio spirito nell'aroma di una cosmica notte stellata. L'immagine della scienza che Unamuno ricava da Comas è un'immagine spirituale, ideale, contemplativa, lontana dai risultati approssimativi e pragmatici di una scienza "a buon mercato", utile solo ad anestetizzare la coscienza delle masse. Quanto più l'uomo si scopre piccolo nell'Universo, tanto più è capace di *essere buono*, scrive l'astronomo e scienziato Comas Solá, ed è capace di scoprire la propria essenza mischiata all'infinita fragranza dell'Universo.

Segue il testo¹³³:

Y después de este pasaje de religiosa poesía y decirnos que tal es la clave del progreso verdadero de la humanidad, añade el señor Comas Solá estas significativas palabras: «Si yo creyera que en el Universo no palpita un plan de Belleza y Felicidad infinitas, cerraría para siempre mis libros de astronomía y abandonaría mis ecuatoriales». Palabras en que vemos la fe, una fe estrictamente religiosa, en la finalidad del Universo y en la primacía de la conciencia. Y un ardiente anhelo de felicidad.

Il panorama si fa religioso, in quanto diviene fondamentale "credere", avere fede, una fede "strettamente religiosa". Unamuno in questo caso non solo mette in risalto il

¹³³ *ibid.*

contenuto “conoscitivo” delle affermazioni di Comas, ma svela anche il vivo legame interno che lega lo *scienziato* e il *poeta*. La fede nella finalità dell’universo e nel primato della coscienza è una fede “strettamente religiosa”, condivisa dallo scienziato e dal poeta. Il “desiderio” che muove Comas, scrive Unamuno, è “genuinamente religioso” e il lavoro scientifico di Comas s’interroga in fondo sulla persistenza della coscienza. Senza coscienza, o meglio, al di là della coscienza non esiste nessun Universo, in quanto questo, come Dio -scrive Unamuno- è “la proiezione dell’umana coscienza all’infinito”.

Segue don Miguel¹³⁴:

¿Nos prueba, acaso, la ciencia, o nos enseña que nos aguarda una felicidad infinita y que es eterna, en una u otra forma, individual o colectivamente, la conciencia? Desgraciadamente no. ¿Nos enseña o prueba acaso la ciencia que nuestra conciencia vuelve, con nuestra muerte, a la absoluta inconciencia y que no obedece a finalidad ni plan alguno consciente la fábrica toda del universo? Afortunadamente, tampoco. Ni una ni otra creencia son racionales ni de origen científico; una y otra arrancan de fe, de una fe de esperanza la una, de una fe de desesperación la otra.

L’anelito di felicità non è dato dalla scienza, non in grado di fornire risposte soddisfacenti riguardo la persistenza o meno della nostra coscienza dopo la vita. Credere o non credere alla sopravvivenza della coscienza non è una questione

¹³⁴ Ivi, pp. 208-209.

razionale, né nasce da precise esigenze di ordine scientifico. È la fede che nutre le speranze e le disperazioni umane e che sostituisce la ragione quando questo strumento appare insufficiente all'uomo per il raggiungimento della propria felicità, fosse questa anche solo un anelito di infinito, o la scoperta della propria intima e comune miseria.

Continua Unamuno¹³⁵:

La posición mental en que el señor Comas Solá se nos presenta en este prólogo es una posición genuinamente religiosa, bien que fecundada por la ciencia. Esta, la ciencia, alimenta en unos las esperanzas, alimenta la desesperación en otros; hace más deísta al deísta y hace al ateo más ateo.

Creedere che Dio, o l'Universo, esistano, significa desiderare la *persistenza eterna della* coscienza. La fede scientifica del *señor Comas* è una fede “genuinamente religiosa”, afferma Unamuno, in quanto si nutre del desiderio di immortalità della coscienza umana. Prima di provare l'esistenza dell'Universo, per Comas, o di Dio, per Unamuno, è bene *credere*, o meglio *voler credere*, nella loro esistenza, in quanto sia l'Universo che Dio hanno bisogno di una coscienza per essere *necessari*. Si assiste, in effetti, ad una specie di scambio mutuo e continuo: la singola coscienza ha bisogno di un Universo-Dio per espandersi e sentirsi

¹³⁵ Ivi, p. 209.

imperitura, così come l'Universo-Dio ha bisogno di una o più di coscienze per concretizzarsi *hic et nunc*.

Segue il testo¹³⁶:

Y nótese que en el fondo, para el señor Comas se trata más inmediatamente que de la existencia de Dios de la persistencia de la conciencia. «Si no existiera mundo habitado por seres conscientes, tanto valdría suprimir el Universo y substituirlo por el vacío o la nada.» Aunque hubiese Dios, podemos añadir. O más bien no podría haber Dios de no haber conciencia humana. Dios es la proyección de la humana conciencia al infinito. El gran teólogo anglicano Butler, uno de los más robustos pensadores que ha producido Inglaterra, en su *Analogy of Religion* suponía que cabe ser ateo y creer en la inmortalidad del alma. De esta inmortalidad deducía la existencia de Dios, más bien que a la inversa.

L'uomo, per placare la propria sete d'infinito e saziare la fame di immortalità ha bisogno di credere in Dio, che è “la proiezione dell'umana coscienza all'infinito”. Si può essere atei e credere nell'immortalità dell'anima, ed è questo desiderio di persistenza e di finalità dalle quali si può scorgere l'anelito di deità, di continuità, di persistenza della coscienza.

Ancora il testo¹³⁷:

Y de hecho creemos en Dios por creer o querer creer en la persistencia de la conciencia o en la finalidad del Universo. De esta fe dedujo Kant a Dios. Y Dios es para nosotros, como ha escrito W. James, el productor de la inmortalidad. Creer en Dios

¹³⁶ *ibid.*

¹³⁷ *ibid.*

es, ante todo, querer que Dios exista y querer esto es anhelar la persistencia eterna de la conciencia.

L'Universo-Dio ha bisogno di coscienze “vive” per affermarsi, così come le coscienze hanno bisogno di un Universo-Dio per “anelare” una qualche speranza di continuità, d'immortalità. L'Universo-Dio ha bisogno di una o più coscienze per concretizzarsi in questo mondo; ha bisogno dell'uomo per “esistere”. *Voler credere* in Dio, o nella finalità dell'Universo, vuol dire avere fede nell'immortalità della coscienza, senza la quale ci sarebbe il *Nulla*, ed è questa l'intima speranza che lega lo scienziato al poeta.

Segue Unamuno¹³⁸:

«Nuestro Señor necesita barro si ha de afirmarse como Dios del mundo» dice el Peer Gynt del drama de Ibsen. Es decir que Dios necesita el hombre, necesita de una conciencia. Si no existiera mundo habitado por seres conscientes, si no hubiese conciencia circumscripta y viviente en el Universo tanto valdría suprimir a Dios. Un mundo sin conciencias no necesitaría a Dios.

La fede spinge gli “uomini religiosi” ad anelare una finalità, fonte di felicità e “produttrice di immortalità”. Questo lo scambio mutuo, reciproco, necessario ad alimentare lo spirito e penetrare *empaticamente* “nell'anima dei nostri simili” e nell'infinita *armonia* dell'Universo.

¹³⁸ *ibid.*

Conclude Unamuno con Comas Solá¹³⁹:

Y concluye el señor Comas Solá su prologo religioso saludando al señor Delfino por su obra, llamándole sabio poeta que penetra en el alma de sus semejantes, sin fantasear y sujetando a la Verdad su musa.

La Nación, 6 de junio de 1910.

L'uomo che si interroga e che interroga l'Universo non è solo un saggio, ma anche un poeta. Comas lo dice del signor Delfino, in conclusione del prologo all'edizione dell'*Annuario scientifico e Industriale*, Unamuno lo dice di Comas: religiosa è la sua opera, dotata di una fede "genuina", capace di penetrare nell'anima dei propri simili, assoggettando le proprie pulsioni e la propria musa alla Verità. Proprio come Unamuno, alla continua "ricerca" - dentro di sé, nell'Universo, e tra i suoi simili- di un'armonia impercettibile e viva che possa risvegliare le coscienze e unirle in un "sentimento religioso", riunificandole in Dio, in una *unità*. Unamuno cerca indizi di questa "armonia" e fruga nelle coscienze dei suoi "simili", grazie alle quali prova a dimostrare-mostrando, la presenza di Dio nel Mondo e del Mondo in Dio. È uno scambio mutuo, nel quale il creatore diventa oggetto del credere e viceversa. I temi affrontati in questi tre articoli, tra i quali la religione, la vita, la verità, la

¹³⁹ *ibid.*

scienza, la conoscenza, Dio, la fede, l'immortalità della coscienza, sono alla base del pensiero e della creazione unamuniana, ed è quanto si cercherà di indagare, ampliare e mostrare nei prossimi capitoli. Questi elementi sono il "lievito" del suo operare, non già il prodotto finito, quanto piuttosto il "fermento" del proprio entusiasmo e della propria fede, motori della creazione. Il problema religioso nel suo aspetto metafisico è ciò che più preoccupa Unamuno, tanto da spingerlo nel campo della scienza per riscoprire uomini di *pura fede*, autentici paladini, e martiri, della verità. Da questi testi è possibile ricavare non solo l'affanno personale per temi riguardanti lo spirito e i problemi metafisici ma anche "pratici" suggerimenti, di cui si farà uso per affrontare le tematiche di questo studio, seguendo quell'approccio "empatico" di cui si è fatto accenno in precedenza.

Nell'articolo "Ciencia religiosa", il "pedagogo" Unamuno invita i giovani ad "aplicar al estudio de la ciencia el criterio clásico", che consiste nel far riferimento alle opere *miliari, fondamentali, originali*, dando minor credito alle interpolazioni dei volgarizzatori successivi. Altre volte possiamo trovare degli ottimi spunti utili a porre ordine al molteplice ed eterogeneo materiale unamuniano. Un esempio lo si può trovare nella metodologia di lavoro utilizzata da Eugenio Roderò nel racconto autobiografico *Nuevo mundo*,

dove si descrive il “metodo della sedimentazione”, criterio utilizzato per dar ordine alla indiscriminata mole di documenti ed esperienze che caratterizzavano la complessa ricerca religiosa e filosofica del protagonista, alter-ego unamuniano.

Di seguito la descrizione del “metodo” di lavoro¹⁴⁰:

Trabajaba, por lo demás, con verdadero encarnizamiento. Trazaba el bosquejo de una obra cualquiera y durante una larga temporada le dedicaba continua preocupación, aportando a ella el fruto de lecturas, meditaciones, observaciones y conversaciones. Cuando el material era copioso lo metía en caja y redactaba el argumento insertando sus notas; y dedicándose luego a la poda. Así lo reducía mucho. Y vuelta a rellenarlo de notas por un lado y otro, y vuelta a nueva reducción y entrada en caja. Y así por una serie de formaciones sucesivas de aluvión y de sedimento de ellas cumplía su labor.

Así se explica que no dejara nada acabado.

Questo testo descrive il procedimento di scrittura unamuniana e svela come sia possibile immettere “nuova linfa” ad ogni questione affrontata, rinforzando ed irrobustendo il *corpus* di base con nuovi elementi e consentendo, allo stesso tempo, di poter integrare i differenti ambiti disciplinari con nuovo materiale e nuove considerazioni che negli anni si vanno “stratificando”. Questo procedimento, del quale ci serviremo in questo studio, permette di dare ordine all’eterogeneo e corposo

¹⁴⁰ UNAMUNO, Miguel, *Nuevo mundo*, Trotta, Madrid, 1994, p. 73.

materiale unamuniano, potendo di volta in volta includere nuovi elementi di studio a vari livelli di analisi: letteraria, religiosa, filosofica o storica che sia. Alla fine di queste letture, si può asserire che l'Uomo di Unamuno e l'uomo Unamuno, hanno alla base la contraddizione, la lotta, l'agonia e, soprattutto, la necessità di rispondere alle proprie domande fondamentali, che sono esistenziali e storiche allo stesso tempo. La tragedia dell'uomo è in questa incessante lotta: lotta in prima istanza tra la ragione e la vita, tra ciò che si vede e ciò che non riusciamo a vedere. Il problema dell'eternità della coscienza è per Unamuno il problema centrale dell'uomo ed è essenzialmente un problema religioso, in quanto fa riferimento alle domande essenziali dell'uomo, dato che «La esencia de toda religión es dar finalidad al universo», come scrive nell'articolo "Ciencia religiosa"¹⁴¹. La Fede diventa allora lo strumento necessario per poter intraprendere la "lotta", per poter accettare l'agonia, in quanto la fede è "creare ciò che non vediamo", concretizzarlo, viverlo, consumarlo, come scrive nel testo "La fe"¹⁴²:

Crear lo que no vemos, sí, crearlo, y vivirlo, y consumirlo, y volverlo a crear y consumirlo de nuevo viviéndolo otra vez, para otra vez crearlo... y así; en incesante tormento vital. Esto es fe

¹⁴¹ Cfr. UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 206.

¹⁴² UNAMUNO, Miguel, *Obras completas VIII*. "Ensayos", op. cit., p. 335.

viva, porque la vida es continua creación y consunción continua, y, por lo tanto, muerte incesante.

La vita è “morte incessante” e per cercare la fede bisogna immergersi nella propria vita, e fare propri tutti gli aspetti di essa, tragici o gioiosi che siano, per vivere *concretamente* l’ideale, come scrive ne “La fe”¹⁴³:

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. Fe es comulgar con el universo todo, trabajando en el tiempo para la eternidad, sin correr tras el miserable efecto inmediato exterior; trabajar, no para la Historia, sino para la eternidad.

Nella costante lotta dell’uomo umanuniano per attingere all’inattingibile e squarciare il velo di menzogne e ipocrisie della propria esistenza, molti critici e studiosi hanno fatto riferimento al “vitalismo”, nel quale sono la passione e la volontà a guidare lo spirito dell’uomo verso l’anelito d’immortalità. L’*agonia religiosa* presente nel titolo di questa tesi dottorale, è quella che Unamuno assume come filosofo, come pensatore, come uomo, uomo religioso innanzitutto. Da questa incessante lotta nascono la speranza e la fede, che si concretizzano nella ricerca continua di Dio, di un Dio vivo, di un “dogma presente”. Il “sentimento religioso” è alla base della continua riflessione unamuniana

¹⁴³ Ivi, p. 336.

ed è il nucleo attorno al quale si rivelano le necessità particolari ed universali dell'uomo che oltre la ragione alimenta il proprio spirito, per giungere ad una "vita piena". Nel testo *Mi religión*, abbiamo visto quale sia la *particolare* maniera d'intendere la religione di Unamuno¹⁴⁴:

[...] mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun á sabiendas de que no he de encontrarlas mientras viva; mi religión es luchar incesante é incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con El luchó Jacob. No puedo transigir con aquello del Inconocible -ó Incognoscible, como escriben los pedantes- ni con aquello otro de "de aquí no pasarás". Rechazo el eterno *ignorabimus*. Y en todo caso quiero trepar a lo inaccesible.

Cristo è colui il quale indicò l'inattingibile come "mèta e termine fisso dei nostri sforzi": nella sua figura si consuma l'eterna lotta umana, una lotta che è anche e soprattutto consolazione per Unamuno. Nei suoi "consolatori sforzi" Unamuno prova ad affrontare il fenomeno religioso nel suo aspetto metafisico, oltre che sociale e politico. Quella di Unamuno non è rassegnazione ma lotta per liberare le ansie del "cuore", per esprimere attraverso i *sensibilia* e la sensibilità il proprio sentimento: sentire e patire con Dio, nel corpo e nello spirito, crearlo incessantemente, viverlo quotidianamente, come più volte ha dichiarato l'autore basco.

¹⁴⁴ UNAMUNO, Miguel, *Mi religión y otros ensayos*, op. cit., p. 9.

Il titolo della tesi vuole riassumere l'obiettivo dello studio sul "sentimento spirituale in Unamuno, mostrando nella fede unamuniana il motore di tutta la sua creazione, letteraria e spirituale, attuata attraverso il "sentimento", inteso come coscienza e affettività, come anelito individuale e collettivo, all'interno di una dinamica agonica che rappresenta la risposta umana al dramma esistenziale, che diviene essenzialmente religioso, inteso come sforzo per ricercare la "verità nella vita e la vita nella verità", senza alcuna pretesa di conoscenza razionale e definitiva, oltre che definitoria. Il Dio che ricerca Unamuno è il «Dio presente nei nostri spiriti, che è Spirito e non Idea, amore e non dogma, vita e non logica»¹⁴⁵, è motore, azione, atto ri-generativo; Dio è il "produttore dell'immortalità", credere in Dio, avere fede, «es, ante todo, querer que Dios exista y querer esto es anhelar la persistencia eterna de la conciencia»¹⁴⁶, scrive Unamuno in "Ciencia religiosa". Una parte importante del pensiero unamuniano si sviluppa nell'ambito della filosofia: Unamuno concepisce la filosofia come "opera d'integrazione", distinguendola da quella filosofia limitata al proprio argomento, che chiama "erudizione pseudofilosofica",

¹⁴⁵ UNAMUNO, Miguel, "La fe", in SAVIGNANO, Armando, *Il Cristo di Unamuno*, op. cit., pp. 53-54.

¹⁴⁶ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, "Ciencia religiosa", op. cit., p. 209.

avendo la vera filosofia una finalità estrinseca e finalistica, dato che fa riferimento «a nuestro destino todo, a nuestra actitud frente a la vida y al universo»¹⁴⁷. Da qui nasce il problema tragico della filosofia, che cerca di conciliare «las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y con las volitivas»¹⁴⁸. Una filosofia che voglia penetrare la coscienza e la forma dell'uomo dovrà necessariamente far riferimento a tutte queste necessità, includendole tutte e considerandole senza assegnare priorità a nessuna. L'agonia consiste quindi nel prendere coscienza che il mondo, parafrasando Italo Calvino, non ha un *unico livello* che fa riferimento ad un'unica realtà da decifrare, ma contiene *molteplici livelli* calati in molteplici realtà, tutti importanti, tutti indispensabili: «Hay un mundo, el mundo sensible, que es hijo del hambre, y hay otro mundo, el ideal, que es hijo del amor»¹⁴⁹, scrive Unamuno. Da qui il grande dilemma unamuniano, quello di voler scoprire la materialità dell'Ideale, utilizzando il modello di un mondo per comprendere l'*altro*: «¿Quién nos dice que no haya un mundo invisible e intangible, percibido por el sentido íntimo que vive al servicio del instinto de la perpetuación?»¹⁵⁰, scrive

¹⁴⁷ UNAMUNO, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida, en los hombres, en los pueblos*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 17.

¹⁴⁸ *ibid.*

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 26.

¹⁵⁰ *ibid.*

ancora il poeta basco. La filosofia è per Unamuno il “prodotto umano” di ogni pensatore, uomo in “carne e ossa”, che si rivolge ad altri uomini di pari condizione: l’uomo, scrive Unamuno, «haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo»¹⁵¹.

L’*agonia* presente nel titolo di questo studio vuole allora riassumere la complessa, incessante, problematica, “necessità” della lotta, della contrapposizione, per poter entrare nella categoria dell’Ideale ed esplorare, attraverso il sentimento spirituale, “los anhelos de la inteligencia y del corazón”, la propria religiosità, l’intima comunione con se stessi e con il mondo. In un primo momento, se analizzata filosoficamente, quella di Unamuno appare come una lotta della *volontà* contro l’angosciosa presenza della morte, intesa come perdita della propria *personalità*, intesa come coscienza propria e caratterizzante. L’incessante lotta agonica serve invece come rimedio alla finitezza umana e come forma di resistenza al fine tragico dell’uomo: la morte. Per combattere questa decisiva battaglia ed affermare la volontà di “persistenza” dell’uomo, e della sua coscienza, Unamuno spinge la sua analisi fino al limite della Ragione,

¹⁵¹ Ivi, p. 27.

accentuando sempre di più la propria condizione tragica: quella di non sapere e voler sapere, scorgendo il senso della vita umana nel sentimento d'immortalità, sul quale riflette e medita, e per il quale lotta. Da qui nasce l'anelito religioso, la mancanza si fa presenza, il de-siderio (*de-sidera*), -“assenza di stelle” etimologicamente-, si fa tangibile, come una necessità immediata. La questione religiosa diventa allora centrale per l'affermazione dell'individuo e per la comprensione del popolo spagnolo; questione centrale e pericolosissima, in quanto presuppone una partecipazione diretta, non più mediata dalle istituzioni che tentano di affrontarla senza porsi il problema di fondo: la religione. L'ipotesi di questo lavoro è che Unamuno crei “nel” tempo la propria visione religiosa, come risposta temporanea all'inesauribile e necessaria domanda del *religioso*. Ci piacerebbe con questo lavoro mostrare e partecipare all'atto creativo unamuniano, a partire principalmente dal concetto di Fede, motore della creazione unamuniana, per provare a comprendere come Unamuno tenta di rispondere alle “necessarie” domande del suo spirito individuale e a quelle del suo tempo. Per comprendere, infine, il valore della domanda religiosa unamuniana nel nostro contesto storico, ovvero nella nostra contemporaneità, con il desiderio di

percepire le *nuove necessità* che nascono intorno al fenomeno religioso.

2. La concezione del mondo: la visione “molteplice” e “fissa”, tra *tradizione* e *modernità*

*Las olas de la historia, con su rumor y su espuma que reverbera al sol, ruedan sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo nunca llega el sol*¹⁵².

Miguel de Unamuno, *La tradición eterna*, in “La España moderna”, 1895.

Continuando il lavoro svolto nel capitolo precedente, procederemo con la lettura e l’analisi di alcuni articoli pubblicati sulla rivista “La Nación” di Buenos Aires tra il 1901 e il 1914. Questi testi, come si è avuto modo di vedere in precedenza, rappresentano la maniera attraverso la quale Unamuno stabilisce un contatto con i suoi lettori e con il suo “pubblico” in generale. Claudio Máiz, nello studio *Constelaciones unamunianas*, insiste sulla visione unamuniana dell’*essere* come “unica” realtà, dell’*io* che ha bisogno dell’altro per affermarsi. La confessione diviene uno strumento utile per scendere fino alle radici profonde dell’*io* e scandagliare il fondo del “abisso”; la forma della confessione pubblica, in particolare, permette allo scrittore di proiettare l’*io* intimo verso l’esterno, verso l’altro, nel mondo, sviluppando una coscienza che dall’interiorità muove

¹⁵² La citazione iniziale è tratta dall’articolo “La tradición eterna”, pubblicato su «La España moderna» nel 1895 e poi inserito nella raccolta di saggi che darà forma al volume *En torno al casticismo* (1902): UNAMUNO, Miguel, *En torno al casticismo*, Cátedra, Madrid, 2014 (I ed. 2005), p. 144.

verso spazi di nuova conoscenza. L'*io intimo* diventa dunque il centro da cui parte l'esperienza, che si congiunge alle esperienze di altre individualità, di altri *solitari* che condividono "cierta vida interior, espiritual", creando una base comune, data dalla "comunione di solitari", un'intima comunità che rappresenta la più alta forma di solidarietà umana. Il prezioso lavoro di Claudio Maíz, aiuta a seguire più agevolmente la *paradossale* andatura unamuniana, in quanto permette di individuare gli elementi minimi che sono alla base della sua peculiare "letteratura confessionale": l'intimità, la sincerità, la complicità e l'indeterminatezza, rappresentano i cardini sui quali poggia l'intera produzione artistica e letteraria del filosofo basco. L'intimità è il terreno dell'*io* profondo, lo strato in cui radica e germoglia la sincerità. La sincerità che in Unamuno è "militante, radicale, unica", come la definisce Maíz, è il risultato della sua spontaneità emotiva che «confiere a la escritura un valor genuino, sin máscaras retóricas ni artificiales en los sentimientos; en suma, el discurso se vuelve cínico»¹⁵³.

Il discorso presuppone sempre l'*altro*, un interlocutore che si fa concreto, reale. In questo rapporto si realizza l'incontro tra il lettore "in carne ed ossa" e l'"io espansivo" del poeta che

¹⁵³ MAÍZ, Claudio, *Constelaciones Unamunianas. Enlaces entre España y América (1898-1920)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, p. 67. Per questa parte si è consultato in particolare il paragrafo "Las investigaciones del yo (fines del XIX-comienzos del XX)", pp. 64-78.

«así como se reafirma así mismo requiere de la personalización del otro»¹⁵⁴, per poter affermare la propria esistenza. Questo incontro/scontro implica una rottura dell'intimità, in quanto lo sguardo dell'io si fa esterno e, per la prima volta, si osserva dal di fuori, scoprendo se stesso nel mondo. I soliloqui, i saggi, la copiosa corrispondenza privata, fanno parte di quella che Maíz definisce come una vera e propria “pulsione confessionale” dello scrittore basco, autentica esigenza intima attraverso la quale si genera la tensione da cui scaturisce la scintilla della “meditazione intima” che porta alla creazione del “testo pubblico”. La *complicità* permette ad Unamuno di costruire un legame ideale con il proprio interlocutore, di creare un filo comunicativo capace di unire gli spiriti “solitari”, coloro che “comparten cierta vida interior, espiritual”, come scriverà il poeta basco. Altra caratteristica di questo tipo di scrittura è l'apparente “indeterminatezza”, una certa “vaghezza”: il discorso procede e si sposta su vari livelli senza mai concludere. Il non terminare, scrive Maíz, produce un effetto di interruzione, «de que queda mucho por decir»¹⁵⁵ e, il più delle volte, il “non detto” è parte del discorso, che si palesa sotto forma di omissioni o insinuazioni, come scrive Maíz, o di “desbordamiento de los limites”, che coincide con il

¹⁵⁴ Ivi, p. 72.

¹⁵⁵ Ivi, p. 73.

momento in cui il pensatore basco chiama in causa un altro autore o l'interlocutore stesso. Nel sistema unamuniano l'interno coincide con l'intra-coscienze, l'*intrastoria*, o storia intima, mentre l'esterno è il luogo dove opera la coscienza, nella storia. Nel tentativo di unificare l'interno con l'esterno, Unamuno si trova a dover affrontare il delicato rapporto tra tradizione e modernità, tra desiderio di azione e impossibilità di movimento. Interrogarsi sulle sorti del proprio popolo apre al mistero della propria esistenza e personalità.

Per tentare di descrivere il *modus operandi* di Unamuno si potrebbe adoperare una formula utilizzata dallo stesso pensatore basco per delineare lo sviluppo del "movimiento societario" nell'articolo "El movimiento social en el siglo XXI", quando scrive che «De la unión sale no ya la fuerza, sino hasta la idea» e dall'*azione*, quasi incoscienze, «surge el pensamiento»¹⁵⁶, così Unamuno "scrive scrivendo" e "opera operando", sostituendo l'*operari sequitur esse* di Tommaso d'Aquino con la formula "ser es obrar", in quanto «sólo existe lo que obra, lo activo, y en cuanto obra»¹⁵⁷. La ricerca dell'io profondo nasce da una necessità interna e risponde al bisogno della scrittura come mezzo per esternare dolori e

¹⁵⁶ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*. "Artículos en «La Nación» de Buenos Aires (1901-1914)". Edición y notas de Victor Ouimette, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997, p. 43.

¹⁵⁷ UNAMUNO, Miguel, *Del Sentimiento trágico de la vida*, Introducción de Pedro Cerezo Galán, Espasa, Barcelona, 2011, p. 177.

sensi di colpa alla luce di una coscienza liberata, che si rivela agli altri in piena *sincerità* e che “aprofitta” dell’incontro con l’altro per trasmettere complicità e unione intellettuale ed emotiva. L’incontro con l’io profondo implica l’incontro con l’altro, che diviene l’unica possibilità per l’io intimo di palesarsi pubblicamente, di entrare in contatto con il mondo. Stabilire la *necessità* dell’altro per l’autoaffermazione dell’io presuppone l’*unità*: l’uomo si scopre sociale e la socialità diviene un “carattere fondamentale” di tale uomo, non più frammento, non più individuo slegato, ma che si scopre parte di un Tutto, che esprime la tensione tra “struttura” ed “essenza”, tra la superficie del mare e la sua profondità sostanziale, rapporto in cui si genera la visione della “continuidad en el cambio”, -segundo la terminologia duchiana-, espresso dal binomio *paradossale* tra della “tradición eterna”: «lo que deben buscar los videntes de todo pueblo para elevarse a la luz, haciendo conciente en ellos lo que en el pueblo es inconsciente, para guiarle así mejor»¹⁵⁸, scrive Unamuno in uno degli articoli raccolti nel volume-saggio *En torno al casticismo* (1895).

La “tradición eterna” è ciò che rimane “vivo” in ciò che cambia, che muore e si modifica. Ciò che perdura eternamente è celato sotto la stratificazione di forme che si

¹⁵⁸ UNAMUNO, Miguel, *En torno al casticismo*, Edición de Jean-Claude Rabaté, Ediciones Cátedra, Madrid, 2014, p. 147.

crystallizzano come la superficie del mare, negando la conoscenza del profondo, dell'eterno fondo che bisogna sondare, «en el aluvión de lo insignificante, de lo *inorgánico*, de lo que gira en torno de lo eterno como cometa errántico, sin entrar en ordenada constelación con él, y hay que penetrarse de que el limo del río turbio del presente se sedimentará sobre el suelo eterno y permanente»¹⁵⁹. Il periodo in cui scrive e vive Unamuno è denominato *fin de siècle* ed è caratterizzato da bruschi e radicali cambiamenti politici e sociali, dovuti principalmente alla trasformazione dei rapporti di forza tra gli stati europei e alle rivoluzioni sociali che stavano sconvolgendo la tranquillità interna di ogni singolo stato, facendo presagire una rapida e vigorosa trasformazione della società. Nel mezzo di quella che lo stesso scrittore basco battezerà come l'epoca del "marasma spagnolo", lo sguardo di Unamuno si focalizza sulle questioni sociali e tutte le passioni interne, -inseparabili e inseparabili-, sembrano confluire nell'interesse per scoprire, approfondire, penetrare la propria realtà storica. Da una parte si assiste a un Unamuno interessato e implicato in problematiche per così dire "moderne", dall'altra si ravvisa come certe questioni vengano analizzate continuamente, mai risolte definitivamente, in quanto l'intenzione dell'autore

¹⁵⁹ Ivi, pp. 147-148.

basco è “suggerire” e “risvegliare” più che “istruire” o “convincere”. La storia è vista come la superficie del mare, affollata di *naufraghi* abbandonati all’agitazione e al fragore delle onde. L’*intrastoria* è, invece, il fondo silenzioso del mare, profondità che cela le voci che la storia non arriva a sondare.

Il *presente momento storico* è la quotidianità rappresentata dai quotidiani, dai giornali, dalle riviste alla moda, che rappresentano il “livellamento” e la mediocrità con cui si racconta la vita, fino a formalizzarla e pietrificarla per sempre. La vita *intrastorica* è, invece, la vita “oscura e silenziosa” perpetuata nel lavoro incessante di milioni di uomini e donne, che coltivano sotto il “Sole della Vita” il “pane quotidiano” ed eterno, formula di un impegno che si esprime attraverso un’azione continua e collettiva.

La vita *intrastorica* è la “tradizione eterna”, l’essenza profonda e duratura della storia, la tradizione “viva”, mentre che «buscar la tradición en el pasado muerto es buscar la eternidad de la muerte»¹⁶⁰, scrive Unamuno. In *En torno al casticismo*, Unamuno afferma che se la storia è la forma della tradizione, il tempo lo è dell’eternità. Unamuno riflette e persegue l’ideale della “tradizione eterna” fondata, come osserva Armando Savignano, «sull’opposizione tra tempo-

¹⁶⁰ Ivi, p. 147.

eternità, contrasto che viene superato appunto nella tradizione eterna, la quale riflette l'essere temporale dell'uomo come mutamento nel permanere»¹⁶¹. Armando Savignano fa riferimento a una vera e propria “filosofia della storia”, assimilandola alla sociologia descrittiva di Spencer, in quanto «la realtà storica concerne la conoscenza dei “fatti nel loro contenuto totale. Perché ogni cosa concepibile è un fatto (*factum*), qualcosa che si è fatto” (I, 815)»¹⁶². Unamuno è tuttavia cosciente della differenza esistente tra “el echo en bruto y el echo en vivo, entre su continente y su contenido”¹⁶³: sotto un'anima viva, vive lo spirito di una casta, “las huellas de otros”, scrive Unamuno. E uno spirito è vivo, si ravviva, quando si accorge del contrasto, dell'impossibilità data dagli ostacoli, della «ruptura de la continuidad en espacio o tiempo»¹⁶⁴. Questo fondo di continuità è rappresentato dal *nimbo*, o *atmosfera ideale*, «que envuelve a lo precedente con lo subsiguiente», un sottile tessuto “conjuntivo intelectual”, che Unamuno definisce “fondo intra-conciente”¹⁶⁵.

¹⁶¹ SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, op. cit., p. 24.

¹⁶² Ivi, p. 25.

¹⁶³ UNAMUNO, Miguel, *En torno al casticismo*, op. cit., p. 181.

¹⁶⁴ Ivi, p. 179.

¹⁶⁵ Nel testo, affianco alla parola *intra-conciente*, appare una nota esplicativa dello stesso Unamuno: «Le llamo así y no *inconciente* o *sub-conciente*, por parecerme estos términos inexactos. Lo que se suele llamar inconciente es de ordinario el contenido de lo conciente, sus entrañas, está más bien dentro que debajo de él». Si veda: *ibid.*, nota al testo.

La tradizione, sostiene Unamuno, è la sostanza della storia, ed è questo il modo di «concepirla en vivo, como la sustancia de la historia, como su sedimento, como la revelación de lo intra-histórico, de lo inconsciente en la historia»¹⁶⁶. Nel fondo silenzioso e non rivelato della vita, nel mondo che nessuna rivista specializzata esamina a fondo, che nessun intellettuale o studioso coglie appieno, «en este fondo del mar, debajo de la historia, es donde vive la verdadera tradición, la eterna, en el presente, no en el pasado muerto para siempre y enterrado en cosas muertas»¹⁶⁷. La *tradizione eterna* è la “volonta di vivere” spinoziana, è ciò che devono ricercare i visionari di ogni luogo e tempo per riscoprire, attraverso il popolo, «lo que en el pueblo es inconsciente, para guiarle así mejor»¹⁶⁸. E ciò che bisogna cercare nel fondo della propria anima, della propria disperazione, è l’uomo stesso, perchè la tradizione eterna è «el fundo del ser del hombre mismo»¹⁶⁹. La ricerca del profondo molte volte inganna e induce a pensare di aver raggiunto un certa “originalità”, confusa il più delle volte con il ghigno (*la mueca*), il piglio (*el gesto*), la raffinatezza e la distinzione (*la distinción*), vanità vissute come divergenza discriminante rispetto agli *altri*, coloro i quali non condividono tale

¹⁶⁶ Ivi, p. 144.

¹⁶⁷ Ivi, p. 147.

¹⁶⁸ *ibid.*

¹⁶⁹ Ivi, p. 148.

concezione di “originalità”. Unamuno ricorda al lettore che «lo verdaderamente original es lo originario, la humanidad en nosotros»¹⁷⁰.

Il futuro della Spagna, o meglio, l’avvenire del popolo spagnolo, *el porvenir*, dice Unamuno, «espera dentro de nuestra sociedad histórica, en la intra-historia, en el pueblo desconocido, y no surgirá potente hasta que le despierten vientos y ventarrones del ambiente europeo»¹⁷¹. Per poter affermare il proprio io, vi è bisogno dell’altro, unico modo possibile per liberarsi della forma e scandagliare l’essere. Si va formando così lo “spirito collettivo” che, se è vivo, «lo es por inclusión de todo contenido anímico de relación de cada uno de sus miembros»¹⁷². Per questo l’invito ad aprirsi all’esterno, per poter “hacer de lo *extraño*, *entraño*” e poter così creare nuove relazioni partendo da questo punto.

¹⁷⁰ *ibid.*

¹⁷¹ *Ivi*, p. 263.

¹⁷² *Ivi*, pp. 264-265.

2.1 La *fe de sociale*: la Spagna e i “movimenti sociali” nel XIX secolo

Nell'articolo “De la enseñanza superior en España” (1899), Unamuno estende il concetto ed indica la direzione che devono seguire gli individui e i popoli, accomunandoli: «Por las raíces han de enlazarse los pueblos, no por las copas. En las *entrañas*, en las *entrañas* y no en las *extrañas* tenemos que encontrarnos los individuos y los pueblos»¹⁷³. Unamuno, in *En torno al casticismo*, si prefigge di portare avanti uno studio sull'anima del suo popolo, che tenga conto della sua storia profonda: per fare ciò e non giudicare un !momento *intrastorico* che solo vediamo con pregiudizi storici”, c'è bisogno che la “farfalla”, -immagine unamuniana-, rompa il guscio che la tiene prigioniera nella forma di baco, c'è bisogno che la Spagna rompa il guscio che la tiene isolata dal resto del continente. La Spagna -così come gli altri popoli- deve riscoprire, secondo Unamuno, la propria “tradición eterna” che, essendo eterna, «es más bien humana que española»¹⁷⁴ per comprendere che nell'*intrastoria* «vive con la masa difusa y desdeñada el principio de honda continuidad internacional y de cosmopolitismo, el protoplasma universal

¹⁷³ Citato da Jean-Claude Rabaté; cfr. *ivi*, pp. 265-266, nota al testo n. 176: Miguel de Unamuno, “De la enseñanza superior en España”, «Revista Nueva», 8-X-1899.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 147.

humano»¹⁷⁵. Il popolo ha bisogno di una fede, di una finalità per trasformarsi in patria: «¡Motivo de vivir! ¡Motivo de vivir vida colectiva, fe patriótica, un ideal, conciencia de una finalidad *ad extra* de nuestro pueblo, pues sin esa finalidad no será el pueblo nunca patria!»¹⁷⁶. Perchè, se il popolo spagnolo vuole lottare per il suo *porvenir* e vuole essere *vivo*, scrive Unamuno, deve *farsi* patria, e chiarisce: «Y la primera obra de libertad es intimar la patria, fraguárnosla dentro de nosotros, individualizarla, que sea un estado de nuestra alma tanto o más que una institución social»¹⁷⁷. Per Unamuno parlare di popolo spagnolo ha senso solo se viene inteso come la concentrazione del “sentimento di patria”, unica possibilità affinché la patria diventi l’espansione del popolo spagnolo: «En vano seremos concentración de nuestra patria si ella no es expansión nuestra. La sociedad en que vive y de que se nutre mi espíritu, su hijo, no puede ser mi patria si en ella no caben mis sentimientos y mis ideas»¹⁷⁸. Questo processo apre alla visione di una società “organica”, unita al suo interno da un nucleo, idea che troverà una maggiore trattazione nel *Diario íntimo*, pubblicato postumo, nel quale si assiste ad un arricchimento di tale visione, intendendo la

¹⁷⁵ Ivi, p. 268.

¹⁷⁶ UNAMUNO, Miguel, *Obras completas. VIII. Ensayos*, “De la enseñanza superior en España”, op. cit., p. 49.

¹⁷⁷ Ivi, p. 48.

¹⁷⁸ *ibid.*

fusione organica della società come “confusione delle anime”, che scaturirà nella visione della “pietà mutua”. Perpetuando la visione organica della vita e della società, Unamuno può affermare: «Una nación no vive sino en el organismo de las naciones, y no con alianzas de guerra ofensiva y defensiva, ni con pactos de familia, ni con ligas políticas, sino con íntimos lazos de espíritu. La vida es un cambio, es una perpetua adaptación de relaciones interiores a otras exteriores, es un juego no interrumpido de ósmosis y exósmosis»¹⁷⁹. Con la lettura dei prossimi articoli, si proverà a mostrare come Unamuno manifesti lo scambio reciproco e costante che si consuma tra realtà interna e realtà esterna, ovvero lo scambio mutuo tra la *struttura* e la *storia*, secondo la definizione di Duch, in quanto queste due entità rappresentano la “contrapposizione” più caratteristica dell’essere umano che, per essere compreso antropologicamente, va studiato a partire da questa ambiguità di fondo: la crisi mai risolta «entre “lo estructural” y “lo histórico”, o lo que es lo mismo, por la tensión nunca del todo resuelta entre lo que permanece y lo que cambia, lo cual obliga a poner en práctica incesantes procesos de contextualización»¹⁸⁰, scrive Lluís Duch nel saggio *La religión en el siglo XXI*. Lo studio di Duch aiuta a cogliere il

¹⁷⁹ Ivi, pp. 54-55.

¹⁸⁰ DUCH, Lluís, *La religión en el siglo XXI*, Siruela, Anzos, 2012, p. 323.

passaggio creativo attuato da Unamuno, che si interroga sulla possibilità del “cambio nella continuità” e della “continuità nel cambio”, e infatti Duch ricorda ai propri lettori che, nell’arco vitale «de cualquier existencia humana, mutaciones y permanencia no se hallan simplemente yuxtapuestas, sino que propiamente se comportan de manera coimplicada y correferida: cambio en lo que permanece y permanencia en el cambio»¹⁸¹.

Il testo che segue è stato scritto da Unamuno nel dicembre del 1900 e pubblicato come articolo su “La Nación”, quotidiano di Buenos Aires, il 1° gennaio 1901 con il titolo “El movimiento social en el siglo XIX”. Si tratta del primo saggio che compare nella raccolta *De patriotismo espiritual*, volume che raccoglie gli articoli pubblicati da Unamuno su “La Nación” di Buenos Aires tra il 1901 e il 1914. In questo primo articolo, Unamuno si rivolge direttamente al direttore del giornale, esponendogli la rassegna di quelli che ritiene essere i mutamenti più significativi delle società e delle politiche europee nel decisivo passaggio storico a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, per meglio comprendere i mutamenti dell’attuale crisi di “fine secolo”. Attraverso un esame analitico del pensiero degli uomini e degli avvenimenti più importanti, Unamuno tenta di illustrare al

¹⁸¹ *ibid.*

directore, e ai suoi lettori, per quale motivo considera il secolo XIX come il “secolo del movimento sociale”. La lettura ha lo scopo di mostrare le influenze unamuniane e il modo in cui lo scrittore approccia le questioni politiche e sociali, che in questo periodo muovono l’interesse dell’autore basco verso determinate tematiche e specifici processi combinatori, mosso da una “fede sociale” che rappresenta il motore e il nutrimento per l’incessabile azione filosofica, politica e religiosa che cerca di “praticare” per mostrare agli uomini *el porvenir* individuale e comune.

Di seguito il testo¹⁸²:

El movimiento social en el siglo XIX

Salamanca, 1900

Señor director de *La Nación*:

Con muchos epítetos adjetivarán al siglo que acaba de entrar en la historia, pero será, sin duda, uno de lo más propios, el de siglo del movimiento social. Y no es que haya para cada siglo una labor privativa, pues en todos ellos trabaja la humanidad por los caminos mismos, sino que una forma de su empeño es la que en cada uno se muestra relevante. Sin romperse la ley de la continuidad toman una u otra dirección dominante, según los tiempos, las ondas del progreso.

Suele decirse que la Revolución francesa cerró el ciclo de las reivindicaciones políticas para el de las sociales, mas aparte de que no quepa trazar divisoria entre unas y otras, no fue, sin duda, lo más hondo de aquel épico drama de la proclamación de los derechos del hombre, sino más bien, como Taine nos lo ha mostrado, un trasiego de la propiedad. Fue la última gran

¹⁸² UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 37.

liquidación del feudalismo, categoría ante todo y sobre todo económica y por económica, política.

In questa breve ma incisiva introduzione, Unamuno parte da una constatazione di storia universale: le onde del progresso seguono, secondo i tempi, delle direzioni dominanti. La Rivoluzione francese rappresenta non tanto il passaggio dalla fase politica a quella sociale, quanto un “travaso della proprietà”, chiave di volta per l’inizio di un nuovo secolo libero dal feudalismo, e dalla sua cinghia economica e, di conseguenza, politica.

Il tema della proprietà privata, di cui si parlerà più avanti, è fondamentale per comprendere i cambiamenti che si verificano in Europa e in Spagna, e per comprendere gli stretti legami che rileva Unamuno tra economia, politica e religione.

Segue il testo¹⁸³:

A la par otra revolución más silenciosa, pero más radical acaso, la Revolución industrial inglesa, cumpliase en pleno período de lo que se ha llamado cándidamente «sistema de la libertad natural» caracterizado, «1° por la más completa separación entre los bancos y el comercio general y la mayor extensión en las operaciones de aquéllos, especialmente mediante el sistema del crédito público, y 2° por el gran desenvolvimiento del uso de la maquinaria en la producción». (Véase mi traducción de la *Historia de la economía política*, de Kells Ingram). El descubrimiento del vapor, el del telar mecánico y el de varios otros artefactos, descubrimientos cumplidos a fines del siglo

¹⁸³ Ivi, pp. 37-38.

XVIII, de 1770 a 1796, pero madurados a principios del XIX, llevaron la industria a su cuarto período, el de la fábrica, dejando el doméstico a que por el familiar y el de gilda o gremios había llegado. En plena edad de liberalismo manchesteriano, de *laissez faire, laissez passer*, empezó a cuajar la grande industria, el *factory system*, con su secuela, el *sweating system*, el sistema de hacer sudar hasta el agotamiento al obrero, de hacerle sudar sangre. Algo más tarde, en el segundo tercio del siglo, formuló Lassalle su famosa ley férrea del salario, estableciendo como dato de hecho, que tiende aquél mínimo necesario a la subsistencia del trabajador.

Era la tal formulación reflejo en el campo de la teoría, del estado de cosas que acabamos de bosquejar.

Dopo la Rivoluzione francese, un'altra rivoluzione, silenziosa ma non meno radicale, quella inglese, modifica le abitudini sociali e cambia i rapporti di forza economici tra le parti in gioco. La nuova situazione che si viene a creare favorisce lo sviluppo del pensiero liberale manchesteriano e dal *factory system* si passa rapidamente allo *sweating system*, ingranaggio nel quale viene "spremuto" il lavoratore. Da qui le prime forme di associazionismo, per rispondere alle esigenze sempre più crescenti di una grande massa di lavoratori, e le prime formulazioni teoriche sui salari e sulle necessità dei lavoratori.

Continua Unamuno nella sua revisione storica¹⁸⁴:

Como consecuencia de él brotaron las doctrinas comunistas, preludiadas por Babeuf en plena Revolución francesa. Fue la hora de los utopistas, de Saint-Simon, de Fourier, de Cabet.

¹⁸⁴ Ivi, p. 38.

Pedro Leroux ideó la palabra *socialismo*, popularizada luego por Luis Reybaud. Frente al principio de libertad, derrotado en la práctica por no ser libertad perfecta la proclamada por los manchesterianos, erigíase el principio genuinamente francés, el de igualdad llevado a sus últimas consecuencias. Y junto a los utopistas los organizadores como Luis Blanc, y los críticos como Proudhon, el escéptico del socialismo, con su dialéctica de las contradicciones, derivada de Hegel, afirmando la anomalía de la constitución presente y pasada de la sociedad.

Si assiste così all'avvento delle dottrine comuniste, presenti già nell'animo del rivoluzionario Babeuf (1760-1797), anticipatore del socialcomunismo, sebbene l'espressione "socialismo" sia stata ideata più tardi da Pierre Leroux (1797-1871) e resa celebre da Louis Reybaud (1799-1879), economista francese, studioso dei riformatori e dei socialismi moderni. Era l'epoca in cui agli economisti si univano gli utopisti, Saint-Simon, Fourier, Cabet, e a questi gli "organizzatori", come Louis Blanc (1811-1882), fondatore del partito socialista francese. Alla tanto osannata libertà dei manchesteriani, gli utopisti francesi contrapponevano il principio, tipicamente francese, dell'uguaglianza. A questi si aggiungono i critici, come Pierre Joseph Proudhon (1809-1865), celebre autore di "Qu'est-ce que la propriété?" del 1840, considerato il padre dell'anarchismo. Proudhon è definito da Unamuno come lo "scettico" del socialismo, e sembra quello più vicino al suo sentire politico, non a caso l'autore basco rimarca la "dialettica delle contraddizioni" del

politico francese, dialettica derivata da Hegel, che gli permette di mettere in evidenza le anomalie presenti e passate della formazione della società. La conseguenza di questi piccoli terremoti è, nella ricostruzione di Unamuno, la rivoluzione delle opposizioni liberali, repubblicane e socialiste in Francia e la proclamazione della Repubblica del 4 maggio 1848.

Segue il testo¹⁸⁵:

Resolvióse toda esta efervescencia en la revolución del 48, al son del canto de los tejedores de Silesia, de Heine, mientras tronaba en la poesía de Víctor Hugo, el de *Los Miserables*, en el hervor del romanticismo, y Dickens, uno de los precursores del socialismo inglés, según Thompson, inspiraba en Inglaterra piedad y amor al desgraciado y al indigente. Aun hoy en día hay muchos para quienes la última palabra del socialismo son las novelas de Eugenio Sue.

Fue el socialismo romántico, generoso y soñador, preñado de ideal y de utopías.

Gli anni precedenti e successivi alla proclamazione repubblicana del 1848 in Francia, sono caratterizzati, in quasi tutta l'Europa continentale, da un maggior interesse verso le tematiche e le problematiche sociali. Gli scrittori riescono a creare un canale di comunicazione con il popolo, riescono a farsi "popolari", in quanto cominciano ad occuparsi delle vicende degli "ultimi", dei lavoratori sfruttati e sottopagati, delle condizioni di indigenza, di estrema miseria, che

¹⁸⁵ *ibid.*

costringono molti a sopravvivere in condizioni di schiavitù, mascherata “innocentemente” da progresso. E così in Germania, con il “realista” Heine, assistiamo al “canto” di rivolta dei tessitori della Slesia del 1844, al grido di “Wir weben, wir weben!” (*Tessiam, tessiam, tessiamo!*), che testimonia la tragica condizione di sfruttamento dei lavoratori. Mentre in Francia, con la poesia di “tuono” sprigionata dal romanzo storico *Les Misérables* di Victor Hugo (1862), viene presentato un ampio affresco delle condizioni sociali degli emarginati della società francese della prima metà dell’Ottocento (1815-1833), diventando in poco tempo uno dei romanzi più popolari e letti della propria epoca. In Inghilterra, i romanzi di Charles Dickens, che Unamuno vede ispirati al recupero del sentimento di “pietà” e “amore” verso i bisognosi e gli indigenti, ritraggono una società divisa tra interessi utilitaristici ed estrema miseria. Molti romanzi di Dickens hanno goduto di grande popolarità: “*Oliver Twist*” (1837), “*David Copperfield*” (1849), “*Hard times*” (1854), sono solo alcuni esempi delle narrazioni nelle quali si specchiano i destini e le miserie vissute dalla popolazione durante la rivoluzione industriale inglese e si fa luce sul mondo “occulto” dello sfruttamento minorile e femminile nelle fabbriche e della piccola malavita urbana, negli anni in cui in Inghilterra la società borghese si era

decisa a punire il “pauperismo” come una colpa, in quanto “il pauperismo è la miseria *di cui hanno colpa gli operai* stessi, per cui non lo si deve prevenire come una sfortuna, bensì piuttosto reprimere, punire come un delitto”¹⁸⁶, come segnalato da Karl Marx. I racconti, pubblicati a puntate, avevano il fine di smascherare le ambiguità delle politiche e delle teorie della filosofia utilitaristica e di mostrare la fragile struttura sociale industriale, con un’intera classe, quella dei lavoratori, abbandonata alla fame, all’ignoranza e alla miseria tra la totale indifferenza e la “disinvolta” ipocrisia della classe dirigente e della società che si rispecchiava nella cultura *vittoriana* dell’Ottocento. “A Christmas Carol” (1843), è un canto liberatorio contro lo sfruttamento del lavoro minorile e della povertà, contro lo sfruttamento dei più deboli e per l’emancipazione delle classi meno abbienti. Sono gli anni del *feuilleton* (romanzo d’appendice), genere di romanzo a puntate che compariva in rivista, molto diffuso all’inizio dell’Ottocento, soprattutto in Francia e Inghilterra, che permetteva un rapporto più diretto e continuo con i propri lettori, uno strumento sostituito oggi dalle moderne tecnologie della comunicazione. In questo contesto assumono particolare importanza i racconti di Eugenio Sue (1804-

¹⁸⁶ MARX, Karl, «Glosse marginali di critica all’articolo “Il re di Prussia e la riforma sociale, firmato: un Prussiano”», in *La questione ebraica*, Editori Riuniti, Roma, 1974, p. 122.

1857), nei quali Unamuno può ancora trovare “l’ultima parola del socialismo”, in quanto ispirati alla lotta di classe e alla denuncia sociale. Ma Unamuno, quasi con rammarico, chiude la descrizione di questa fase storica scrivendo che fu, “fue”, un socialismo romantico, capace di donare e far sognare, ideale e utopico allo stesso tempo.

Continua Unamuno¹⁸⁷:

Permanecía un tanto intacta la verdadera base del sistema todo de la economía capitalista burguesa, la apropiación privada del suelo. Mientras esté el suelo acotado, tiénese sujeto al hombre; puédesele soltar las manos, porque tiene los pies atados. Proclámase la libertad del contrato, del trabajo, mas no habiendo tierra libre, a donde quiera que el hombre vaya se encontrará, de un modo o de otro, siervo del dueño del suelo que pisa. Y así ha sucedido que si mientras había tierra libre era menester esclavizar al hombre, así que aquélla resulta prácticamente nula, pueden romperse las cadenas del esclavo. Tal aconteció con el movimiento abolicionista, económico mas que humanitario, que provocó la guerra de sucesión de los Estados Unidos (1861-1865), tan rica en consecuencias para el movimiento social moderno. Moviéronse guerra, como Carlyle decía, por si había de alquilarse al obrero por día o de por vida... Cuando resulta más económico y más cómodo alquilarlo por día o semana, arrójasele de la esclavitud del proletariado, no pocas veces peor éste que aquélla. Había que impedir, además, que los amos de esclavos hicieran una competencia arruinadora a los alquiladores de jornaleros.

Unamuno critica l’“utilitarismo” e il “positivismo” insiti nella concezione economica capitalista e borghese, che aveva fatto dell’appropriazione privata del suolo la base di tutto il

¹⁸⁷ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., pp. 38-39.

sistema di controllo e repressione. Comincia a farsi più evidente il tema della proprietà privata e dell'occupazione del suolo che arrivano a costituire per Unamuno una nuova forma di schiavitù, rappresentata dai *jornaleros*, lavoratori a giornata, schiavi senza diritti, "fittati" per pochi denari. Le sterili rivendicazioni della classe operaia cominciano in questi anni a prendere forma dottrinale e teorica, soprattutto grazie alla figura di Karl Marx, capace di fondere il "senso storico tedesco" con l'economia mercantile inglese, di mettere in comunicazione lo spirito dialettico delle antitesi hegeliane con il rigido schematismo del sistema economico e produttivo inglese, trasformando il vago ideale in aspirazioni concrete.

Scrive Unamuno¹⁸⁸:

Empezaban, en tanto, las vagas tendencias del movimiento obrero a reflejarse en doctrinas y a concretarse en aspiraciones. Culminaron unas y otras en Carlos Marx (1818-1883) precedido por Rodbertus, Marlo y sobre todo, el famoso agitador Lassalle (1825-1864). Nacieron las concepciones de Marx de la aplicación del sentido histórico alemán, cuya más elevada fórmula se halla en la filosofía hegeliana, a la economía mercantil inglesa, formulada con mayor hondura por Ricardo... La germánica dialéctica de las antítesis fecundó el seco esquematismo de la economía manchesteriana.

Unamuno riconosce a Marx il merito di aver risvegliato un ideale internazionale tra i lavoratori. Marx, e soprattutto

¹⁸⁸ Ivi, p. 39.

Hegel, eserciteranno sullo scrittore basco un'influenza quasi inesauribile. Rafael Perez de la Dehesa, indagando queste fondamentali fonti unamuniane nel saggio *Politica y sociedad en el primero Unamuno*¹⁸⁹ ha evidenziato con stupore i pochi studi finora condotti sulle influenze hegeliane, considerando soprattutto l'influenza che i suoi scritti e il suo pensiero hanno poi esercitato sul pensatore basco, principalmente per l'interesse relativo alle questioni della lotta di classe. Per quello che concerne Karl Marx, Unamuno era tra i pochi intellettuali in Spagna, e non solo, a conoscere approfonditamente i testi più importanti del filosofo tedesco, in quanto, come attesta Perez de la Dehesa, le opere di Marx erano poco conosciute nella Spagna del XIX secolo. Lo storico spagnolo riporta, a suffragio della sua tesi, quanto dichiarato da Ramiro de Maeztu -poeta e scrittore basco appartenente alla cosiddetta *Generazione del '98*- in un'intervista pubblicata su *El Socialista*, nel 1899, nella quale affermava che in Spagna ci fossero forse solo tre scrittori professionisti ad aver letto approfonditamente Marx: Pi y Margall «que es artista sin pretenderlo y de modo accesorio», Unamuno che «no es artista sino a medias» e Clarín «que lo habrá leído después de veinte años de

¹⁸⁹ PEREZ DE LA DEHESA, Rafael, *Politica y sociedad en el primero Unamuno (1894-1904)*, Ediciones Ariel, Esplugues de Llobregat, 1973" (I ed.: Editorial Ciencia Nueva, 1966).

republicanismo embrutecedor»¹⁹⁰. E fu forse Pi y Margall, come suggerisce Perez, a risvegliare in Unamuno l'interesse per Hegel e per Marx. In Hegel, Unamuno percepisce lo sforzo titanico dell'uomo nel tentativo di scrivere in "formule vive...l'algebra dell'universo" e in Marx scopriva "la religione dell'umanità" riversarsi nel "vivo ideale" del sogno dell'Internazionale dei lavoratori.

Prosegue Unamuno¹⁹¹:

Importa aquí, para deshacer un frecuentísimo error de perspectiva, señalar la relación que media entre la doctrina y los hechos a que responde. Porque si a nadie se le ocurre pensar que fuese Galileo quien echó a rodar la tierra, ni Copérnico quien dio las leyes de sus revoluciones a los planetas, muchos son, empero, los que en cuestiones sociales discurren como si el formulador de un movimiento fuese quien lo engendrarse o encauzase siquiera. Es, sobre todo, el pensamiento el que surge de la acción, del instinto la inteligencia, aunque retorne a vivificarla. Marx no hizo más que un intento de formulación de las leyes de un proceso económico -en *El Capital*-; fue su principal objeto hacer una obra de crítica especulativa aunque refluyese luego ésta a dar a los corifeos del movimiento obrero clara conciencia de su propia obra. En el orden especulativo formuló lo que se llama «concepto materialista de la historia». Mas su obra capital fue acaso el manifiesto que en septiembre de 1864 dio en unión de Engels, el famoso manifiesto del: «¡Trabajadores de todos los países, uníos!» que inauguró la Internacional, de breve vida pero de dilatadas y fecundas consecuencias.

Unamuno sostiene che la teoria di Marx esposta ne *Il Capitale*, fosse il tentativo di formulare una serie di leggi dei

¹⁹⁰ Cfr. *ivi*, p. 88 e succ. Si veda anche la nota numero 10.

¹⁹¹ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 39.

processi economici, ma che la vera opera “capitale” fosse il *Manifesto dei lavoratori* del 1864, con il quale si proclamava, concretamente, l’unione di tutti i lavoratori del mondo. Dall’azione nasce il pensiero, grazie all’istinto vivifica l’intelligenza, fino a poter rivivificare l’istinto. Il sogno dell’Internazionale dei lavoratori durò poco tempo, ma “si fece vivo”, divenne realtà, modificando e “vivificando” la storia successiva.

Continua Unamuno¹⁹²:

Prendió la Internacional de trabajadores como reguero de pólvora; fue el manifiesto como piedrecilla que al echarse en noche fría a un tranquilo estanque, lo cuaja de pronto en hielo. Fue la Internacional un sueño, un sueño de futura libertad, de edad de oro, de paraíso terrenal en el porvenir proyectado. Estuvo de moda, además, el hacerse internacionalista, entre obreros. Y dibujáronse al punto en el seno de la Internacional dos tendencias, la doctrinaria representada por Marx, y la revolucionaria a todo trance capitaneada por Bakunine; lo que se llamó socialismo y lo que se llamó anarquismo, cuya delimitación mutua es mas difícil de trazar de lo que a primera vista parece.

Y así como el viejo movimiento comunista fracasó, de hecho, en las jornadas de julio, así en la Comuna, en 1870, quedó la Internacional muerta después de cumplida su obra, la de fraguar en el espíritu de los obreros el sentimiento de la solidaridad universal.

Due tendenze nascono dal seno dell’Internazionale dei lavoratori, quella socialista-dottrinarica presieduta da Karl Marx (1818-1883) e quella anarchico-rivoluzionaria

¹⁹² Ivi, p. 40

“capeggiata” da Michail Bakunin (1814-1876). Per un periodo “fu di moda” tra gli operai essere internazionalista, e fu un sogno condiviso quello di una futura e prospera libertà. Nei lavoratori si è accesa la scintilla della coscienza, che è conoscenza partecipata, come scriverà Unamuno ne *Del sentimiento trágico de la vida*: «Conciencia, *conscientia*, es conocimiento participado, es consentimiento, y con-sentir es com-padecer»¹⁹³. La scintilla scaturita da questa fiamma ha acceso “nello spirito degli operai il sentimento di solidarietà universale”, vero fuoco che resta vivo sulle ceneri del defunto sogno internazionalista.

Segue il testo¹⁹⁴:

Vencida la *Comuna*, al fin de la guerra francoprusiana, incubóse en la vencedora Alemania el nuevo socialismo, el del partido social-democrático, resurgiendo disciplinado como partido de comicios tras larga lucha con las torpes medidas restrictivas de Bismarck, que ni midió su fuerza ni logró gran cosa con el paliativo del semi-socialismo de estado. Peleaba el socialismo alemán lenta y pacienzudamente, bajo Bebel y Liebknecht, mientras iba reorganizándose en todas partes. Era en plena edad de positivismo científico y de naturalismo artístico. Y mientras tanto iban las trade unions inglesas logrando poco a poco nuevas ventajas cada día, y enriqueciéndose merced a ellas, sobre todo, la legislación del trabajo en Inglaterra.

In Germania il partito social-democratico riesce a rimediare apparentemente con un semi-socialismo di stato, scrive

¹⁹³ UNAMUNO, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 171.

¹⁹⁴ *ibid.*

Unamuno, rimarcando l'avvento del *positivismo* in campo scientifico e del *naturalismo* artistico. Passa Unamuno ad analizzare il “movimento sociale” inglese, risaltando l'aspetto “privativo” della storia dell'Inghilterra, caratterizzata da scelte che l'hanno sempre separata dal contesto continentale, percepito come “realtà a se stante”, e nella quale spiccano il “senso pratico”, la “prudenza”, il rifiuto per le dottrine ortodosse”, il metodo e la disciplina, ma che mostra anche una grande diffidenza verso il movimento continentale, sentimento alimentato da uno “sprezzante” sentimento nazionale, che Unamuno definisce *superbo*.

Continua Unamuno con una “digresión” che svela il processo combinatorio del pensiero e della scrittura unamuniana, che gli permette di associare la storia di un popolo a quella di un altro, collegandoli “dalle radici” e permettendo alle “differenze” di emergere..

Segue il testo¹⁹⁵:

Y aquí conviene, por vía de digresión, hacer constar cómo el movimiento social, como otros movimientos públicos, ha seguido en Inglaterra, por lo común, caminos propios, separándose del continental. Siempre la historia de esa isla nos presenta algo de privativo. Mas aunque allí el movimiento societario ha seguido líneas propias, con cierto desvío a toda acción internacional, no han dejado de influir las corrientes continentales. En 1879 se organizó en Irlanda la liga agraria, movimiento nacional y de protesta contra Inglaterra, movimiento que trató Davitt en vano

¹⁹⁵ Ivi, pp. 40-41.

de convertir al georgismo, a las doctrinas del famoso libro *Progreso y pobreza*, del norteamericano Enrique George, propugnador de la nacionalización del suelo mediante el impuesto único, *single tax*, percibido exclusivamente de los propietarios del suelo e igual a la renta, doctrinas iniciadas antes por el naturalista inglés Alfredo Russell Wallace. La liga agraria irlandesa acabó por confundirse con los fenianos. En 1881 creóse en Londres la *Federación democrática*, por discípulos de Marx, con Hyndman a la cabeza y el poeta Morris. De ella se separó en 1885 la *Liga socialista* a que el poeta Morris daba todo.

Trabajaba, a la vez, la *Sociedad fabiana*, llamada así del antiguo general romano *Fabius Cunctator*, Fabio «el lento», el adversario paciente y calmoso de Aníbal.

El sobrenombre de semejante sociedad explica su ánimo y el del espíritu inglés; vivifica el sentido posibilista del circunspecto Stuart Mill, espíritu de prudencia y parsimonia. Y junto a ella el grupo de *The Clarion* con Robert Baltchford a la cabeza, grupo que dejando trabajar en sus fines y por sus medios los demás grupos, los ayuda con todas sus fuerzas, teniendo por principio el de hacer por de pronto altruistas, para convertirlos en socialistas luego. Distínguese el movimiento inglés, en general, por su sentido práctico, su lenta circunspección, su repugnancia a los doctrinarismos ortodoxos, su amplitud de criterio y a la vez por cierta recelosa actitud frente al movimiento continental y el espíritu de soberbio nacionalismo.

Unamuno rileva le peculiarità essenziali del movimento sociale inglese e riconosce nel popolo inglese uno certo senso pratico, una “prudenza e parsimonia” alla Stuart Mill e una predisposizione al rifiuto delle dottrine ortodosse. La storia dei movimenti sociali inglesi si distingue nettamente da quella dei movimenti sociali e operai continentali, in quanto in Inghilterra prevale il “superbo spirito nazionalista”. Le peculiarità del sistema inglese sono considerevoli e creano

una netta separazione tra i movimenti sociali inglesi e quelli del resto del continente europeo.

Continua Unamuno¹⁹⁶:

Volvamos al hilo. Entraron, en el último tercio de siglo, las relaciones entre el capital y el trabajo, en ciertos países adelantados, en lo que se ha llamado la «economía de los salarios altos». Porque, en efecto, al organizarse y resistir la clase obrera, encarece los brazos, provoca el alza del salario y obliga al empresario a que para resarcirse de ella introduzca más maquinaria y más perfecta, con lo que intensifica la producción y al intensificarla logra dar salarios más altos sin que sus beneficios mermen. A brazo caro, máquina barata. Nadie introduce una máquina o mejora técnica en su empresa mientras no le ahorre en jornales tanto por lo menos como el interés normal del capital en la máquina empleado represente. Así que el jornal sube, la máquina baja. Cada huelga victoriosa, y a la vez aún las que no lo sean, va seguida, por lo común, de un adelanto técnico. Es el obrero quien aguza hoy el ingenio del patrón haciendo adelantar la industria. Las huelgas son acaso el mejor método de regular por oferta y demanda los salarios. (V. Loria, *La costituzione economica odierna*.) Influyen, además, poderosamente en la opinión y en los gobiernos.

La macchina della produzione non può fermarsi: i lavoratori e le macchine vengono messi sullo stesso piano dai “padroni” e se da un lato gli scioperi e le lotte degli operai servono per ottenere diritti e benefici economici in termini di aumenti salariali, dall’altro ogni “sciopero vittorioso” convince il “padrone” a investire di più sulle macchine. Così, segnalando il saggio *La costituzione economica odierna* di Arturo Loria, -Perez de la Dehesa rileva l’importanza per Unamuno degli

¹⁹⁶ Ivi, p. 41.

studi di Loria soprattutto in ambito sociale ed economico-, il filosofo basco può affermare che gli scioperi sono “la migliore forma di regolare i salari”, attraverso una contrattazione implicita fatta di domanda e offerta. In questa azione è l’operaio che spinge l’industria a migliorarsi, in quanto il “padrone” per contrastare il malcontento dei lavoratori, investe sulle macchine e sulla produzione, facendo dell’operaio un mero strumento della sua gigantesca macchina produttiva.

Segue il testo¹⁹⁷:

Nadie ignora las consecuencias de la grande y famosa huelga de los cargadores de los docks de Londres en 1889, huelga que puso en conmoción a Inglaterra toda y que produjo, entre otros resultados, el de que se asociaron los obreros sin oficio determinado, los meros braceros o peones, los *unskilled*, que formaban como una clase inferior aún a la de los artesanos de oficio, algo así como un quinto estado.

Como toda clase de guerra, llega a ser la huelga en un momento dado del proceso social un mal necesario. A la par, el proletariado intelectual, la antigua guardia pretoriana de la burguesía, va comprendiendo de qué parte corren sus intereses, empieza a borrarse el mutuo recelo entre obreros manuales e intelectuales. Es que el capitalismo no puede ya ser espléndido con su guardia pretoriana, más exigente de día en día. Los abogados, los ingenieros, los médicos van entrando en las mismas condiciones económicas que cualquier otro obrero; tiénelos a sueldo las grandes industrias. Sufre tanto como el otro el proletariado de levita.

¹⁹⁷ *ibid.*

Nel saggio *Il socialismo cattolico* di Francesco Saverio Nitti, l'autore segnala la forte spinta rivoluzionaria dell'arcivescovo di Westminster, Henry Edward Manning, data alla questione sociale inglese, ravvisando nell'azione dell'arcivescovo una pratica socialista, in quanto sostenitore attivo della controversia sociale, consapevole dell'importanza dell'intervento dello stato nei rapporti tra capitale e lavoro, -tanto osteggiato dagli economisti liberali-, e della difesa dei lavoratori nel loro diritto al lavoro, all'assistenza, ad avere la garanzia di un salario minimo e un orario di lavoro certo e non disumano, riconoscendo in definitiva la "funzione sociale" del lavoro. Riconoscere la funzione sociale del lavoro significa allora, continua Nitti, riconoscere al lavoratore la giusta retribuzione, «significa che l'operaio debba essere retribuito, non secondo la legge della domanda e dell'offerta, ma, come tutti i funzionari, secondo l'utilità e l'importanza della funzione sociale cui è delegato»¹⁹⁸, nella concezione dell'economia politica come di un ambito nel quale bisogna fare i conti non tanto con il valore economico e lo scambio della merce quanto con il "valore" della vita umana. Rafael Perez de la Dehesa sostiene che Unamuno abbia trovato nel saggio di Nitti una "confirmación a su creencia en la absoluta compatibilidad de

¹⁹⁸ NITTI, Francesco Saverio, *Il socialismo cattolico*, L. Roux e C., Torino-Roma, 1891, p. 303. Per questa parte sull'arcivescovo Manning si veda: *ivi*, pp. 296-304.

religión y socialismo”¹⁹⁹, riflessione che avrebbe influito sul repentino allontanamento dell’autore basco dall’ortodossia marxista²⁰⁰. Alle rivendicazioni della *Social Democratic Federation*, di cui facevano parte Hyndman, William, Helen Taylor, William Morris, Eleanor e Marx Aveling, fa da riflesso la battaglia sociale avviata dall’arcivescovo cattolico Manning che, durante lo sciopero dei *docks* “che minacciò di affamare Londra”, -scrive Nitti-, prese la parte dei *dockers* e in pochi giorni riuscì a siglare l’accordo e a mettere fine allo sciopero. La peculiarità del sistema inglese rispetto a quello degli altri stati continentali, come ricorda Nitti nel suo saggio *Il socialismo cattolico* (1891), risiede nell’interesse da parte della minoranza cattolica di contrastare la “propaganda” protestante e liberale. Questa lotta ha dato origine a una corrente cattolica che Nitti non esita a chiamare socialista. In

¹⁹⁹ PEREZ DE LA DEHESA, Rafael, *Política y sociedad en el primero Unamuno*, op. cit., p. 98-99.

²⁰⁰ Secondo Carlos Blanco-Aguinaga, al contrario, è l’impovvisa “crisi religiosa”, legata a problemi familiari, che segna la fine dell’Unamuno *socialista attivo*, impegnato in politica, negli anni in cui collabora con la rivista *La lucha de clases*, compiendo una «importante función de propaganda y divulgación de un socialismo de tipo marxista durante dos años y pico de su vida y de la de España, perteneciendo, además, al único Partido revolucionario español entonces afiliado a la Internacional». Aguinaga fa riferimento a una “non molto autentica volontà” che cede dinanzi a una “lenta maduración de su angustia religiosa” che lo allontanò definitivamente dal socialismo «a partir de 1897, desde luego, según su propia definición de lo que es el “socialismo limpio y puro”, no deberíamos ni siquiera hablar de socialismo». Per una lettura più approfondita si veda: BLANCO-AGUINAGA, Carlos, “De nuevo: El socialismo de Unamuno (1894-1897)”, in «Cuadernos de la Cátedra Miguel Unamuno» [Internet]. 22 Abril 2013 [citado 2 Ene 2017]; 18(0): pp. 5-48. Disponibile in versione digitale all’indirizzo elettronico: <http://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/9727>.

Inghilterra, scrive Nitti, «come in tutti i paesi ove formano soltanto una minoranza della popolazione, i cattolici trovandosi sul terreno delle riforme sociali e delle rivendicazioni operaie di fronte alla propaganda dei protestanti e a quella dei liberali, sono, per naturale necessità delle cose, costretti a occuparsi della questione sociale con criteri larghi e con ampiezza di vedute»²⁰¹. Paradossalmente, le lotte dei socialisti inglesi e le rivendicazioni sociali dei cattolici hanno trovato “nella stessa indole dell’operaio inglese la barriera più insormontabile alla loro propaganda”. In effetti, osserva ancora Nitti, il socialismo inglese è molto più “lento” di quello tedesco o francese. A ritardare lo sviluppo di un movimento socialista democratico sono le «tendenze religiose degli operai inglesi, la loro poca attitudine alle astrazioni teoriche e ai sogni più o meno chimerici delle nuove scuole socialistiche, le *Trades-Unions* e le altre grandi associazioni, che, mentre uniscono gli operai, li reggimentano con implacabile disciplina, non concedendo loro che una assai limitata libertà di azione, hanno ostacolato finora lo sviluppo del socialismo rivoluzionario»²⁰². A parte Nitti, risultano importanti per Unamuno gli studi socio-economici di Achille Loria (1857-1943), in quanto Unamuno, come riporta Perez de la Dehesa,

²⁰¹ NITTI, Francesco Saverio, *Il socialismo cattolico*, op. cit. p. 298.

²⁰² Ivi, p. 296.

considerava «las doctrinas de Loria como un ejemplo del carácter cambiante y en continua renovación del marxismo»²⁰³. La vicinanza di Unamuno con questo autore si spiega soprattutto per la convergenza di vedute riguardo la “questione agraria”. Perez de la Dehesa riferisce che non a caso uno dei saggi di Loria più consultati da Unamuno fosse *Analisi della proprietà capitalista* (1889), nel quale si sostiene che l’esistenza di una terra libera eviterebbe la proprietà capitalista e tutti i mali che da essa derivano. “Tornando al filo”, lo sciopero, la protesta, sono vissuti come “mali necessari”: così il “proletariado intelectual”, -come lo definisce Unamuno-, la vecchia “guardia pretoriana” della borghesia, formata da medici, avvocati, ingegneri, e il “proletariado de levita”, -secondo la definizione di Juan Valera-, si ritrovano progressivamente nelle stesse condizioni economiche di qualsiasi altro operaio in quanto dipendenti tutti dagli interessi della grande industria. E come può il capitalismo arrivare a questo livellamento sociale? Come può fare di gruppi distinti un’unica massa? A queste domande Unamuno cerca delle risposte, indagando *in primis* nelle pieghe della storia economica e politica.

Segue Unamuno²⁰⁴:

²⁰³ PEREZ DE LA DEHESA, Rafael, *Política y sociedad en el primero Unamuno*, op. cit., p. 95.

²⁰⁴ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 42.

De los golpes que tal régimen le inflige, de las crisis periódicas, sean debidas a sobreproducción, sobreconsumo, desequilibrio entre la producción y el consumo, o a sobreahorro (Hobson), ¿cómo se defiende el moderno capitalismo? Sirviéndose de las grandes nacionalidades y aun de las chicas, agresivas o medrosas; de las grandes naciones, vastos *trusts*, o sindicados a busca de mercados en que imponer a cañonazos sus productos, sirviéndose del proteccionismo, hermano de la paz armada. Para sostener el *made in Germany* abruma el capitalismo alemán con un enorme ejército al pueblo; buscan las naciones colonias; echa Rhodes a Inglaterra sobre el Transvaal; canta Kipling y predica Chamberlain el imperialismo provocador y agresivo, lanza McKinley a Los Estados Unidos en la aventura de Filipinas; sostienen guerras de tarifas. Las naciones pobres son hipotecas de los tenedores de la deuda; sus acreedores sostienen a Turquía, baldón de Europa, que permanece impasible ante las matanzas de armenios mientras se revuelve, en busca de botín, contra los boxeadores chinos. Lo hondo de todo ello estriba en distraer improductivamente capital para que no se vierta [en] producción reproductiva y con la demanda de brazos, más creciente que el aumento de éstos, suba el salario tanto que el dividendo mengüe y hasta corra el interés peligro. Y he aquí cómo el patriotismo agresivo y el militarismo resultan en frente del socialismo, que es hoy antiimperialista y antimilitarista por esencia. Los «sin patria» ha llamado a los socialistas Guillermo II.

Unamuno è preoccupato dall'espansione del capitalismo, soprattutto in ambito statale e sociale. Le guerre sono usate come mezzi per “distrarre” capitali in modo improduttivo, sottraendolo alla produzione reale, ad un'economia produttiva. Secondo Rafael Perez de la Dehesa, Unamuno vive in questo periodo (1900-1901) una “crisi intellettuale” che è forse più corretto definire come «la manifestación

exterior de un proceso ya iniciado en 1897»²⁰⁵, crisi che secondo Perez de la Dehesa fonda le sue radici in una perdita di fiducia nel popolo, «acompañada de un radical viraje ideológico en sus puntos de vista ante el liberalismo, el regionalismo, el socialismo y la historia»²⁰⁶. Una crisi vissuta, secondo lo storico, con altrettanta ritrovata fiducia nella propria missione personale per il “rinnovamento” della Spagna e del suo popolo. Il liberalismo moderno è aggressivo, in cerca di colonie, di imperi, di guerre, di sempre nuovi mercati nei quali imporre con prepotenza i propri “prodotti”, ed è quindi espansionista, imperialista. A questo si contrappone il socialismo che è per Unamuno antimilitarista ed antimperialista per “essenza”. Dopo aver analiticamente esposto lo sviluppo dei movimenti sociali tra il XVIII e il XIX secolo, Unamuno può finalmente tracciare un personale bilancio, chiedendosi come appaia nell’attualità il movimento sociale, frenato e implicato in un “tumultuoso conflitto d’interessi”.

Scrive Unamuno²⁰⁷:

Y ¿cómo aparece el movimiento social hoy, en medio del tumultuoso conflicto de intereses? El viejo socialismo ortodoxo, más o menos marxista, acartonándose y osificándose, como las

²⁰⁵ PEREZ DE LA DEHESA, Rafael, *Política y sociedad en el primero Unamuno*, op. cit., pp. 153-154.

²⁰⁶ Ivi, p. 154.

²⁰⁷ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., pp. 42-43.

ortodoxias todas, sin que apenas logre prolongar su vida tal cual herejía vivificadora. Mas venía, por fortuna, ya de antiguo diferenciándose el socialismo, como todo lo que se enriquece: lo hay demócrata, revolucionario, posibilista, cristiano, católico, de cátedra, de estado... de cien matices; encuéntrase en cierta aspiración común Marx, Kingsley, Ruskin, Tolstoi, George, Maurice, Stocker, monseñor Ketteler, Wagner... otros varios. Y eso común, indeterminado y vago, es lo que persiste.

Poco a poco van entendiéndose las distintas tendencias, van casándose el elemento intelectual y el sentimental. El dogma mismo de los socialistas que se tienen por ortodoxos, de los que con mayor facilidad fulminan anatemas, la socialización de los medios productivos, admite no pocas interpretaciones. Reprodúcense en la historia del socialismo los incidentes todos de la historia de cualquier iglesia, la cristiana en especial. Y parece que salimos de la edad apostólica del socialismo para entrar en su edad que llamaríamos católica. A la par se hace más elástico y más comprensivo el término socialismo, caben más diversas tendencias en él. Óyese a casi todos decir: «también yo tengo algo de socialismo» o «también yo soy socialista *a mi manera*».

All'interno dei movimenti sociali nascono i "socialismi", e tra questi si cominciano a distinguere atteggiamenti "ortodossi". E così dall'"età apostolica" del socialismo, si passa a quella cosiddetta "cattolica", seguendo un'evoluzione simile a quella di qualsiasi chiesa, passando cioè da un'età utopica e fideistica ad una dogmatica ed assiomatica. Il termine socialismo assume un valore "comprensivo", "elastico", fino ad assorbire dentro di sé distinte "tendenze". E così il socialismo va differenziandosi, e accanto al vecchio socialismo post-marxista, nascono diverse tendenze, che lo arricchiscono e vivificano. Unamuno intravede un'unità di fondo che lega il socialismo che si dichiara democratico con

quello che si dichiara rivoluzionario o “possibilista”, cristiano, cattolico, statale, eccetera. Il tratto comune che contraddistingue tendenze apparentemente eterogenee ed inconciliabili è il carattere che in esse persiste, ovvero, il “comune, indeterminato e vago”. Questi caratteri sono compatibili con tutte le tendenze e costituiscono una sorta di “universalità” che includono tutte le differenze che, a loro volta, ne generano delle altre. Accanto all’effervescente socialismo, scrive Unamuno, il “dinamitaro” e cinico anarchismo d’azione e le “incoscienti” lotte operaie, cariche di forza bruta ma prive di vera forza spirituale e volontà individuale. Mentre gli esteti della rivoluzione sognano lo “sciopero universale”, gli operai rivendicano risultati immediati e dall’azione fanno scaturire il pensiero, educandosi reciprocamente, fuori dall’influenza delle classi dirigenti.

Segue Unamuno²⁰⁸:

Delira el anarquismo de acción, dinamitero, recogiendo a los eternos descontentos que apenas saben más que protestar, a los eternos soñadores, corazones sensibles que hoy lloran y mañana matan; a los sedientos de celebridad escénica; y marcha, en tanto, el movimiento societario, sin programa definido ni más objetivo que la unión para conseguir mejoras de momento, cada vez mayores, mientras los cerebros dramaturgícos sueñan la huelga universal. De la unión sale no ya la fuerza, sino hasta la idea. Asíocianse los obreros para inmediatas reivindicaciones, sin concepción total y unitaria de lo que la sociedad haya de ser, y de la acción, casi inconsciente, de los asociados, surge el

²⁰⁸ Ivi, p. 43.

pensamiento. Y así se educan mutuamente, sin esperarlo de las llamadas clases directoras, porque sólo la educación que uno mismo se da es la fecunda en frutos duraderos.

Unamuno sembra voler denunciare la mancanza di coscienza, l'inconsapevolezza di fondo delle masse operaie e l'ipocrisia dei "reazionari" politici, incapaci di sviluppare una idea di società "viva", capace di dare un senso alla lotta. "Solo l'educazione che uno si dà", scrive Unamuno, è capace di produrre frutti duraturi; la forza individuale è più importante della forza collettiva, lì dove preesiste una coscienza capace di guidare ed indirizzare l'azione.

Continua Unamuno²⁰⁹:

Obsérvese, a la vez, que va tomando el socialismo, en no pocos, cierto tinte de religión apocalíptica, en el anarquismo evidente. «No os pedimos detalles sobre la vida futura de que sin cesar nos habláis; ¿por qué, pues, nos pedís vosotros sobre la sociedad futura?» decía Bebel en el parlamento alemán el 3 de febrero de 1893. Lo mismo viene a decir Kropotkine. ¿Qué es esto más que una concepción mística, en el recto sentido de esta palabra, un nuevo anhelo del próximo milenario, del advenimiento del reino del hombre? ¿Es algo más que el humanitarismo hecho religión? Hablan de ciencia, es cierto, y de socialismo científico, pero ¿no lo hacen acaso con recogido tono, como de una potencia misteriosa?

In alcuni casi il socialismo arriva ad assumere le sembianze di una "religione apocalittica", in quando si propone come strumento per anelare la vita futura, sebbene sociale, o

²⁰⁹ *ibid.*

quando prefigura il “regno dell’uomo” sulla terra e la speranza in un nuovo “millennio”. E più si parla di scienza e di socialismo scientifico, più i toni si fanno “mistici”, come si parlasse di una “potenza misteriosa”. E il socialismo comincia lentamente ad essere assimilato, ad essere tollerato persino dalla società borghese, che va integrandolo senza sforzo nelle proprie istituzioni.

Prosegue Unamuno²¹⁰:

Y poco a poco va dejando de asustar el hombre de socialismo; ven los pacíficos burgueses desfilar el 1º de marzo a los grupos de obreros, que van olvidando sus tres ochos. Y es, sin embargo, más eficaz ahora en que va dejando de estar de moda el declararse socialista, ahora en que diferenciándose la tendencia se complejiza. Discute ya más de táctica que de doctrina el viejo partido socialista obrero o social-democrático; si usó en un tiempo del sufragio como de medio de agitación, quiere hoy usar de él más substanciosamente. Alíase con éstos a los otros radicales; entra un socialista, Millerand, en un ministerio burgués, el de Waldeck-Rousseau, y hasta hablan de la probabilidad de que llegando al poder en Bélgica, cuando no esté en ella el sufragio universal falseado por el voto múltiple, tenga que gobernar con leyes burguesas, ante el temor de una intervención extranjera pedida por los capitalistas mismos y por nadie evitada, ya que en los demás países no está el socialismo militante para triunfar de los gobiernos. Acomódanse en donde quiera a la realidad concreta y actual, perenne corriente que convierte en canto rodado, al frotarlo contra la arenilla del lecho, a todo esquinado pedrusco que en ella caiga.

Anche il socialismo militante e rivoluzionario va “accomodandosi” alla conveniente e attuale realtà concreta,

²¹⁰ Ivi, pp. 43-44.

dimenticando le lotte per i diritti, “le tre Otto”, e sfilando pacificamente sotto lo sguardo placido e compiaciuto dei borghesi. Dalla dottrina si passa alla tattica, e il suffragio universale viene usato sempre più spesso come mezzo di agitazione, utile come vero e proprio lasciapassare politico, organizzando «a los obreros y campesinos en asociaciones económicas (cajas rurales, de socorros mutuos, etc.) para convertirlos en fuerza electoral»²¹¹, come denuncia Unamuno in questo frammento.

Segue il testo²¹²:

Toda cuestión va haciéndose cuestión social. Cada día se discute menos si es ésta una cuestión jurídica, o política, o religiosa, o moral, o estrictamente económica, de estómago, o pedagógica; porque lo es todo. Es un modo de ver las cuestiones todas, los problemas humanos desde un punto de vista social, puesto que política, religión, ética, derecho, arte, ciencia no son más que productos sociales. No es la cuestión social simple, sino un intrincado haz de ellas.

Va de batida el viejo individualismo liberal y abstracto de los manchesterianos, que apenas tenía en cuenta más que el «contratante social» de Juan Jacobo, o mejor aún al *homo œconomicus*, algo así como la «fracción de especie» de Quetelet. Uno de sus más conspicuos apóstoles, Stuart Mill, lo abandonó al cabo, haciéndose intervencionista; siguiéronle muchos. Apenas les queda más órgano autorizado que el *Journal des économistes*, fortaleza del viejo liberalismo, con el fósil Molinari a la cabeza.

²¹¹ Lettera di risposta di Unamuno a Giovanni Boine, scritta il 28 marzo 1908, nella quale paragona la situazione del Belgio allo stato spirituale e intellettuale che caratterizzava il clero cattolico spagnolo: UNAMUNO, Miguel, *De la desesperación religiosa moderna*. Edición y traducción de Sandro Borzoni, Trotta, Madrid, 2011, p. 117.

²¹² UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 44.

A Spencer ha dejado de oírsele. La fe en el antiguo individualismo abstracto perece.

Unamuno dichiara che la questione sociale include tutte le altre questioni: la politica, la giuridica, la religiosa, la morale, l'economica, la pedagogica e che queste sono nient'altro che il prodotto stesso dell'azione sociale. Il "punto di vista" sociale è inclusivo, non esclusivo; il modello dell'individualismo liberale e astratto dei manchesteriani è fracassato, in quanto incapace di guardare all'insieme, concentrato solo sull'aspetto economico dei problemi e interessato al "libero scambio e alla libera concorrenza", piuttosto che allo sviluppo di un principio etico di libertà. Si affievolisce la fede nel vecchio liberalismo astratto e si ripropone l'antica lotta medioevale tra *nominalisti* e *realisti*, tra chi vede nell'individuo la base su cui fondare la società e chi vede nella società la base sulla quale si fondano gli individui.

Prosegue Unamuno²¹³:

«El individuo no es, como el átomo, más que una ficción», dice Natorp forzando una verdad a la paradoja, y a la vez que eso se sostiene, cobra el individuo hipertrófico relieve en la enseñanza de un Max Stirner, de un Nietzsche. Es que se camina a una solución sincrética en este debate que no es en el fondo otro que la vieja lucha medioeval entre nominalistas y realistas, en este debate de si es el individuo o es la sociedad lo radical y primitivo. Recuerdo la ociosa cuestión de cuál fue antes, si el huevo o la

²¹³ Ivi, pp. 44-45.

gallina. Porque tan producto social es el individuo como es la sociedad resultante de los individuos. Individuo y sociedad actuales yacían en germen en la primitiva horda errante. Era el hombre de la Edad Media miembro de una comunidad ante todo; alzóse lo individual potente en el Renacimiento, y la Reforma, hasta la revolución francesa; tendemos hoy a coordinarlos e integrarlos. Hacemos la sociedad y nos hace. La concepción orgánica de ella gana terreno aun sin los desenfrenos metafóricos de un Schueller. Late por debajo de todo ello el sentido histórico, lo más precioso acaso del siglo que acaba de bajar a la eternidad, la flor de la intelectualidad moderna. El siglo XIX, siglo del movimiento social y del sentido histórico, lega a la humanidad un concepto del progreso más rico, más complejo y más fecundo que el mecánico y rudo que antes existía.

Déjanos el siglo XIX el concepto orgánico del progreso, derivado del gran principio de la evolución, cuyos supremos formuladores han sido Hegel, Darwin y Spencer, y que a las ciencias jurídicas aplicaron sobre todo Savigny y Sumner Maine.

La comunità, il collettivo, rappresentava le fondamenta dell'uomo dell'Età Media; fu nel Rinascimento, e con la Riforma e la Rivoluzione francese, che l'individuo ha recuperato terreno sul collettivo. La concezione che Unamuno ha della società è “organica”: la società e l'individuo si creano mutuamente, attraverso uno scambio incessante e reciproco. Il secolo XIX è per Unamuno il secolo del movimento sociale, del “senso storico”, del “concetto organico del progresso”, frutto degli studi di Hegel, Darwin e Spencer²¹⁴ e dell'applicazione giuridica

²¹⁴ Rafael Perez de la Dehesa esaminando l'influenza che il pensiero di Spencer ebbe sull'opera di Unamuno, rimarca un aspetto che sembra essere sfuggito ai ricercatori che in precedenza si erano occupati del rapporto Unamuno-Spencer. Unamuno dichiara di leggere e intendere Spencer “hegelianamente”. A tal proposito lo storico spagnolo riporta un frammento di una lettera che Unamuno scrive a Clarín nel 1895:

della personalità, possibile grazie a figure quali il tedesco Friedrich Karl Von Savigny (1779-1861) e l'inglese James Henry Sumner Maine (1822-1888), giuristi e storici. Al mal inteso concetto darwiniano della “lotta per la sopravvivenza”, si sostituisce quello della solidarietà e dell'unione umana per la vita. La “massa” acquista coscienza, e si fa popolo, sviluppando uno “spirito collettivo” che tende ad individualizzarsi, “come collettività”, fino a possedere, al pari dell'individuo, una propria coscienza e una subcoscienza, o “coscienza intima”. La concezione organica della società si lega alla concezione organica del progresso e si acquista la coscienza della forza dell'aggregazione umana, capace di tessere il proprio discorso “al di sotto” di quello ufficiale, statale, dando il via alla pratica dell'“associazionismo” e delle organizzazioni cooperative.

Continua Unamuno²¹⁵:

Ya al brutal darwinismo, mal entendido, de los *struggle-for-lifers* sustituye el de la solidaridad y unión para la vida. Concuerta tal sentido con el florecer de todo genero de asociaciones cooperativas, seguros sobre la vida, cajas de ahorro, institutos benéficos de toda clase, crédito agrícola, crédito mutuo, etc. La sociedad se organiza más y más bajo el estado, pero fuera de él, vuelve a ensancharse la concepción de la persona jurídica. La legislación del trabajo se complica y enriquece, fuera de

«[...] Para mí el socialismo es la aurora de lo que Spencer llama sociedades industriales, fundadas en la cooperación y en la justicia (la que se identifica con la caridad), no en la concurrencia y la ley». Cfr. PEREZ DE LA DEHESA, Rafael, *Política y sociedad en el primero Unamuno*, op. cit., pp. 89-93.

²¹⁵ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 45.

codificación sistemática, contrastando con la enorme sencillez y penuria en que el viejo derecho aparecía; el mercantil y el civil tienden a confundir sus fronteras. Y al enriquecerse y complicarse, la sociedad propende a individualizarse, en cierto modo, como colectividad, a perder su amorfismo, a cobrar conciencia de sí, que no otra cosa representa la opinión pública. Resuélvese de por sí lo del individuo contra el estado, al individualizarse éste a medida que aquél se socializa. Hay quien habla de un reino *estatal*, sobre el hominal. Y así es como se prevé, por evolución, sin sangriento parto, la sociedad futura, la más perfecta acomodación mutua de la libertad y la igualdad en el seno de la fraternidad humana, todos igualmente libres, todos libremente iguales.

Secuela de toda esta corriente central es el haberse quebrantado el viejo concepto romano de la propiedad quiritaria, del *jus utendi et abutendi*; entra cada vez más en curso la expropiación por utilidad pública y va a la par la utopía de ayer entrando en la practicabilidad de mañana. Y en el orden de la doctrina a la antigua y apriorística filosofía de la historia -arte de vaticinar lo pasado, que dijo con gracia Valera- sustituye la sociología inductiva, inaugurada por Comte.

La lotta tra individuo e Stato si risolve senza conflitti: l'individuo si "statalizza" e lo Stato si "individualizza". Da questa unione nasce la proiezione di una "società futura", vista come un perfetto accordo mutuo della "libertà e dell'uguaglianza, nel seno della fraternità umana". Gli ideali della Rivoluzione francese e quelli del socialismo danno alla fine i loro frutti: il vecchio concetto romano della proprietà quiritaria, viene sostituito dal concetto di "utilità pubblica"; l'arcaica e fumosa filosofia della storia cede il posto alla sociologia induttiva di Comte, col miraggio di aprire all'universale partendo dal particolare. L'utopica speranza di

ieri in un mondo migliore, si trasforma nella fattibilità del domani. Alla fine del lento e lungo processo analizzato e descritto, Unamuno si interroga ancora sul problema sociale, ben conscio che non si tratta tanto di dare una risposta e una soluzione a esso, quanto di coglierne il “perpetuo sviluppo” e la “incessante trasformazione”.

Scrive Unamuno²¹⁶:

¿Se resolverá el problema social? Se irá resolviendo de por sí, como todos; su existencia misma es un proceso de lenta auto-resolución. «Sólo tratará fructuosamente de la cuestión social quien arranque del reconocimiento de la irresolubilidad del problema» decía Enrique de Sybel en enero de 1895. Sí, irresoluble, como todo, en última instancia y en fondo, y ¡ay si así no fuese! ¡ay si la vida no fuese un perenne e irresoluble problema para el hombre! Pero, para la naturaleza ¿hay algo irresoluble? La vida misma ¿no es un problema en perpetuo desarrollo, en incesante resolución?

Come la vita, la questione sociale è un problema “permanente” e “irrisolvibile”. Solo accettando queste premesse, ci dice Unamuno, il problema andrà lentamente auto-risolvendosi. “Nulla si può profetizzare”, il *dopo* è rappresentato da un avvicinamento costante dell’umanità verso la natura, frutto di un’incessante e mutua compenetrazione reciproca: l’uomo si innalza, nobilitandosi, attraverso la scienza, che lo rende padrone della natura e la natura, umanizzata dall’uomo attraverso l’industria e l’arte, si

²¹⁶ Ivi, p. 46.

fa trascendente. E' attraverso l'arte e la scienza che bisogna ricercare l'unione perduta con la natura, per poter cogliere la luce che possa proiettarci nel "paradiso" sognato dai nostri antenati, dove vi è perfetta concordanza tra "volontà di vivere" e "vita del volere".

Conclude Unamuno²¹⁷:

¿Qué vendrá? Nada puede profetizarse.

Sigue la humanidad su marcha a una más íntima compenetración con la naturaleza, sobrehumanízase la humanidad por la ciencia que de la naturaleza le hará dueña, y la naturaleza, humanizada en cierto modo por el hombre, mediante la industria y el arte, reflujo de la ciencia, se sobrenaturaliza. Y así es como por ciencia y arte se resolverá esa ruptura de armonía entre la naturaleza y el organismo social, sobrecrecimiento de ella, ruptura de que De Greef nos habla. ¿No nos será permitido ver el ultimo porvenir como columna de luz que guíe nuestros pasos por el desierto de la historia, al paraíso terrenal que en el último pasado proyectaron nuestros abuelos, al paraíso terrenal en que sea el hombre lo que haya de ser por querer serlo y quiera serlo porque lo sea, al paraíso de la perfecta concordancia entre la voluntad de vivir y la vida del querer?

Y todo ello, la labor del movimiento social, ¿Para qué? El *para qué* debe creárselo el hombre; en ello estriba la fe, la fe social.

La Nación, I de enero de 1901

Le domande di Unamuno servono per "risvegliare gli spiriti" dal torpore e permettergli di riflettere, non mirando ad una risoluzione dei conflitti. Unamuno ci mostra il cammino dell'umanità dell'ultimo secolo e ci indica un percorso sul quale vede apparire idee e uomini dalla più eterogenea

²¹⁷ *ibid.*

provenienza e tendenza, impegnati a rincorrere un sogno di umanità per poterlo proiettare nell'idea di un futuro migliore e più dignitoso per l'uomo. Alla fine del percorso lungo un secolo, Unamuno non ha risposte definitive a cui aggrapparsi: il "fine", scrive Unamuno, "deve crearselo l'uomo", ed è proprio su questo che si fonda la fede, la "fede sociale". Nel saggio *De la enseñanza superior en España*, Unamuno traccia il cammino che porterebbe all'unità tra i popoli e che dovrebbe fondarsi sull'unità di spirito, di sentimento, capace di incarnare l'ideale di patria, concetto nel quale possano essere comprese tutte le esperienze spirituali di un intero popolo: «Aquí hay que hacer la unidad honda, la espiritual, la comunión más bien. Mientras no comulgemos en un ideal lo bastante amplio para que en él quepamos todos los españoles, no habrá patria española. La vieja resulta ya un poco estrecha; hay que ensancharla, pero ensancharla por dentro, en espíritu y en verdad. Alma de tolerancia; mente hospitalaria; culto a la verdad, sintiéndola viva, proteica y multiforme; comprensión a las más opuestas concepciones abierta; odio al formalismo; atención al pueblo; heroísmo de trabajo; sumersión en la realidad concreta, fija la vista en la más alta idealidad abstracta...»²¹⁸, scrive Unamuno. Questo atteggiamento verso il socialismo fa

²¹⁸ UNAMUNO, Miguel, *Obras completas. VIII. Ensayos*, "De la enseñanza superior en España", op. cit., pp. 57-58.

emergere i valori etico-umanistici su quelli del materialismo storico, come ben osserva Savignano: «È superfluo rilevare il carattere eterodosso del socialismo di Unamuno, che minimizzava il ruolo centrale della struttura economica e del materialismo storico privilegiando per contro, con grande perspicacia e preveggenza, i caratteri etico-umanistici e libertari»²¹⁹. È agendo sulla struttura economica della società per modificarla, scrive Unamuno, che nascono le libertà. Unamuno sogna un socialismo spirituale, capace di unire l'economia con la religione, in quanto crede che il socialismo sia *in primis* “l'unico rimedio contro l'anarchia”, come affermato in un articolo del 1893, “Política y filosofía”²²⁰ citato da Savignano. Lo stesso Savignano riporta una lettera di Unamuno scritta a Clarín nel 1985 in cui ammette che l'ideale mistico che coltiva vorrebbe si incarnasse nel socialismo: «Anch'io ho tendenze mistiche, che però devono incarnarsi nell'ideale socialista. Sogno un socialismo che sia una vera riforma religiosa quando sarà debellato il dogmatismo marxista e si possa andare al di là di ciò che è puramente economico. Che tristezza vedere ciò che si chiama socialismo! Che mancanza di fede nel progresso e che

²¹⁹ SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, op. cit., p. 32.

²²⁰ M. Unamuno, *Política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)*, a cura di D. Nuñez e P. Ribas, Madrid, 1992, p. 38: citato in SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, op. cit., p. 32; in particolare si veda la nota n. 50.

mancanza di *umanità*»²²¹. La concezione *esclusivamente* economica della storia, scrive Unamuno, ha coinvolto persino l'estetica: «La concepción finalista -que es fatalista-, utilitaria, económica de la historia, ha llegado a vaciar, no ya la historia misma, sino hasta la estética»²²². Questa degenerazione si è estesa all'arte, «que es el arte progresista»²²³. Il «progresismo», continua Unamuno, «puede llegar a ser delirante»²²⁴.

In un testo del 1896, intitolato «La regeneración del teatro español», afferma che «La economía es la lógica material, la fe el ideal de toda cuestión. La literatura, el arte y la ciencia misma se sustentan y arraigan en la estructura económica; raíces económicas tiene la literatura mandarinesca que padecemos, razones económicas explican nuestro teatro, y por esto no se le puede culpar a autor alguno»²²⁵. Per Unamuno, come sostiene Perez de la Dehesa, «siguiendo a Loria, George y Costa, la base del problema social estaba en la estructura de la propiedad de la tierra»²²⁶, e a tale problematica dedicherà una serie di articoli-saggi, segnalati

²²¹ Citato in *ibid.*, in particolare si veda la nota al testo n. 51: M. Unamuno, *Cartas inéditas de Unamuno*, a cura di S. Fernández Larrain, Santiago de Chile, 1965, p. 178.

²²² UNAMUNO, Miguel, *Alrededor del estilo*, «Estilo y progreso», Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998, p. 126.

²²³ *ibid.*

²²⁴ *Ivi*, p. 127.

²²⁵ UNAMUNO, Miguel, *Obras completas. VIII. Ensayos*, «La regeneración del teatro español», op. cit., p. 252.

²²⁶ PEREZ DE LA DEHESA, Rafael, *Política y sociedad en el primer Unamuno*, op. cit., p. 122.

da Perez de la Dehesa²²⁷. Come afferma Perez de la Dehesa, al cui studio si rimanda per un approfondimento analitico di tali questioni, l'interesse unamuniano per la questione agraria «le colocaba en una situación especial dentro de un Partido Socialista que tardaría aún varios años en enfrentarse seriamente con él»²²⁸. Scrive Unamuno in un altro articolo, “La crisis del patriotismo”, che l'uomo posseduto dalla terra comincia a possederla, «y no sólo con su trabajo, sino con su comprensión además. Comprendiendo al mundo, reduciéndolo a viva representación ideal no sólo se crea un mundo en sí mismo, reflejo del exterior, sino que con aquél domina a éste. La ciencia domina a la fuerza, vieja verdad que nunca será bastante meditada. La tierra es en gran parte obra del hombre, obra éste a su vez de la tierra»²²⁹. Ricorrendo all'esempio interno, quello della Spagna, il filosofo basco scrive: «El nacionalismo, el patriotismo de las grandes agrupaciones históricas, cuando no es hijo de la fantasía literaria de los grandes centros urbanos, suele ser producto impuesto a la larga por la cultura coercitiva de los grandes terratenientes, de los *landlords*, de los señores feudales, de los explotadores de los latifundios»²³⁰. Unamuno

²²⁷ *ibid.*: Si veda nota al testo n. 29.

²²⁸ *Ivi*, p. 125.

²²⁹ UNAMUNO, Miguel, *Obras completas. VIII. Ensayos*, “La crisis del patriotismo”, op. cit., p. 361.

²³⁰ *Ivi*, p. 362.

si augura la fusione di elementi storici con quelli ideali, concettuali, nella speranza di un “vero patriottismo: «Esperemos el surgir del verdadero patriotismo de la conjunción del hondo sentido histórico popular, refugiado hoy ante las brutalidades del capital, en la región y el campanario, y el alto sentido ideal, que se refugia en el cosmopolitismo más o menos vago del libre cambio»²³¹. La fine della proprietà privata, segnala Perez de la Dehesa, è visto come l’inizio di un processo che potrebbe portare alla fusione “en un sentimiento patriótico dos factores”²³², quello del primitivo comunismo con quello che tende al comunismo universale: «Convertido en amor de artista a su obra, servirá de material al ideal cosmopolita, será la base sentimental e histórica de un sentimiento conceptual y filosófico, si cabe así decirlo; el hombre amará a la tierra, que ha hecho, y este amor servirá de núcleo a la fraternidad universal. Entonces se verá patente e intuitivamente que la Tierra ha sido humanizada por el hombre, entonces se vivificará el sentimiento patriótico por la fusión de sus dos factores; el que arranca del primitivo comunismo de tribu, y el que tiende al final comunismo universal. “Todo lo hemos hecho entre

²³¹ Ivi, p. 363.

²³² PEREZ DE LA DEHESA, Rafael, *Política y sociedad en el primer Unamuno*, op. cit., p. 126.

todos”, se dirá entonces»²³³. In questa fusione c'è l'aspirazione più profonda a un socialismo spirituale, capace di costruire una “patria” in terra che sia il luogo di tutti gli spiriti solitari, ora riuniti in comunità. In questo processo polarizzante, scrive Unamuno, si assiste al ritorno della vecchia classe borghese che cerca, attraverso la “pace armata”, il controllo sui lavoratori, in modo da poterli sfruttare silenziosamente: «A la vez, sin embargo, de este proceso polarizante que se observa en el concepto y el sentimiento patrióticos, parece notarse una recrudescencia de la patriotería nacionalista burguesa, grandes alianzas, pugilatos colosales, paz armada. Es la táctica del que resiste, es la formación de los grandes *trusts*, de los sindicatos gigantescos, frente a la unión de los que sufren»²³⁴. Unamuno mette in guardia i propri lettori e il mondo culturale e intellettuale a lui vicino, avvisando del pericolo dei sindacati posti a tutela dei lavoratori che nascondono gli ininteressi dei veri “sfruttatori”: «La paz armada es un vasto sindicato internacional de los explotadores de suelos patrios, de los grandes patriotas»²³⁵.

²³³ UNAMUNO, Miguel, *Obras completas. VIII. Ensayos*, “La crisis del patriotismo”, op. cit., pp. 365-366.

²³⁴ Ivi, p. 366.

²³⁵ *ibid.*

2.2 Le *radici* religiose: “la questione religiosa” e il “patriottismo spirituale”

All'alba del XX secolo, le problematiche sociali e i cambiamenti rivoluzionari occupano buona parte dello studio e della riflessione unamuniana. Unamuno cerca, in questo periodo di rivoluzione politica e stravolgimento sociale, di contribuire con i propri strumenti e con le proprie forze al dibattito nazionale politico e filosofico, nel quale interviene per esprimere il proprio punto di vista su questioni fondamentali quali la “questione religiosa” e il “*devenir de España*”. La Spagna nei primi anni del Novecento era divisa da una guerra intestina tra partiti, che cercavano di rimediare a una situazione che si era fatta drammatica dopo il *desastre del '98*, espressione che ben riassumeva la situazione politica e sociale della penisola spagnola che aveva perduto non solo le sue ultime colonie oltreoceano dopo la guerra ispano-americana, ma che si apprestava a vivere momenti tragici, divisa politicamente tra schieramenti liberali e cattolici, nella cui lotta e sovrapposizione Unamuno intravede una via d'uscita. L'articolo che segue è stato redatto da Unamuno nel dicembre del 1906 e pubblicato sul quotidiano argentino “La Nación” il 9 gennaio 1907, con il titolo “La cuestión religiosa”. Unamuno entra nel dibattito sul “divenire di

Spagna” e del suo popolo, presentando quella che, a ben vedere, può essere definita come la “questione delle questioni”, la questione fondamentale per la vita sociale e politica spagnola: la questione religiosa. Unamuno ritiene questo argomento centrale per comprendere i mutamenti e le trasformazioni che la Spagna stava vivendo in ambito politico e sociale e intuisce che è necessario esaminare e scandagliare il modo in cui vive e professa la propria religione il popolo spagnolo, per comprendere come vengono affrontate le questioni morali, che poi si trasformano in questioni politiche, sociali, economiche e di conseguenza etiche. La questione religiosa spagnola è innanzitutto una questione irrisolta. Più che irrisolta, per Unamuno non è mai stata affrontata con vero interesse, in quanto si è sempre dato per scontato ciò che andrebbe continuamente conquistato con il duro lavoro. Affrontare il problema religioso e confessare pubblicamente la propria morale è il sacrificio che Unamuno chiede a tutti gli spagnoli, in quanto, denunciare le proprie contorsioni interne può in qualche modo guarire il corpo esterno. La questione religiosa è in grado di far riemergere antichi traumi e di muovere a una lotta interiore capace di trasformare la macabra e sordida “guerriglia civile” quotidiana in “guerra culturale”, liberando dalla menzogna e dalla codardia un’intera nazione e un intero popolo.

Di seguito il testo²³⁶:

La cuestión religiosa

Salamanca, diciembre de 1906

Tal vez se encuentra España ahora en el momento más crítico y más decisivo de su vida social; tal vez estamos a punto de cosechar la amarga lección del desastre; tal vez va a decidirse si hemos de ponernos al paso y al rumbo de los demás pueblos cultos o hemos de volver a la vieja y pedregosa rodera del pasado. Nunca ha estado la política española tan revuelta y enmarañada como al presente se nos muestra, pocas veces tan agitado el espíritu público, y es porque se plantea al cabo la cuestión de las cuestiones, la cuestión batalladora, la vital para España, la cuestión religiosa.

Il testo si apre con una dichiarazione esplicita, suddivisa in tre chiare proposizioni: in *primis* si dichiara che il momento storico attuale è per la Spagna un momento decisivo, critico. Come si è avuto modo di vedere in precedenza, il termine “critico” è usato da Unamuno con una valenza etimologica chiara ed indica in prima istanza una divisione, uno scontro, una lotta contrapposta. Le tre proposizioni sono di tipo dubitativo e implicitamente pongono le seguenti domande, rivolte a chi, come lo scrittore, vive nel *divenire* di Spagna: siamo sul punto di raccogliere l’amara lezione del disastro? La lotta servirà a redimerci come popolo e a cambiare la nostra storia? O siamo destinati a ricalcare incessantemente

²³⁶ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 77.

gli errori del passato? La questione religiosa diventa il centro campale della battaglia che si sta prospettando per la Spagna, una battaglia “culturale” dalla quale uscirà fuori una Spagna “nuova” e Unamuno reclama una risposta sincera da parte dei contendenti schierati sul campo di combattimento, siano essi liberali, cattolici o indifferenti di qualsivoglia specie, ogni contendente è chiamato a dare una risposta improrogabile. Continua Unamuno²³⁷:

Problema este que se procuraba evadir; casi nadie se atrevía a desflorarlo siquiera, y me he pasado años diciendo y repitiendo que un día tendríamos que afrontarlo y resolverlo valientemente. Los católicos de un lado y los indiferentes en materia de religión - que más que indiferentes suelen ser cobardes- de otro lado, decían y repetían que de eso no se debía ni hablarse siquiera, que las luchas religiosas son algo anacrónico, que es de mal gusto suscitar en sociedad tales cuestiones y otra porción de miserables subterfugios por estilo. Y en el fondo era miedo y nada más que miedo. Y a favor de él se perpetuaba la mentira y con la mentira la guerra sorda, callada, la del hogar, la que envenenaba lentamente a no pocas almas.

Unamuno non sfugge alla questione che in molti cercano di evadere, entrando con intensità nel conflitto, addentrandosi con ardore e sentimento, e si schiera istintivamente *contro* i cosiddetti “indifferenti”, gli *ignavi* secondo una definizione dell’«Inferno» dantesco, contro coloro che non si pronunciano o che non vogliono discutere di questioni

²³⁷ *ibid.*

religiose, in quanto vinti da una paura che è in fondo la paura delle risposte a cui potrebbero approdare in seguito allo studio e all'approfondimento di tali questioni, tanto profonde e intime da scoraggiare gli spiriti meno temprati²³⁸. Una massa di "codardi", -che in maggior parte si definisce cattolica, o atea-, perpetua la menzogna, con il rifiuto alla lotta, considerata anacronistica, con il mutismo menzognero, suscitando di riflesso una guerra nascosta e muta, che avvelena lo spirito di un gran numero di individui. Dichiarare la guerra con vigore, apertamente, dà la possibilità a molti di venire fuori dalle trincee e di dichiarare pubblicamente la propria fede, «la sustancia de las cosas esperadas»²³⁹, scriverà Unamuno. La guerra che si prospetta è di natura civile e politica e la questione di fondo tocca molti aspetti della vita religiosa, pubblica e privata.

Continua don Miguel²⁴⁰:

²³⁸ Nell'*Inferno* della "Commedia" dantesca, gli «ignavi» compaiono nell'"Antinferno", nel III Canto dell'*Inferno*, e Virgilio dice a Dante che sono le anime di coloro «Che visser senza infamia e senza lodo», mischiate agli angeli che non scelsero né di essere fedeli a Dio né di tradirlo, «ma per sè foro». E quando Dante chiede a Virgilio il motivo di tanto tormento, il Maestro risponde: «Rispose: "Dicerolti molto breve./ Questi non hanno speranza di morte,/ E la lor cieca vita è tanto bassa, / Che 'nvidiosi son d'ogni altra sorte./ Fama di loro il mondo essere non lassa,/ Misericordia e giustizia li sdegna:/ Non ragioniam di lor, ma guarda e passa"». ("Divina Commedia", *Inf.* III vv. 45-51). Nella descrizione degli "ignavi" fatta da Dante per bocca di Virgilio, si riscontrano tre caratteristiche che sono presenti anche nella visione della massa di "cobardes" di cui scrive Unamuno: gli «ignavi non hanno infatti speranza di morire, sono rosi dall'invidia e vagano ciechi, non lasciando tracce nella storia, scomparendo così come sono entrati in scena.

²³⁹ UNAMUNO, Miguel, *De la desesperación religiosa moderna*, op.cit., p. 52.

²⁴⁰ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 77.

Pero por fin, ¡loado sea Dios! la guerra se declara, dentro de poco estaremos divididos en España en católicos y liberales - liberales de verdad, del verdadero liberalismo, del que dicen que es pecado, y no el otro, no del liberalismo de droguería-, y esa guerra podrá llevarnos a la paz de Westfalia, para llegar a la cual hay que pasar, de un modo o de otro, por la dieta de Worms.

La Spagna vive un momento di profonda crisi all'inizio del XIX secolo, frammentata al suo interno da discordie politiche, tormentata dai "regionalismi", lacerata dagli scontri sociali, umiliata nella sua politica estera dal recente *desastre del '98*, espressione con la quale si indica generalmente la fine della potenza coloniale spagnola dovuta alla perdita delle ultime colonie spagnole oltreoceano, con l'indipendenza di Cuba e la cessione di Puerto Rico e le Filippine agli Stati Uniti d'America. In vario modo avevano tentato governanti e intellettuali, la così detta "crema" della società, di sforzarsi nella direzione del cambiamento, cercando di dare una svolta alla stagnante situazione sociale, politica e culturale spagnola. Furono molti gli interventi messi in atto per cercare di frenare questo rapido declino, tra tutti si distinse l'analisi e l'impegno politico di Joaquín Costa (1846-1911), che si accorse del carattere nazionale della crisi politica e identitaria che aveva squarciato il Paese. Nel 1901 nell'Ateneo di Madrid, Costa denunciò pubblicamente la classe dominante, pubblicando gli studi *Oligarquía y caciquismo, colectivismo agrarios y otros escritos*, attraverso

i quali cercava di ricostruire, nell'ambito di quello che fu chiamato *regeneracionismo*, le strutture portanti del potere e della società spagnola, grazie all'aiuto dei più autorevoli pensatori e scienziati dell'epoca. Costa definisce i governanti come un corpo estraneo alla società, la quale non sceglie liberamente ma viene indotta alla scelta dai giochi della classe dominante, che è anche quella che occupa tutta la scena politica. Costa rivolse il suo appello a molti intellettuali e cercò di includere nel dibattito anche politici e lavoratori. Come riporta Perez de la Dehesa, nel trattato presentato da Joaquín Costa viene denunciata l'esistenza di due *Spagne*: «una España oficial, con Parlamento, partidos, Constitución y todas las formas externas de un estado democrático y progresivo»²⁴¹ e una Spagna reale, «entregada a una brutal explotación por parte de caciques y oligarcas, que convertía todas aquellas hermosas palabras, libertad, derecho, justicia, en trágicas mentiras»²⁴². Il *turnismo* rappresentava uno degli elementi chiave della gestione del potere, caratterizzata dall'alternanza tra borghesi conservatori e liberali, e veniva salvaguardato da notai, proprietari terrieri, giudici, e tutta quella parte di popolazione che contribuiva ad accrescere le fila di oligarchi e *caciques*.

²⁴¹ PEREZ DE LA DEHESA, Rafael, *Política y sociedad en el primero Unamuno*, op. cit., p. 147.

²⁴² Ivi, pp. 147-148.

Al pubblico invito di Costa di partecipare al dibattito, seguirono molti interventi di intellettuali e politici, tra i quali quelli del conservatore Antonio Maura, presidente del Governo e massimo esponente della futura “*revolución desde arriba*”; di Adolfo Posada, sociologo politico e “*krausista spagnolizzato*”, fautore della «*Extención universitaria*», “*encaminada a renovar la enseñanza superior y a difundirla en el pueblo mediante cursos y conferencias de divulgación*”²⁴³; di Pompeyo Gener, nazionalista catalano; di Gil Robles, fondò nel 1933 la CEDA (Confederazione Spagnola delle Destre Autonome); di Francisco Pi y Margall, democratico, repubblicano e federalista; di Ramón y Cajal, scienziato e premio Nobel per la Medicina nel 1906; di Rafael Salillas, noto criminologo e studioso sociale; di Pedro Dorado Montero, giurista positivista e di molte altre personalità di spicco dell’*élite* culturale spagnola del primo Novecento. Tra le risposte ricevute da Costa al suo appello, si distingue quella di don Miguel de Unamuno y Jugo che dall’ottobre del 1900 è rettore dell’Università di Salamanca, la più antica Università di Spagna e una tra le più antiche d’Europa²⁴⁴. Come ben documenta Perez de la Dehesa, la

²⁴³ Parole di Luis G. De Valdea Avellano, tratte dal prologo di: POSADA, Adolfo, *Breve historia del krausismo español*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1896, p. 17.

²⁴⁴ Per l’influenza di Joaquín Costa in Unamuno è rilevante lo studio di Rafael Perez de la Dehesa: PEREZ DE LA DEHESA, Rafael, *Politica y sociedad en el primero*

risposta unamuniana all'invito di Costa si discosta da quelle degli autori citati in precedenza e mostra la vitalità "de su marcada evolución intelectual". Riacciandosi alle parole di Costa, Unamuno rileva che «Nuestra sociedad no me parece degenerada, lo repito; sino bárbara; no ha entrado aún en la cultura europea»²⁴⁵. Unamuno ritiene che il *caciquismo* sia ancora utile, in quanto è adatto a far fronte alla mancanza di strutture in una società ancora tanto barbara e primitiva come quella spagnola, "amorfa", invertebrata e naturalmente votata al rifiuto di qualsiasi influenza esterna, quella europea *in primis*. Unamuno denuncia l'"indolencia" del suo popolo e il "fondo salvaje" e considera il *caciquismo* un "male necesario", non considerandolo un «mal absoluto, y menos aún de que sea una enfermedad específica y ni siquiera síntoma de una diátesis morbosa, sino más bien consecuencia obligada de un estado social de barbarie»²⁴⁶, intendendo barbarie nell'accezione di "rusticità", mancanza di cultura. Unamuno credeva inoltre che un potere centrale potesse evitare lo sgretolamento dello Stato e differiva dalla visione decentralizzata e municipalista dei vari *regionalismi*, che

Unamuno, op. cit., pp. 103-110 e sgg. e, dello stesso autore, *El pensamiento de Costa y su influencia en el 98*, Ograma, Madrid, 1966.

²⁴⁵ COSTA, Joaquín, *Oligarquía y caciquismo. Como la forma actual de gobierno en España: urgencia y modo de cambiarla*, Imprenta de los hijos de M.G. Hernández, Madrid, 1902, p. 489.

²⁴⁶ Ivi, pp. 486-487.

finivano per aggravare il *caciquismo*, piuttosto che curarlo²⁴⁷. L'interesse di Unamuno sembra puntare verso l'Europa, ideale lontano, "escatologico", che potrebbe allargare i confini della sua patria e donare aria vitale alle stanche membra di uno Stato oramai agonizzante e con alcune sue membra in avanzato stato di decomposizione.

Continua il testo²⁴⁸:

Todo el mundo ha estado creyendo y repitiendo que España es un país no ya eminente, sino hasta fanáticamente católico y, sin embargo, nada más lejos de la verdad. En España como en todas partes y más, mucho más que en otras muchas partes, hay una masa de inconscientes –niños, mujeres, aldeanos, gente inculta– que no se puede decir que sean católicos. No son nada. Su religión es un hábito, una rutina, y se alimentan espiritualmente, más que de los dogmas y doctrinas de la iglesia de Roma, de prácticas tradicionales, casi mágicas y de ordinario supersticiosas.

Contro qualsiasi falsa rappresentazione, Unamuno rivela una verità profonda: la Spagna è un paese che si professa cattolico ma nel quale la maggior parte della popolazione vive la religione *incoscientemente*, seguendo più pratiche e rituali di derivazione pagana che la dottrina della Chiesa Cattolica e apostolica Romana, alla quale dovrebbe aderire anche nelle pratiche. Nella Spagna di Unamuno, confessa il basco, si professa un cattolicesimo di facciata, privo di

²⁴⁷ Cfr. PEREZ DE LA DEHESA, Rafael, *Politica y sociedad en el primero Unamuno*, op. cit., pp. 145-151.

²⁴⁸ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., pp. 77-78.

qualsiasi strumento critico atto a liberare il proprio credo, rivelando la propria personale fede.

Segue il testo²⁴⁹:

Las raíces de su religión hay que ir a buscarlas a los tiempos precristianos, casi a las tinieblas prehistóricas. Como pasaron del paganismo al cristianismo, conservando las mismas fiestas y cristianando a los dioses para convertirlos en santos, pasarían de la teología católica a cualquiera otra. Viven por debajo de toda teología. Comulgan con fervor muchos de ellos y encuentran consuelo en ese mágico Sacramento, pero si se lograra ponerles en claro todas las sutilezas inventadas por la teología católica para fundamentar la transustanciación, con aquello de que los accidentes pueden separarse de la substancia, es casi seguro que perderían su fe en el sacramento. Ellos reposan en el misterio mismo -por absurdo que sea- mientras que la teología reposa en la aplicación del misterio. Y así la iglesia fulmina su anatema contra aquel que, aun creyendo en Dios, declare indemostrable con razones lógicas su existencia.

Unamuno lamenta l'accettazione passiva dei dogmi da parte di questa massa di incoscienti, e ne mette a nudo l'incapacità di esprimere una propria e personale spiritualità. Gli *incoscienti* non hanno paura di passare da una ritualità ad un'altra, colorando le antiche forme e donandogli nuovo smalto. Gli *incoscienti* "riposano" nel mistero, paradossalmente, mentre i teorici del cattolicesimo, la casta dell'intellettualismo mondano, lo "applicano" con rigore. Scriverà Unamuno, in un altro articolo del 1907, "Sobre nuestra intolerancia", che uno dei mali più pericolosi del cattolicesimo è l'intellettualismo, la cui fede «es el

²⁴⁹ Ivi, p. 78.

asentamiento del intelecto a principios abstractos, a dogmas metafísicos más bien que religiosos, a proposiciones teológicas perfectamente indiferentes para el régimen de la conducta y el ejercicio de la virtud»²⁵⁰, e molto probabilmente la religione vissuta incoscientemente discende da questa indifferenza che permette «ese horror que se llama la fe implícita y la religión de segundo grado»²⁵¹.

Continua Unamuno²⁵²:

Y por encima de esa masa inconsciente en religión se extienden los grupos de personas más o menos conscientes -que en esto hay grados-, los que han leído y estudiado algo, los que se han detenido a examinar, siquiera de ligero, el credo que se les dio en herencia. Y la mayoría de estos, la mayoría de las personas cultas, han perdido en España la fe católica aunque para ir a caer, por desgracia en su mayor parte, en un agnosticismo superficial y tosco. Los llamados en España librepensadores están, por lo común, en una disposición de ánimo y de mente verdaderamente deplorable.

L'ulteriore invettiva è diretta ai cosiddetti *libero-pensatori*, che hanno venduto la propria anima, perdendosi in un agnosticismo infecondo e astioso. I semi-colti sono incapaci di esaminare a fondo le questioni e di proporre nuovi stimoli

²⁵⁰ Ivi, p. 113. Unamuno trova curioso che siano proprio i cattolici a usare in senso dispregiativo, se non già di denuncia sprezzante, il motto "intellettuali", applicandolo, -nota Unamuno-, a molti di quelli che la pensano diversamente: cfr. ivi, pp. 112-113.

²⁵¹ *ibid.*

²⁵² Ivi, p. 78.

al dibattito, chiudendosi in un atteggiamento che Unamuno definisce “codardo”, figlio della menzogna.

Segue Unamuno²⁵³:

La mayoría de las personas cultas no es católica en España, y si otra cosa aparece a un examen superficial, es porque el espíritu de mentira, y el de cobardía que le es consiguiente, lo roen todo. Unos se creen que creen sin creer de veras, otros quieren creer sin lograrlo, y los más fingen creer sin abrigar creencia alguna. Era un miedo cerval que había en España a declararse abiertamente y en público como no católico. Hoy va cediendo algo.

Dietro a questo atteggiamento di rinuncia, si nascondono coloro i quali credono senza credere veramente, o coloro che vorrebbero credere ma non ci riescono o coloro i quali fingono di credere senza credere in niente. Una paura che si traveste da ipocrisia e si trasforma in incapacità di dichiararsi apertamente non cattolico pubblicamente. Ancora una volta Unamuno indica nella *confessione* la strada che può porre rimedio a tutta una serie di mali, indicando nella confessione pubblica il primo atto utile a svelare i difetti di ognuno, che sono quelli di tutti. La sincerità, per Unamuno, è l'unico strumento in grado di rinnovare il mondo, in quanto la sincerità è tanto importante per un uomo quanto è fondamentale per un intero popolo, dato che «el más grande paso que puede darse en la íntima cultura es del renunciar a

²⁵³ *ibid.*

la petulancia y confesarse»²⁵⁴, scrive in “Confesión publica”. Unamuno non parla di una confessione privata, fatta dinanzi a un “ministro” della fede, che ci darà l’assoluzione se seguiamo minuziosamente la tradizionale liturgia della penitenza, bensì della «confesión publica de los propios defectos»²⁵⁵. Confessione capace di vincere la paura che ci rinchiude dentro e ci porta a temere la pernicioso e terrificante “opinione pubblica”.

Segue il testo²⁵⁶:

¿Y miedo a qué?, me diréis. Miedo a la opinión publica, miedo a verse cerrados los caminos del éxito -la mano de una rica heredera, por ejemplo, o una plaza en unas oposiciones-, miedo sobre todo a las mujeres. Este pobre país ha estado y sigue aún estando gobernado por las mujeres, y por unas mujeres que ¡las pobres! tienen en tinieblas la conciencia religiosa. Tal político se guarda de hacer declaraciones anticatólicas y se llama anticlerical, sí, pero hijo sumiso de la iglesia, por miedo al enojo de su mujer, o tal vez de su querida, pues hay queridas que oyen misa diaria y tienen director espiritual. Es una cosa realmente vergonzosa.

La paura nasce dal timore di non essere gradito alla pubblica opinione ed è connessa al rischio di non poter accedere ai privilegi che il dichiararsi cattolico, sebbene in apparenza, apporta. La Spagna, dice Unamuno, è schiava delle donne, di quelle donne che diventano il simbolo di una ritualità

²⁵⁴ Tratto dall’articolo “Confesión pública, pubblicato il 14 agosto 1909: *ivi*, p. 173.

²⁵⁵ *ibid.*

²⁵⁶ *Ivi*, “La cuestión religiosa”, p. 78.

perpetuata a discapito di un vero esame di coscienza, di una profonda analisi spirituale. Dello stesso avviso era Joaquín Costa quando, persa la fede nel popolo spagnolo, scriveva che la Spagna era una «Nación unisexual, compuesta de dieciocho millones de mujeres», per poi affermare che non si trattava di una nazione di donne, ma di “eunuchi”²⁵⁷. Gli eunuchi sono impossibilitati a mostrarsi per quello che sono e, mentre da un lato si ergono a paladini delle istanze anticlericali, -guardandosi bene dal fare dichiarazioni anticattoliche-, dall’altro conservano la paura verso la collera delle “amate” che, senza alcuna vergogna, scrive Unamuno, cedono quotidianamente alle “proposte” di un direttore spirituale.

Prosegue Unamuno²⁵⁸:

En el fondo de las dos guerras civiles que ensangrentaron nuestro suelo en el pasado siglo se debatía la libertad de la conciencia religiosa española. En ambas fueron vencidos los que un tiempo se llamaron apostólicos y después tradicionalistas o ultramontanos, pero fueron vencidos en apariencia tan sólo. Pronto levantaban cabeza y volvían a hacerse dueños del campo. La rama dinástica vencedora tenía que entregarse a ellos tanto o más que lo hubiera hecho, de haber vencido, la vencida.

²⁵⁷ Citato in PEREZ DE LA DEHESA, Rafael, *Política y sociedad en el primero Unamuno*, op. cit., p. 150. Le due citazioni si trovano rispettivamente nel prologo di Costa al romanzo *La ley del embudo* di Pascual Queral, (Huesca, 1897, p. XVII) e in J. Costa, *Los siete criterios de gobierno* (Madrid, 1915, p. 176): entrambi citati da Rafael Perez de la Dehesa, *ibid.*, nota 8 e 9 al testo.

²⁵⁸ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., pp. 78-79.

Unamuno fa riferimento alle rivolte anticlericali che in quegli anni animavano la politica spagnola e che trovarono un'importante eco nell'opera teatrale *Electra*, di Benito Pérez Galdós, rappresentata per la prima volta il 30 dicembre 1901. L'importanza di questa opera sta tutta nel momento storico in cui viene rappresentata, in quanto in questo periodo si accentuano i moti e le rivolte anticlericali, riflesso della politica francese di Waldeck-Rousseau, nel periodo in cui si discuteva la legge sulle "associazioni religiose".

Segue il testo²⁵⁹:

Ahora, después del desastre, se han sentido por muchos españoles anhelos de renovación, y de vida nueva y a la vez han soplado vientos transpireánicos. A ratos parece que hemos vuelto a aquellos años que precedieron a la primera guerra civil carlista, la de los siete años, y a la matanza de frailes. Y francamente vale más que los eche el gobierno legalmente mediante la ley de asociaciones -que es hoy el eje de la política española- que no que los eche el pueblo, revolucionariamente, mediante una serie de motines.

Los dos bandos se aprestan a la pelea y se trata de ver de una vez si son los católicos o somos los liberales los más fuertes.

Perez de la Dehesa, riportando le parole di Pablo Iglesias, sottolinea che «en ningún caso se podría aislar el problema religioso del problema social, y el hacerlo podría significar una distracción de fuerza para la clase obrera»²⁶⁰. La Spagna,

²⁵⁹ Ivi, p. 79.

²⁶⁰ Fu questa la risposta di Pablo Iglesias, leader dei socialisti spagnoli, all'inchiesta condotta dalla rivista francese *Le Mouvement Socialiste*, nel 1902: per questo si veda PEREZ DE LA DEHESA, Rafael, *Politica y sociedad en el primero Unamuno*, op.

divisa dai regionalismi e dai moti rivoluzionari operai, specialmente quelli anarchici di Barcellona, era incapace di ripartire e per questo Costa si rivolge agli intellettuali per cercare una via d'uscita comune. Da una parte si trovano i partiti storici e dall'altra le nuove forze progressiste che cercavano di imporsi. Continua Unamuno²⁶¹:

Y mientras esto no se resuelva no podrá haber aquí ni paz ni progreso. Hasta los problemas económicos sociales están supeditados aquí al problema religioso, que es radical y cardinal a la vez.

El viejo partido liberal histórico, el que llevó tantos años a través de páramos yermos de todo ideal el funesto Sagasta, el partido que ha querido Moret vestir a la moda inglesa del tiempo del romanticismo, es un partido que se deshace. No tiene ya razón de ser. Se disuelve como se está disolviendo en toda Europa el liberalismo clásico y doctrinario, el de Stuart Mill, el de Pitt, el de Guizot. Le substituye la tendencia radical jacobina, si se quiere, la del *Kulturkampf*. Se van desengañando las gentes de aquel aforismo, de que los males de la libertad se curan con la libertad misma y se van convenciendo de la necesidad de imponer la cultura. Y en España imponer la cultura es poner coto al catolicismo y atar corta la influencia vaticanista.

In seguito al fallimento del periodo della Restaurazione, la politica spagnola è logorata dalla stagione dei partiti “turnanti”: da una parte la “Unión Conservadora”, rappresentata da Antonio Cánovas de Castillo e dall'altra la

cit., p. 42. Pablo Iglesias chiedeva di concentrare gli sforzi non sull'anticlericalismo ma sugli elementi più pericolosi del capitalismo: «Empujar al proletariado a dirigir su actividad y su energía más contra los clericales que contra los patronos es el error más grande de que pueden ser víctimas los que aspiran a terminar con la explotación humana»: si veda, *ibid.*, nota 1 (la traduzione dal testo francese è di Rafael Perez de la Dehesa).

²⁶¹ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 79.

linea liberale, il “Partido Liberal”, guidato da Práxedes Mateo da Sagasta. La Costituzione del 1876 garantiva una sovranità democratica controllata dalla “Corona” che si incaricava di nominare un capo di governo, che a sua volta «se encargaba de fabricar elecciones, apoyadas en la autentica base social de la Restauración: la oligarquía y el caciquismo»²⁶², sistema definito da Unamuno come “el desconocimiento y el desprecio de la personalidad individual humana”²⁶³. Le opposizioni ai partiti della Restaurazione erano rappresentate dall’ala repubblicana, divisa fra “centralisti”, capeggiati da Nicolás Salmerón, e “federalisti”, il cui maggior esponente era Francisco Pi y Margall. Un’altra importante tendenza è rappresentata dai “regionalismi”, soprattutto il movimento catalano, che saprà attirare a sé la simpatia degli intellettuali ed un elettorato proveniente da altre correnti o partiti. Affianco a questi movimenti più o meno politici, sorge l’altra ala dell’opposizione alla Restaurazione, quella rappresentata dai partiti operai e dalla principale opposizione economica, la *Legua Agraria*. I partiti operai videro riconosciuto il proprio diritto di associazione nel 1868 ed è a partire dal “Congreso de Saragoza” (1872)

²⁶² Cfr. PEREZ DE LA DEHESA, Rafael, *Política y sociedad en el primero Unamuno*, op. cit., pp. 10-11.

²⁶³ “¿Qué era, en el fondo, el caciquismo, sino el desconocimiento y el desprecio de la personalidad individual humana y de sus sacrosantos fueros?”: UNAMUNO, Miguel, “Nuestra egolatría de los del 98”, citato in PEREZ DE LA DEHESA, Rafael, *Política y sociedad en el primero Unamuno*, op. cit., p. 11.

che cominciano a delinearci le due principali correnti: quella bakuniana-anarchica, che ha la sua base principalmente nelle regioni di Catalunya, Levante e Andalusia e quella marxista, che nel 1879 darà origine al PSOE, capeggiato da Pablo Iglesias, con base principalmente a Madrid e Bilbao, sede delle grandi industrie²⁶⁴.

Segue Unamuno²⁶⁵:

El partido liberal español presentó a las Cortes el proyecto de ley de asociaciones, limitando la libertad de las órdenes llamadas religiosas, para engañar al pueblo y hacer que hacía; pero el pueblo no se ha llamado a engaño, su resuelta actitud ha desbaratado una crisis maquiavélica, y exige que se lleve adelante la discusión de la ley sin sofisticación alguna. Y los obispos protestan, unos con cierta mesura y otros sin mesura alguna -cosa muy episcopal a la española- y los católicos celebran novenas, peregrinaciones, reuniones y protestas de todo género. Y a las veces surgen conflictos en las calles, como no hace aún muchos días en esta apacible y tranquila ciudad de Salamanca, en que escribo y en que elementos progresistas exaltados silbaron y atacaron a una procesión. Y esto ocurre un día y otro, ya en un sitio ya en otro.

Unamuno critica l'ormai sgretolato partito liberale, residuo del *fusionismo* di Sagasta, incapace di porre rimedio alla crisi economica e sociale che la Spagna vive negli anni in cui il pensatore basco scrive questo testo. La questione religiosa diviene un fattore determinante di mobilitazione e lotta

²⁶⁴ Per aver un panorama del periodo successivo e precedente al disastro del '98, si veda l'indispensabile studio di Rafael Perez de la Dehesa, *Política y sociedad en el primero Unamuno*, op. cit.. In particolare pp. 9-39 e 145-151.

²⁶⁵ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 79.

sociale, questione che preoccupa Unamuno in quanto se non viene “meditata” adeguatamente, può portare a tragici epiloghi. La “ley de asociaciones”, proposta nel Novembre del 1906, seguiva la direttrice del taglio profondamente anticlericale che il Partito Liberale aveva imposto alla propria politica in seguito alla morte di Sagasta, nel 1903²⁶⁶. Questa iniziativa, insieme ad altre, mirava a eliminare i privilegi che le istituzioni ecclesiastiche avevano accumulato in Spagna, seguiti, in un desiderio di rinnovamento, anche da socialisti e repubblicani, con il fine di giungere a quella netta separazione tra Chiesa e Stato così come era successo in Francia nel 1905²⁶⁷. Unamuno fa cenno inoltre ad un episodio di violenza accaduto a Salamanca, con il quale cerca di mostrare la violenza gratuita che certi contendenti usano contro le adunanze o le processioni cattoliche, puntando il dito contro la violenza e chiedendo che sia il governo ad intervenire, attraverso un dibattito serio, evitando qualsiasi

²⁶⁶ Onésimo Díaz Hernández a giustificazione di tale impostazione politica riporta gli studi del professor Andrés-Gallego che sottolinea come la politica anticlericale sia stata applicata dal Partito Liberal-Fusionista come contromossa al disastro del '98 e alla morte di Sagasta (1903), che ne avevano indebolito la struttura. La politica anticlericale è usata come “mezzo di sussistenza”, avendo come obiettivo quello di controllare gli ordini religiosi. Un'altra giustificazione di tale linea politica è quella data dal profesor Varela-Ortega che vedeva nella politica del Partito Liberale un tentativo di attirare la sinistra più radicale. Cfr. DÍAZ HERNÁNDEZ, Onésimo, “La Ley del Candado en Álaba”, in «Sancho el savio: Revista de cultura e investigación vasca», N. 11, 1999, p. 143, nota 2.

²⁶⁷ Cfr. *ivi*, pp. 143-146.

“sostituzione”²⁶⁸. L’episodio citato mostra anche la preoccupazione personale di Unamuno per i fatti che si stavano svolgendo in tutte le principali città spagnole.

Segue il testo²⁶⁹:

¿Y la corona? El rey tiene que obrar bajo la presión de este estado de la conciencia pública. Hace aún poco días -escribo esto el 6 de diciembre- fue silbado frente al congreso, al pasar de vuelta de la salve, a raíz de una crisis vergonzosa que el pueblo atribuyó, con razón o sin ella, a manejos católicos. Y acaso para salvar el trono tendrá que colocarse en la situación en que la monarquía italiana está situada.

Nel frattempo la *Corona* spagnola deve agire sotto la pressione della “coscienza pubblica”. Unamuno intravede la possibilità che la famiglia reale spagnola possa adottare la stessa posizione politica presa dal re d’Italia Vittorio Emanuele, come unica soluzione per salvare il trono, aprendosi all’area repubblicana e cercando di porsi come cardine di tutte le tendenze repubblicane.

Continua Unamuno²⁷⁰:

²⁶⁸ Onésimo Díaz Hernández cita nel suo studio tutti i casi di agitazione anticlericale riportati dal giornale liberale di Álava, *La Libertad*, testimoniando casi analoghi a quello descritto da Unamuno accaduti nelle città di La Coruña, Valladolid, Catellón, Jaén, Baracaldo, Bilbao, Barcelona, Madrid. Lo studioso ci dice inoltre che nella maggior parte dei casi si trattava «de reivindicaciones laborales, o bien relacionados con protestas y enfrentamientos por la representación de la obra teatral de Galdos, *Electra*, o bien conectados con la celebración de procesiones católicas (cfr. *La Libertad* (L.L.), 15- 30.III.1901)»: *ivi*, p. 144, nota 3.

²⁶⁹ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 79.

²⁷⁰ *ibid.*

Sabido es, en efecto, que en Italia apenas hay hoy republicanos. Ni en cantidad ni en calidad significan gran cosa. Y es que el Vaticano ha obligado a los liberales italianos a agruparse en torno al Quirinal, a robustecer el trono de la casa de Saboya. Garibaldi, de alma republicana, peleó por Víctor Manuel, rey del Piamonte, y Carducci, de alma republicana también, cantó a la reina Margarita y a la cruz de Saboya.

Nel saggio “De la enseñanza superior en España”, Unamuno repete questo concetto, mettendo in risalto il valore della tradizione, della patria, del vero progresso, dell’Università, esaltando l’importanza del “sentimento della patria”, capace di resistere anche alle sconfitte: «La patria misma es una tradición, una tradición ineludible, y la Universidad debe ser su principal factor de progreso. Unos cuantos sabios, verdaderos sabios, maestros de verdad, guardan más a la patria que algunos batallones. Poetas y pensadores preludiaron y prepararon la unidad italiana y la alemana, y la primera, la italiana, se hizo a pesar de continuadas derrotas militares»²⁷¹. Continua il testo²⁷²:

Y si aquí el rey mostrase alma liberal pudiera ser que agrupase en su derredor a muchos que hoy vagan fuera de dirección monárquica o republicana y a muchos republicanos también.

Pero se tropieza con una grave dificultad, cual es la de que si la dinastía saboyana apenas tiene tradición en Italia y ella es liberal, la dinastía borbónica tiene en España tradición larga y muy triste, a pesar de un Carlos III.

²⁷¹ UNAMUNO, Miguel, *Obras completas. VIII. Ensayos*, “De la enseñanza superior En España”, op. cit., p. 57.

²⁷² UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 80.

De todos modos, está la lucha ya empeñada y es lucha más que entre el catolicismo y el liberalismo, entre la mentira y la sinceridad.

Allo stesso tempo Unamuno si rende conto della differente situazione politica della “corona” spagnola rispetto a quella sabauda, essendo la dinastia sabauda liberale e avendo poca tradizione in Italia, cosa che le facilita sensibilmente il compito di ricompattare i repubblicani. Unamuno afferma che questa lotta è, “in tutti i modi”, lotta tra la menzogna e la sincerità, una lotta che prevede lo scontro di tutti i contendenti in campo aperto, nessuno escluso.

Continua Unamuno²⁷³:

El arzobispo de Zaragoza profetiza la guerra civil, y dice que todos los españoles estamos en el deber de evitarla. Yo creo que no; creo que nos hace falta una guerra civil, aunque no sea ya a tiros y en los montes, una lucha abierta en las calles y los meetings y en el parlamento, pues ella despejará la atmósfera y evitará la lucha en el hogar, o lo que es peor que la lucha, esta paz de muerte en que el hombre es, por medio de la mujer, siervo del cura.

Hasta hoy la lucha es, más que estrictamente religiosa, no más que políticoeclesiástica, pero vendrá aquélla, y llegaremos, espero, a la separación de la iglesia del estado. Y todo ello será el prólogo del despertar de la conciencia religiosa española, amodorrada con los cánticos de la iglesia romana.

Mentre le alte cariche ecclesiastiche scongiurano la guerra civile, Unamuno se la augura. Perché sa quanto è difficile vivere nella menzogna di una “guerra del hogar”, che

²⁷³ *ibid.*

consuma le residue forze e sposa qualsiasi combattente. Unamuno si augura una guerra di civiltà, di dialogo e di scambio reciproco, capace di rompere definitivamente con l'influenza della Chiesa Vaticana nelle questioni personali, spirituali e sociali della Spagna. Quietè mortifera in cui vive l'uomo che è schiavo del prete per mezzo della donna, dice Unamuno, che sa benissimo che la lotta che si prospetta, la religiosa, non è ancora cominciata, in quanto la lotta religiosa presuppone un risveglio della coscienza religiosa del popolo spagnolo, piegata agli esausti rituali della *prassi* della Chiesa cattolica romana, svuotati di ogni interesse e "sentimento" profondamente religioso.

Conclude don Miguel²⁷⁴:

Sé que estos asuntos a muchos de mis lectores les parecerán poco amenos, pero no siempre está el horno para bollos ni es la amenidad la cuerda que con más segura mano toco. Creo, además, cumplir con mi conciencia y con lo que debo a las conciencias de los que me leen presentándoles problemas vitales y de largo alcance. Presentándoloselos tan sólo. Ellos discurrirán sobre los que les presento y harán sus aplicaciones. Porque es muy cierto aquello de que en todas partes cuecen habas, aunque en esta mi patria a calderadas.

La Nación, 9 enero de 1907

Il finale di questo articolo rappresenta, ancora una volta, il modo attraverso cui Unamuno entra in rapporto *diretto* con il

²⁷⁴ *ibid.*

proprio lettore, al quale chiede una collaborazione *immediata*, ovvero non mediata. Unamuno sente il suo officio, “officium”, come un dovere, ed è per questo che si sforza di individuare le questioni vitali per la Spagna e per il suo popolo. La sincerità «es ya un traje, es una vestidura, es un estilo, es una forma»²⁷⁵, scrive nel testo “Conocerse desnudo”, incluso nel saggio *Alrededor del estilo*. E in un altro articolo chiarisce cosa intende per “traje” e perchè lo paragona allo stile: «Traje y estilo son una misma cosa en el fondo. Pero entendiendo por traje algo más íntimo, algo más profundo, más vivo, que los perifollos que cosen los sastres»²⁷⁶. Lo stile, *el traje*, scrive Unamuno, è «el que uno se hace -de ordinario por el modo de llevarlo- y no el que le hace el sastre. [...] El verdadero traje, el traje espiritual, se lo hace el que lo lleva»²⁷⁷, perchè «lo más propio, lo más íntimo, lo más profundo de uno no es lo que es, sino lo que quiere ser»²⁷⁸. Per questo può affermare che «lo primero que hay que hacer es hacerse a sí mismo, hacerse el que es»²⁷⁹. Nello stesso articolo, “Estilo y progreso”, chiarisce in termini finalistici il concetto di progresso, domandandosi se possedere uno stile favorisca il progresso spirituale:

²⁷⁵ UNAMUNO, Miguel, *Alrededor del estilo*, “VI. Conocerse desnudo”, op. cit., p. 55.

²⁷⁶ Ivi, “Traje y estilo”, op. cit., p. 50.

²⁷⁷ *ibid.*

²⁷⁸ *ibid.*

²⁷⁹ Ivi, “Estilo y progreso”, op. cit., p. 127.

«Preguntar si el estilo contribuye al progreso del espíritu, es querer considerarlo teleológicamente en aspecto de finalidad y acaso más bien de economía. Pero la personalidad, que es el estilo, ni contribuye al progreso, ni progresa»²⁸⁰. Come è emerso precedentemente, l'intenzione principale di Unamuno non è quella di convincere o accattivarsi la simpatia del lettore, quanto quella di presentare le questioni per lui vitali, attraverso un uso accurato delle fonti e degli studi che compongono la propria visione. Unamuno ci tiene a precisare che vuole “solamente presentarceli”, essendo poi la coscienza di ogni lettore a dover collaborare all'effettiva creazione e durata dell'opera. In “Estilo y progreso”, Unamuno precisa la propria visione di “progreso”, *differenziandola* da quella proposta dal positivismo scientifico e accettata dai *progressisti* di ogni specie e categoria: «Para preguntarse si algo progresa hay que considerarlo con respecto a un futuro. Un caminante que va a un punto determinado, a una meta, con un fin, progresa o no, según se acerca a él; pero un paseante no puede decirse que progresa. Y cabe que uno se divierta hasta en remar contra corriente»²⁸¹. Unamuno è infatti convinto che solo a partire da una posizione “scettica” e non “dogmatica” si possa riconoscere, nelle *differenze*, la profonda unione spirituale

²⁸⁰ Ivi, p. 125.

²⁸¹ *ibid.*

che unisce uomini e popoli, creando una reale, autentica e spontanea *integrazione*: «Sólo cabe asociación verdadera y comunión de esfuerzos donde las diferencias permiten integración. El escepticismo, en su recto sentido, en el etimológico y originario, une y combina; el dogmatismo no hace más que agregar rebaños»²⁸². Il popolo spagnolo, e gli intellettuali di “regime” invece, si aprono al progresso accettando mode straniere, senza fare nessuno sforzo per conoscersi *dal di dentro*, adattandosi alla moda di comparare la propria lingua con quella di civiltà lontane senza aver prima studiato e approfondito la propria, atteggiamento in cui si manifesta il modo in cui il popolo spagnolo intende il progresso: «Este caso, muy típico por cierto, muestra bien a las claras cómo entendemos el progreso. No se ha estudiado la vida de nuestro propio lenguaje; apenas hay trabajos serios respecto a las hablas populares y regionales, y ya nos estamos remontando a la India»²⁸³. Ogni persona, scrive Unamuno si riconosce nei propri atti, dall’operare scaturiscono le idee, in quanto, «Un hombre no se conoce a sí mismo de otro modo que como a los demás conoce. Se ve obrar, y del modo cómo obra deduce cómo es. [...] Nadie, en realidad, se conoce *a priori*, antes de que obre; todos nos

²⁸² UNAMUNO, Miguel, *Obras completas. VIII. Ensayos*, “De la enseñanza superior En España”, op. cit., p. 14.

²⁸³ Ivi, p. 31.

conocemos por nuestros propios actos, tan extraños no pocas veces a nosotros mismos»²⁸⁴. Unamuno sente un fortissimo bisogno di conoscersi, di conoscere la propria patria e i propri compatrioti, con i quali condivide profonde pulsioni spirituali, assopite sotto la crosta della realtà storica e che cerca “disperatamente” di risvegliare. Arrivato a questo punto interroga il popolo spagnolo, e si chiede se il popolo è capace di meditare, interrogando se stesso: «Y el pueblo español, dejándose de contemplaciones introspectivas de su legendario ombligo, ¿se observa en sus actos? ¿Estudia su lengua viva, la que habla el pueblo de los campos, sus supersticiones, sus costumbres, sus creencias?»²⁸⁵. Da questi bisogni elementari, scaturisce la celebre formula del *conosci te stesso*, estesa ora all’intera collettività. Unamuno affida alle Università il compito di studiare il popolo, divenendo il centro in cui si meditano in profondità la tradizione e il *porvenir* della Spagna e del popolo spagnolo: «He aquí una de las primeras labores que a las Universidades competen; la de estudiar al pueblo, la de ser los órganos del “conócete a ti mismo” colectivo. [...] Hay que descubrir España a los españoles; sólo así podrá haber lo que llamamos ciencia española, que mejor sería decir ciencia en España»²⁸⁶.

²⁸⁴ Ivi, p. 38.

²⁸⁵ *ibid.*

²⁸⁶ Ivi, pp. 38-39.

L'identità nasce dall'incontro con l'altro, dal riconoscimento di una differenza, in quanto la differenza è il tratto che unisce due termini e non li allontana, mettendoli in relazione: «Hacerse el español, más español cada vez, es tanto como hacerse más europeo; en nuestro fondo, en el lecho de nuestras entrañas, es donde tenemos que buscar al hombre, a la especie, a lo que nos une y asemeja a nuestros semejantes»²⁸⁷, scrive Unamuno. La somiglianza interna, *entraña*, nasce dal riconoscimento di una differenza esteriore, *lo extraño*, ed è in questo che bisogna cercare l'unità tra individui e popoli: «Por las raíces han de enlazarse los pueblos, no por las copas; por las raíces intrahistóricas, no por las históricas copas. En las *entrañas*, en las *entrañas*, y no en las *extrañas* tenemos que encontrarnos los individuos y los pueblos. Hay que hacer de lo *extraño*, *entraño*»²⁸⁸. Unamuno è cosciente che solo una “finalità trascendente” può salvare il popolo dal giogo imposto dallo Stato e dalla sua “guardia pretoriana”: «Sólo una finalidad trascendente es ideal, y sin ideal no hay vida verdaderamente humana, ni para el individuo ni para el pueblo. Y en tanto el progreso, la necesidad ineludible, grita: ¡anda! ¡anda! ¡anda! si te detienes, pierdes, ¡anda! ¡anda!»²⁸⁹. Unamuno incita i propri

²⁸⁷ Ivi, p. 39.

²⁸⁸ *ibid.*

²⁸⁹ Ivi, p. 49.

simili a rompere le catene della tirannia storica e istituzionale, il cui primo passo consiste in “*intimar* la patria”, trasformandola in uno “stato del nostro spirito”: «En vano seremos concentración de nuestra patria si ella no es expansión nuestra. La sociedad en que vive y de que se nutre mi espíritu, su hijo, no puede ser mi patria si en ella no caben mis sentimientos y mis ideas»²⁹⁰. Per questo Unamuno invita il popolo a sforzarsi, ad impegnarsi in questa faticosa battaglia, chiedendo impegno e sacrificio personale e collettivo: «Esforcémonos todos porque llegue a ser nuestro patriotismo la forma viva de nuestro lazo con el ideal que de la humanidad nos forjemos y no el carnal apego al nativo terruño o a la conversación y trato de los viejos camaradas que en la vida nos adormecen; que brote de las instituciones de nuestro espíritu y no de las del Estado»²⁹¹. Unamuno cerca, con un instancabile impegno fatto di studio, di riflessione e di scrittura, di risvegliare nell’animo dei propri connazionali la “fede patriottica” che ha animato la storia della Spagna, soprattutto quando ha dovuto compiere una missione in terre straniere, tra popoli completamente differenti e lontani dalla sua intima tradizione, dal suo intimo spirito.

²⁹⁰ Ivi, p. 48.

²⁹¹ *ibid.*

2.3. Unamuno *profeta in patria*: i “limiti” della visione spagnola

Con i due testi precedenti si è cercato di demarcare brevemente l’ambito storico, politico e sociale nel quale Unamuno cerca di farsi largo, attraverso la quale è capace di mostrare la propria “visione del mondo”, sulla quale costruisce la propria personale “cosmogonia”. Le preoccupazioni “sociali” di Unamuno, negli anni compresi tra il 1895 e il 1910, fanno riferimento alla situazione politico-sociale della Spagna e del suo popolo, in relazione con la più ampia questione della “crisi di fine secolo” e della “questione europea”, che allargava non di poco le prospettive dell’indagine e della ricerca unamuniana. Dal momento in cui lo scrittore basco si rende conto che le questioni economiche, politiche e sociali sono comprese nella ben più complessa ed articolata “questione religiosa”, aumenta l’interesse per tali temi. L’attenzione di Unamuno si concentra sulla “storia intima” del suo popolo, la storia profonda, la “intrahistoria”, interessato principalmente agli aspetti etico-antropologici, che porteranno l’autore basco ad indagare gli aspetti più intimi dell’essere umano, nell’incessante ricerca della continuità della “tradizione eterna” del suo popolo nel *divenire* e nel mutamento storico.

Importanti diventano le questioni intime e, come scrive Savignano, -coadiuvato dal pensiero di María Zambrano-, «si assiste a un forte appello alla soggettività etico-religiosa e a un richiamo all'interiorità, come emerge dal saggio *Adentro* (1900), sulla base delle suggestioni mutate da Amiel e da Kierkegaard»²⁹². Coerente con la battaglia pubblica intrapresa, Unamuno professa una “fede” incrollabile verso la Verità, cercando di smascherare la menzogna celata al di sotto delle “verità morte”, sulle quali si fonda la pre-costruita visione collettiva della realtà, concepita come pura apparenza. L'invito di Unamuno, preceduto dal suo esempio, è quello di far ricorso alla confessione e alla confessione pubblica in particolare, per smascherare i propri intimi vizi e liberarsi dall'ipocrisia che tiene prigioniero lo spirito. Attraverso l'ammissione sincera e pubblica dei propri “vizi”, ed attaccando istituzioni e forme consolidate di potere, Unamuno vuole scrollarsi di dosso secoli di menzogne, una sfilza di decisioni politiche, economiche, sociali e religiose ipocrite, dettate da interessi oligarchici e meschini giochi di potere. Unamuno confessa le debolezze del suo popolo, che sono le sue, e invita i propri compatrioti a spogliarsi dell'*ipocrisia* che non permette di vivere appieno e di compenetrare la “contraddizione vivifica” tra la propria vita

²⁹² SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, op. cit., pp. 39-40.

intima e quella pubblica. Savignano segnala l'ambivalenza unamuniana nel modo di concepire il popolo, come "soggetto collettivo intrastorico"²⁹³ o come «un'enorme massa di plebe intellettuale»²⁹⁴. Unamuno accusa in particolare la duplicità di giudizio e di morale mostrata dai propri connazionali: «una para nosotros mismos y otra para los próximos», a seconda di che si giudichi per astratto o concretamente. Per Unamuno gli spagnoli hanno trasformato il detto evangelico "non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te" con «no me hagas lo que no quieres que yo te haga», vivendo quella che definisce «un tejido de contradicciones aparentes»²⁹⁵. Lo sforzo di Unamuno è diretto a riscattare lo spirito del suo popolo, imprigionato nella menzogna secolare che lo ingabbia storicamente, da qui l'appello all'interiorità. L'intenzione di Unamuno è quella di indagare la "storia profonda" di un popolo, l'unica capace di riscattarne l'intero suo spirito. Unamuno sente il bisogno di suggerire al popolo la strada che porta alla conoscenza del proprio presente, del presente «total intra-historico»²⁹⁶, come fosse una propria missione personale. In *En torno al casticismo*, Unamuno afferma che è attraverso lo studio sereno della storia che si

²⁹³ Ivi, p.52.

²⁹⁴ *ibid.*: Le parole sono di Unamuno. Cito dal testo di Armando Savignano.

²⁹⁵ UNAMUNO, Miguel, *De la desesperación religiosa moderna*, op. cit., p. 64. Tratto dall'articolo "Inteligencia y bondad", pubblicato nel novembre del 1907 su «La España moderna», ivi, pp. 61-76.

²⁹⁶ UNAMUNO, Miguel, *En torno al casticismo*, op. cit., p. 158.

può giungere al “carattere popolare intimo”. Comprendere l'*intrastoria* significa concepire il presente come “un momento de la serie toda del pasado”, e significa quindi comprendere ciò che rimane vivo nell'eterno, ciò che permane nel mutamento. Nell'articolo che segue, Unamuno estende il “Conosci te stesso” socratico a tutto il popolo, chiedendo ad ognuno di meditare i propri vizi e di prendere coscienza dei propri difetti, confessandoli pubblicamente. La confessione pubblica viene vista come uno dei rimedi più efficaci contro l'insensatezza e l'ostinata superbia con le quali si tenta, invano, di dissimulare le proprie colpe: concatenazione di un processo che porta alla necrosi del tessuto sociale e collettivo. Unamuno, come vedremo, sviluppa una “visione biologica” dello società, sotto gli influssi del krausismo, paragonandola ad un organismo vivente, complesso ed articolato al suo interno e con capacità di svilupparsi e crescere, o di ammalarsi e perire²⁹⁷. In *Entorno al casticismo* scrive Unamuno che il «conocimiento desinteresado de su historia da a un pueblo valor, conocimiento de sí mismo, para despojarse de los detritus de

²⁹⁷ Jean-Claude Rabaté segnala l'influenza di H. Taine nella concezione storica di Unamuno di questo periodo. Segnala inoltre l'intento di rinnovamento della storiografia portato avanti da Joaquín Costa e Rafael Altamira, attraverso lo studio della “storia sommersa” dei popoli. Lo studioso francese segnala inoltre l'influenza krausista nella concezione di una “biologia sociale”. Per questo argomento si veda: Ivi, p. 158, nota 42.

desasimilación que embarazan su vida»²⁹⁸. Unamuno è alla ricerca dello spirito collettivo del suo popolo, quello spirito formatosi nella “tradizione eterna” e capace di riscattarsi dalle secolari menzogne che lo hanno mantenuto lungamente nascosto. L’articolo che segue è stato pubblicato su «La Nación» di Buenos Aires il 23 giugno 1907 con il titolo “Por España”²⁹⁹. Rivolgendosi come un padre ai propri figli, Unamuno smaschera le menzogne e si confessa pubblicamente, *desnudando* la propria anima e svelando quella intima del popolo spagnolo, che è la sua. Se “El conocerse á si mismo en el Señor es el principio de la salud”³⁰⁰, scriverà Unamuno nel primo quaderno del *Diario íntimo*, il conoscere se stessi nell’*altro* è altresí principio di salvezza; e per riconoscersi nell’altro bisogna aprirsi all’altro e confessarsi *con* l’altro, scoprirsi *nell’*altro. La verità è la via per la salvezza, in quanto consente un rapporto *cordiale* con l’altro, non mediato dalla ragione ma vivificato dalla fede, intesa come “coscienza della vita nel nostro spirito”, approdando, segnala Savignano, ad un passaggio fondamentale, in quanto la verità non è più «*adaequatio*, ma disposizione morale issata sulla condizione esistenziale»³⁰¹,

²⁹⁸ *ibid.*

²⁹⁹ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., pp. 93-98.

³⁰⁰ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, Alianza, Madrid, 1970, p. 20.

³⁰¹ Per questo si veda: SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, op. cit., pp. 36-42, in particolare pp. 40-41.

un “nuovo ordine cordiale”, scrive Savignano, che indicherà chiaramente con il termine “fede”, «in quanto “coscienza della vita nel nostro spirito” (I, 962)»³⁰². *Confessarsi* è il modo di aprirsi all’altro, di specchiarsi nell’altro, di empatizzare con il prossimo e di riconoscere i propri difetti. Il forte richiamo all’interiorità esige il rapporto con l’altro, ed è per questo che Unamuno insiste col dire che la confessione deve essere pubblica, condivisa, per svolgere un’azione salutare, per essere salvifica. Segue il testo³⁰³:

Por España

Salamanca, mayo de 1907

Un artículo de don José J. Biedma sobre don Angel Román de Monasterio que inserta la revista de ésa, *El Español*, termina con las palabras con que yo terminé mi artículo «Don Quijote y Bolívar», inserto en el número de 30 de enero de este año, en este mismo diario.

Parece, pues, que no soy el único en estimar que los españoles debemos enorgullecernos como de glorias propias de aquellas que los americanos alcanzaron peleando contra España y por su independencia.

Mas junto a esto sé que son no pocos los españoles residentes en América o los que residiendo aquí conocen mi labor en la prensa americana que estiman y proclaman estoy haciendo en América un gran daño a la causa española. Yo creo lo contrario.

L’apertura di questo articolo è molto significativa, in quanto lo scrittore basco pone l’accento sul tema della conoscenza

³⁰² Ivi, p. 41.

³⁰³ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 93.

dell'altro. Citando implicitamente le parole di un suo precedente articolo, "Don Quijote y Bolivar", Unamuno fa appello al popolo spagnolo e a quelli latino-americani, affinché facciano esperienza del loro incontro e comincino a conoscersi meglio tra di loro: «Y vuelvo á lo que decía al principio, y que es uno de mis más repetidos estribillos, á la necesidad de que todos los pueblos de lengua castellana se conozcan entre sí. Porque no es sólo que en España se conozca poco y mal á la América latina, y que en ésta se conozca no mucho ni bien á España, sino que sospecho que las repúblicas hispanoamericanas, desde Méjico á la Argentina, se conocen muy superficialmente entre sí»³⁰⁴. Dopo un primo, velato, appello alla conoscenza dell'altro, Unamuno utilizza come pretesto discorsivo un recente attacco rivoltogli da un suo illustre connazionale, al quale allude ma di cui non fa il nome, e con animo battagliero si impegna nel fornire la sua personale risposta. Il rettore di Salamaca non nasconde la propria predilezione per il "genere" della confessione, come dimostrano le assidue frequentazioni di autori come Agostino d'Ippona, Amiel,

³⁰⁴ UNAMUNO, Miguel, "Don quijote y Bolivar: a propósito de una historia de Venezuela", Artículo publicado en la revista «El Cojo Ilustrado», Caracas, 15 mayo 1907, in «Repositorio digital Gredos», dal quale è possibile accedere a una copia anastatica della rivista che pubblicò questo articolo, [Internet]. Disponibile in versione digitale all'indirizzo elettronico: <http://hdl.handle.net/10366/80485>; inserito successivamente nella raccolta: UNAMUNO, Miguel, *Soliloquios y conversaciones*, "Don Quijote y Bolivar", Sociedad Anónima Editorial, Madrid, 1911, p. 284 (da cui si cita il testo).

Rosseau, Kierkegaard, Montaigne e moltri altri autori dediti al genere. Dagli studi sulle “ricerche dell’io” di Claudio Maíz, condotti sugli epistolari spagnoli del secolo XIX e XX e raccolti nel volume *Constelaciones Unamunianas. Enlances entre España y América*, pubblicato nel 2009, emerge un ampio uso, da parte di Unamuno, di “anaforemi testuali” come mezzo per raggiungere la figura del “soggetto plurale”, il cui “io” riassume l’universale ed eterno, assumendo la forma di una “singularidad con inquietudes universales”³⁰⁵. In tal modo la confessione personale e pubblica di Unamuno si presenta come la confessione dei vizi di tutto un popolo, di tutto il popolo spagnolo, essendo i vizi dell’uno anche quelli del *prossimo*.

Continua Unamuno³⁰⁶:

No hace aún mucho tiempo que un español conspicuo e ilustradísimo que fue a la América del Sur con cierta misión de nuestro soberano y después de cumplirla recorrió algunas de esas repúblicas, decía a su vuelta acá, a la patria, que soy el español que más estoy perjudicando el buen nombre de España en Sud América. Y yo estimo, por lo contrario, que soy uno de los que más lo están restableciendo.

Unamuno vuole ristabilire la verità su ciò che ritiene essere una menzogna, ponendo in primo piano il proprio io, la

³⁰⁵ MAÍZ, Claudio, *Constelaciones Unamunianas*, op. cit. Per questa parte si è visto in particolare modo il paragrafo “Las investigaciones del yo (fines del XIX-comienzos del XX)”, pp. 64-78.

³⁰⁶ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 93.

propria personalità, come volesse dire all'*altro* a cui si rivolge «¡Yo sé quién soy!»³⁰⁷ e per dimostrarlo, mostra le proprie ragioni. Il primo dei mali che colpisce gli spagnoli è l'ostinata superbia, sintomo di quella che Unamuno definirà come "brutalidad mental", emblema «de los dogmáticos vulgares, y que suele confundirse con la convicción y hasta a las veces con el fanatismo, es ante todo una cualidad moral, es una forma de la soberbia gratuita o apriorística»³⁰⁸. E la superbia gratuita ha bisogno dell'"opinione tradizionale comune" per alimentarsi e proliferare³⁰⁹.

Segue il testo³¹⁰:

Nada nos ha perjudicado a los españoles tanto como esa testaruda soberbia en no querer reconocer nuestros yerros ni darnos nunca por vencidos. No sé ya cuántas veces he repetido en mis escritos aquella que quiero hacer famosa cuarteta de *Las mocedades del Cid*, pero sé que he de repetirla aún muchas veces. Y ahora va a ser una. Hela aquí:

Procure siempre acertarla
el honrado y principal,
pero si la acierta mal,
defenderla y no enmendarla.

O como se dice vulgarmente: antes mártir que confesor.

³⁰⁷ Questo passaggio è segnalato da Maíz e fa riferimento alla frase che ripete continuamente el Quijote.

³⁰⁸ UNAMUNO, Miguel, *De la desesperación religiosa moderna*, op.cit., pp. 67-68.

³⁰⁹ Si veda, ivi, pp. 68-69.

³¹⁰ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 93.

Unamuno comincia elencando quelli che ritiene essere i vizi più intimi del popolo spagnolo e, per incidere il più possibile sulla coscienza dell'*altro*, punge sull'aspetto "più pratico, più vivo": la "testaruda soberbia" degli spagnoli che, non solo non ammette l'errore ma lo giustifica, pur di non confessarlo. La formula qui proposta è utilizzata ripetutamente da Unamuno per esprimere lo sforzo con il quale si cerca di difendere l'indifendibile piuttosto che correggerlo, riconoscendo l'umano errore. Continua Unamuno³¹¹:

Un pueblo, lo mismo que un individuo, no tiene para que se le perdonen sus pecados más que un camino, el cual es el de confesarlos y arrepentirse de haberlos cometido.

Pero los pueblos, lo mismo que los individuos, propenden a excusarse y a echar la culpa a otros de sus desaciertos o de sus tropelías. Adán, según la leyenda bíblica, culpó a su mujer Eva de la caída, y Eva a su vez, echó la culpa a la serpiente. Y la serpiente, como era más astuta y más prudente que Adán y Eva - la Biblia pone a la serpiente como modelo de prudencia- se calló y aguantó sin chistar y pegada a la tierra las terribles execraciones de Jehová. Y desde los tiempos de Adán, Eva y la serpiente tentadora, es lo que se hace, exclamar: ¡padre, yo no he sido!

Oltre a non voler ammettere i propri errori, si proietta la colpa sull'altro, sugli altri. La visione del singolo diventa la visione della collettività, i popoli come gli individui hanno un proprio carattere, una fisionomia e un giudizio comune proprio. Adamo incolpa Eva che incolpa il serpente, così che il popolo dei "terrestri" rivela nell'altro la colpa, non

³¹¹ Ivi, p. 94.

riconoscendola come propria, non riconoscendosi nell'altro. L'invito alla confessione è stato segnalato da molti studiosi come una vera e propria metodologia attuata per far coincidere l'intimità con la sincerità. Come segnala Maíz, in quello che può essere visto come lo "schema di una letteratura confessionale", è molto importante il rapporto che si genera tra l'oralità e le strategie unamuniane che puntano a tale scopo ed in effetti Unamuno scrive per se stesso e per tutti, in quanto «si los requisitos para la confesión son la intimidad y la sinceridad, escribir para un público que haga las veces de audiencia, es hacerlo para cada uno de los sujetos que lo compone»³¹². Scrive Unamuno³¹³:

Esta naturalísima y hasta cierto punto excusable propensión a disculparse nos lleva aquí a casi todos a echar la culpa de los desaciertos de la patria y de los desastres que esos desaciertos traen consigo a esta o la otra institución. Para uno los males todos de España o casi todos provienen de los malos gobiernos, para otros del caciquismo, para éstos del clero o de la iglesia católica, para aquéllos del liberalismo, el racionalismo o la masonería, sin que falten quienes echan la culpa de todo a la monarquía y aun algunos a los republicanos.

L'attitudine a scusare le proprie colpe, minizzando i propri difetti, diventa l'abitudine con la quale si scarica la colpa sull'altro, ignorando l'altro e non mostrando per esso nessuna forma di interesse, nessuna empatia, denuncia Unamuno. Lo

³¹² MAÍZ, Claudio, *Constelaciones Unamunianas*, op. cit., p. 67.

³¹³ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 94.

scrittore basco riscontra la causa tale difetto nella carenza di *sympathy*, ovvero l'incapacità «de comprender y sentir al prójimo como es, y rige nuestras relaciones de bandería, de güelfos y gibelinos, aquel absurdo de *qui non est mecum, conta me est*»³¹⁴, indicando in tale propensione uno dei vizi “naturali” del popolo spagnolo. Questa attitudine è definita da Unamuno come “petulancia”, ed è tipica di chi è abituato a sbandierare «de continuo sus reales o supuestas superioridades y negando o excusando sus vicios o deficiencias»³¹⁵. In un altro articolo pubblicato sempre su *La Nación* di Buenos Aires e intitolato “Confesión pública” (1909), Unamuno risponde con un “sermone epistolare” a chi lo accusa di essere spietato nei confronti di alcune persone o popoli di cui denuncia pubblicamente i difetti e rivendica l'uso della confessione pubblica dei propri difetti, come «fórmula suprema de la cultura espiritual»³¹⁶.

Segue il testo “Por España”³¹⁷:

Cierto es que con relativa frecuencia se repite aquello de que cada pueblo tiene el gobierno que se merece y que no faltan quienes ven la parte de responsabilidad que le alcanza al pueblo mismo, pero éstos añaden que si no está educado la culpa no es suya sino de las clases dirigentes que no han sabido educarlo.

³¹⁴ UNAMUNO, Miguel, *En torno al casticismo*, op. cit., p. 262.

³¹⁵ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., “Confesión pública”, pp. 171-174.

³¹⁶ Ivi, p. 172.

³¹⁷ Ivi, “Por España”, p. 94.

Y cabe preguntar: ¿Se deja él educar? ¿No ha sentido acaso siempre un sentimiento de hostilidad hacia toda aristocracia, sea del género que fuere? ¿No ha repelido y aun perseguido a lo que pudiéramos llamar la crema, o lo que los franceses llaman l'élite de su sociedad? ¿Esa tan mentada y tan celebrada democracia española -la democracia frailuna de que habló Menéndez Pelayo- no es, en el fondo, el producto de la envidia, pasión tan genuinamente española?

Anni dopo Unamuno scriverà -in un articolo pubblicato sulla rivista «El Socialista» di Madrid, il 15 dicembre del 1922- che la “democracia frailuna” di cui parlava Menéndez Pelayo, non era altro che la *pordiosería*, «escuela de nuestra vida pública»³¹⁸, formata da *pordioseros*, *mendigos* e *pícaros*, in seguito trasformatasi in “democrazia cristiana”, motto di conservatori che mischiano la politica con la religione e che coltivano in politica tale tradizione. Scrive Unamuno che per poter essere proficua, la disciplina «tiene que ser una cosa mutua»³¹⁹, e al popolo spagnolo non gli si addice una disciplina di tipo militare, pertanto il popolo non seguirà mai chi vuole educarlo a tutti i costi e rifuggerà da un'educazione imposta dall'alto. Il rifiuto ad essere educati dalla “crema” della società, osserva Unamuno, è dettato più da un sentimento di invidia che da una critica accorta e meditata: è la forma in cui si concreta l'anarchismo intimo,

³¹⁸ UNAMUNO, Miguel, “Democracia frailuna”, in «El Socialista», Madrid, 1922: presente in CMU, 8-119. Ho reperito questo documento presso la Casa Museo Unamuno di Salamanca.

³¹⁹ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., “De la disciplina escolar” (1907), pp. 117-120.

perché è difficile “imponer ley a quien apenas la lleva dentro”. In *En torno al casticismo*, Unamuno aveva scritto che nella società spagnola perdurava ancora il “vecchio spirito militate ordenancista”, male che era alla base della profonda crisi che attraversava la penisola iberica a cavallo tra il XIX e il XX secolo. L'impossibilità di conciliare l'educazione con lo spirito militare, di cui erano colmi i partiti politici, mostra chiaramente la scissione esistente tra l'“insubordinazione intima” e la “disciplina esterna”: «se cumple pero no se obedece»³²⁰. Unamuno parla a tale proposito della tendenza “dissociativa”, eredità ricevuta dalle precedenti generazioni e mai “perfezionata”³²¹. Tra le dissociazioni più profonde, Unamuno rileva quella esistente tra arte e scienza, in un Paese dove si «cultiva la ingeniosidad, no ya el ingenio» e vi è un'incapacità per la “ricerca diretta”, sintomo della mancanza di spontaneità³²². Unamuno denuncia la situazione intellettuale del proprio tempo storico, indicando i difetti più evidenti del popolo

³²⁰ UNAMUNO, Miguel, *En torno al casticismo*, “Sobre el marasmo actual de España”, op. cit., pp. 247-249.

³²¹ In “Estilo de «Haikai»”, Unamuno mostra la funzione produttiva, inventiva, immaginativa della “dissociazione”, alla quale vincola quella di “associare” come capacità insita nel poeta, il quale ha bisogno di *separare* oltre che di *ordinare*: «Es que un poeta, un creador, necesita tanto como del poder de asociar del de disociar. No se compone, sino se dispone; no se compara, sino se separa [...] Y este método -camino- de antítesis y trasposiciones y disociaciones es todo un método estilístico o todo un estilo metódico. Porque hay que saberse hacer el punzón o la pluma»; in UNAMUNO, Miguel, *Alrededor del estilo*, “Estilo de «Haikai»”, op. cit., p. 131.

³²² UNAMUNO, Miguel, *En torno al casticismo*, “Sobre el marasmo actual de España”, op. cit., p. 250.

spagnolo: una “povera coscienza collettiva omogenea e rasa”, e ancora, “reflejo de la realidad ambiente”, aggiungendo che la «sociedad lleva en sí los caracteres de los miembros que la constituyen»³²³. Unamuno utilizza la metafora del “pantano de agua estancada” per descrivere la vita intellettuale e morale, priva di “correnti vive interne”. La società non riceve linfa viva, vitale, perchè non esiste la gioventù. Non c’è freschezza, non c’è spontaneità, non ci sono i giovani: sotto una «atmósfera soporífera se extiende un páramo de una aridez que espanta»³²⁴. E dove non c’è gioventù, non c’è vero spirito associativo, scrive Unamuno, indicando nella “insociabilidad” uno dei tratti caratteristici dell’“aridità” che caratterizza il popolo spagnolo³²⁵. La stampa, “verdadera balsa de agua encharcada”, vive per se stessa, ignorando il pubblico e non credendo in esso. La meschinità della politica si trasmette come un virus «por todas las demás expansiones del alma natural»³²⁶ e il “pólipo político” può così estendere i propri tentacoli, approfittando della “miseria spirituale” che domina l’ambiente. María Zambrano parla esplicitamente della radice religiosa dell’invidia spagnola: nella serie di articoli che riguardano lo scrittore basco raccolti nel volume *Unamuno*, -dal quale si

³²³ Ivi, p. 252.

³²⁴ Ivi, p. 253.

³²⁵ Ivi, pp. 251-257.

³²⁶ Si veda: ivi, pp. 257-261.

può evincere una spontanea *simpatia* intellettuale ed un rispetto esclusivo per il pensatore basco-, la filosofa e saggista andalusa equipara il rettore di Salamanca ad una sorta di *esorcista sociale*, «que ha desempeñado el papel de sacar demonios»³²⁷. Unamuno cura attraverso la parola e Zambrano riconosce il valore terapeutico di tale ricorso: «odia al demonio mudo y quiere, ante todo, salvarnos por la palabra»³²⁸. Zambrano definisce l'invidia come “hambre de realidad”, «la enfermedad de la realidad y, por eso, es la enfermedad del español, tan realista»³²⁹. L'invidia si colloca, per la studiosa, tra la *possibilità* e la *realtà*: è la possibilità incompiuta che genera l'invidia, in quanto non ci sarebbe invidia «si cada uno hiciese coincidir su posibilidad con su realidad»³³⁰. E il rimedio all'invidia, scrive Zambrano, è “ser persona”, più che individuo, in quanto la persona è la «redención del individuo, la redención de su tragedia»³³¹; ed è questa un'idea che converge con il pensiero di Unamuno che scrive: «La individualidad es cosa animal. El puro idiota -si es que se da fuera de lo patológico- es individuo, pero no

³²⁷ ZAMBRANO, María, *Unamuno*, “La envidia española y su raíz religiosa”, op. cit., p. 129.

³²⁸ *ibid.*

³²⁹ *Ivi*, p. 138.

³³⁰ *Ivi*, p. 142.

³³¹ *Ivi*, p. 140.

es persona»³³². La “persona”, dall’etrusco “maschera tragica”, ricorda Unamuno, interpreta davanti ad un pubblico, o davanti a se stesso -riflesso nella coscienza- un ruolo, indossa una veste, che è la forma che riveste il proprio spirito: «Porque el hombre que descubre el papel que Dios - el supremo corego del universo, según Renán-, le asignó en la tragicomedia de la historia, se descubre a sí mismo, y halla su estilo»³³³. L’invidia si combatte accettando la propria realtà, scoprendo profondamente se stessi, scrive Zambrano, «porque no acabamos de aceptar la realidad, la infinitud de la realidad, dados que no conocemos, de antemano, la infinitud nuestra. O dicho de otro modo, si supiésemos quiénes somos, no habría envidia, si cada cual tuviese trazado con anterioridad su camino, no habría envidia»³³⁴. Lo stile, seguendo il discorso di Unamuno in *Alrededor del estilo*, è l’indumento dello spirito, ovvero l’ideale che si concreta nel reale, nella storia.

Continua Unamuno³³⁵:

Creo servir a España diciéndole las verdades mucho mejor que la sirven los que la adulan. Decía Channing que Dios odia a los que le adulan. Yo no sé tanto porque mis relaciones con Dios no son, todavía al menos, tan estrechas e íntimas como para haberle

³³² UNAMUNO, Miguel, *Alrededor del estilo*, “Hombre, persona e individuo”, op. cit., p. 43.

³³³ *ibid.*

³³⁴ ZAMBRANO, María, *Unamuno*, “La envidia española y su raíz religiosa”, op. cit., p. 142.

³³⁵ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, “Por España”, op. cit., pp. 94-95.

arrancado ese secreto, pero sí me atrevo a afirmar que aunque las patrias no odian a los que le adulan, sino que más bien los miman, es porque a las patrias les falta aún mucho para ser divinas. Son humanas, demasiado humanas.

Aquí se está adulando constantemente al pueblo español, diciéndole en todos los tonos que es una excelente primera materia, una masa de primer orden, un pueblo capaz de todo si hubiera quienes lo dirigiesen bien. Esto se les ha dicho y se les dirá a todos los pueblos cuando decaen o creen decaer -y va diferencia de lo uno a lo otro.

En primer lugar, ¿es que la clase dirigente no sale del pueblo mismo, de sus entrañas, siendo carne de su carne, sangre de su sangre y substancia de su substancia? ¿Es acaso que los defectos y deficiencias de esa clase no arrancan de defectos y deficiencias del pueblo mismo de que proceden?

La “patria terrena” ama essere adulata e ama gli adulatori. E il male peggiore, scrive Unamuno, non è tanto la povertà, quanto “el empeño de aparentar lo que no hay”, trasformando i propri difetti in virtù. Nell’articolo “Confesión pública”, lo scrittore basco afferma che gli uomini vogliono essere adulati e troveranno sempre chi li adulerà per delle qualità che non posseggono, tacendone al contrario i difetti. Unamuno rifugge dall’essere un incensatore di uomini e di popoli, e si proclama aperto alla confessione, in quanto “la sinceridad”, - scrive Unamuno nell’articolo “Confesión pública”-, «es lo único que puede renovar al mundo»³³⁶. Unamuno ripone la propria fede nella confessione pubblica, tanto da proporla come “metodo di progresso morale”, applicabile tanto agli uomini quanto ai popoli. María Zambrano nell’articolo “La

³³⁶ Si veda: *ivi*, “Confesión pública”, pp. 171-174.

envidia española y su raíz religiosa” scrive, riguardo al ruolo che Unamuno ha ricoperto nella vita e nella società spagnola, che l’impegno di Unamuno è sempre stato quello di «desatar los demonios que, escondidos, anidaban en nuestro corazón, ponernos antes los ojos, implacablemente, las más tremendas llagas y no tolerar secreto alguno en nuestra llagada vida»³³⁷. Zambrano riconosce il carattere salvifico della parola unamuniana, capace di liberare i demoni nascosti e di smascherare il “demone muto” del Vangelo, spesso citato da Unamuno: «Es su clave, la clave de las obras, sobre todo, que se refieren a España y a su más honda vida: odia al demonio mudo y quiere, ante todo, salvarnos por la palabra»³³⁸. In queste poche righe si può notare come Zambrano sia affascinata dalla dialettica incisiva e diretta di Unamuno, capace di risvegliare gli animi sopiti dei propri connazionali e di metterli “implacabilmente” davanti ai propri difetti, rendendoli pubblici.

Segue il teso³³⁹:

Como esto es de una claridad meridiana y ni puede escapar ni se les escapa a los aduladores del pueblo y de la patria, han recurrido al fatalismo, y nos hablan de ineludibles necesidades de origen geológico, geográfico o climático. Y con esto no hacen sino corroborar los instintos de pereza del pueblo que, diciéndose:

³³⁷ ZAMBRANO, María, Unamuno, “La envidia española y su raíz religiosa”, op. cit., p. 129.

³³⁸ *ibid.*

³³⁹ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 95.

«esto no tiene remedio; estamos irremisiblemente perdidos», no hace nada por corregirse y mejorarse.

Este perniciosísimo pesimismo fatalista se ha cultivado entre nosotros, y tanto, que nos acusan de ello a los que más lejos estamos de profesarlo. No, yo no achaco los males de mi patria a causas de orden externo e irremediable, sino principalmente y sobretodo a condiciones del carácter colectivo que son corregibles. Y lo primero para corregir tales defectos es reconocerlos y confesarlos. Yo no diré lo que dijo Quintana, a propósito de algunos de nuestros entuertos en América: Crímenes son del tiempo, no de España, sino que digo y diré que muchos de aquello crímenes -los que lo fueron, que otros nada de crímenes tuvieron- fueron crímenes de España, aunque a la vez lo hubiesen sido del tiempo. Y no sirve decir que otros no lo hicieron mejor, porque cada uno tiene que responder de sí.

Unamuno ha sottolineato in più occasioni la *bipolarità* insita nel popolo spagnolo, espressa dall'agonico dualismo tra “mundos de los sentidos” e “mundo de la inteligencia”, alla quale corrisponde «una dualidad de resoluciones bruscas y tenaces y de indolente matar el tiempo, dualidad que engendra, al reflejarse a la mente, fatalismo y libreatbitrismo»³⁴⁰, scrive Unamuno. L'attitudine indolente corrisponde alla pigrizia, *pereza*, che per Zambrano coincide con una “falta de vocación”, ovvero di realtà, profilandosi come una sorta di “cobardía”, cappa che permette di non interessarsi ai drammi dell'altro. E il fatalismo si esprime nei motti: “Nada remedia”, “No importa”, fino a riversarsi storicamente nell'attuale e abusato “Me da igual”, espressioni nelle quali si sversa e si consuma la “vita attiva”

³⁴⁰ UNAMUNO, Miguel, *En torno al casticismo*, op. cit., p. 194.

e si confonde la realtà, -sconosciuta-, con la possibilità, insoddisfatta, fortificando il “sentimento di invidia”. Questo è un pantano che non rigenera e nel quale si perdono tutte le illusioni di un popolo, che non dispone più di mezzi per correggersi e migliorarsi: «Se resignan a la ley o la rechazan, la sufren o la combaten, no identifican su querer con ella [...]. La doctrina es la teoría de la propia conducta, no su guía»³⁴¹. Tuttavia Unamuno intravede una via di uscita a tanto pessimismo fatalista, indicando nella “riflessione intima” l’antiformula utile a poter riconoscere e accettare i propri difetti, primo passo verso la scoperta di se stessi e degli altri, e di se stessi negli altri (e viceversa). Rispondere di se stessi è rispondere per gli altri, per la collettività, accettando la realtà, “abbracciando la propria esperienza”, come dice Zambrano. E l’esperienza coincide con la “máxima actividad”, perchè «crear nuestra experiencia es, sencillamente, crear nuestra persona»³⁴². Confessare i propri difetti corrisponde ad accettarli, ad accettarsi. E accettarsi è accettare se stessi negli altri, è accettare l’altro come infinità possibilità dell’essere, come infinità possibilità di essere altro, accettando l’unità della persona contro la frammentazione individualista. Così facendo si sviluppa la *tolleranza*, che “es la primera virtud”. Però la tolleranza si

³⁴¹ *ibid.*

³⁴² ZAMBRANO, María, *Unamuno*, op. cit., p. 142.

sviluppa principalmente in coloro i quali si sentono intolleranti e che «luchando consigo mismos logran vencerse»³⁴³, scriverà Unamuno in un altro articolo. È accettando i propri difetti che si può tentare di correggerli, migliorandosi e migliorando il rapporto con il circostante.

Continua don Miguel³⁴⁴:

Mi patriotismo es del temple del patriotismo del gran poeta y gran patriota portugués Guerra Junqueiro, que en su hermosísimo poema «Patria» hace expiar a Portugal sus crímenes de sangre en el Extremo Oriente, hace que los confiese y por último le presenta crucificado y en lo alto de la cruz, dibujada con sangre, esta ironía: «Portugal, rey del Oriente». Y al morir así, confesando su orgullo y su iniquidad, descubre de pronto, en una visión interior, en torno de él las naciones armadas, cerco de lobos en busca de presa, y agonizando exclama: «¡Dios, me abandonas!».

De buena gana reproduciría aquí las palabras que Guerra Junqueiro pone en boca de Portugal agonizante, pero el lector puede verlas en el poema «Patria» o en mi *Vida de D. Quijote y Sancho*, donde las he reproducido.

Así entiendo y sobre todo así siento el patriotismo.

Yo sé que se me recordará lo de Cam, padre de Canaan e hijo de Noé, que al encontrar embriagado a éste llamó a sus hermanos Sem y Jafet para que lo vieran, en vez de cubrir, como éstos hicieron luego de llamados, la desnudez de su padre, por lo cual maldijo Noé a Canaan, su nieto -no a Cam, su hijo- haciéndole siervo de sus tíos. Y de aquí, dicen, que los negros sean siervos de los blancos, semitas o jafetidas. Sé se me recordará esto por no cubrir las desnudeces de mi madre España y acaso se me pronostique que mis hijos tendrán que servir a los hijos de los españoles que la adulan. Pero yo sé, por mi parte, bien lo que me hago.

³⁴³ UNAMUNO, Miguel, *De la desesperación religiosa moderna*, op.cit., p. 75.

³⁴⁴ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 95.

L'operazione che porta avanti Unamuno è indirizzata a svelare interamente le nudità della propria madre-patria e dei propri compatrioti. Il patriottismo di Unamuno è in grado di cantare il dolore, riscattando e purificando il sangue fraterno scaturito dalle lotte fratricide, «benedicendo la sangre que corre de sus heridas, porque es *o mar de sangue/ do meu orgullo e minha iniquidade...*»³⁴⁵, scrive in *Vida de don Quijote y Sancho*. Attraverso la conoscenza dei propri difetti e delle proprie iniquità arriva l'individuo ad essere “persona” ed il riconoscerli pubblicamente rappresenta una delle forme più profonde ed efficaci per espiare le proprie colpe e indirizzare l'azione verso un vero e sentito progresso spirituale.

Segue il testo³⁴⁶:

«Bueno -dirá algún español al leer esto- convenido, todo esto está bien, pero ¿no pasa lo mismo en los demás pueblos?».

Y yo le digo que si pasa lo mismo en los demás pueblos y no lo confiesan peor para ellos, y que la soberbia colectiva es más perniciosa aún que la soberbia individual y que, además, en punto a soberbia colectiva nos tienen que dar la palma, sí es que palma cabe en esto.

Dudo que en otra parte alguna esté mas desarrollada que aquí la soberbia gratuita, es decir, la soberbia que no se funda en obras. Porque aquí los más soberbios son los más haraganes, son los más ignorantes, son los que en su vida hicieron nada. Parecen

³⁴⁵ UNAMUNO, Miguel, *Vida de Don Quijote y Sancho*, edición de Alberto Navarro, Cátedra, Madrid, 2015"(1.ª ed. 1988), p. 484. Le parole in corsivo sono di Guerra Junqueiro; nel testo la citazione è in corsivo.

³⁴⁶ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., pp. 95-96.

decir: ¡Si yo me pusiera a algo, veríais lo que es bueno! Y no se ponen a nada, porque su soberbia no padezca.

Ancora una volta Unamuno ricrea una struttura dialogica immaginandosi dinanzi ad un ipotetico interlocutore, pronto a dargli battaglia argomentativa. Questo espediente del finto dialogo è utile a Unamuno per creare un contesto nel quale l'altro è *incluso*, sebbene nella forma del contrasto. Come segnalato da Claudio Maíz, la formula della confessione ha bisogno di un auditore, di un interlocutore che ne assicuri l'effettiva efficacia, conseguenza di «un yo expansivo, que así como se reafirma a sí mismo requiere de la personalización del otro»³⁴⁷. Unamuno ribadisce il concetto già presentato in precedenza: “cada uno tiene que responder de sí”, “yo sé, por mi parte, bien lo que me hago”, che è l'estensione del già citato “¡Yo se quién soy!” chisciottesco, ribadendo la propria volontà di essere quello che sente di essere, che lo distingue e caratterizza dal resto. Come accennato in precedenza, la superbia gratuita per affermarsi ha bisogno del sostegno dell’“opinione tradizionale comune” che si organizza come fosse un esercito e che Unamuno definisce come «ejercito de la vulgaridad organizada, para poder apoyar con la fuerza de éste la debilidad radical de su

³⁴⁷ MAÍZ, Claudio, *Constelaciones Unamunianas*, op. cit., p. 72.

soberbia»³⁴⁸. La superbia gratuita si riconosce facilmente per un tratto che la caratterizza ineluttabilmente: «su resistencia a obrar, a producirse a la vista de todos, a exponerse al juicio ajeno», mentre al contrario l'azione è la dimostrazione della «humildad radical»³⁴⁹.

Continua Unamuno³⁵⁰:

De esta superbia gratuita, hija de haraganería, deriva la envidia, esa terrible y corrosiva envidia que nos tiene postrados. Los legados que tenían en España las repúblicas italianas de la Edad Media, en las memorias que dirigían a sus respectivos gobiernos hacían notar con frecuencia que la envidia era el sentimiento dominante del español. Y tan reconocido y sabido es el símil de la cucaña, que me credo dispensarlo de reproducirlo.

La “superbia gratuita”, figlia della pigrizia indolente, genera l'invidia: male che corrode da dentro e non permette l'azione. E perché negli altri popoli l'invidia non è il male nazionale? Perché evidentemente, risponde Zambrano, gli altri popoli europei hanno imparato ad accettare la propria realtà, «han sido más prácticos y más violentos, más limitados en su querer, han sentido menos el drama personal, el terrible drama de la persona humana»³⁵¹. La vana superbia non si fonda in opere, ma nell'impossibilità di concretare il reale, generando l'invidia. Mentre in Europa si creava un

³⁴⁸ UNAMUNO, Miguel, *De la desesperación religiosa moderna*, op.cit., pp. 75-76.

³⁴⁹ Ivi, p. 76.

³⁵⁰ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 96.

³⁵¹ ZAMBRANO, María, *Unamuno*, op. cit., p. 128.

metodo, scrive Zambrano, e si semplificava la realtà rendendola pratica e disponendosi così all'azione, la Spagna non volle rinunciare a niente, così che «cuando Europa forjaba métodos para apropiarse de la realidad, nosotros nos debatíamos en la tragedia de darnos en espectáculo, en la espectacular tragedia»³⁵². L'azione dell'Europa contrasta con l'immobilità della Spagna e sia Zambrano che Unamuno rimarcano questa distanza, fatta di dinamiche contrapposte e concorrenti, che si può sintetizzare in questa frase zambraniana di inesorabile evidenza storica: «Y es que Europa triunfó cuando nosotros comenzábamos a fracasar»³⁵³. Ciò che fracassa non è solo un popolo ma una cultura, un modello di società e di uomo che si era imposto al mondo negli ultimi secoli e che ora perdeva forza dinanzi all'azione di nuovi soggetti, più snelli nell'apparato organizzativo e meno rigidi nei dogmi.

Segue il discorso di Unamuno³⁵⁴:

«Sí, -me atajará aquí el lector español a quien me refiero-, y no es menos conocido el verso de Bartrina:

y si habla mal de España es español

que estás haciendo bueno con tus agrias y desabridas indiscreciones». Y yo digo que no hablo mal de España, sino del pueblo español, lo cual es otra cosa. España es algo más ideal y

³⁵² Ivi, p. 143.

³⁵³ *ibid.*

³⁵⁴ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 96.

más elevado. Y el pueblo español tiene el deber de elevar y ensalzar esa identidad espiritual que llamamos España. España es un legado que cada generación recibe y transmite luego a la generación subsiguiente. Y ese legado debemos transmitirlos a nuestros hijos corregido y mejorado. Y para ello corregirnos y mejorarnos. Y para corregirnos y mejorarnos empezar por reconocer y confesar nuestras culpas.

Unamuno vede la Spagna come a un Ideale che deve essere elevato. Gli spagnoli ne costituiscono invece il *dna evolutivo*, la struttura intima che ha la possibilità di evolversi nel tempo e migliorarsi, migliorando a sua volta l'intero *organismo* ed elevando lo *spirito della patria*, della Spagna ideale. Come si può notare, lo scrittore basco ritorna incessantemente su temi già trattati, ribadendo di continuo i concetti più importanti, affinché non siano dimenticati, consapevole che *repetita iuvant*, soprattutto a un popolo che finge di «no haber oído ciertas verdades, las más profundas verdades»³⁵⁵. E certe verità devono essere rivelate pubblicamente, affinché possa essere svelata la menzogna e la predica, la *reprimenda*, risulti più incisiva. Ad Unamuno basterebbe che ognuno confessasse pubblicamente i propri difetti, prima ancora che correggerli. Perché, confessa il pensatore basco, «me parece que he dado un gran paso en mi perfeccionamiento moral si los reconozco y los confieso»³⁵⁶. E Unamuno si riferisce non alla confessione di atti circostanziati, ma alla confessione di

³⁵⁵ ZAMBRANO, María, *Unamuno*, op. cit., p. 129.

³⁵⁶ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 173.

“cualidades”, perchè c’è chi si confessa in ogni minuzia senza aver confessato niente e chi «tiene la petulancia de llamarse a sí mismo soberbio, y no pasa de vanidoso»³⁵⁷. E ci sarà ancora chi non avrà ben compreso il messaggio unamuniano: aprirsi all’altro è raccontarsi interamente, è manifestare le proprie intime verità, svelando le menzogne, confessandole, poiché il pensatore basco è convinto che «el autor de una autobiografía se denuncia y revela a sí mismo hasta cuando quiere engañarnos»³⁵⁸. Prosegue don Miguel³⁵⁹:

«¿Y por qué nos has de decir esto -rearguye el lector español- delante de extranjeros y diciéndoselo más bien a ellos? Cuando en una mesa comete uno una falta delante de convidados, se espera a que éstos se vayan para reprimirlo.» O se le reprende delante de ellos para que sea más eficaz la reprimenda. Y ante todo no sé que podamos llamar extranjero, así a boca llena, a los sudamericanos, cuya sangre espiritual, el idioma, es la misma nuestra y cuyos defectos son, como sus virtudes, por regla general -y aunque muchos crean otra cosa- los mismos nuestros.

Unamuno coglie l’occasione per rimarcare il proprio punto di vista, esplicitando il proprio distacco dalla maniera comune di intendere lo “straniero”. I popoli sudamericani, generalmente ritenuti stranieri, sono per il popolo spagnolo un punto di vista “esterno” e allo stesso tempo “interno”, in quanto tutti condividono lo stesso sangue spirituale, la stessa

³⁵⁷ Ivi, p. 174.

³⁵⁸ *ibid.*

³⁵⁹ Ivi, “Por España”, p. 96.

lingua. Il punto di vista esterno può aiutare il popolo spagnolo a focalizzare meglio i propri difetti, per poterli poi riconoscere ed emendare. Attraverso una meditazione profonda dei propri “difetti” è possibile scorgere nei vizi e nelle virtù dell’“alma castiza” gli stessi mali e le stesse virtù che vengono attribuiti ai popoli sudamericani: «Tal el alma castiza, belicosa e indolente, pasando del arranque a la impasibilidad, sin diluir una en otro para entrar en el heroísmo sostenido y oscuro, difuso y lento, del verdadero trabajo. [...] hay una caridad que por compasión fisiológica, por representación simpática, nace de las entrañas del que sufre viendo sufrir, y otra más intelectual y categórica, que brota de la indignación que produce el ver sufrir a unos mientras otros gozan; hija de la ternura aquélla, de recitud ésta»³⁶⁰. Con la riflessione intima dei propri difetti, e con la confessione pubblica, il poeta si dice capace di emendarli, trasformandoli in virtù. Così, quella che a prima vista può essere considerata come “invidia” può essere riscattata dalla “rettitudine”, percezione e figurazione intellettiva che nasce dal desiderio compassionevole di non voler vedere soffrire nessuno, e di non voler soffrire, ma che senza intima meditazione si trasforma in superbia e tracotanza. Scrive Zambrano che è la misericordia a costituire la realtà e non la

³⁶⁰ UNAMUNO, Miguel, *En torno al casticismo*, op. cit., pp. 199-200.

necessità: «Nada de lo que hay sería necesario y, en último término, si algo lo es, sería con relación a otra cosa, de la cual podría decirse lo mismo»³⁶¹. La misericordia, dice ancora Zambrano, è un'azione che genera, che crea, che costruisce la base su cui si fonda il reale e la realtà che gli esseri vivono e sulla quale imprimono la propria azione: «Pues que el mundo exista, que nosotros estemos abocados a existir, es cosa de la misericordia»³⁶².

Segue il testo³⁶³:

Además estimo que es a los españoles establecidos en los países hispanoamericanos a los que principalmente compete la tarea de educar a España y mostrarle sus defectos. Viven en países que sin ser España tienen mucho de ésta, son en rigor jurídico extranjeros y, sin embargo, no lo son. El hecho de hablar la misma lengua y el hecho de representar a un país que fue en un tiempo el dueño de esos países les impone ahí especialísimas obligaciones morales.

Muchas veces se ha dicho que la prosperidad relativa de las regiones españolas del litoral cantábrico se debe en buena parte a los capitales y las iniciativas de los llamados «indianos» o «americanos» -mi padre lo fue-, de los que hicieron una fortuna mayor o menor allende el Océano, o aprendieron allá a trabajar ruda y tenazmente. Pues es menester que se les daba también la mejora espiritual del pueblo español.

Unamuno non solo difende la propria scelta di denunciare pubblicamente i mali della propria patria e dei propri connazionali ma chiede, esplicitamente, a chi ne condivide

³⁶¹ ZAMBRANO, María, Unamuno, op. cit., p. 142.

³⁶² *ibid.*

³⁶³ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, “Por España”, op. cit., p. 96.

lingua e una parte della propria storia, di denunciare i mali e i difetti del popolo spagnolo, affinché ci possa essere un dialogo, un confronto utile a scoprirsi, a scoprire quanto di uno c'è nell'altro, praticando la “conoscenza”, mezzo per aspirare a la “mejora espiritual del pueblo español”. In un altro saggio, intitolato “Algunas consideraciones sobre la literatura hispano americana. A propósito de un libro peruano”, Unamuno presenta lo studio di un giovane peruviano, José de la Riva Agüero, del quale apprezza l'indipendenza di pensiero e la capacità di rilevare le commistioni e le degenerazioni nate dall'incontro tra gli spagnoli e i popoli autoctoni: «Porque este libro de que voy a decir, y en que voy a apoyarme», scrive Unamuno, «parece un libro hecho de propósito para darme margen a consideraciones sobre la literatura y la cultura en general de los pueblos hispano-americanos, tal vez porque en parte de él es ampliación y corroboración de doctrina que he venido vertiendo en cuantos escritos me he referido a tales materias. El libro en cuestión se titula *Carácter de la literatura del Perú independiente*; está impreso en Lima en 1905, y es la tesis para el bachillerato en Letras de su autor, el joven don José de la Riva Agüero»³⁶⁴. L'argomento della tesi di José

³⁶⁴ UNAMUNO, Miguel, *Obras completas. VIII. Ensayos*, “Algunas consideraciones sobre la literatura hispano americana. A propósito de un libro peruano”, op. cit., p. 957.

Riva Agüero diviene l'occasione per Unamuno di corroborare la sua intuizione: la confessione pubblica dei propri mali è lo strumento necessario per aprirci alla conoscenza dell'*altro*. La figura del *criollo*, il discendente degli europei, è così presentata: «Y el autor nos hace una preciosa pintura del carácter del criollo, en quien se reproducen, “afinados y debilitados”, los rasgos del español»³⁶⁵. L'autore della tesi riconosce il carattere “imitativo” della letteratura peruviana rispetto a quella *castellana*, carattere che sorge nel momento in cui più si “pretende essere originali”. La prima conclusione della tesi è così espressa: «*La literatura peruana forma parte de la castellana. El autor toma por norma la lengua, y afirma que “la literatura del Perú, a partir de la conquista, es literatura castellana provincial, ni más ni menos que la de las islas Canarias, o de Aragón o Murcia, por ejemplo, puesto que nada tiene que ver con la Literatura la dependencia o independencia política de la región donde se cultiva”*»³⁶⁶. Da questa constatazione parte Unamuno per concretizzare la visione della lingua come “sangue dello spirito”, immagine che evoca il concetto espresso in “Por España”: «Cuanto dice el autor respecto a la lengua es de singular acierto. La lengua, he de repetirlo una vez más, es la sangre del espíritu; se

³⁶⁵ Ivi, p. 961.

³⁶⁶ Ivi, p. 974.

piensa con palabras, y todo aquel que piense desde niño en español, pensará a la española, créalo o no, sépalo o no lo sepa, y aunque no corra ni una sola gota de sangre española en sus venas. La lengua es la sangre del espíritu social, y así como la sangre es como el ambiente interior del cuerpo, así la lengua es el ambiente interior del espíritu colectivo, el vehículo de su nutrición ideal»³⁶⁷. Una delle altre conclusioni a cui giunge lo studioso peruano, scrive Unamuno, consiste nell'importanza che l'autore ripone nell'azione di «*Conservar el legado de la tradición española*. Tal es otra de las conclusiones a que llega el autor de la tesis. Y se pregunta: «¿Cuáles deben ser los vínculos que ligen a España con la América que fue suya?»³⁶⁸. Questa domanda apre a una nuova riflessione e Unamuno per poter rispondere deve indagare quale sia la “vera tradizione”, la “verdaderamente española”³⁶⁹.

Continua Unamuno³⁷⁰:

El patriotismo de las colonias españolas establecidas en las repúblicas hispanoamericanas no ha de reducirse a salir ahí a la defensa de la madre patria venga o no a cuento y con razón o sin ella, ni a cubrir subscripciones para comprar buques de guerra. Esto no está mal, pero estaría mejor que tratasen de influir en España enseñando a sus hermanos los que aquí se quedaron y

³⁶⁷ *ibid.*

³⁶⁸ Ivi, 989.

³⁶⁹ Per approfondire questa tematica si veda: ivi, pp. 955-995.

³⁷⁰ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 97.

aquí viven, qué es lo que de nosotros se piensa y se dice y cuáles son los defectos que más nos perjudican cuando salimos de casa.

Ai popoli ispano-americi, ai discendenti dei *conquistadores* spagnoli, spetta il compito morale di denunciare i difetti del popolo spagnolo, quei difetti che a una vista pigra ed assuefatta sfuggono, per far circolare attraverso la *sangre viva*, la lingua, le idee che possano riscattarla dai luoghi comuni in cui va a stagnare e dai difetti che appartengono agli uni quanto agli altri. La lingua genera il pensiero, scrive Unamuno, e in *En torno al casticismo*, aggiunge: «Con el aire de fuera regenero mi sangre, no respirando el que exalo»³⁷¹, rimarcando l'importanza della visione esterna per la comprensione dei propri intimi difetti. Così, in “Don Quijote y Bolívar”, potrà rigenerare il proprio sangue spirituale, che è la propria lingua, in quello dei popoli sudamericani, riconoscendone la grandezza e l'eroicità nella resistenza contro l'invasione dei *conquistadores* spagnoli, difendendo la propria indipendenza e facendo giustizia di tutti quegli uomini che la storia non contempla: così come Diego Láinez, padre del Cid, che si riempì di orgoglio quando il figlio reagì dandogli uno schiaffo in seguito a un suo morso sul dito, «así nosotros», scrive Unamuno, «los españoles, deberíamos enorgullecernos de la heroicidad de

³⁷¹ UNAMUNO, Miguel, *En torno al casticismo*, op. cit., p. 268.

aquellos hombres frentes á las tropas de los torpes gobiernos peninsulares y considerar una gloria de la raza las glorias de las independencias americanas»³⁷², ma si è ancora lontani dal fare vera giustizia, conclude amaramente Unamuno.

Segue il testo³⁷³:

Yo, español y español hasta la cachas, tanto español como el que más, estoy conforme con Abul-Bagi cuando en el artículo «Penelopisimo» de su valentísimo libro *Armonías y rebencazos* protesta de cierto sentido que se quiere dar a las «colonias» y de aquello de que hicieran suprimir lo de «y a sus plantas rendido un león».

¿Qué más da que se cante o no se cante eso? Dejadle al león, que como decía Silvela cuando le echaron en cara que su abuelo fue afrancesado: a mí no me alcanza la responsabilidad en ello. Tan insubstancial me parece eso, como me parece insubstancial la pretensión de algunos francófilos de aquí de que se deje de celebrar el 2 de mayo y no se festeje centenario el año que viene. Esas cosas pierden su sentido con el tiempo para convertirse en meras fórmulas y no más que una fórmula, vacía de contenido, era ya eso del león. Y si ello servía para excitar el sentimiento patrio argentino, bien estaba.

Da questo punto comincia la confessione esplicita dell'*io pubblico* di Unamuno a cui segue la dichiarazione in cui proclama di sentirsi spagnolo “fino al collo” e basco fin dall'origine, denunciando apertamente quelli che reputa essere i vizi dei *cattivi* baschi e dei *cattivi* spagnoli. Ci sono dogmi vivi che “eccitano il sentimento patrio” e dogma morti

³⁷² UNAMUNO, Miguel, *Soliloquios y conversaciones*, “Don Quijote y Bolívar”, op. cit., pp. 283-284.

³⁷³ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 97.

che si perdono nel tempo o rimangono attaccati addosso e c'è bisogno di sbatterci contro per riconoscerli ed emendarli. Il dogma *vivo* accende il sentimento, vivifica lo spirito ed ha un valore che oltrepassa la rigida e fredda analisi storica. In gioco c'è la fragile questione della “rigenerazione” della Spagna, che deve essere preceduta da un “risveglio” e da un'accettazione intima e pubblica di se stessi. Nel Novembre del 1898 Unamuno scrive che bisogna liberarsi dalla tirannia della Storia, in “La vida es sueño. Reflexiones sobre la regeneración de España” si può leggere il rifiuto ad un'interpretazione troppo stretta e rigida dei fatti storici: «Esclavos del tiempo, nos esforzamos por dar realidad de presente al porvenir y al pasado, y no intuimos lo eterno por buscarlo en el tiempo, en la Historia, y no dentro de él. Así inclinamos la frente al *fatum*, al Progreso, tomándole de fin e ídolo, y nos hacemos sus siervos en vez de ser sus dueños. Y el Progreso nos tritura como el carro de Yagernaut a sus fanáticos adoradores. Desgraciado pueblo, ¿quién le librará de esa historia de muerte?»³⁷⁴, aprendo alla concezione della “intrahistoria” negli uomini e nei popoli. Segue la lettura di “Por España”³⁷⁵:

³⁷⁴ UNAMUNO, Miguel, *Obras completas. VIII. Ensayos*, “La vida es sueño. Reflexiones sobre la regeneración de España”, op. cit., p. 309.

³⁷⁵ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 97.

Yo, vasco, y vasco por todos diez y seis costados, estoy conforme con Abdul-Bagi cuando dice que no debió haberse hecho un argumento a favor de la fórmula presidencial Uriburu-Udaondo de que estos dos apellidos sean de origen vasco. Bien está que los vascos, y los españoles todos, procuren ahí que su nombre se respete y hasta se magnifique, pero ello tiene su límite. Nadie lleva con más orgullo que yo mi condición de vasco y de español, pero ni lo uno ni lo otro me han llevado a creer que debo adular ni a Vasconia ni a España. A una y otra patria, a la chica y a la grande, les he dicho las verdades encogiéndome de hombros ante los desgraciados que una y otra vez me motejaran de mal vasco y de mal español.

Va bene, dice Unamuno, rispettare la tradizione e il proprio “campanile”, però tutto ha un limite. Senza pudore, Unamuno ammette di preferire la verità alle menzogne con le quali si esalta la patria, non riconoscendone i difetti. Questo fa di lui un “buon” spagnolo e un “buon” basco, al contrario di chi lo accusa di essere nocivo per le sue *due* patrie. In un articolo intitolato “La crisis del patriotismo”, Unamuno spiega questo fenomeno, attribuendolo alla combinazione tra il diffuso *regionalismo* e l’emergente *cosmopolitismo*: «El regionalismo se acrecienta de par con el cosmopolitismo, a expensas del sentimiento patriótico nacional, mal forjado por la literatura erudita y la historia externa. A medida que se ensancha la gran Patria humana se reconcentra lo que aquí se llama patria chica o de campanario. Parece como que se busca en el apego al terruño natal un contrapeso a la difusión

excesiva del sentimiento de solidaridad humana»³⁷⁶. L'interpretazione e l'uso "esclusivo" della storia hanno impedito che l'elemento *sensitivo* e l'elemento *intellettivo*, caratteristici della "scissione polarizzata" del soggetto, potessero compenetrarsi, dialogando liberamente: «Este fenómeno significa desde luego escisión polarizada entre el elemento sensitivo y el intelectual, entre el concreto y el abstracto. Se concentra la *intuición* sensible de patria a medida que se abstrae el *concepto* de ella, lo cual quiere decir que no están en perfecta compenetración y armonía»³⁷⁷. L'uomo è un animale che modifica l'ambiente che lo circonda ed è in grado di ri-crearlo, in quanto non solo si adatta, scrive Unamuno, ma è altresì capace di adattare l'ambiente a se stesso, prima con la forza e poi con l'intelligenza. Tutto ciò implica la "comprensione del mondo", che apre alla comprensione di se stessi: «El hombre, poseído por la tierra, empieza a poseerla, y no sólo con su trabajo, sino con su comprensión además. Comprendiendo al mundo, reduciéndolo a viva representación ideal no sólo se crea un mundo en sí mismo, reflejo del exterior, sino que con aquél domina a éste. La ciencia domina a la fuerza, vieja verdad que nunca será bastante meditada. La tierra es en gran

³⁷⁶ UNAMUNO, Miguel, *Obras completas. VIII. Ensayos*, "La crisis del patriotismo", op. cit., p. 360.

³⁷⁷ *ibid.*

parte obra del hombre, obra éste a su vez de la tierra. Y así, posesionándose de veras de su matriz, es como el hombre se hace dueño de sí mismo»³⁷⁸. Così i “buoni” baschi e i “buoni spagnoli” sono coloro i quali riflettono i propri vizi e li confessano pubblicamente, aprendosi alla conoscenza dell’*altro*, che è la scoperta *intima* di se stessi.

Scrive Unamuno³⁷⁹:

Los malos vascos son los infelices -Dios los perdonará porque, por lo común no saben lo que hacen- que propalan por ahí verdaderos desatinos, que hablan mal de España con falta de justicia, y de verdad, que publican semanarios como uno cuya traducción al castellano es «relincho» debiendo ser «rebuzno», lleno de groserías, y que dan aire a todas las ridículas ficciones y disparates pseudocientíficos referentes a lingüística, etnología e historia, que no hacen sino ponernos en ridículo y extender y corroborar una creencia que nos perjudica. Esta creencia es la de que el vasco es un hombre leal honrado, trabajador, serio, digno de toda confianza, pero de cabeza dura, de comprensión tardía y de inteligencia rudimentaria. Unos cuantos vascos -Maetzu, Baroja, Grandmontagne, Salaverría, Arzadun, Aranzadi, etc.- nos hemos propuesto demostrar lo contrario; pero, por lo general, no somos los favoritos de nuestros paisanos. Estos prefieren a los que los adulan repitiéndoles una vez y otra las mismas ineptias y las mismas patrañas respecto a nuestra vieja lengua y a nuestra raza, y a nuestra historia, siendo así que nuestra fuerza está en no tener, apenas, historia. Y de la lengua no voy a hablar una vez más.

Y los malos españoles son los que a todo trance se empeñan en defender y cohonestar cuanto nuestros antepasados hicieron, o en negar cosas evidentes. Para ellos seré yo un mal español.

³⁷⁸ Ivi, p. 361.

³⁷⁹ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., pp. 97-98.

Unamuno svela fieramente i propri referenti baschi, schierandosi e proclamando la propria appartenenza a una razza ideale di uomini, fatta di spiriti che hanno affermato volitivamente la propria persona e trasformato le proprie idee in azioni e opere concrete, durature. I *cattivi* baschi, al contrario, sono coloro i quali utilizzano dei pretesti “ridicoli” per cercare di ridicolizzare gli altri: lì dove pensano ci sia il difetto altrui, si scorge il proprio, e allora “ragliano” pensando di “nitrire”. Alla lingua spagnola, Unamuno rimprovera di non essersi saputa evolvere, di essere rimasta quella vecchia lingua di *conquistadores* «y de teólogos dogmatizantes, hecha para mandar y afirmar autoritariamente»³⁸⁰, poco incline alla comprensione del prossimo. In *En torno al casticismo*, il rettore di Salamanca si era ribellato contro il “purismo casticista”, che sotto la falsa bandiera della conservazione della purezza della lingua *castellana* «es, en realidad, solapado instrumento de todo género de estancamiento espiritual y, lo que es peor aún, de reacción entera y verdadera»³⁸¹. Agli adulatori di popoli, ai mistificatori, Unamuno preferisce nettamente i solitari, i coraggiosi, che si oppongono coraggiosamente alla “visione imperante” e dichiara apertamente la propria volontà di

³⁸⁰ Citato da Jean-Claude Rabaté in: UNAMUNO, Miguel, *En torno al casticismo*, op., cit., p. 69. Il testo è tratto dall’articolo “El purismo lingüístico”, pubblicato su «La España moderna», Madrid, anno XV, num. 169, Enero 1903, pp. 100 e seg.

³⁸¹ Ivi, p. 70.

essere, liberandosi da tutto il *folklore* di fondo, per entrare nel popolo e nella sua storia profonda. E, allo stesso modo, è un cattivo spagnolo chi, -afferma ancora Unamuno-, piuttosto che riconoscere e cercare di emendare i propri difetti, li diffonde, perpetrandoli, fino ad arrivare a negare l'evidenza delle cose.

Conclude Unamuno³⁸²:

Sé que de vez en cuando acá o allá se meten conmigo y me insultan o pretenden hacer reír a las gentes a cuenta mía, pero debo advertirles que su trabajo es trabajo perdido. Hay papeles y periódicos que van el cesto sin que los lea, pues lo conozco por el olor, y hay otros en que me basta leer dos líneas para no seguir leyendo. Y aunque sé que no me lo han de creer, lo cual me importa poco, he de decirles que mi régimen de asepsia y antisepsia espiritual es rigurosísimo, y que soy un héroe en lo de no enterarme de lo que no quiero. Me pasa con esto lo que con las chabacanas y ramplonas groserías de los que se llaman a sí mismos católicos -séanlo o no- y es que no llegan a mí. Y hasta me regocjio de ello, porque cuando en vez de razones discretas se me vienen con invectivas burdas y no pocas veces soeces, por algo será.

La consigna primera fue no hacerme caso, después vino lo de no tomarme en serio, y ahora empieza la de insultarme. Lo cual quiere decir que marchó bien.

Y acabo declarando con arrogancia genuinamente española que creo ser uno de los españoles que más están haciendo en la América española por el buen nombre de España.

La Nación, 23 de junio de 1907

Ricorrendo all'uso del lessico medico, Unamuno definisce il proprio stato spirituale come immerso in un regime di *asepsi*

³⁸² UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, op. cit., p. 98.

e *antisepsi*, automatismo che gli permette di tenersi lontano dalle critiche vuote e infamanti e di immergersi in un liquido sterile, separandosi da quelle questioni che risultano essere tediose e *vane* per il proprio spirito. Unamuno combatte questa distanza, questa assenza di empatia, con la *simpatia*, utilizzando la sottile ed affilata arma dell'ironia. Unamuno dichiara apertamente, -con spirito tipicamente spagnolo, sfrontato e fiero-, di essere stato, dai suoi compatrioti, prima ignorato, poi deriso ed infine persino insultato ed è cosciente di aver intrapreso la strada giusta. Sono i suoi detrattori, più che gli adulatori a svelare ciò che malamente si cela sotto gli attacchi personali: il vuoto e la mancanza di personalità. Lo scrittore basco è ben cosciente della dualità che forma l'essere ed estende tali preoccupazioni all'intero corpo sociale, costruendo una "gigantesca" metafora della società e dell'uomo intesi come "organismi viventi", affamati da necessità intime che vanno nutrite attraverso l'azione, affinché l'interiore rigeneri l'esteriore e viceversa. Nell'articolo "Civilización y cultura", Unamuno chiarisce i termini della questione ed esordisce riconoscendo la *differenza*, dalla quale scaturisce l'identità o il riconoscimento di una intima *somiglianza*: «Hay un ambiente exterior, el mundo de los fenómenos sensibles, que nos envuelve y sustenta, y un ambiente interior, nuestra propia

conciencia, el mundo de nuestras ideas, imaginaciones, deseos y sentimientos. Nadie puede decir dónde acaba el uno y el otro empieza, nadie trazar línea divisoria, nadie decir hasta qué punto somos nosotros del mundo externo o es éste nuestro. Digo “mis ideas, mis sensaciones” lo mismo que “mis libros, mi reló, mis zapatos”, y digo “mi pueblo, mi país” y hasta “¡mi persona!”. ¡Cuántas veces no llamamos nuestras a cosas de que somos poseídos!»³⁸³. L’invito di Unamuno è quello di cercare l’intima comunione con il mondo, che si attua attraverso la coscienza, che è in *primis* riconoscimento nell’*altro* e *misericordia*: «Importa mucho sentir en vivo, con honda comprensión, esta comunión entre nuestra conciencia y el mundo y cómo éste es obra nuestra como nosotros de él. El no comprenderlo bien lleva a concepciones parciales, como es en mucha parte la que se llama concepción materialista de la historia, en que se convierte al hombre en mero juguete de las fuerzas económicas»³⁸⁴. Il progresso, il “verdadero progreso”, solo si può costruire sulle ceneri del mondo precedente, in quanto “progredire” significa arricchirsi di *elementi semplici* con il fine di rinvigorirsi, risanare, rianimarsi: «Estamos ya en pleno sueño de metafóricas hipótesis, y soñemos. Al hacerse

³⁸³ UNAMUNO, Miguel, *Obras completas. VIII. Ensayos*, “Civilización y cultura”, op. cit., p. 381.

³⁸⁴ Ivi, p. 382.

un mundo polvo no sería pequeño progreso el de haberse enriquecido los elementos simples con que arrancó de la nebulosa. Si empezó con sesenta y acaba con sesenta y uno, ¡enorme progreso! Enorme progreso, porque el mayor número de combinaciones que permite un nuevo elemento más hace posible un mundo más perfecto. Y las nuevas combinaciones pueden no ser posibles, sino a condición de deshacerse las viejas»³⁸⁵. L'invito di Unamuno, rivolto tanto agli uomini quanto ai popoli, è quello di affacciarsi nella propria interiorità per scorgere ed individuare i propri difetti e confessarli pubblicamente, con il fine di allentare l'ipocrisia che tiene prigionieri gli uomini e i popoli, schiavi del proprio io anestetizzato e della falsa rappresentazione esteriore, che nasce dal gioco cinico degli interessi politici, dei calcoli economici e che si perpetua in un sistema che nega all'uomo, all'individuo, la "conoscenza", unico strumento in grado di riscattarlo, trasformandolo in *persona*. Lo sforzo di Unamuno è indirizzato a far emergere, dal fondo dell'abisso, l'uomo nuovo, risultato di tutte le trasformazioni passate e stimolo vivificante per costruire il futuro, sulla base del rovinoso presente, che apre alla possibilità del *nuovo* e dell'*oltre*: «Un hombre nuevo, un hombre verdaderamente nuevo es la renovación de todos los hombres, porque todos cobran su

³⁸⁵ Ivi, p. 385.

espíritu, es un escalón más en el penoso ascenso de la humanidad a la sobre-humanidad. Todas las civilizaciones sólo sirven para producir culturas, y que las culturas produzcan hombres. El cultivo del hombre es el fin de la civilización, el hombre es el supremo producto de la humanidad, el hecho eterno de la historia»³⁸⁶, scrive Unamuno. Dai detriti della vecchia civilizzazione nasce l'uomo nuovo e con lui una nuova civilizzazione, come il seme che, nato dal vetusto albero, si rigenera in una nuova pianta: «¡Qué hermosura el ver surgir de los detritus de una civilización un hombre nuevo! Da el árbol moribundo su suprema semilla, se hunde, y podrida su madera sirve con los rastrojos de su follaje de mantillo fomentador del árbol nuevo. Un hombre nuevo es una nueva civilización»³⁸⁷. Da qui la connessione tra *civilizzazione* e *cultura*: «Largos siglos de luchas, de dolores, de esfuerzos, de educación y de trabajo han sido necesarios para producir la civilización actual, matriz de nuestra cultura. Y al cabo de los siglos la civilización oprime a la cultura que nos ha dado, las instituciones ahogan las costumbres, la ley sofoca el sentimiento que encarnó»³⁸⁸. L'agonia unamuniana, tutta protesa nella ricerca dell'*essenza* dell'uomo e del mondo,

³⁸⁶ Ivi, p. 386.

³⁸⁷ *ibid.*

³⁸⁸ Ivi, pp. 385-387.

nasce dal desiderio di “incarnare il sentimento”, inteso come conoscenza reale dello spirito a cui si contrappone l’aspirazione a “spiritualizzare il sentimento”, inteso come conoscenza ideale del mondo e in questo contrasto risiede l’intima agonia dello scrittore basco. Nel prossimo capitolo si proseguirà lo studio facendo ricorso alle “Meditazioni evangeliche”, una serie di testi mai pubblicati dall’autore basco, che serviranno per mettere in evidenza il legame che intercorre tra “ideale” e “vita” nell’opera e nel pensiero unamuniano, per giungere all’analisi di quello che il professor Paolo Tanganelli definisce come un vero e proprio tentativo di “osmosi semantica” tra Vangelo e Vita, tra la storia dello Spirito Universale e quella dello spirito intimo del pensatore basco, con lo scopo di individuare le forme attraverso le quali si esplicita la “confessione” a cui si è fatto riferimento nei testi precedentemente analizzati.

3. *Meditaciones evangélicas*: l'incontro tra il Vangelo e la Vita

Esa sombra pura que atraviesa los siglos, sobre las aguas del mundo y sin sumergirse en ellas crees sea un fantasma, mas aun así le pides poder caminar también tú sobre las aguas del mundo sin hundirte en ellas. Pero te falta fe y te sientes sumergir te (sic) y le pides que te salve. Y entonces te dice: Hombre de poca fé, ¿porqué has dudado?

Miguel de Unamuno, *Diario íntimo*, 1902³⁸⁹.

I testi scelti per poter affrontare il tema di questo terzo capitolo, sono stati pubblicati postumi, e sono il frutto di un attento e tenace lavoro svolto dal professore e studioso Paolo Tanganelli, tra i più attivi e interessanti ricercatori unamuniani del nostro tempo, in collaborazione con la Diputación di Salamanca, che ha voluto fortemente questa opera di recupero e di “riscrittura” di una serie di testi unamuniani, rimasti per la maggior parte inediti. Il volume è frutto del paziente lavoro svolto dal professor Tanganelli sugli inediti unamuniani, si intitola *Meditaciones evangélicas* e raccoglie una serie di testi scritti da Unamuno sotto forma di saggio tra il 1897 e il 1899, utili a mostrare il particolare rapporto di Unamuno con le letture evangeliche e per verificare quella particolare fusione che, in questi anni, sembra realizzarsi tra la l'esperienza biografica di Unamuno e i Vangeli stessi, fusione che Tanganelli arriva a definire come “osmosi semantica” tra vita e Vangelo o, quantomeno,

³⁸⁹ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., pp. 211-212.

il tentativo di dare vita alle immagini evangeliche e di restituire vita alle verità che trasudano dai Vangeli, meditando intimamente il proprio rapporto con Dio, ed indagando il rapporto di Dio con l'uomo, il rapporto dell'uomo con se stesso. Tanganelli paragona il lavoro di recupero di questi testi all'esumazione di un "libro fantasmal", concepito come un'insieme di "omelie laiche", da leggere in pubblico davanti ad un auditorio. In effetti, una delle *meditazioni*, "Nicodemo el Fariseo", fu letta pubblicamente nell'Ateneo di Madrid il 13 novembre 1899, come documenta Tanganelli, per poi comparire dopo pochi giorni sulla «Revista Nueva»³⁹⁰.

La terza parte di questa tesi si avvarrà dei preziosi testi editati e presentati nel rigoroso e meticoloso studio di Paolo Tanganelli, per indagare l'intuizione della *fede cordiale* che Unamuno riversa in questi saggi. La scelta è ricaduta sui tre saggi "ultimati", trattandosi negli altri casi di "borradores", ovvero bozze e note preparative, non terminate, e colme di appunti e periodi appena abbozzati. L'ordine in cui verranno

³⁹⁰ Si veda: UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*. Edición de Paolo Tanganelli, Ediciones de la Diputación de Salamanca, Salamanca, 2006, pp. 24-25. Tanganelli ritiene che la scelta di leggere pubblicamente questa meditazione corrisponda alla "rappresentazione" della svolta del personaggio pubblico Unamuno, che viene messo in relazione diretta con il personaggio Nicodemo. Tanganelli scrive che la lettura pubblica di "Nicodemo el fariseo", «constituye la primera aparición ante un auditorio del 'nuevo' Unamuno salido de la crisis del '97, o sea la primera representación pública de ese personaje»; si veda, *ivi*, p. 25.

presentati è, casualmente³⁹¹, simile a quello in cui presumibilmente Unamuno ha composto i testi, -in questo caso si tratta di una scelta che segue la struttura interna dello studio e che casualmente coincide con l'ordine in cui sono stati scritti i testi-, e si cercherà di suggerire un percorso che, partendo dal dualismo soggetto interiore/esteriore, possa svelare il senso della “fede cordiale” in Unamuno, concentrando l'attenzione sul “sentimento” che accompagna Unamuno nella scelta di determinati personaggi e passi evangelici, utili a esprimere -in latino *ex-pressus*, nel significato etimologico di “premere fuori, portare fuori”, o figurativamente “proferire, pronunziare”- il proprio personale stato interiore, intimo, offrendolo alla comprensione degli altri, nella speranza di un’“osmosi cordiale” con il prossimo, con se stesso e con quello che “sente” come Dio. Tanganelli, nel suo studio sulle *Meditaciones*, insiste su un concetto che ritiene chiave, ovvero che le *Meditaciones* sono “confesiones filtradas mitológicamente”³⁹². Il risultato di questo lavoro di “filtraggio” confluisce in quella che Tanganelli definisce come “osmosi semantica”, attraverso la quale Unamuno «se

³⁹¹ Da qui in avanti segnalerò tutti gli avvenimenti che nello studio delle opere e del pensiero di Unamuno mi sono sembrati “casuali” e sono invece, a vederla da una diversa prospettiva, il risultato spontaneo e sequenziale della fitta rete di argomenti e temi che rappresentano la trama, il *continuum*, l'unità del discorso e della meditazione unamuniana. Altre volte Unamuno sottolinea l'importanza della *casualità*, concepita come il simbolo estremo della *libertà*, condizione indispensabile per poter procedere a uno studio “cordiale”.

³⁹² UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 30.

confesaba enfatizando toda posible conexión analógica entre los Evangelios y su propia biografía en un intento, se podría decir, de osmosis semántica entre los dos relatos»³⁹³. Tanganelli parla esplicitamente di “osmosi semantica”, limitando forse l’opera di fusione alla sola compenetrazione tra il testo e la biografia unamuniana, come se non ci fosse nient’altro tra il passato “scritto” di Unamuno e quello “non scritto”. L’intuizione dell’osmosi si riduce così a mero effetto estetico, sul quale certamente avrà pure potuto soffrire e meditare il “sentitore” basco ma che non gli avrebbe mai permesso di andare oltre o, meglio, di penetrare tanto profondamente in se stesso e nelle questioni del mondo, scoprendo nei peccati dei propri simili i propri e cercando di espiarli attraverso l’esempio della confessione, pubblica e privata, come prova di Amore che vivifica lo spirito e rende *giustizia* alla Verità. L’osmosi è reale, non solo semantica, è un’osmosi biologica, vitale, che fa *sentire* le braccia molli, che fa venire la febbre e fa cadere nella vana tentazione del suicidio, in alcuni casi.

La meditazione diviene allora la formula per sgravare il pensiero dai dubbi e dalle ansie, per cercare una comunicazione diretta con il proprio essere intimo che, come si avrà modo di mostrare, è legato spiritualmente a un passato

³⁹³ *ibid.*

ancestrale e comune, quello della “tradizione eterna”, archetipo dal quale l’uomo vecchio rinasce, rigenerandosi come “uomo nuovo”, in un “Nuovo mondo”. L’incessante tentativo della ragione di riordinare e classificare le informazioni è la maggiore causa di disturbo per il poeta basco e genera un malessere che è la spia della continua e mai risolta lotta interiore, vissuta come il tentativo di liberare l’uomo intimo, il *niño* dell’infanzia, dalla gabbia che il mondo esteriore gli ha costruito attorno, dalla “crosta” cristallizzata attorno al proprio spirito. Liberando quell’essere, per i pochi istanti che la “grazia” concede e non per atto di volontà razionale, Unamuno scopre l’estasi delle relazioni interpersonali, della perdita dell’individualità, accettando, con positiva rassegnazione, l’unità del tutto in Dio e allontanando così, per brevi istanti, l’anelito di separazione dal mondo e di disfacimento nella “nada”.

Dio è il mondo, e il mondo è Dio e l’uomo è nel mondo e in Dio, e bisogna operare nel mondo per fare l’opera di Dio. L’osmosi di cui parla Tanganelli è di tipo sentimentale oltre che semantica: nel momento della fusione sentimentale col mondo e con Dio, l’uomo interiore (Miguel) abbandona la *ratio* e si sottomette/abbandona alla preghiera, sperimentando l’orazione che purifica, che rischiarà, come le lacrime del *niño interior* purificano e confortano l’animo dell’uomo che

vive nel mondo. Il “semplice” piange lacrime amare con gli occhi, fino quasi a consumarsi, a diventare cieco come Santa Odila, scrive Unamuno nel “Sermón sobre la sencillez”, mentre il “soberbio” piange *por dentro*, «y las lágrimas le amargan el corazón»³⁹⁴. La lotta unamuniana è una guerra “civile”, lotta tra il *niño* semplice e l’adulto superbo, tra il mondo dell’infanzia e della “tradizione eterna” e quello della mondanità e della *vanità* degli uomini. Per questo motivo Unamuno confessa nel “Sermón sobre la sencillez”³⁹⁵:

El soberbio lleno de sí mismo, pensando en cada pequeño acto que brota de él y no de Dios, principio y causa de todo.

Ciencia vana que hincha y no conforta.

I tre saggi selezionati per questo studio, -“El mal del siglo”, “Jesús y la Samaritana” e “Nicodemo el fariseo”-, saranno confrontati con altri testi unamuniani anch’essi pubblicati postumi, cercando di stabilire non solo l’intertestualità e la connessione di pensiero interne all’opera unamuniana ma di rilevare altresí l’armonia di fondo che li lega. Si farà riferimento in particolar modo alle idee e alle riflessioni unamuniane contenute in *Diario íntimo*, *Nuevo Mundo* e *Alrededor del estilo*, “strumenti” utili per comprendere e

³⁹⁴ Ivi, p. 177: la citazione è tratta dal testo “Sermón sobre la sencillez”, ivi, pp. 177-178.

³⁹⁵ Ivi, p. 177.

ampliare l'orizzonte dei testi presentati e per scoprire l'“armonia di fondo” che lega tutto il discorso unamuniano.

I saggi delle *Meditaciones evangélicas* sono definiti da Tanganelli come «una curiosa colección a medio camino entre glosas neotestamentarias y confesiones autobiográficas, que Unamuno proyectó -y parcialmente redactó- a finales del XIX»³⁹⁶, caratterizzata da una continua sovrapposizione di testi, note, pensieri, appunti e in grado di rivelarci la profonda crisi interiore vissuta dallo scrittore e la successiva rinascita *nella e della* scrittura unamuniana. Come segnalato da Tanganelli, il *Diario íntimo* rappresenta la naturale confluenza di tutte le questioni intime unamuniane ed è anche un utile strumento per meglio meditare ed entrare in contatto vivo con le questioni che più preoccupano lo spirito del poeta basco in questi anni che da tutti i critici, e da lui *in primis*, vengono definiti come “tormentati” e vissuti in piena *agonia creativa*. Nelle *Meditaciones* sono presenti i dubbi e i tormenti del giovane Unamuno e tali “stigmati” purulenti mostrano come, nonostante gli sforzi ripetuti e la sofferenza e il tempo che passa, le questioni di fondo non cambiano, non si risolvono, al massimo si ampliano o si semplificano, o viene a modificarsi il rapporto che Unamuno instaura con esse, fino a farle pienamente sue, in una continua

³⁹⁶ Ivi, p. 16.

elaborazione, attuata dinanzi allo specchio della ragione e passata attraverso il filtro dei sentimenti, tramutando il dubbio in vita e facendo della vita un cammino utile alla ricerca della Verità.

Le questioni di fondo, quelle che non si modificano, diventano sangue del suo “sangue spirituale” e “carne della sua anima”, ossimori in cui si rivela la visione unamuniana, dinamica e sinestetica, dell’essere e del divenire. Nella ricerca della *giustizia* e della *verità* c’è il contatto *cordiale* con il Padre, simbolo di un rinnovato incontro intimo, di un nuovo mondo fatto di trame familiari antiche e nuove. Un “nuovo mondo”, tutto interiore, che costruisce le proprie fondamenta sul materiale del vecchio mondo, facendo uso di tutto ciò che di “buono” rimane di quel materiale ormai inservibile, come confesserà in *Nuevo mundo*. I temi della confessione, -“mitologica” nell’incontro con la Samaritana, come suggerisce Tanganelli- e del miracolo vivo della rinascita dell’uomo, del miracolo quotidiano degli uomini semplici, in contrapposizione al “deserto arido” dei superbi intellettuali, rappresentano l’occasione per Unamuno di liberarsi dei vecchi pesi e di dare spazio all’“uomo nuovo”, capace di risvegliare -rivelando se stesso al mondo- il *niño* assopito che abita dentro, nella speranza di far rivivere ai propri “simili” l’esperienza di un’era felice, quella

dell'*eterna infanzia* del cuore e dei sentimenti, simboli del “sentimento dello spirito”, contrassegnata dalla semantica della *semplicità*, dell'*obbedienza attiva* e dell'*umiltà*, scrigni in cui si conserva il prezioso bene dell'*amore cordiale*. Sono molti i temi affrontati da Unamuno in queste “omelie” e sono molteplici le strade che sceglie per affrontare il duro e faticoso viaggio verso il nucleo di se stesso, pronto alla battaglia finale, quella contro la menzogna, aperto alla confessione, con animo disposto alla meditazione, con spirito disponibile all'ascolto dell'uomo interiore e con voglia *cieca* e *sorda* di Dio. Condizione imprescindibile per intraprendere questo viaggio nella “selva oscura” della sua ragione, nel *mezzo del cammin di nostra vita*, è essere umili, facendosi guidare dalla “Volontà del Padre” e non cedendo alla “tentazione” della superbia umana: “¡Vanidad de vanidades!”.

La particolare materia di questo viaggio interiore pone Unamuno dinanzi al dilemma della scrittura e della rappresentazione chiara e comprensibile delle varie questioni. Diventa per questo motivo fondamentale la raccolta di saggi pubblicati settimanalmente, in forma di articolo, sulla nota rivista madrilená «Los Lunes de El Imparcial»³⁹⁷ e raccolti

³⁹⁷ Unamuno scrisse un totale di dieci articoli, pubblicandoli settimanalmente sulla rivista “Los lunes de El Imparcial” dal 20 aprile 1924 al 30 novembre dello stesso anno.

da Laureano Robles nella forma di saggio nell'elegante edizione postuma dal titolo *Alrededor del estilo*, strumento utile per entrare nelle questioni di scrittura e di vita che più interessavano e tormentavano il filosofo basco e per comprendere il valore dello "stile", nel quale Unamuno rileva la presenza della *personalità viva*, in contrapposizione all'individuo, mera espressione unitaria di un tutto inorganico e astratto. La lettura dei testi che compongono le *Meditaciones* e la successiva analisi intertestuale servirà per mettere in luce la particolare dimensione discorsiva che permette ad Unamuno di entrare in rapporto "cordiale" con Dio e con il *prossimo* e di toccare con mano il punto più *intimo* della propria anima, fino a fonderla nell'orazione e nel lavoro quotidiano, che privi della *gloria* di Dio *Padre*, rimarrebbero inutili e vani sforzi destinati all'oblio eterno. I saggi di *Alrededor del estilo* ci mostrano come l'opera di scrittura sia in realtà un processo di ri-scrittura continua degli stessi temi, in quanto il nucleo non cambia ma si accresce grazie al nutrimento che ricava dallo scandaglio e dallo studio di altre questioni. Il fine della vita, scrive Unamuno in uno di questi saggi, è "farsi un'anima", ovvero "acabar una obra"³⁹⁸.

³⁹⁸ Si veda: UNAMUNO, Miguel, *Alrededor del estilo*, op. cit., p. 135.

3.1 “El mal del siglo” e il “pane spirituale”: *rigenerazione mitologica*

Come ben documenta il professor Paolo Tanganelli, la critica che si occupa della “crisi unamuniana” del 1897 ha incentrato la propria analisi solo su alcune questioni, tralasciandone altre e non riuscendo a scorgere il “ritmo unitario” e armonico che pulsava sotto l’opera in costante divenire del giovane e tormentato Unamuno. Per Tanganelli ci sono due momenti di “scoperta” essenziali, senza i quali non è possibile comprendere il valore reale della “crisi” dello scrittore basco. In un primo momento, Unamuno sostituisce il *logos* con il *mythos*, «descubriendo que cualquier lógica tiene que fundamentarse sobre el entramado metafórico de un discurso originario (en este caso, nada menos que el relato evangélico)»³⁹⁹. Il secondo momento è definito invece *poiético* e consiste nella possibilità di *conversione*, una “conversione profonda” e non *mimetica*, mirata cioè a imitare o tentare di recuperare il mito cristologico, in quanto questo tipo di conversione non sana le ansie di annichilimento totale della propria persona. La preghiera, “la oración”, diventa allora un momento fondamentale di comunicazione e comunione con il proprio nucleo ed è invocata

³⁹⁹ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 17.

continuamente nel *Diario íntimo*, come prassi da contrapporre al pensiero, che non porta alla comunicazione intima con se stessi. Da una parte, ci suggerisce Tanganelli, l'angoscia provata da Unamuno, nel momento in cui viveva la crisi raccontata nel *Diario íntimo*, rappresenta la fase *contemplativa*, mentre le continue accuse di ipocrisia e teatralità riservate alla propria confessione marcherebbero il momento *poiético*, da Tanganelli definito "etapa". Si cercherà di tenere presente questo suggerimento, cercando di "mostrare" le tematiche che continuamente accendono e angustiano l'animo di Unamuno, impegnato in una continua lotta "contro" l'apparenza che, con il tempo e la pazienza, si rivelerà essere l'unica via possibile verso la Verità, un percorso "verso", *verso* l'Impossibile, limite posto da Gesù nel momento in cui pronuncia la frase che Unamuno continuamente ripete: "Siate come mio Padre che è nei cieli". Si cercherà, allo stesso tempo, di individuare possibili legami con i testi precedentemente analizzati, per provare a scoprire il tono di fondo, quell'impercettibile filo che tiene legata tutta la complessa, e all'apparenza caotica, trama unamuniana.

Segue il testo "El mal del siglo"⁴⁰⁰:

⁴⁰⁰ Ivi, "El mal del siglo", op. cit., p. 97.

El mal del siglo
(CMU, col. 69/9)

Sentido desde cierto punto de sentimiento pocos casos más tristes que el de este nuestro siglo, en que a los espíritus cultos desorientados sumerge en la tristeza de su cultura misma una gran fatiga, la fatiga del racionalismo. Por donde quiera síntomas de descomposición espiritual y ruinas de ideas, ya muertas, ya abortadas. Pero de las entrañas mismas de este desencanto brotan esperanzas, y a fijarnos bien, aparécenos el tal ocaso cual si fuese una aurora. Aparente atonía tapa un vivo hervor íntimo, así como el desvío que gran parte de la juventud muestra hacia los llamados por antonomasia *intereses generales* y su apartamiento de la ostensible vida pública puede ocultar tal vez una profunda obsesión por los eternos intereses individuales, que siendo de cada uno de los hombres, resultan al cabo los más universales de todos los intereses humanos.

Unamuno apre questa meditazione indicando il “razionalismo” secolare come una malattia che ha ormai stancato e ridotto a oggetto passivo tutto il corpo della società, contribuendo alla “decomposizione spirituale”, alla perdita di idee che possano apportare *nuova linfa* alla vita. In questo atto di accusa il pensatore basco include tutti gli spiriti colti, incapaci di riemergere dal pantano intellettuale nel quale sono sprofondatai. Ma l’atonía e la mancanza di tono dell’*esterno*, nascondono un *fervore intimo*, un interesse celato e mai sopito verso gli interessi individuali, nei quali Unamuno scorge l’universalità di tutti gli interessi umani. Dal particolare all’universale, perchè nell’infinitamente piccolo si nasconde l’infinitamente grande: una appetito

nascosto ma *vivo* che libera il sentimento di riscatto personale, di riscatto sociale. Questo riscatto è affidato ai giovani, sui quali Unamuno ripone tutte le proprie speranze e ai quali consegna la propria personale eredità, intellettuale e spirituale.

Segue il testo⁴⁰¹:

Hay, acaso, en esta actitud de jóvenes mucho de compás de espera, de examen de conciencia y de recolección de fuerzas. Mas el hecho social patente es el de que una enervadora fatiga paraliza a los espíritus en su movimiento expansivo, tirándolos a reposo, y el de que parece preludiarse a las veces un sueño social tan reparador acaso y tan fecundo como lo fuera lo de la edad media, el de aquella recogida edad de pueblos crisálidas en que una tan intensa vida doméstica y religiosa rehizo las almas destrozadas por la íntima desesperación de la decadencia romana.

Da questa manifesta presa di coscienza, Unamuno rovescia le possibili conclusioni negative, scorgendo nella “decadencia” una possibilità di riscatto, una sorta di speranza che “germoglia” dalla disperazione stessa. Così come l’epoca della decadenza romana è stata l’impulso decisivo per il rifiorire di una vita “domestica e religiosa”, impulso a sua volta delle società che diedero vita al Rinascimento, così le scorie e i detriti dell’ormai agonizzante razionalismo potrebbero celare il desiderio dell’uomo di tornare a interrogarsi sulla propria finitezza, risvegliando così i propri

⁴⁰¹ *ibid.*

“eterni interessi spirituali”, tornando a un confronto interno con la propria coscienza che, essendo di ciascun uomo, è di tutti. Il “sogno intimo” di Unamuno, *generoso ensueño*, è quello della “santa confusione delle anime”, nel quale scorge la speranza per una società vera, capace di armonizzarsi con la natura e con l’uomo: «¡Santa confusión de almas! Entonces la revolución divina, la llegada del espíritu santo, el principio de la sociedad verdadera, el grito solemne del organismo colectivo, de la Humanidad, al reconocerse»⁴⁰², scriverà in *Nuevo mundo* e ripeterà in molti altri scritti. I mali e i limiti del razionalismo sono continuamente denunciati da Unamuno, in quanto teme che i giovani non possano più distinguere e, di conseguenza, scegliere, persi in un meccanismo che dà per scontate questioni che non lo sono affatto, come la spiritualità. Il rischio è quello di rimanere impatanati, di subire una vera e propria “paralisi spirituale”. Continua Unamuno⁴⁰³:

Háblase de crisis moral, de retorno al espiritualismo, de reacción. Es, en realidad, la vuelta a la pavorosa visión del destino individual ultraterreno, una vez pasado ya el colmo de la embriaguez progresista. Presenciamos la vuelta de los espíritus a su hogar, a su patria tradicional. Es un acto más de la perdurable lucha entre el humano paganismo y el cristianismo divino. Y es de veras una prenda de confianza y de consuelo esta vuelta de los espíritus a la realidad de su hogar, desengañados de los espejismos del desierto por donde peregrinaban desterrados

⁴⁰² UNAMUNO, Miguel, *Nuevo mundo*, op. cit., p. 69.

⁴⁰³ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., pp. 97-98.

voluntarios como hijos pródigos. ¿Quiera Dios que con ella venga un retoñar de la vida doméstica privada y de la vida doméstica pública, que es la religiosa, y una honda preocupación por la incesante renovación del hombre interior!

Unamuno si augura che torni vivo l'interesse per le questioni personali, intime, preoccupandosi della “rinascita”, del rinnovamento dell'uomo interiore. Nel *Diario íntimo*, la crisi interiore è spesso segnalata con il ritorno all'intellettualismo, definito come “una enfermedad terrible”⁴⁰⁴, che genera una lotta interna, mossa dallo scontro tra preoccupazioni intellettuali e ricerca della propria spiritualità liberata da ogni scoria di pensiero razionale. In *Nuevo mundo*, Unamuno afferma che la vita interiore «se hace más movida y dramática cuanto más la exterior se uniformiza y al parecer empobrece»⁴⁰⁵, assioma sul quale stabilisce la differenza che intercorre tra pensiero e meditazione. Unamuno crede che l'uomo succube della logica razionale sia un essere senza scampo, condannato alla schiavitù di idee altrui, nella maggior parte dei casi idee morte, prive ormai di forza *vivificante* e di conseguenza prive della capacità di *agire*, di influire sul mondo. La Patria a cui fa riferimento Unamuno è una *patria spirituale*, luogo a cui tutti gli spiriti liberi aspirano di tornare, per riscoprire nell'intimità della vita “domestica”, semplice, pubblica e privata, la preoccupazione

⁴⁰⁴ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 76.

⁴⁰⁵ UNAMUNO, Miguel, *Nuevo mundo*, op. cit., p. 43.

per la propria personale salvezza. In *Nuevo Mundo* il protagonista del racconto, Eugenio Rodero, scrive una lettera dall'Argentina al corrispondente biografo Miguel, nella quale dichiara: «no hay sitio a donde no haya llegado nuestra civilización, sus avanzadas son la pólvora, el alcohol, los trapos vistosos, los dogmas hueros, el dinero y la mentira»⁴⁰⁶. Questo è lo scenario che ha prodotto l'eccesso di razionalismo, il progressismo vuoto e senza meta, professato dagli intellettuali della modernità. Il *Diario íntimo* di Unamuno è immerso in un clima di angoscia, spettro reale dello stato in cui versa lo spirito del pensatore basco, prigioniero della ragione e da questa impossibilitato a raccogliersi in una sincera e personale "meditazione intima". Unamuno presenta immediatamente il rapporto di differenza che intercorre tra Ragione e Verità, indicando la *superbia* come attributo proprio della prima e l'*umiltà* come l'atteggiamento che deve assumere chi vuole mettersi al servizio della Verità. La Ragione da sola non è in grado di liberare lo spirito e Unamuno si affida alla *grazia*, intervento divino, esterno, senza il quale l'uomo non può salvarsi: in questa lotta è rappresentata l'incessante agonia, vertigine dell'uomo in bilico tra "humano paganismo" e "cristianismo divino". Nel *Diario íntimo*, Unamuno prende spunto da una

⁴⁰⁶ Ivi, p. 59.

riflessione di Spinoza che invita a guardare alla vita -in quanto la meditazione di un uomo libero è una meditazione sulla vita stessa e non sulla morte- per contraddirlo e invitare i suoi lettori a farsi schiavi, ad obbedire, per essere uomini liberi in “spirito” e “verità”: «y haciéndose esclavo esperar del Señor la libertad que nos permita vivir meditando en la Vida misma, en Cristo Jesús»⁴⁰⁷. Spinoza, Spencer e Omero sono indicati nel *Diario*, insieme a molti altri, come i testimoni del “vano spirito pagano” che si contrappone allo “spirito in Cristo”. Lo spirito pagano degli uomini è ben presente nell’Odissea, nei famosi versi omerici che Unamuno costantemente riporta come esempio dell’umano paganesimo e sui quali successivamente sentenzia: «“los dioses traman y cumplen la destrucción de los hombres, para que los venideros tengan qué cantar”. Quintaesencia del vano espíritu pagano, del esteril esteticismo, que mata toda sustancia espiritual y toda belleza»⁴⁰⁸. Unamuno distingue nettamente Ragione e Verità e traccia una linea protesa a marcare la differenza di questa *dualità* sostanziale. Il meccanismo mentale di Unamuno lo porta a riconoscere degli elementi a partire dalla *differenza* che questi evidenziano con altri elementi, di solito totalmente contrapposti. Dalla contrapposizione di due elementi

⁴⁰⁷ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 16.

⁴⁰⁸ *ibid.*

Unamuno coglie la “sostanza” che è in ognuno di essi, in quanto lo scontro accentua le differenze e permette ad ogni figura di emergere (delinearsi) chiaramente. Come scrive in *En torno al casticismo*, l’uomo si rende conto del “contrasto”, «de una ruptura de la continuidad en espacio o tiempo»⁴⁰⁹, come messo in luce anche dalla psicologia inglese, continua Unamuno, che lo definisce “discernimento”: la “percezione di una differenza”, «sólo se reconoce sobre un fondo de semejanza»⁴¹⁰. Questo “fondo di somiglianza” è definito da Unamuno come “nimbo”, un fondo di continuità, «que envuelve a lo precedente con lo subsiguiente»⁴¹¹. Unamuno dichiara che ogni idea ha un suo “nimbo”, uno spazio etereo nel quale tutto ciò che si configura è la somma o la sottrazione di elementi semplici, elementari, di cui porta impressi i segni: «Cada impresión, cada idea, lleva su nimbo, su atmósfera etérea; la impresión de todo lo que le rodeaba; la idea de las representaciones concretas de que brotó»⁴¹². Ragione e Verità, uomini colti e uomini semplici, superbia e umiltà, angoscia dello spirito e pace intima con se stessi e con il mondo, *crosta* che ricopre l’anima e *desnudez*, vanagloria umana e gloria in Dio, parole vane e parole che diventano opere, rifugiarsi nel sogno e

⁴⁰⁹ UNAMUNO, Miguel, *En torno al casticismo*, op. cit., p. 179,

⁴¹⁰ *ibid.*

⁴¹¹ *ibid.*

⁴¹² *Ivi*, p. 180.

aprire gli occhi della mente, sono alcune delle contrapposizioni semantiche che vanno a conformare l'intero quadro del pensiero unamuniano e dal quale prende forma la sua scrittura. Unamuno mette in guardia il lettore e gli suggerisce di seguire le "suggestioni metaforiche" che nascono da questa lotta, «poniéndose en camino de ver cómo se producen la abstracción y la generalización, no por vía de remoción y exclusión tan sólo, sino fundiendo lo semejante en el nimbo de lo desemejante»⁴¹³. Il "nimbo" collettivo prende la forma dell'immaginazione aristotelica, la *fantasia*, per cui l'immaginazione è "un movimento prodotto dalla sensazione in atto" (Aristotele, *De Anima*, III, 3, 429a 1)⁴¹⁴.

Segue il testo unamuniano⁴¹⁵:

Hablan muchos de la ola de la reacción más o menos negra; otros, de retroceso; algunos, de los *ricorsi* o remolinos del progreso; no pocos del ritmo de éste. Denomínese el hecho con el mote que se quiera, creo que es sencillísimo. Las generaciones

⁴¹³ Ivi, p. 181.

⁴¹⁴ Per meglio comprendere il valore del termine "fantasia", da qui deriva l'*immaginazione* aristotelica, mi avvalgo delle parole utilizzate da Andrea Melone nel suo studio "Φαντασία in Aristotele. Nota comparativa sul ruolo della fantasia nella teoria retorica di Aristotele e nel Capitolo XV del «Trattato sul sublime»": «Φαντασία è *nomen actionis* relativo al verbo φαντάζομαι. Il significato letterale è "apparenza", "visione", "immaginazione", "immagine". Tanto φαντάζομαι quanto φαντασία mostrano nell'uso la doppia valenza di visione reale o di elaborazione mentale realizzata o sulla base di una referenza specifica (visione *in absentia*) o come puro effetto di rappresentatività. Aristotele attribuisce alla φαντασία una funzione decisiva per l'acquisizione della conoscenza intellettuale, lontana da ogni forma di innatismo e imprescindibile dal senso che fonda il concetto», in "Φαντασία in Aristotele. Nota comparativa sul ruolo della fantasia nella teoria retorica di Aristotele e nel Capitolo XV del «Trattato sul sublime»", [Internet] Disponibile in versione digitale all'indirizzo elettronico: www.chaosekosmos.it ISSN 1827-0468.

⁴¹⁵ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 98.

que pregonaron y arraigaron en las almas el positivismo agnóstico han sido generaciones educadas en fe cristiana, y por debajo de sus negaciones y abstenciones mentales llevaban, cual fondo vivificante, la velada energía de la fe que abandonaron. En sus propias negaciones palpitaba fe en lo negado mismo, aquella fe a que en el ocaso de sus vidas volvieron agnósticos tan rigurosos y esclavos de la lógica racionalista como Stuart Mill, Claudio Bernard y Littré.

In *Alrededor del estilo*, Unamuno mette in relazione lo “stile” e il “progresso”, -è il titolo del XXIV saggio della raccolta-, affermando che per determinare se qualcosa “avanza” o meno, bisogna considerarla rispetto ad un punto di arrivo, o quantomeno a un’idea di esso: «Para preguntarse si algo progresa hay que considerarlo con respecto a un futuro», il *caminante* che va da un punto a una meta prestabilita, a un fine, avanza; il *paseante* no, in quanto si muove senza alcuno scopo o fine. E, il *paseante*, suole percorrere la vita senza porsi interrogativi, perduto nel deserto della sua presunta e vana conoscenza. Unamuno sposta l’attenzione sul vero problema della questione: le generazioni che ora cedono al positivismo agnostico hanno potuto raggiungere queste convinzioni a partire da una lotta interna che portava ancora i segni della fede nella quale si erano formate. Il pericolo che Unamuno denuncia è quello che le nuove generazioni non possano più bere dalla “fonte” dalla quale hanno bevuto i loro maestri e si debbano accontentare delle nozioni che da essi scaturiscono, perdendo

il contatto diretto con la fonte originaria. Tra gli altari che la modernità ha eretto per l'adorazione degli infiniti idoli, Unamuno annuncia, come Paolo di Tarso in Atene, quello dedicato al *Dio sconosciuto*, a “quien honráis sin conocerle” (A.A. XVII, 23). L'uomo ideale del razionalismo, scrive Unamuno nel *Diario íntimo*, «es el hombre autómeta, perfectamente adaptado al ambiente», privo di coscienza, poiché «sus actos son reflejos»⁴¹⁶ e non vi è nessuno scambio tra processo *psichico*, interiore, e quello esteriore, o *cosmico*. Continua Unamuno⁴¹⁷:

Pero hoy llegan a la vida social generaciones educadas en agnosticismo y éstas, las que han recibido como legado abstenciones y negaciones, sienten sed del manantial oculto en las almas de sus educadores, y que éstos les celaron, y piden beber de él. Y es que puede un cristiano hacerse intelectualmente agnóstico, pero no puede subsistir moralmente un hombre moderno educado en el agnosticismo. Entre los ídolos a que rinde culto la juventud moderna desorientada ha alzado un altar vacío al Dios desconocido, al Inconocible, al Misterio, y oye ya resonar en sus oídos la voz del Apóstol que le dice: «A aquél, pues, a quien honráis sin conocerle, a ése os anuncio.» (*Hechos de los Apóstoles*, XVII, 23).

Il contrasto è sempre quello tra ragione e cuore: l'unica possibilità per accedere al mistero è cercare ristoro alla fonte primordiale, instaurando una “relazione cordiale” con Dio. Unamuno insiste su questo punto, Dio non è conoscibile per via razionale, solo il cuore cristiano può conoscere il Padre

⁴¹⁶ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 72.

⁴¹⁷ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 98.

ed è per mezzo di Cristo che si conosce il Padre: personale, vivo, colmo di amore paternale. Nelle pagine del *Diario íntimo*, Unamuno medita e riflette sull'orazione solenne che Gesù ha lasciato agli uomini per rivolgersi a Dio, il "Padre nostro": «*Padre nuestro*. Padre; he aquí la idea viva del cristianismo. Dios es Padre, es amor. Y es Padre nuestro, no mio. "¡Ay, Dios mio!"»⁴¹⁸. In questo caso, l'orazione del *Padre Nostro*, meditata intimamente da Unamuno, appare come una vera e propria rivelazione: Cristo ci ha svelato che Dio è in prima istanza Padre, e Padre di tutti noi, "Padre comune", ed è *amore*. È attraverso la preghiera, l'orazione meditata, che Unamuno può dire: «reconocía con el corazón á mi Dios, que con mi razón negaba»⁴¹⁹.

Segue il testo⁴²⁰:

Aunque la razón se haya hecho atea, el corazón ha seguido siendo cristiano, y del corazón rebrota la fe. Más se debe esperar de un alma cristiana arrastrada al ateísmo que de un deísta descristianizado. Por Cristo, por el Cristo oculto en las almas, se sube al Dios Padre, al Dios vivo del Amor, pero del Dios abstracto y lógico del intelectualismo de la Razón Suprema, que no es sino la mera razón humana proyectada al infinito, no se saca vida, paz ni justicia. Sólo conoce al Padre el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo revele. El corazón cristiano nos manifiesta al Dios Padre, al Dios personal y vivo, al Dios que es Amor y Amor paternal, en cuya fe reposamos y nos vivificamos; la razón deísta acaba por anegar a Dios en el mundo y disolverlo. A Dios no se

⁴¹⁸ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 19.

⁴¹⁹ Ivi, p. 23.

⁴²⁰ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., pp. 98-99.

prueba ni se puede probar, se le siente. Dios no es racional, es cordial.

Da una parte la ragione, limitata e fine a se stessa, incapace di esprimere il mistero; dall'altra l'amore, l'*amore cordiale*, di cui il cuore è lo strumento, utile a sondare la presenza di Dio *in noi stessi e nel mondo*. Unamuno denuncia inoltre il "culto idolatrico" al progresso che ha portato con sé il culto all'Umanità astratta, da cui deriva il sacrificio in nome dell'umanità astratta. Nel *Diario íntimo*, Unamuno scrive che la «Humanidad á que debemos sacrificarnos es Cristo, recapitulación del viejo Adán (según fórmula de un santo padre) que se sacrificó por todos y cada uno de nosotros»⁴²¹. Unamuno trasforma il culto per l'Umanità idolatrata e astratta nel culto all'amore per Cristo, uomo concreto e spirituale, che riassume in sé le qualità di essere uomo, unico strumento che permette l'accesso a Dio, "anfora" capace di accogliere l'intera umanità. Il cuore cristiano è lo strumento che permette di "sentire" Dio, è lo strumento dello spirito, attraverso il quale possiamo "sentire", provare, l'amore paterno, personale e *vivo*. Nel *Diario íntimo* Unamuno confessa la vana ricerca di un Dio razionale, «que iba desvaneciéndose por ser pura idea, y así paraba en el Dios Nada á que el panteísmo conduce, y en un puro

⁴²¹ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., pp. 100-101.

fenomenismo, raíz de todo sentimiento de vacío»⁴²². In questa impossibilità della ragione di svelare Dio, -tormento intimo dello spirito-, Unamuno ne individua la presenza attiva nel “sentimento”, nel sentirlo cordialmente, presente e vivo nelle pulsioni e negli affanni che il cuore “partorisce”. La “sordità” razionale non permetteva al poeta di comprendere l’intimo richiamo del proprio cuore: «Y no sentía al Dios vivo, que habita en nosotros, y que se nos revela por actos de caridad y no por vanos conceptos de soberbia»⁴²³. La superbia fa spazio alla *carità* cristiana, fusione delle anime, e alla *grazia*, l’intervento divino, esterno, che rappresenta l’unica speranza di salvezza. La Verità si cerca con l’*umiltà*, obbedendo alla Volontà del Padre, che parla al nostro cuore: «Hasta que llamó á mi corazón, y me metió en angustias de muerte»⁴²⁴, scrive nel *Diario*. La preghiera mette in comunicazione l’uomo con la parte più profonda di se stesso, lasciando una traccia della presenza dello spirito dentro e fuori l’uomo. Attraverso la preghiera, la meditazione, Unamuno è in grado di contemplare la *vanità* della ragione e di connettersi con gli altri uomini, formando un unico spirito, esempio vivo di *carità* cristiana: «Vuelto cada hombre á sí, ruegue por todos,

⁴²² Ivi, p. 15.

⁴²³ *ibid.*

⁴²⁴ *ibid.*

y todos unidos en una oración común harán un solo espíritu»⁴²⁵, in una “santa confusione di anime”.

Continua Unamuno⁴²⁶:

El avance de progreso de nuestro siglo trajo consigo la embriaguez progresista, embriaguez que enajenó los espíritus llevándolos a olvidar su propio progreso personal, distraídos como andaban con el del ambiente en que vivían. Formóse un culto idolátrico al progreso, cuya realidad se conceptualizó, y aún más idolátrico culto a la humanidad abstracta, culto que amenazaba diluir el sencillo y cristiano «ama a tu prójimo». Pero he aquí que una legión de pensadores y sentidores, apartando sus ojos de la fantasmagoría para volverlos a la realidad íntima, ha destruido la ilusión que hizo nacer el poderoso florecimiento de adelantos y ha desvanecido el optimismo racionalista. Los ídolos, los *spuks* o trasgos que decía el demoleedor Max Stirner, caen a los golpes de críticos despiadados.

Il ritorno alla “realità intima” è annunciato dall’avvento di veri e propri eserciti di pensatori e ancor più di “sentitori”, capaci di divellere la gabbia che il razionalismo ha edificato attorno allo spirito critico e di iniettare nuova linfa alla realtà personale e privata di ogni essere umano. Unamuno afferma molte volte nei suoi scritti di essere un “sentitore”, oltre che un pensatore, e non nasconde il nome di coloro i quali compongono l’esercito di pensatori e sentitori rivoluzionari, con i quali condivide un certo “sentimento tragico della vita”. Come ben sintetizza Avelina Cecilia Lafuente nello studio *Antropología filosófica de Miguel de Unamuno*, il

⁴²⁵ Ivi, p. 14.

⁴²⁶ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 99.

sentimento tragico della vita è «aquel sentimiento por el cual el hombre toma conciencia de su condición temporal, limitada y precaria, ante lo desconocido del más allá y de su destino»⁴²⁷ e dal quale parte per poter dare risposte, sebbene parziali e incomplete, su se stesso e sul mondo circostante. La realtà intima è imprigionata sotto una crosta, “costra”, che separa l’uomo intimo da quello sociale. Unamuno “sente” che il rapporto *cordiale* è in grado di sciogliere questa crosta: «Ah!» -esclama con angosciosa forza la rassegnazione speranzosa del *sentitore* basco- «si un medio común se difundiese, medio en que se derritieran las costras, quedando sólo nadando en él los hombres interiores!»⁴²⁸. Da questa immagine deriva la metafora del “mare comune” in cui nuotano, “desnudas”, le anime: il *mare comune*, «el mar de la verdadera igualdad niveladora, de la fraternidad real»⁴²⁹. L’immagine della “embriaguez progresista” è ben impressa in Unamuno e, nel *Diario íntimo*, la “borrachera” del progresso si trasforma nella visione di un’arca in balía di una forte tempesta, sommersa dall’acqua e con i pochi superstiti che nuotano attorno cercando di aggrapparsi disperatamente ai resti dell’imbarcazione distrutta dalle onde. A questa visione Unamuno non può che commentare con l’ormai

⁴²⁷ LAFUENTE, Avelina Cecilia, *Antropología filosófica de Miguel de Unamuno*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1983, p. 55.

⁴²⁸ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., pp. 198-199.

⁴²⁹ Ivi, p. 199.

celebre “Vanidad de vanidades”, espressione, o meglio “sintesi di analisi”, capace di raccogliere la pietà per gli spiriti votati all’umano paganesimo⁴³⁰.

Continua Unamuno⁴³¹:

«El mundo es mi representación»; este apotegma schopenhaueriano ha obrado inmenso efecto. Representación mía es el progreso todo, representación de mi mente todo lo que el agnosticismo puede darme, mero fantasma que se disipará al cerrar yo los ojos para siempre. Siguiendo por este camino se ha llegado a predicar el suicidio universal, el anonadamiento, y ha aparecido con carácter social el nihilismo teórico. «Muerto yo, si del todo me muero -se dicen muchos- se acabó el mundo ¿por qué no ha de acabarse cuanto antes para que nuevas conciencias no vengan a sufrir la pesada broma de una existencia fenoménica y pasajera? Si hemos deshecho la ilusión de vivir y el vivir por el vivir mismo no nos satisface ¿para qué vivimos? La muerte es el único remedio.» Y así es como se ha endechado al reposo inacabable por el terror a él, y se ha llamado a la muerte como a la liberadora ya que vivamos para volver a la nada.

Il vano spirito pagano porta a una visione “estetica” del mondo, che diventa l’oggetto della “mia volontà” e della “mia rappresentazione”, volontà e rappresentazione di un fantasma che perderà del tutto forma dopo la morte: la morte intesa come strumento per ritornare al Nulla, il suicidio per il terrore stesso della morte. Unamuno denuncia i pericoli del nichilismo, della visione della vita come pura rappresentazione estetica fine a se stessa. E i limiti del nichilismo, corrispondono ai limiti della ragione, con la quale

⁴³⁰ Per l’immagine dell’arca che affonda si veda: *ivi*, p. 51.

⁴³¹ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 99.

lo stesso Unamuno deve più volte rapportarsi, sprofondando in un clima angosciante, preoccupato per la propria personale fine e per questo interessato a “superar la finitud de la conciencia individual”.

Unamuno anela un “nimbo collettivo”, concepito come il luogo della coscienza di ognuno, mare collettivo e profondo, indizio di *unità* e di *continuità*. In *En torno al casticismo*, presenta il *nimbo collettivo* come uno spirito collettivo che «si es vivo, lo es por inclusión de todo el contenido anímico de relación de cada uno de sus miembros»⁴³². La Ragione è lo strumento attraverso il quale si giunge, una volta constatati i suoi limiti, alla percezione del nimbo collettivo, del *Dio vivo* che vive in noi e che si «revela por actos de caridad y no por vanos conceptos de soberbia»⁴³³. La carità cristiana è la “santa confusione delle anime”, la *cum-passio* latina o la *συν-πάθεια* greca, filtrate però attraverso l’amore, che è la forma di *compatire* e di *simpatizzare*, l’*ἀγάπη* delle prime comunità cristiane. L’uomo Unamuno accetta la sconfitta della Ragione e si apre a «recibir la divina gracia, y por ella salvarse»⁴³⁴, aggrappandosi alla fede e alla carità, unici strumenti di conoscenza spirituale di cui dispone.

⁴³² UNAMUNO, Miguel, *En torno al casticismo*, op. cit., pp. 264-265.

⁴³³ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., pp. 15.

⁴³⁴ Ivi, p. 13.

Segue il testo⁴³⁵:

Los tragos amargos apurarlos pronto y de una vez; ¡volvamos cuanto antes a la nada! Y así es como ha habido suicidios por terror a la muerte, de la misma manera que el miedo cerval a caerse de lo alto de una torre produce el vértigo que impulsa a desgraciados a arrojarde de ella. ¡Qué elocuente es el suicidio del poeta nihilista Antero de Quental, cantor de la muerte eterna y de la vanidad y humo del todo! ¿Qué enseñanzas tan amargas en la obra del pobre Leopardi, empapado en la enorme *noia*, en el fastidio inmenso del nihilismo y pidiendo el aniquilamiento para salir de una vez de *la infinita vanità del tutto*, del vacío de un sombrío teatros de espectros, que divierten a los niños y entenebrecen el ánimo a los maduros! El fin de la ciencia humana es el salmónico ¡vanidad de vanidades! Estribillo eterno de la filosofía. El ansia misma de la vida, de vida intensa, arrastra a la muerte. (Véase en la carta de Jorba el fin de Soler y Miquel)

Tra i tanti spiriti che “avvertono” il *sentimento tragico della vita* c’è, senza dubbio, Giacomo Leopardi, compagno di viaggio e di *destierro*, del quale il poeta basco è stato anche traduttore al castellano di alcune liriche⁴³⁶. Leopardi e quell’*infinita* voglia di liberarsi del nichilismo stesso, *annoiato* e distante dal mondo e dalla *vanità* dell’uomo. Unamuno disegna il panorama dell’assenza di Dio, nel quale gli uomini sono visti come una processione lenta di fantasmi procedenti dal nulla e destinati ad esso: “vuoto caos” che annulla la vita. Unamuno si oppone al nichilismo, al deserto

⁴³⁵ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., pp. 99-100.

⁴³⁶ Per l’influsso di Giacomo Leopardi nel pensiero e nell’opera di Miguel de Unamuno si tenga presente il rilevante saggio di Vicente González Martín, *La cultura italiana en Miguel de Unamuno*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1978.

spirituale verso il quale conducono gli animi pervasi di vanità. Il profeta basco profetizza una fine della volontà che coincida anche con la fine della rappresentazione, contravvenendo alla vana moda del mondo moderno, affannato a rincorrere “vanamente” *volontà e rappresentazione*. Unamuno rompe con il culto all’*umanità astratta* e “mette a nudo” i precettori della menzogna, che inducono i propri adepti a professare il culto a una pseudo-scienza, slegata dalla verità e priva di ogni elemento vivificante. La crisi interiore unamuniana si accentua quando il pensatore basco torna all’intellettualismo: il grande tormento unamuniano è dover tornare a razionalizzare dopo aver depensato, dopo essersi abbandonato alla ricerca del mistero. Nella visione unamuniana, la logica, il raziocinio, rendono schiavi, soprattutto «de los principios establecidos, de los datos, de las premisas, pero no nos da nuevas premisas ni nuevos primeros principios»⁴³⁷ e definisce la logica *esclavitud idealizada*. A questa schiavitù, Unamuno contrapone la *grazia*, unico strumento di profonda libertà, alla quale si accede solo attraverso l’obbedienza e la rassegnazione attiva, nella fede e nella carità. Nel *Diario íntimo*, Unamuno ricorre al silenzio come “mezzo” per poter ascoltare il Signore: i movimenti della grazia, scrive, «son

⁴³⁷ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 110.

simples, ingenuos, infantiles. La naturaleza impetuosa piensa mucho y habla mucho. La gracia discurre poco, porque es sensible, pacífica e interiormente recogida»⁴³⁸. La grazia libera l'uomo dalla schiavitù di una vita fatta solo di apparenze, nella quale è chiamato a recitare un ruolo, senza potersi aprire all'infinità che lo circonda e che lo sostiene.

Continua Unamuno⁴³⁹:

En la amargura de la desilusión se ha llegado a culpar a la inocente ciencia, echándole en cara que ha hecho bancarrota, como si fuese ella rea del intelectualismo desecante ni de que se la declara fin en sí. El fracaso es del intelectualismo, no de la pobre ciencia. Quisimos ser dioses por la ciencia del bien y del mal, y esta ciencia nos ha mostrado nuestra desnudez, de que nos avergonzamos ante Dios, y esa ciencia misma nos condena al trabajo y a la muerte.

La scienza innocente, la “povera” scienza, è quella che Unamuno definirà *santa* in *Nuevo mundo*, basata su una conoscenza collettiva che mette a nudo le nostre anime: «La ciencia de los siglos baja en lenta sabiduría a los abismos del alma popular»⁴⁴⁰, scriverà il poeta basco. Il fracasso dell'intellettualismo è certificato dalla “lettera-morta”, che non vivifica: «la condenada letra autoritaria, el viejo y tradicional texto, oprime a la música social impidiendo que las discordancias lleguen a la suprema armonía, a la armonía

⁴³⁸ Le parole sono un virgolettato di Fenelón che Unamuno usa per esprimere la semplicità con la quale si manifesta la grazia. Ivi, p. 104.

⁴³⁹ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 100.

⁴⁴⁰ UNAMUNO, Miguel, *Nuevo mundo*, op. cit., p. 72.

santa de la voz de la Humanidad»⁴⁴¹. La pseudo-scienza ha una missione utilitaristica e crea negli uomini “lenti” una falsa proiezione del circostante; quando questa visione è messa a nudo l’uomo trema dinanzi al pensiero della morte e ne vive la vertigine e il tormento. La vera scienza, scriverà Unamuno in *Nuevo mundo*, libera dalle apparenze con le quali si ricopre la verità e fonde le anime in una “santa comunione”.

Segue il testo⁴⁴²:

¡La muerte! He aquí la clave de todo. O al morir dejamos de ser aniquilándonos la conciencia individual, o no. «Ser o no ser, este es el problema», repite el moderno Hamlet obsesionado por la sombra de su padre que le pide venganza.

La obsesión de la muerte fue el elemento religioso que combinándose con el económico produjo las viejas civilizaciones orientales, que, como la del típico antiguo Egipcio, arrancaron de la esclavitud y del culto a los muertos antepasados. El problema de la muerte es el radical de la vida. Siendo el morir término ineludible y natural, de la vida, es ésta camino de aquél y su luz la luz de la muerte, su fin.

La “vertigine” è rappresentata dall’idea della morte: nel *Diario íntimo*, Unamuno descrive la vertigine come un capogiro che ci costringe a recuperare forze che non abbiamo e aggiunge che deve essere terribile «hacer esfuerzos por cobrar esfuerzo»⁴⁴³. La vita è, per Unamuno, un “eterno irse muriendo” e la morte è la sostanza stessa della vita. Per

⁴⁴¹ Ivi, p. 69.

⁴⁴² UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 100.

⁴⁴³ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 105.

questo motivo la morte dovrebbe sempre essere presente, anche inconsciamente scrive Unamuno, per guidare le nostre intime azioni e ricordarci sempre “cosa siamo”. La morte è la malattia dell’uomo, scrive Unamuno, ed è per questo che dobbiamo conoscerla, perché «conocerla es el principio de remediarla»⁴⁴⁴. Non più l’idea della morte che paralizza e sottomette l’animo del poeta alla tristezza e all’impotenza, ma un’idea viva «que me impulse a trabajar por la eternidad de mi alma, no por inmortalizar mi nombre entre los mortales, entoces estaré curado»⁴⁴⁵, confessa nel *Diario íntimo*, prendendo coscienza e cercando di allontanare tentazioni di vanagloria.

Segue il testo⁴⁴⁶:

La vida honda es prepararse a morir una sola vez y para siempre. La muerte ¿es o no total aniquilamiento de la conciencia? Si morimos del todo nuestro fin es el fin del mundo, de nuestro mundo, de nuestra representación en tal caso. Y si el mundo es algo más que mi representación algo más es mi conciencia que su representante. Es bueno, lector, que recogíendote en ti pienses en que el sol se te apague, se te enmudezcan los sonidos, se te desvanezcan a la vista las formas, se te licue todo en la nada y ni aun la conciencia de la nada misma te quede.

Per esorcizzare la paura della morte la socializziamo, le diamo un valore astratto: «El “todos hemos que morir”

⁴⁴⁴ Ivi, p. 70.

⁴⁴⁵ *ibid.*

⁴⁴⁶ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 100.

embota y borra el terrible “tengo que morir”; parece que al extenderse la proposición y hacerse de individual universal se hace más matemática, menos tangible y viva y real»⁴⁴⁷, scrive Unamuno nel *Diario íntimo*. L’appello rivolto al lettore è una sorta di esercizio spirituale, che ricalca i più noti “esercizi spirituali” di San Ignazio di Loyola: sentire la morte, il vuoto, sperimentare l’assenza di Dio nel mondo, o immaginare la propria morte come perdita dei sensi, fine della propria volontà. Più volte Unamuno cerca nel lettore un compagno per portare a termine i propri “esercizi spirituali”, e si rivolge direttamente a chi può aiutarlo a lottare contro quel sentimento angosciante e sempre presente della morte, causa di smarrimento completo che turba il corpo e offusca lo spirito. Sperimentare l’assenza, provare il proprio disfacimento sensoriale, lentamente, fino a perdere la memoria e i pensieri, «se te evaporan y te quedas con la mera conciencia de existir y hasta esta pierdes al cabo, y te quedas sólo, enteramente solo...no, no te quedas, que ya eres nada. Y ni aún te queda la conciencia de tu nada»⁴⁴⁸, questa è l’esperienza confessata da Unamuno nelle pagine del *Diario íntimo*.

Segue il testo⁴⁴⁹:

⁴⁴⁷ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 150.

⁴⁴⁸ Ivi, p. 151.

⁴⁴⁹ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., pp. 100-101.

He oído contar de un pobre segador muerto en un hospital que al ir el cura a ungirle un extrema unción se resistía a abrir la mano derecha en que aferraba una moneda, sin acordarse de que una vez muerto su mano no sería ya suya. Así hay muchos que en vez de la mano cierran el espíritu queriendo guardar en él al mundo. Me confesaba un amigo una vez que previendo en pleno vigor de salud física una muerte muy próxima sólo pensaba en concentrar la vida viviéndola toda en los pocos días que calculaba le quedarían, e imaginaba escribir un libro: «Los últimos días de mi vida».

¡Vaciedad de vaciedades! ¡Triste estado de paganismo el que ha descrito Renan en uno de sus dramas!

Nel *Diario íntimo*, Unamuno scriverà che l'uomo ideale del razionalismo è un uomo privo di coscienza, un "hombre autómeta", i cui atti sono «reflejos, y como no hay roce alguno entre el proceso interior suyo, psíquico, y el proceso exterior ó cósmico, no hay conciencia»⁴⁵⁰. Avere lo spirito chiuso è l'atto di accusa che Unamuno rivolge a coloro i quali vedono nella morte solo la fine della propria esistenza e, con essa, quella del mondo che li circonda. Il triste paganesimo del quale Unamuno accusa Renán è ben argomentato nel *Diario íntimo* e conduce a un rifiuto del razionalismo, sia che prenda le forme del «racionalismo histórico (Renán)», -incapace di scorgere nelle qualità umane del Cristo le sue doti divine, in quanto «propende á no ver más que la humanidad de Jesús, un hombre bueno, perfecto, un genio el mayor de todos, sin observar que un hombre

⁴⁵⁰ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 72.

bueno y perfecto es un Dios»⁴⁵¹-, sia che si presenti sotto le spoglie del “racionalismo idealista”, che reduce «al Cristo a un Verbo platónico ó más bien alejandrino, á un puro concepto»⁴⁵². Nel rifiuto del razionalismo, Unamuno scopre la “fe sencilla”, la fede semplice, capace di riunire gli estremi e di scorgere «en el Jesús histórico el Cristo divino, el Redentor y el Verbo»⁴⁵³.

Segue il testo⁴⁵⁴:

O se muere del todo o no, y «si en esta vida tan sólo esperamos en Cristo somos los más miserables de los hombres», -exclamaba el Apóstol-, añadiendo que «si los muertos no resucitan comamos y bebamos, que mañana moriremos» (I Cor. XV 19 y 32).

¿Que la muerte no es para la sociedad más que un accidente? ¿que si yo muero quedan otros? Sí, otros que morirán a su vez, y si todos moriremos del todo no es el género humano más que una sombría procesión de fantasmas que salen de la nada para volver a ella. Nos vamos habituando a no sentir la muerte, sino a verla en demografías o tablas de mortalidad, a calcular el hueco que dejará al morir el prójimo en el escalafón de los comensales a la vida. Se hace de la muerte un dato estadístico, un factor irracional, una x, y raro es quien siente respecto a su muerte adentro.

Nel *Diario íntimo* Unamuno scrive che “sólo una vez se muere” ed ogni morte è unica, così, dato che non esiste un’esperienza della morte, bisogna prepararsi ad essa: «Y no vale acaso vivir para ese acto único? Vivir para

⁴⁵¹ *ibid.*

⁴⁵² *ibid.*

⁴⁵³ Ivi, p. 73.

⁴⁵⁴ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 101.

morir?»⁴⁵⁵. La pseudo-scienza, il razionalismo, l'esteticismo, l'intellettualismo sono indicati da Unamuno come i mali che hanno trasformato l'idea della morte in un gioco, in un dato statistico, togliendole la possibilità di agire *attivamente* sulle nostre vite. Senza Dio, senza un'idea di vita futura, tutti i nostri sforzi sono vani, soprattutto quelli del cristiano, dice Unamuno, e nel *Diario íntimo* commenta i versi di Paolo scrivendo: «Hay que morir en Adán para ser vivificado en Cristo durmiendo en Jesús»⁴⁵⁶. Se dopo la morte non c'è nuova vita, scrive Unamuno, «nuestro fin es el fin del mundo»⁴⁵⁷ e con esso degli uomini, fantasmi destinati a vagare nel nulla, “vanidad de vanidades!”. All'apice della propria crisi interiore, Unamuno confessa nel *Diario* tutte le proprie colpe: la superbia, la vanità, il desiderio di essere ascoltato per essere immortale, una “forma aguda de egotismo”, in quanto invece «que buscarme en Dios busco á Dios en mí», e decide di porvi rimedio: «He vivido soñando de dejar un nombre, viviré en adelante obsesionado en salvar mi alma»⁴⁵⁸.

Continua Unamuno⁴⁵⁹:

⁴⁵⁵ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 70.

⁴⁵⁶ Ivi, p. 130.

⁴⁵⁷ Ivi, p. 150.

⁴⁵⁸ Ivi, p. 123.

⁴⁵⁹ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 101.

Los antiguos temblaron ante la naturaleza velada a sus ojos, sobrecogidos de reverencial espanto, mas poco a poco fue el hombre reconciliándose con ella y resignándose a la muerte. Hoy la ciencia nos ha descubierto un nuevo universo y tras la muerte nos ha mostrado la nada, y tiemblan los espíritus ante la naturaleza revelada, al escuchar, con Pascal, el silencio eterno de los espacios infinitos, y verse entre el átomo y el infinito universo. Hoy temblamos ante la visión de las incoercibles leyes de la naturaleza, y todos sentimos más o menos la amargura que encerró Leopardi en aquel verso: *descubriendo sólo la nada crece*.

La scoperta della “nada”, che la Natura svela, immerge lo spirito dell’uomo nel silenzio eterno degli spazi infiniti, abbattendo ogni forza e sommergendo lo spirito in uno stato di profonda solitudine cosmica. Nel passato la paura era generata da una non conoscenza della natura, del circostante; col tempo questa paura si è andata attenuando con le scoperte scientifiche ma più la natura si rivela più la paura cresce, sprofondando gli spiriti nel nulla infinito. Svaniti i sogni, *solo il nulla s’accresce*, e “tutto è vano fuori dal dolore”, scrive Leopardi nella lirica “Ad Angelo Mai” -citata da Unamuno- in quanto anche la consolazione degli affanni cede: «E il conforto però de' nostri affanni», scrive Leopardi nella lirica in cui si propone il “simbolismo della nascita”.

Segue Unamuno⁴⁶⁰:

«Nada se anula -nos dicen por vía de consuelo intelectual- todo se transforma; ni la materia ni la fuerza se pierden. Cuanto

⁴⁶⁰ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., pp. 101-102.

hacemos permanece en una forma u otra forma». Y ¡mi yo! - exclamamos con Michelet- ¡qué me arrebatan mi yo! Mi conciencia propia ¿qué es de ella? Si mi conciencia es un mero fenómeno desaparecerá, y con ella todo ese consuelo estoico que quieren darme. Cuando te sientes desfallecer de íntima angustia vienen a consolarte pretendiendo explicar el origen de ese angustia misma y quieren darte como remedio al dolor una disertación sobre el. «Prefiero sentir la compunción a saber definirla» (Imitac. Lib. I. cap. I. 3).

Nell'esclamazione di Michelet, c'è tutto don Miguel, che lotta per non perdere con la morte la coscienza del proprio io più intimo e personale. Unamuno non cerca consolazione intellettuale e preferisce affrontare la "compunzione" del dolore piuttosto che spiegarcelo razionalmente: preferisce *sentire* il dolore della perdita al dovercelo spiegare. Perché se la morte è un mistero, anche la vita lo è, e se la morte è il termine naturale della vita, «el camin natural de esta es ir á aquella, y su natural luz la luz de su fin. Sólo se comprende la vida á la luz de la muerte. Prepararse á morir es vivir naturalmente»⁴⁶¹, scriverà nelle pagine del *Diario*. Il razionalismo filosofico cerca di incidere sulla morale e si fonda su due presupposti: l'epicureismo o *stoicismo* e l'utilitarismo o *kantismo*, che conducono l'uno all'esteticismo e l'altro alla *sequedad*⁴⁶², ovvero o «se basa en el placer mismo de hacer el bien, en el deleite íntimo que

⁴⁶¹ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 27.

⁴⁶² Si veda: *ivi*, pp. 122-123.

en ello se halla, ó en una doctrina intelectual y abstracta, en un concepto seco y austero del deber»⁴⁶³, scrive nel *Diario*.

Segue il testo⁴⁶⁴:

Tampoco faltan estoicos que llamen egoísmo a esta inquietud abrumadora por el propio destino individual. ¡Egoísmo! Frente a él nos han sacado eso del altruismo, que no es caridad sino la estéril enajenación mental de cada uno en puro abstracto, en un ídolo, y así se ha vuelto a la desoladora moral conceptualista y abstracta del estoicismo redivivo, sin más que llamar altruismo a lo que se llamó filantropía un tiempo. Frente al llamado egoísmo cristiano y en su odio al potente y salvador sentimiento de la personalidad humana que conservó el pueblo escogido, predicó el funesto Schopenhauer el altruismo búdico, que con el nirvana por ideal, conduce a los pueblos a un género cualquiera de opio y a la estupidez por fin.

L'altruismo astratto è una delle tante rappresentazioni del *¡vaciedad de vaciedades!* tanto caro ad Unamuno. Se l'uomo non vede niente oltre la vita, perché dovrebbe preoccuparsi degli altri? Il sentimento della morte, dell'aldilà, della *nada*, rappresentano l'"egoismo eterno", che risveglia Unamuno dal sogno, come scrive in un passo del *Diario*. L'*egoismo eterno* è un egoismo che si universalizza ed è capace di compenetrare l'animo dell'altro, *de los demás*⁴⁶⁵. In un altro passo del *Diario*, Unamuno invita il lettore ad avere cura della propria salvezza, «de nuestro personal destino de ultratumba», benedicendo l'egoismo: «¡Bendito egoismo,

⁴⁶³ Ivi, p. 123.

⁴⁶⁴ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 102.

⁴⁶⁵ Si veda: UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., pp. 137-138.

que produce obras de caridad!»⁴⁶⁶. All’Umanità astratta e vana dei razionalisti, Unamuno contrappone il lavoro umile e semplice, orientato verso la ricerca di una propria e personale dimensione intima. L’*egoismo eterno* viene messo in relazione con l’*altruismo terreno*, quella della logica: «¡Altruismo! ¡altruismo! El altruismo lógico es el de Schopenhauer; predicar el suicidio cósmico ó colectivo»⁴⁶⁷, scriverà nel *Diario*. Unamuno critica apertamente la falsa morale del razionalismo e smaschera tutti i motti con cui i falsi ideali hanno impedito allo spirito di elevarsi e vivificare: «¡Altruismo, generosidad, abnegación! Vanas palabras para apartar á los hombres de su propia salud»⁴⁶⁸, scrive nel *Diario*. Solo il dolore salva dal *vanidad de vanidades* e dalla *noia* che sentiva il “pobre” Leopardi immerso nell’infinità del tutto.

Segue il testo⁴⁶⁹:

Lo que más o menos disfrazado entristece a tantos espíritus modernos, el mal del siglo que denuncia Max Nordau, lo que perturba a las almas, no es otra cosa que la obsesión de la muerte total, el lúgubre pensamiento que dio un tinte tan sombrío a la decadencia romana, la edad del estoicismo, del epicureísmo, de las extravagancias religiosas y del suicidio. Es una obsesión mucho más sombría y enervadora que la del famoso milenario, puesto que no se tiembla ante el temor a tormentos que atiza ímpetus de penitencias, sino que se paraliza la energía espiritual

⁴⁶⁶ Ivi, p. 99.

⁴⁶⁷ Ivi, p. 100.

⁴⁶⁸ Ivi, p. 101.

⁴⁶⁹ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 102.

ante el espectro de la venidera nada eterna, que envuelve todo en vaciedad abrumadora. Tócase la vanidad del progresismo en el caso de no haber otra vida, y la idolatría progresista se desploma.

La percezione del nulla paralizza la coscienza, tutto è vano senza sentimento del dolore e senza la preoccupazione per un destino oltremondano. «Vivía dormido» ripete ossessivamente Unamuno nel *Diario*, «sin pensar en tales cosas, perdido en mis proyectos y mis estudios, confiado a la razón, como viven otros»⁴⁷⁰. In questa confessione si riversa il ricordo “doloroso” degli anni passati da Unamuno a discutere di filosofia, politica, arte e letteratura, -tra le altre cose-, anni trascorsi felicemente senza pensare alla morte se non con distacco scientifico, come legge naturale della vita. Il tormento di Unamuno si fa vivo quando appare alla coscienza la presenza del nulla, del disfacimento totale di ogni *qualità* umana, della personalità, intesa come le “qualità” di *essere persona*. Partendo dalla prospettiva della morte, Unamuno scopre che gli anni più intensi della sua vita sono stati in realtà anni di “morte spirituale”, nei quali la vanagloria, l’intellettualismo e la ricerca religiosa infruttuosa, -mossa da frivola curiosità-, hanno dato spazio a una crisi profonda che «venía incubándose lentamente y no he comprendido su incubación hasta que ha estallado»⁴⁷¹,

⁴⁷⁰ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 126.

⁴⁷¹ Ivi, p. 127.

confesserà in una delle pagine del *Diario*. La presa di coscienza unamuniana corrisponde ad un “risveglio spirituale” che implica un cambio di rotta deciso: salvare se stessi per salvare gli altri, lottare con il dubbio e con il mistero, consapevole di non poter essere utile agli altri se prima non vengono riconosciuti i propri limiti e bandita ogni intima *vanità*: «Ya no podré trabajar nada para los demás hasta haberme borrado yo, hasta haber matado mi vanidad»⁴⁷², scrive don Miguel nel *Diario*.

Segue il testo⁴⁷³:

Descorazona el luchar por el bienestar de seres que volverán un día a la nada de que salieron, y se columbra que el hacer la vida más fácil, más grata, y más placentera es, haciéndola más amable, aumentar el pesar de tener un día que perderla y preparar así el terrible azote de los satisfechos saduceos, la infelicidad de la felicidad, el *spleen* devorador, la *noia* tremenda del pobre Leopardi. ¡Luchar y luchar acaso hasta morir por el bien de otros que al morir han de perderlo! Ved como fracasa el humanitarismo cuando la fe en una patria celestial no le acompaña y hace de él caridad cristiana.

Alcuni passi del *Diario íntimo* aiutano a comprendere meglio questo passaggio, nel quale Unamuno sembra voler evidenziare il contrasto che intercorre tra una vita agiata e una vita sacrificata, esperienze contrapposte che aprirebbero a due forme di coscienza differenti. Scrive il poeta basco che quanto «más grata y dulce y encantadora la vida más horrible

⁴⁷² Ivi, p. 128.

⁴⁷³ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 102.

la idea de perderla», e così «se pudren las culturas y llegan las decadencias; cada día se hace más evidente el vanidad de vanidades»⁴⁷⁴, questo il paradosso dell’“infelicità della felicità”, che consiste nel provare l’amaro frutto «del *spleen*, del aburrimento, de la desesperación»⁴⁷⁵. Solo il dolore è in grado di risvegliare la speranza, “santa” speranza in una vita eterna: «Del fondo del dolor, de la miseria, de la desgracia, brota la santa esperanza en una vida eterna, esperanza que dulcifica y santifica al dolor»⁴⁷⁶. Solo la fede vera in una *patria celeste*, -“Il mio Regno *non è di questo mondo*”, “Padre nostro *che sei nei cieli*”- e la carità cristiana, “confusione di anime”, possono aprire a una adesione autentica alla vita e a una “reale” *conoscenza* della morte. Nel *Diario íntimo*, il pensatore basco cita una frase di San Filippo Neri (1515-1595) utile a rivelare quanto detto in precedenza: «El verdadero siervo de Dios no conoce más patria que el cielo»⁴⁷⁷. Pensare alla morte, viverla ogni giorno, insegnare l’infelicità, sono i “paradossi” -o antiformule-, attraverso cui Unamuno svela la strada per arrivare alla *conoscenza* dello spirito, per porre rimedio al tragico sentimento di morte spirituale che lo tormenta nella fase più acuta della sua crisi interiore. Sempre nel *Diario*,

⁴⁷⁴ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 101.

⁴⁷⁵ Ivi, p. 102.

⁴⁷⁶ Ivi, p. 103.

⁴⁷⁷ Ivi, p. 24.

Unamuno scriverà: «Hay que vivir con toda el alma, y vivir con toda el alma es vivir con la fe que brota del conocer, con la esperanza que brota del sentir, con la caridad que brota del querer»⁴⁷⁸. Continua Unamuno⁴⁷⁹:

Los que sufren de penuria pelean en las filas del socialismo, fuerte porque ha sustituido a fantasmas cosas tangibles. Pero así que la necesidad temporal del pan de cada día se satisface, surge la necesidad eterna del pan espiritual. El problema llamado más especialmente social tiene fondo religioso, ya que la pobreza a los unos y a los otros la riqueza les impide pensar en su fin verdadero.

L'ideale di una società cristiana è di essere “un cuore e un'anima”, scrive Unamuno nel *Diario*, riprendendo le parole dei versi 44-47 del Secondo Capitolo degli *Atti degli Apostoli*. Essere un cuore e un'anima vuol dire andare oltre il concetto di patria, è sentire «lo mismo, ινα το αυτό φρονήτε, teniendo el mismo amor, unánimes, σύμψυχοι, sintiendo una misma cosa (Fil. II. 2)»⁴⁸⁰, e insiste scrivendo che quei primi cristiani “sentivano la stessa cosa”. L'ideale di una società cristiana si fonda sull'unità di spirito: «Buscar la comunidad sin la unidad de espíritu es buscar disensión y muerte»⁴⁸¹. La carità è il sentimento che permette di guardare oltre le concezioni e i limiti che l'uomo si è imposto e di conoscere

⁴⁷⁸ Ivi, p. 103.

⁴⁷⁹ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., pp. 102-103.

⁴⁸⁰ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 135.

⁴⁸¹ *ibid.*

la miseria dell'altro come se fosse la propria: «¡Qué falta hace que sienta el pobre caridad hacia el rico, y que el rico se resigne al pobre!»⁴⁸², formula estrema di *carità mutua* che accoglie la miseria di entrambi e la redime: «Hace falta redimir á cada cual de la fuente de sus pecados»⁴⁸³, scrive nel *Diario íntimo*.

Segue il testo⁴⁸⁴:

Desilusionados muchos del socialismo materialista refúgianse en un individualismo trascendente, con su libertad individual abstracta, en las doctrinas de Max Stirner o de Nietzsche. Lo que en realidad hacen es sacrificar su propia alma a un individuo tan abstracto como la Humanidad misma, a un Yo conceptualizado. Viven en pura idolatría individualista perdiendo por la libertad abstracta la verdadera e íntima, la de hacer de la letra espíritu y de la ley justicia, la libertad cristiana lograda cuando viva en nosotros Cristo.

Quando anche il “pan de cada día” è una *necessità* che si soddisfa, l'uomo invece di cercare il pane che alimenta il suo spirito, -come faceva Don Quijote combattendo contro i mulini a vento, che producono solo pane per soddisfare i bisogni del corpo e non farina di “pane spirituale”-, si nasconde nell'individualismo trascendente, perdendo occasione di trasformare la legge in giustizia e di trovare nella lettera lo spirito. Nel *Diario*, Unamuno scrive che il naturalismo «acaba por el endiosamiento, por el único de

⁴⁸² Ivi, p. 104.

⁴⁸³ *ibid.*

⁴⁸⁴ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 103.

Max Stirner, el sobrehombre de Nietzsche; acaba en el nihilismo. Yoismo y nihilismo son cosas que acaban por identificarse»⁴⁸⁵. Unamuno svela apertamente una nuova attitudine, passiva e collaborativa, obbedendo a una ritrovata forza interna che lo va vivificando, nella scoperta del dolore e di tutte le false morali sulle quali aveva edificato la sua vita esteriore. Questa forza si rivela superiore alle altre ed è in grado di includerle tutte, permettendogli di proclamare la “santa libertà cristiana”: quella che si ottiene quando dentro di noi vive e vivifica lo spirito di Cristo, scrive Unamuno. Il “superuomo” è per Unamuno il cristiano, chiamato a rispondere all’invito di Cristo-Gesù, quello di “Essere perfetti come il nostro Padre celeste”, sfida a cui l’uomo cristiano è chiamato a rispondere, tentando quello che Cristo chiede ad ogni cristiano, ovvero l’Impossibile, somigliare al Padre. Le vecchie “superstizioni” e i saperi acquisiti si rivelano sotto una “nuova luce” che spoglia l’uomo di un tempo e lo riveste di spirito: «Es como si la nueva fe la recibiera sobre la convicción antigua, para coronarla y vivificarla»⁴⁸⁶, confessa Unamuno nel *Diario*, aggiungendo: «Mi idealismo, mi socialismo, mi anarquismo, mi fenomenismo teórico, todo me parece trasfigurado á una

⁴⁸⁵ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 54.

⁴⁸⁶ Ivi, p. 139.

nueva luz»⁴⁸⁷. Unamuno non gioca col cambiamento: effetto esteriore di tensioni e passioni interne, di messa in discussione continua di un intero mondo che credeva completato e in parte compreso. Unamuno medita sulle conseguenze, consapevole che in fondo potrebbe dover abbandonare la ragione per vivere appieno in una calma e intensa *locura espiritual*. A questa idea Unamuno si abbandona, rassegnandosi alla *volontà* del Padre: «¿Tendré que sacrificar mi razón al cabo? Esto sería horrible, pero hágase, Señor, tu voluntad y no la mía. Si la razón me daña, quítame la razón y dame paz y salud aunque sea en la imbecilidad»⁴⁸⁸, scrive nel *Diario*. Unamuno cede alla *Volontà del Padre*, cedendo la propria volontà e rifiutando la rappresentazione estetica: solo nella carità cristiana, intesa come lo sversarsi delle anime nel “mare dell’amore comune”, solo nella *pietà mutua*, nel riflesso della vita di Cristo in ogni cristiano, si può scorgere il divino che è nell’uomo, la sua eternità: «¡Vivir para la historia! ¡Cuanto más sencillo y más sano vivir para la eternidad!»⁴⁸⁹. Conoscere se stessi nel Signore «es el principio de salud», scrive nel primo “quaderno” del *Diario*, stando ben attento a non cadere in

⁴⁸⁷ *ibid.*

⁴⁸⁸ *Ivi*, pp. 139-140.

⁴⁸⁹ *Ivi*, p. 144.

una falsa conversione, in quanto è cosciente che «A Tí, Señor, nadie puede engañarte»⁴⁹⁰, come appare nel *Diario*.

Continua Unamuno⁴⁹¹:

Así no poseemos nuestras almas, ni somos dueños sino esclavos de nuestra voluntad deificada, ya que no la domina nuestro espíritu sino que nos domina ella. Ser esclavo de la propia voluntad es tan miserable como ser esclavo de la propia razón. Nietzsche representa la profunda irreligión.

Unamuno mette in relazione antinomica la Ragione, la “volontà deificata” e la Verità: “la ragione ci rende schiavi”, “la verità ci libera”. La Verità è dei semplici e la Ragione è dei colti, la prima aspira a una pace intima con se stessi e con il mondo, la seconda a una guerra esteriore. La Verità è nuda mentre la Ragione è sempre ricoperta, stratificata; l’umiltà caratterizza la Verità, la superbia la Ragione. Ogni volta che Unamuno fa riferimento alla Verità usa espressioni come “despojarse”, “cambio”, “abrir los ojos”, “palabras/actos” dando vita a un vero e proprio campo semantico collegato a questo vocabolo, che dà forma alle immagini e alle metafore successive. Dall’altra parte, alla Ragione vengono associate le espressioni “vanagloria”, “vanas palabras”, “sueño”, “muerte espiritual”, “refugio” ed in genere le immagini tendono ad essere “aride” e i paesaggi “desertici” e “secchi”. In un passo del *Diario*, Unamuno ammette di aver peccato di

⁴⁹⁰ Ivi, p. 20.

⁴⁹¹ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 103.

superbia quando, combattendo contro ogni forma di dogmatismo, chiamava libertà la volontà di non riconoscersi inferiore a nessuno, la volontà di non essere al servizio di nessuno. Riconoscendo la propria superbia, si dice disponibile ad abbandonarla: «Quiero oír vivir y morir en el ejército de los humildes, uniendo mis oraciones á las tuyas, con la santa libertad del obediente»⁴⁹². Il paradosso unamuniano sta nella rassegnazione con cui accetta di essere schiavo della volontà altrui per «llegar á ser hombre libre en espíritu y en verdad» e accettando la propria condizione di schiavo «esperar del Señor la libertad que nos permita vivir meditando en la Vida misma, en Cristo Jesús»⁴⁹³, scrive nel *Diario*.

Segue il testo⁴⁹⁴:

Otros, en fin, se hacen idólatras de la belleza, se embriagan en lo fenoménico tomándolo como sustancial y se acogen al esteticismo cuya fórmula desenmascarada dio Homero en su Odisea al decir que los dioses traman y cumplen la destrucción de los mortales para que los venideros tengan algo que cantar. Suelen acabar los tales estetas, encharcados en el más vano literatismo, por darse al mundo en espectáculo, por cultivar un sentimentalismo adormecedor o enervante o un diletantismo inhumano, por dar cierto religiosismo de desocupados como si fuese religiosidad.

⁴⁹² UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 18.

⁴⁹³ Ivi, p. 16.

⁴⁹⁴ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 103.

Nel *Diario íntimo* è presente l'immagine tratta Omero, "immagine" in quanto Unamuno racconta che nel suo studio erano presenti sulla scrivania due ritratti, uno di Spencer e l'altro di Omero, disegnati dallo stesso Unamuno e sotto i quali aveva ricopiato i versi riproposti nel passaggio precedente. In quei versi, dopo anni di torpore spirituale, Unamuno riconosce la «Quintaesencia del vano espíritu pagano, del esteril esteticismo, que mata toda sustancia espiritual y toda belleza»⁴⁹⁵. In uno dei testi di *Alrededor del estilo*, Unamuno traccia la differenza che intercorre tra le parole che terminano con il suffisso *-ismo* e quelle che terminano in *-idad*, per spiegare la differenza che intercorre tra il concetto di *quantità* e quello di *qualità*. In "Estilismo y estilo" scrive che gli *-ismos* danno un'idea di immobilità: «Un "ismo" -nacionalismo, regionalismo, monarquismo, republicanismo, etc.- es algo, de puro rígido, muerto»⁴⁹⁶. Molte parole contrassegnate dall'*-ismo*, scrive Unamuno, sono spesso prive di *-idad*, particella che esprime le qualità della materia a cui si unisce una parola o un concetto⁴⁹⁷.
Segue Unamuno⁴⁹⁸:

De aquí ha salido ese engendro del llamado neo-misticismo, sobre que asoma la siniestra figura de aquel René corroído de orgullo. Arrancan de refinado *egotismo* o *egocentrismo*,

⁴⁹⁵ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 16.

⁴⁹⁶ UNAMUNO, Miguel, *Alrededor del estilo*, op. cit., p. 45.

⁴⁹⁷ Per questo argomento si veda: ivi, "Estilismo y estilo", pp. 45-47.

⁴⁹⁸ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 103.

posiciones que encubren un groserísimo egoísmo estilizado, para emplear este término que se aplica a las hojas de planta ornamentales en arquitectura con relación a las hojas naturales, como en el acanto, y arrancando de ese egoísmo ornamental acaban en el fango de la crápula exquisita, crápula declarada cuando menos *amoral* e irresponsable, y no pocas veces heroica, santa y hasta divina.

Unamuno si scaglia contro l'apparenza, contro chi ha trasformato la vita in uno spettacolo, coltivando «ese religiosismo que es lo que más aparta á los hombres de la religión»⁴⁹⁹. Prende posizione contro l'esteticismo, che fiacca lo spirito, contro i letterati alla Renán, colpevole *in primis* di aver avviato la moda del neo-misticismo, «que acaba por llevar á los hombres á la más refinada y asquerosa sensualidad»⁵⁰⁰, afferma nel *Diario*. Unamuno rifiuta le mode passeggiere, gli *-ismi* che portano alla paralisi spirituale, alla morte in vita: «La religión, la piedad, el misticismo, el catolicismo de ¡moda! ¡De moda! Este es el abismo de la blasfemia»⁵⁰¹, scrive nel *Diario*. La stessa ragione, -“pobre razón” la chiama Unamuno-, viene insultata dagli adulatori dell'oltretomba, incamminati verso “la nada” e capeggiati dal *triste* e *sinistro* Chateaubriand e dal *lugubre* René che torna «á soplar su pseudo-catolicismo declamador y literario, con su huero *Genio del cristianismo*»⁵⁰². La

⁴⁹⁹ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 155.

⁵⁰⁰ *ibid.*

⁵⁰¹ *Ivi*, p. 156.

⁵⁰² *ibid.*

religione, la pietà, la mistica, si trasformano in pura apparenza, in una cerimonia da *frac*, da *Te Deum*, scrive Unamuno, trasformando il luogo sacro, di culto, in un *meeting* sociale, in un *deber social*, nel quale mettere in mostra il proprio “ego ornamentale”.

Continua Unamuno⁵⁰³:

De éstos ha brotado la denominación más blasfematoria, la de mártires del placer, y ellos son los que han llegado a declarar heroicos sacrificios tales cuales caídas en las imbecilidad, la locura y aun el alcoholismo. Como en la decadencia romana pasan nuestros decadentes del estoicismo más abstracto y frío al epicureísmo más concreto, del egoísmo intelectual al sensual, de la sensualidad estilizada a la cínica.

“Tomar el mundo en espectáculo” è una delle accuse che Unamuno dirige in questo “sermone” a coloro i quali si aggrappano alla sensualità del “vano esteticismo”, agli infelici Oscar Wilde e ai D’Annunzio. Alla sensualità stilizzata e cinica, Unamuno contrapporrà, nelle pagine del *Diario íntimo*, una bellezza sacra, non profana: «La imagen mejor es la que más excita la piedad, no la más bella artísticamente»⁵⁰⁴. L’arte per l’arte non produce bellezza, in quanto la Bellezza deve renderci migliori, attraverso la contemplazione del Bello: «Hay belleza luciferina, como la hay divina; pero la belleza luciferina es para todo corazón

⁵⁰³ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., pp. 103-104.

⁵⁰⁴ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 154.

puro abismo de fealdad»⁵⁰⁵. Il cuore libero dalla “crosta” esteriore riesce a *sentire* la bellezza divina e riconosce la vera luce, sentita interiormente, da quella artificiale delle false dottrine che tentano invano di illuminargli il cammino.

Segue il testo⁵⁰⁶:

Al ver a hombres convencidos que la muerte les anula por completo en cuanto conciencias, afanarse por el porvenir y destino de otros hombres a quienes también creen condenados a nada eterna, lo que más apena es que se acaba de descubrir en el fondo de todo ello un mero *sport* si es que no la lujuria espiritual de que hablaba San Juan de la Cruz.

Lo spettacolo mondano, d'altra parte, non permette di distinguere il vero dal falso, la vita dalla morte. Una “lussuria spirituale” che non vuole intromissioni, o verità che possano disturbare la rappresentazione variegata del proprio *egoismo ornamentale*, mentre gli avventori delle scommesse sportive chiamano “indiscreta” la verità, fingendo di non sapere che la verità è sempre indiscreta: «Siempre es indiscreta la palabra de verdad»⁵⁰⁷, scrive nel *Diario*. Unamuno vuole liberare il proprio spirito dalle catene che lo tengono vincolato alle false mode e individua la “miseria”, tutto ciò che occulta la verità dello spirito: «Literatismo, neo-misticismo, religiosismo romántico, piedad de moda, catolicismo de sensatez humana,

⁵⁰⁵ Ivi, p. 155.

⁵⁰⁶ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 104.

⁵⁰⁷ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 157.

fe aparente de buen tono, luchas callejeras y periodísticas, disensiones de partidos, dogmatismos formalistas, mezquindades ruines de almas estrechas ¡cuanta miseria!»⁵⁰⁸. La miseria dell'uomo è tutta in questa “lussuria spirituale” che non permette all'essere di guardarsi dentro per sondare l'abisso. L'ultimo paragrafo del terzo quaderno del *Diario* è un'intima preghiera e nasce dalla necessità di dover sanare le piccole miserie dell'uomo Miguel, per ritrovare l'unità con il proprio nucleo intimo: «¡Concédeme, Señor, el que pueda recogerme en mí y sea para mí mi fe!»⁵⁰⁹. Il poeta si apre a un atto di purificazione e, dopo aver riconosciuto i propri vizi e le proprie vanità, si abbandona al raccoglimento, come il *sommo poeta* Dante nel fiume Lete si bagna nelle acque dell'umiltà per purificarsi dall'orgoglio vano, per pentirsi profondamente e poter tentare la risalita dall'abisso.

Continua Unamuno⁵¹⁰:

Se ha formulado la cuestión de si la vida merece la pena de ser vivida. Si la temporal es un fin en sí ¿quién se atreverá a la hora de su muerte a contestar afirmativamente a la enigmática cuestión?

Per tentare di rispondere a questa domanda si può far ricorso ad alcuni passi del *Diario* ed in particolare all'*incipit* del quarto quaderno che comincia con un breve estratto di

⁵⁰⁸ *ibid.*

⁵⁰⁹ *ibid.*

⁵¹⁰ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 104.

un'antifona del breviario dominicano, riferito al tempo di Quaresima: «*Media vita morte sumus*; en medio de la vida estamos en la muerte»⁵¹¹. In questa presa di coscienza si assiste al sentimento di *finitezza* e *infinitezza* insiti nell'uomo Unamuno. Le domande che si pone Unamuno sono di carattere metafisico, in quanto spingono l'animo dell'uomo a interrogarsi sugli aspetti non materiali dell'esistenza. Come ben evidenzia Lluís Duch nel saggio *La religión en el siglo XXI*, dove c'è una domanda religiosa c'è l'uomo. La "domanda religiosa", sostiene Duch, ha influito nel tempo e nello spazio, in maniera allusiva il più delle volte, assicurando «una poderosa garantía de supervivencia de lo humano, de ese *ens finitum capax infiniti* que son todos hombres y toda mujer»⁵¹². Per questo motivo l'unica possibilità dell'estinzione della domanda religiosa è, secondo Duch, la morte dell'uomo. La fine della domanda religiosa, dell'interesse religioso, corrisponde alla fine dell'uomo e, aggiunge Duch, «Sólo hay -sólo puede haber pregunta religiosa- allí donde la finitud humana y sus juegos de esperanza y de desesperación -entre el sí y el no, entre la geografía del cielo y la del infierno- osan trazar las dimensiones del "cielo nuevo y de la tierra nueva"»⁵¹³.

⁵¹¹ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 161.

⁵¹² DUCH, Lluís, *La religión en el siglo XXI*, op. Cit., p. 58.

⁵¹³ Ivi, p. 54.

L'uomo ha il bisogno di soddisfare la propria fame di immortalità e ha bisogno di sapere sapere se tutto termina con la morte o se la vita continua. L'uomo ha bisogno di soddisfare questa ansia, per questo il più delle volte ricorre alla ragione ma, le discipline della ragione, la filosofia fine a se stessa, la pseudo-scienza, la letteratura della "vita come spettacolo", l'estetica vana di alcune dottrine, l'arte per l'arte, dirà spesso Unamuno, ovvero l'arte vissuta come fosse una religione, non sono un "remedio para el mal metafísico", non aiutano ad avvicinarsi al mistero, né a idealizzarlo. Come ben rileva Avelina Cecilia Lafuente, posti dinanzi a tali abusi della ragione, «los hombres y los pueblos trágicos sienten de manera especialmente acentuada el problema de la finalidad de la vida, que colocan en el centro de sus inquietudes»⁵¹⁴. Unamuno ribadisce più volte che l'irrazionale non si può spiegare attraverso prove razionali, né si può aggirare il problema della *finalità* della vita attraverso soluzioni estetiche quali l'arte per l'arte o la letteratura di svago, passatempi nefasti che allontanano l'uomo dall'angoscioso e vivificante interrogativo dell'esistenza e dal suo proprio nucleo intimo.

Segue Unamuno⁵¹⁵:

⁵¹⁴ LAFUENTE, Avelina Cecilia, *Antropología filosófica de Miguel de Unamuno*, op. cit., p. 179.

⁵¹⁵ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 104.

Es pura vanidad de vanidades el progreso si no cabe que cada hombre venza a su propia muerte. Si la Humanidad es una serie de generaciones de hombres totalmente perecederos no hay más altruismo lógico que la constante predicación del suicidio colectivo universal. Y si por el contrario pensase cada cual es su propia salvación eterna ¡qué inundación de caridad entre los prójimos la que habría en el mundo!

Non interrogarsi sulla morte, sul proprio destino, è finto progresso; è più che altro un “vagare” senza aver ben chiara una meta, sebbene provvisoria, un *pasearse por la vida*, più che un *progresar*, ripete Unamuno. La lotta contro la morte è personale, mentre il concetto di Umanità rimane un’astrazione, che può portare solo all’*altruistica e logica* scelta del suicidio collettivo. Da questo disagio si scorge il sentimento di eternità unamuniano, la fame di infinito, insita nell’essere che si riconosce finito. La tragedia risiede tutta nella lotta interiore, vitale, quella tra Ragione e Vita. La crisi rappresenta, etimologicamente, la rottura tra «la disperazione del sentimento vitale e la frustrazione dello scetticismo razionale»⁵¹⁶, scrive Savignano, aggiungendo che questo è il processo che conduce «l’uomo nel fondo dell’abisso»⁵¹⁷. Sul fondo dell’abisso avviene l’“abbraccio tragico”, vera *sostanza* dell’esistenza. Lo studioso Armando Savignano nel suo studio su Unamuno, si concentra su questo momento,

⁵¹⁶ SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, op. cit., p. 74.

⁵¹⁷ *ibid.*

indicando come si tratti più di un'incessante opposizione (*Widerstreit*) che di una accesa contraddizione (*Widerspruch*): l'abbraccio è la dimostrazione di come «ciascuno degli opposti riceve forza dall'altro per riaffermarsi»⁵¹⁸. Da questa “tensione insuperabile” Savignano deduce una “figura costitutiva della coscienza”, da non intendere, avverte, «come mera figura retorica o alla stregua di uno stato transitorio per operare, kierkaardianamente il salto nella fede»⁵¹⁹. Dal fondo dell'abisso nasce la “salvifica incertezza”, fluttuazione costante tra il nulla e il tutto, prova “sentita” della vita dello spirito. Se ogni uomo sperimentasse il desiderio della propria salvezza individuale, la pietà mutua che ne scaturirebbe inonderebbe il mondo di carità, scrive Unamuno. Nelle pagine del *Diario íntimo* propone frequentemente l'immagine della “carità cristiana” in forma liquida, concepita il più delle volte come uno “sversarsi” della coscienza di ognuno in un “mare comune”. La *carità* cristiana è “confusione”, scrive Unamuno: «Vuelto cada hombre á sí, ruegue por todos, y todos unidos en una oración común harán un solo espíritu»⁵²⁰. In *Nuevo mundo*, Unamuno disegna forse la sua più intensa meditazione sulla morte e

⁵¹⁸ *ibid.*

⁵¹⁹ *Ivi*, p. 75.

⁵²⁰ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 14.

sull'annichilimento dello spirito, arrivando a concepire una "fusione di anime", una "con-fusione" delle anime: «he soñado en una gran alma formada de la fusión de las almas todas»⁵²¹ e, altre volte, ha sognato che, rotta la crosta che tiene imprigionato il canto dell'anima, questa liberi la sua armonia e il suo ritmo «y se alce así de la Humanidad un coro silencioso y sinfónico»⁵²², una sinfonia che porterebbe ad un'armonia di suoni distinti ma uniformi, la "visione" di un ritmo unitario e organico capace di far "cantare" all'unisono le anime. Dal fondo dell'abisso, stremato dalla lotta interminabile tra la Ragione e la Vita, Unamuno si sforza di invocare una "¡Santa confusión de almas!", che possa colmare il mondo di una viva e fresca *pietà mutua*, appagando così l'ardente sete di immortalità.

Segue il testo⁵²³:

¡Pobre siglo! Del exceso de su desesperación misma, del seno de su íntima pasión purificadora, le brotará su gracia, su fe, su confianza en Dios, su posesión de Él.

La Humanidad a que debemos sacrificarnos es Cristo, recapitulación del hombre, Cristo que se sacrificó por todos y cada uno de nosotros, vid de que somos sarmientos.

Unamuno insiste nel dire che è triste e vano sacrificarsi a un concetto di Umanità astratto, definendola, nel *Diario*, pura

⁵²¹ UNAMONO, Miguel, *Nuevo mundo*, op. cit., p. 67

⁵²² Ivi, p. 68.

⁵²³ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 104.

idolatria. Se occuparsi della propria salvezza è egoismo, «¡Bendito egoismo, que produce obras de caridad!»⁵²⁴, esclama Unamuno: dall'incertezza, dal dubbio, dalla disperazione stessa, nasce la fede. Senza un'idea di aldilà, una speranza di eternità, tutto il progresso e le scienze umane, scrive Unamuno, non faranno altro che aumentare il disagio della vita, svelando all'uomo il senso di “infelicità della felicità”, rendendo più spesso la crosta che separa l'anima di ogni uomo dal mondo. Dalla disperazione, dalla sconfitta, «del fondo del dolor, de la miseria, de la desgracia, brota la santa esperanza en una vida eterna, esperanza que dulcifica y santifica al dolor», così come dal «seno de la vida fácil y grata brota la desesperación de hundirse en la nada»⁵²⁵, scrive nelle pagine del *Diario*. La comprensione di Dio è una *comprensione cordiale* ed è possibile solo attraverso uno strumento, il “sentimento del dolore”: un sentimento mutuo, reciproco, comune, capace di nutrire la fede e generare *speranza*: «¡Esperanza, esperanza! La esperanza es la fuente de la felicidad, y la fe la madre de la esperanza. De ellas brota la caridad, y ésta las mantiene»⁵²⁶. L'umanità alla quale dobbiamo sacrificarci non è quella astratta degli intellettuali, dei filosofi, dei razionalisti alla

⁵²⁴ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 99.

⁵²⁵ Ivi, pp. 101-102.

⁵²⁶ Ivi, p. 102.

moda ma è Cristo, «recapitulación del viejo Adán (según fórmula de un santo padre) que se sacrificó por todos y cada uno de nosotros»⁵²⁷, scrive nel *Diario*. Gesù Cristo rappresenta il corpo mistico cristiano (la vite, *vid*), di cui i cristiani sono le membra (i tralci, *sarmientos*). Unamuno sceglie, fa notare Savignano, di non annullarsi in Dio quanto piuttosto, «per salvaguardare il *principium individuationis*, preferisce all'apocatastasi -cioè al ritorno di tutto in Dio o al divino- l'anacefaleusi, ovvero la ricapitolazione mistica di tutti in Cristo»⁵²⁸. Ritornano così alla luce della Storia, -scrive Unamuno nella meditazione-, i due problemi radicali dell'uomo, non ancora risolti e per la cui risposta l'uomo non ha fatto molti "progressi": quello della vita terrena e quello della morte, che fanno riferimento all'aspetto più intimo dell'esistenza umana, al suo nucleo più profondo e inesplorato.

Continua Unamuno⁵²⁹:

Resurgen en este fin de siglo los dos problemas radicales: el de la vida temporal y el de la eterna, el económico y el religioso, factores estos dos que han sido en todos los tiempos y países los goznes de la historia humana. Resuélvese el problema económico en última instancia en el terrible círculo vicioso de vivir para trabajar trabajando para vivir, de producir para el consumo consumiendo para la producción, y surge esta pregunta: la vida ¿es fin de sí misma? Del seno mismo del problema económico

⁵²⁷ Ivi, p. 101.

⁵²⁸ SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, op. cit., p. 82.

⁵²⁹ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 104.

puede surgir el religioso, así que traspasando la razón de las cosas se busca su verdad, o sea su relación con nuestra salud eterna.

Unamuno è interessato alle questioni religiose così come è interessato alle questioni economiche, in quanto ritiene le due questioni intimamente legate tra loro. Unamuno distingue l'economia vivificante dall'economia di consumo, nella quale «se produce para consumir y se consume para producir, en terrible círculo vicioso, como si no hubiéramos de morir»⁵³⁰, un'economia che regge la nostra vita sociale trasformando la nostra vita mentale, «y todo se vuelve producir ideas ó imágenes nuevas para poder consumiéndolas estéticamente producir otras nuevas»⁵³¹, annota nel *Diario*. I meccanismi dell'economia di consumo vengono applicati alla vita morale, alla vita spirituale, restringendo gli spazi di autentica meditazione. Nel *Diario* Unamuno scrive che si medita pregando e si pensa leggendo: «No se piensa para sí, para la propia salvación, no se *medita*, se *piensa*. Se piensa para producir pensamiento»⁵³². In *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno afferma che “il religioso è l'economico o edonico trascendentale” e a questo proposito Savignano aggiunge che «In quanto “economia trascendentale”, l'esperienza religiosa alla ricerca del senso ultimo della vita e

⁵³⁰ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., pp. 181-182.

⁵³¹ Ivi, p. 182.

⁵³² Ivi, p. 181.

dell'universo può, pertanto, essere caratterizzata come “egotismo trascendentale”⁵³³ più che come egoismo»⁵³⁴, cosa che implica, secondo lo studioso italiano, altruismo e solidarietà, in quanto meditare su se stessi vuol dire anche preoccuparsi del prossimo e pregare per gli altri, per tutti. Rotta la gabbia del circolo vizioso della ragione, l'uomo, svuotato di ogni certezza, torna a interrogare la Verità, voltandogli nuovamente le spalle prima ancora di ricevere una risposta. Segue il testo⁵³⁵:

¡La verdad! Y «¿qué es verdad?» preguntó Pilatos a Cristo, volviéndole la espalda enseguida sin esperar respuesta. ¿Qué es verdad? Pregunta igualmente todo intelectualismo, que en rigor sólo conoce y acata la inteligencia, como si para relacionarnos con la eterna realidad viva no tuviésemos más que mera inteligencia pura.

L'intellettualismo è rappresentato da Pilato che chiede alla Verità di rivelarsi e, prima ancora che abbia potuto rispondere, le volta le spalle, timoroso di ascoltare la sua voce. La verità, come si è potuto vedere nei testi analizzati in precedenza, è contrapposta alla menzogna, all'ipocrisia, all'esagerazione, e deve essere viva, cioè *vitale*, per poter vivificare, per poter agire. Unamuno distingue tra verità vive

⁵³³ Savignano in nota al testo segnala che l'espressione “egotismo trascendentale” è presente in W. James, *The Varieties of Religious Experience*, opera citata in SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, op. cit., nota n. 41, p. 83.

⁵³⁴ Cfr. *ivi*, op. cit., pp. 83-84.

⁵³⁵ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 105.

e verità morte, ovvero non più capaci di generare interesse attivo in chi le professa. La verità è una realtà *sentita*, è semplice e si oppone alla superbia; l'intelligenza, al contrario, si rivela attraverso la superbia, per la risolutezza con la quale vorrebbe concludere ogni questione. L'intelligenza è frutto della ragione, mentre la fede è extra-razionale ma, come in tutte le opposizioni unamuniane, gli opposti hanno bisogno l'uno dell'altro per poter *operare*, per poter avere una forza "attiva" sul mondo, in quanto l'uno esiste solo come *differenza* rispetto al suo opposto. Come ben osserva Lafuente, «ese principio de unidad y ese principio de continuidad que hay en cada hombre es lo que determina su ser, lo que le hace un hombre»⁵³⁶ e in questo modo, suggerisce Lafuente, Unamuno proverebbe a «superar la finitud de la conciencia individual»⁵³⁷. Da una parte si assiste alla volontà di persistere nell'eternità mantenendo intatta la propria personalità; dall'altra, la fusione delle anime, la confusione ispirata dalla carità cristiana porta a "svuotare" il proprio *ego* nel mare "cosmico" e universale nel quale la personalità si perde, fondendosi con il Tutto. Questa lotta, questa "dialettica del conflitto", come dice Lafuente, costituisce la "visione agonica dell'essere", dalla quale

⁵³⁶ LAFUENTE, Avelina, Cecilia, *Antropología filosófica de Miguel de Unamuno*, op. cit., p. 58.

⁵³⁷ *ibid.*

difficilmente l'uomo può liberarsi. Non un punto dal quale meditare la propria conversione, come “il salto della fede” kierkaagardiano, ma la presa di coscienza dell'essere, la scoperta della propria condizione intima e la scoperta dell'altro, grazie alla compassione e al *benedetto egoismo* caritativo. Filosofia e religione si compenetrano nel discorso unamuniano, nonostante gli approcci delle due discipline siano apparentemente differenti. Secondo Savignano, Unamuno sostiene la tesi che la religione «si basa, non diversamente da Schleiermacher, sul sentimento più che sulla ricerca di prove oggettive», da cui deriva la differenza tra l'atteggiamento degli intellettuali per i quali «la coscienza si configura come “potenza intellettuale legata alle necessità della presente vita materiale”»⁵³⁸ e quello degli uomini religiosi, o spirituali, «per i quali la coscienza intesa come libertà è creatrice di valore e di senso»⁵³⁹. L'esperienza religiosa è per Unamuno la “determinazione della totalità”, la somma di queste attitudini, in quanto «attiene all'esperienza vitale ed esistenziale, essendo in questione il senso ultimo della vita e di tutto quanto esiste, insomma la loro finalità e valore»⁵⁴⁰. Nelle prime pagine del *Diario* si può leggere: «Hay que buscar la verdad y no la razón de las cosas, y la

⁵³⁸ SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, op. cit., p. 83.

⁵³⁹ *ibid.*

⁵⁴⁰ *ibid.*

verdad se busca con la humildad»⁵⁴¹. Poco più avanti, dopo aver confessato di aver invano cercato Dio con la ragione, pura idea, puro fenomenismo al quale il panteismo conduce, scopre il *Dio vivo* «que habita en nosotros, y que se nos revela por actos de caridad y no por vanos conceptos de soberbia»⁵⁴². E conclude con la confessione di una nuova scoperta: è Dio che viene all'uomo, richiamandolo dal profondo del suo cuore, «Hasta que llamó á mi corazón, y me metió en angustias de muerte»⁵⁴³, scrive nel *Diario*. L'*egotismo trascendentale* è l'incontro intimo con Dio, un Dio cordiale e personale che si manifesta e vive nelle opere di carità.

Segue Unamuno⁵⁴⁴:

¡Todo es relativo! Exclaman. Sí, todo es relativo, pero y la relatividad misma ¿no es también relativa a su vez? ¿Todo es relativo y nuestra mente por sí sola no pasa de relaciones! Mas lo que tienden y aspiran con amor al Amor eterno avivan al hombre interior vivificado en Cristo y por Cristo, para así relacionarse con el Absoluto; piden con constante perseverancia al Padre que venga a nos el su reino, el reino que es justicia y paz y gozo por el Espíritu Santo (Rom. XIV, 17), que no consiste en palabras sino en virtud (I Cor. IV, 20), el reino que no es de este mundo;

In questa sorta di invocazione, o preghiera, Unamuno fa appello all'uomo interiore affinché possa riversare il proprio

⁵⁴¹ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 13.

⁵⁴² Ivi, p. 15.

⁵⁴³ *ibid.*

⁵⁴⁴ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 105.

amore nell'Amore di Cristo. Riversarsi *in* Cristo, -il "contenitore", il *vas spiritual-*, è l'unica possibilità concessa all'uomo per relazionarsi con l'Assoluto, scrive Unamuno. Nel *Diario*, Unamuno proverà a riscrivere il "Padre nostro", trasformandolo in atto personale di viva partecipazione con il mondo e con Dio: «Venga á nos el tu reino, venga á nos, y no vayamos á él»⁵⁴⁵, perchè non sappiamo nemmeno dove si trova e cerchiamo invano. Senza la *grazia divina*, senza l'intervento e la volontà divina non si può raggiungere il regno della vita eterna. Il Verbo si incarnò nell'uomo, discendendo dall'alto: «No fué la humanidad al Verbo, no ascendió el hombre á Dios, sino que por su aspiración á El, El bajó»⁵⁴⁶. Il *Padre nostro*, è il padre comune a tutti *noi*, pronome personale plurale in cui si fonde la fede e il sentimento di tutti coloro che con la preghiera si rivolgono a Lui.

Segue il testo⁵⁴⁷:

[...] pídenle se haga su voluntad, que es de que no pierda Cristo nada de lo que le dio el Padre sino que lo resucite en el día postrero, y que todo aquél que ve al Hijo crea en él, tenga vida eterna y sea por Él resucitado (S. Juan. VI, 39-40); y creen y esperan que el postrer enemigo, la muerte, será deshecho, para que acabas de sujetarse al Hijo las cosas todas se sujete él mismo a Aquél que le sometió todo, (I. Cor. XV, 26-28), y así sea todo

⁵⁴⁵ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 19.

⁵⁴⁶ *ibid.*

⁵⁴⁷ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 105.

en todos Dios, en quien vivimos y nos movemos y somos
(Hechos de los apóstoles. XVII, 28).

Accettare la volontà del Padre significa non essere schiavi della propria volontà *in primis*, poichè è un vano riflesso del mondo. Nella lotta con il demonio nel Getsèmani (*Lc.* XXII, 39-46), Gesù vince la tentazione abbandonandosi alla volontà di Dio, “Padre, non la mia, ma la tua volontà sia fatta”, e così facendo riesce a vincere la dura battaglia contro le tentazioni umane. L’abbandono in Dio e la perdita della propria volontà rappresentano le modalità attraverso le quali l’uomo si può purificare, liberandosi dalle scorie della sua stessa umanità. Nell’orto del Getsèmani, scrive Unamuno, Cristo «luchó con su humanidad, para vencerla del todo y purificarla»⁵⁴⁸, in quanto l’umano vuole perdonare tutti e «no concibe la perdición eterna ni la absoluta justicia»⁵⁴⁹. Ispirato dalla Prima lettera ai Corinzi di San Paolo (*I Cor.* XV, 1-20), Unamuno scriverà nel *Diario*: «Hay que morir en Adán para ser vivificado en Cristo durmiendo en Jesús»⁵⁵⁰. Se non c’è altra vita dopo la morte, aggiunge, è vana tutta la fede e i cristiani sarebbero «los más miserables de los hombres»⁵⁵¹. Il superuomo, *Über-mensch*, è il cristiano, scrive Unamuno, «el

⁵⁴⁸ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 186.

⁵⁴⁹ *ibid.*

⁵⁵⁰ *Ivi*, p. 130.

⁵⁵¹ *ibid.*

nuevo Adán. Toda la doctrina del sobre-hombre se encuentra en San Pablo»⁵⁵², scive nel *Diario*.

Segue Unamuno⁵⁵³:

Dejando la Razón y la Voluntad buscaremos al Amor. Dios es Amor (v. San Juan) y el amor es más fuerte que la muerte. Una sola cosa es necesaria, dijo Jesús (Lucas X, 41-42) al hablar de la parte que tomó para sí María. Una sola cosa es necesaria, la fe, que es amor. Y el amor es justicia.

Buscando el reino de Dios y su justicia se nos dará lo demás de añadidura.

MIGUEL DE UNAMUNO

Salamanca, 18 octubre

L'Amore vince la morte e Dio è Amore: Unamuno suggerisce di abbandonare la ragione e la propria volontà per ricercare le "ragioni del cuore", ragioni che non vengono mai percepite come reali e alle quali si dedica poca attenzione. In *Nicodemo el fariseo*, Unamuno scrive che gli uomini che giungono alla "scienza di amore", attraverso l'analisi del dolore, hanno raggiunto una saggezza che non è «una golosina espiritual para recreo de los refinados, de los hastiados del desierto; no es una disposición de la mente a que se llegue con elucubraciones intelectuales. Así sólo se va al nirvana búdico, al nihilismo, a pura fantasmagoría de alcoholizado espiritual, o a sensualismo íntimo»⁵⁵⁴.

⁵⁵² Ivi, p. 174.

⁵⁵³ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 105.

⁵⁵⁴ Ivi, "Nicodemo el fariseo", pp. 85-86.

Attraverso la scoperta del proprio dolore Unamuno indica la strada per entrare in comunione con il *Dio cordiale* che abita dentro l'uomo e vive del suo amore e del suo dolore. Come suggerisce Lafuente, questa «idea nos lleva a la noción de dependencia, o más bien de interdependencia entre el hombre y Dios»⁵⁵⁵ e ne *Del sentimiento tragico*, Unamuno scriverà che “Dios y el hombre se hacen mutuamente”. In *Nicodemo el fariseo*, Unamuno descrive la *visione d'amore*: «Es la visión de amor, es la sabiduría activa, don a que sólo se llega por abnegación y por dolor, por humildad sobre todo, con incesante contemplación de la cruz levantada en el desierto para que, mirándola amorosos, vivan los que sufren bajo el peso de su cruz»⁵⁵⁶. La croce innalzata nel deserto è simbolo dell'Amore, al quale si giunge solo attraverso la coscienza del dolore e rappresenta la “salvifica incertezza” a cui solo gli umili possono aspirare. La visione di un *Dio sofferente* è strettamente legata alla rivelazione del *Dio cordiale*, scrive Savignano, ed «è indice di una concezione anti-intellettualistica»⁵⁵⁷, sostiene lo studioso italiano. La passione di Cristo diventa la passione di tutti coloro che soffrono e che si con-fondono nell'Amore universale. Savignano rileva

⁵⁵⁵ LAFUENTE, Avelina, Cecilia, *Antropología filosófica de Miguel de Unamuno*, op. cit., p. 63.

⁵⁵⁶ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 86.

⁵⁵⁷ SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, op. cit., p. 81. A questo proposito Savignano chiarisce in nota il valore di tale affermazione. Si veda, ivi, p. 81, nota 38.

inoltre che, in questa visione, la fede «diventa conoscenza amorosa esprimente la fiducia in una persona -Gesù- e procede dal volontarismo creatore del proprio soggetto, più che dall'adesione dogmatica»⁵⁵⁸. In *Nicodemo el fariseo*, Unamuno ribadisce questo concetto: solo chi soffre può arrivare a intuire “la verdad del supremo consuelo”, solo «sufriendo se llega a creer de veras»⁵⁵⁹. La rassegnazione attiva e il dolore sono trasfigurati nell'immagine di Gesù-Cristo, Figlio di Dio che scende sulla terra per soffrire da uomo, per redimere i peccati del mondo e *divinizzare* il dolore. Solo in Dio, scrive Unamuno nel *Diario íntimo*, si compie la “santa confusione degli affetti”, conversando in Dio, «sencilla y humildemente, haciendo de la conversación un acto de amor al prójimo, y procurando no hablar de sí mismo ni constituirse en centro del universo»⁵⁶⁰. “¡Santificado sea el tu nombre”, scrive Unamuno recitando il *Pater Noster*, ovvero «a Tí se refiera todo, que así habrá paz y morirá la soberbia»⁵⁶¹. In un altro passo del *Diario*, il poeta basco scrive che non è sufficiente fare il bene ma che “bisogna essere buoni”, ed essere buoni significa «anodarse ante Dios, hacerse uno con Cristo, y decir con él: no mi

⁵⁵⁸ *ibid.*

⁵⁵⁹ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, op. cit., p. 105.

⁵⁶⁰ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 37.

⁵⁶¹ *Ivi*, p. 19.

voluntad, sino la tuya, Padre!»⁵⁶². Purificando le intenzioni, scrive ancora Unamuno si purificheranno anche le azioni future, in quanto solo la bontà interiore «santifica las obras buenas. Y la bondad interior es la humildad, cuya forma es la fe»⁵⁶³. Il regno di Dio “non è di questo mondo”, come non lo è la sua giustizia: cercare la giustizia divina significa ricercarla al di fuori della legge, poiché questa è limitata alla ragione umana e non include Dio e la sua giustizia. Scrive Unamuno nel *Diario*: «Es mucho más profundo de lo que se cree lo de que la fe justifica las obras, y si la fe sin obras es fe muerta, las obras sin fe son obras vanas»⁵⁶⁴.

⁵⁶² Ivi, p. 94.

⁵⁶³ Ivi, pp. 94-95.

⁵⁶⁴ Ivi, p. 94.

3.2 La *samaritana* e il *fariseo*: “confessione mitologica” e “rinascita dell’uomo”

Il progetto unamuniano delle *Meditaciones evangélicas* non venne mai alla luce, rimanendo nel cassetto personale dello scrittore basco per molti anni, come è il caso di molti altri testi, di cui oggi, forse, si ignora ancora l’esistenza. Come riferisce lo studioso unamuniano Paolo Tanganelli, autore dell’edizione più completa delle *Meditaciones*, -con la quale tenta di ricostruire il progetto originario dell’opera-, “Nicodemo el fariseo” è l’unica «meditación finisecular que salió a la luz»⁵⁶⁵ e fu letta pubblicamente nell’Ateneo di Madrid il 13 novembre 1989 per comparire il 25 novembre dello stesso anno sulla «Revista nueva». Paolo Tanganelli ritiene che questi testi fossero preparati come delle “omelie laiche”, con l’intenzione da parte di Unamuno di uscire fuori dal suo guscio per “incontrare” il suo pubblico, i giovani, gli studenti universitari, cercando così una via di comunicazione “cordiale” con l’altro, nella speranza di poter condividere le proprie preoccupazioni spirituali. Paolo Tanganelli, nel suo studio sulle “meditazioni”, pone in stretta relazione i testi di “Jesús y la Samaritana” e “Nicodemo el fariseo”, in quanto rappresentano entrambi due facce dello stesso discorso, “due

⁵⁶⁵ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, introduzione di Paolo Tanganelli, op. cit., p. 24.

metafore complementarie e contigue” della *conversione*: «“Nicodemo [...] adoró en secreto” a Cristo, mientras que “la Samaritana [...] le anunció públicamente”»⁵⁶⁶. In questa parte dello studio verrà proposta la lettura congiunta di questi due testi delle *Meditaciones*, “Jesús y la Samaritana” e “Nicodemo el fariseo”, col proposito di rintracciare il “discorso di fondo” che unisce le due *meditazioni*, per cogliere il ritmo unitario della scrittura unamuniana. Per quanto riguarda la struttura del *Diario*, Tanganelli traccia un quadro molto chiaro, affermando che i primi tre quaderni mostrano un’unità di fondo data dalla rappresentazione della crisi e dall’auto-accusa di teatralità, condizione che porterà lo scrittore basco ad una vera e propria scissione tra l’uomo esteriore e il suo *io* più intimo. Alla fredda formula dell’intellettualismo “Conosci te stesso”, Unamuno prova a contrapporre la propria individualità e concretezza, passando all’*azione*: lottare è conoscersi veramente, non «estudiarse como á ser extraño, como a mero ejemplar de la humanidad, como á asunto científico, psicológicamente», ma «conocerse como á tal individuo concreto y vivo, como ál yo individual y concreto, vaso de miserias y de pecados, de grandezas y de pequeñeces»⁵⁶⁷. Il lavoro di Unamuno consiste, come accennato, nel risvegliare gli spiriti assopiti, il proprio *in*

⁵⁶⁶ Ivi, p. 36.

⁵⁶⁷ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 50.

primis, e di lavorare per “redimere ognuno dalla fonte dei suoi peccati” perché «al despertar», scrive Unamuno nel secondo quaderno del *Diario*, «y pensar seriamente en mi propia salvación eterna he comprendido que de no pensar en la de ellos [del povero, dell’operaio, del miserabile, ndr] trabajar en hacerlos felices era trabajar en hacerlos infelices»⁵⁶⁸, cosciente che più l’uomo sarà felice con le ricchezze terrene più sentirà la fame dell’eterno e del divino e la disperazione per la propria morte terrena. Nelle ultime pagine del secondo quaderno del *Diario*, Unamuno prende coscienza di come il tentativo di fuggire da qualsiasi tipo di intellettualismo gli si possa ritorcere contro, perdendosi in una volontà che tende a razionalizzare tutte le acquisizioni raggiunte, fino a far esclamare il poeta basco: «Todo esto es para volverme loco»⁵⁶⁹. Nel terzo quaderno del *Diario*, dopo aver confessato a se stesso, prima che agli altri, la propria crisi, dopo aver a lungo combattuto col dubbio di fede, Unamuno arriva ad affermare, nel tentativo ultimo di liberare la propria azione dalla propria volontà: «Ya no podré trabajar nada para los demás hasta haberme borrado yo, hasta haber matado mi vanidad»⁵⁷⁰. Per poter limitare l’uomo *exterior* che infanga lo spirito con la storia e con l’imperante

⁵⁶⁸ Ivi, p. 103.

⁵⁶⁹ Ivi, p. 111.

⁵⁷⁰ Ivi, p. 128.

razionalismo, Unamuno deve ricorrere all'uomo interiore, al *niño*, al *hombre nuevo*, capace di generare la *speranza* di un *nuevo mundo*. Il *niño* interiore è l'unico rimedio contro la *sequedad* e la *vanidad* della vita ed è un uomo «intrahistórico, “eterno”, que coincide naturalmente con el niño, ya que el niño es todavía un ser sin historia»⁵⁷¹, scrive Tanganelli. Nelle pagine del *Diario*, Unamuno descrive la scoperta del *niño* interiore come la scoperta di una fonte intima che disseta -nel panorama desertico, arido e desolante del mondo- il faticato spirito, dopo la lunga peregrinazione ed è quando si scopre «el abismo sin fondo de la nada, entonces se oyen en el silencio los ecos dulces de la niñez lejana como rumor de aguas vivas y frescas de humilde arroyo que seguía fluyendo bajo las secas y ardientes arenas»⁵⁷². L'infanzia ritrovata esprime il tentativo di una «recuperación del fondo íntimo e intrahistórico»⁵⁷³, scrive Tanganelli, constatando la lotta continua tra uomo interiore ed esteriore, tra l'uomo storico e l'uomo eterno: scissione che sarà alla base della lunga riflessione-conversione che proietterà lo scrittore basco verso la ricerca dell'“nuovo uomo”. In uno dei passaggi più accesi del *Diario*, nel mezzo

⁵⁷¹ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, introduzione di Paolo Tanganelli, op. cit., pp. 26-27.

⁵⁷² UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 136.

⁵⁷³ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, introduzione di Paolo Tanganelli, op. cit., p. 27.

di una serie alterna di interrogative e di invocazioni, si assiste alla lotta di Unamuno, pressato tra la volontà di rimanere nella storia e di “dejar un nombre” e quella di cancellare ogni azione dell’uomo esterno, arrivando a definire i propri pensieri, e lo stesso tentativo di conversione, come pura autosuggestione. Prevale ancora un sentimento di lotta tra due *io*: «¿es que hay en mí dos yos y uno traza estas líneas y otro las desaprueba como delirios?»⁵⁷⁴. Lento e tedioso è il percorso che l’*uomo nuovo* deve compiere per liberarsi del *vecchio uomo* e la scoperta del *niño interior* è un grande passo avanti verso la *rinascita* dell’uomo: «Es como si la nueva fe la recibiera sobre la convicción antigua, para coronarla y vivificarla»⁵⁷⁵, scrive nel *Diario*.

Il dubbio, -la *duda*-, del quale Unamuno confessa di essersi preso burla, diventa l’*abisso* nel quale sprofonda l’animo del pensatore, dovendo arrivare alla confessione estrema: «He mostrado á toda luz mi flaquezas, no he sabido ser cauto»⁵⁷⁶, apparendo agli occhi dei suoi critici e dei suoi lettori come un pazzo, *loco*, o un ipocrita. Unamuno è cosciente che la sua “crisi” ha preso forma ed è diventata motivo di argomento mondano, ma si preoccupa più per la propria *salute* intima: «Se han percatado de mi cambio, hasta algunos periódicos

⁵⁷⁴ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 139.

⁵⁷⁵ *ibid.*

⁵⁷⁶ *Ivi*, p. 142.

han hablado de él, me he creado una nueva posición. Y ¿no es esta una nueva esclavitud?»⁵⁷⁷, si chiede nel *Diario*. La schiavitù di cui parla Unamuno è in realtà una malattia, “una enfermedad”, alla quale l’autore basco riesce a dare un nome ben preciso: “yoismo”. Ciò che intimamente salva è ciò che rimane occulto e dà la possibilità al poeta di “non pensare a sé”, ma al *prossimo*, come nel lavoro anonimo e generoso svolto come articolista negli anni in cui scriveva per “La Lucha de Clase”, per esempio, nella quale si riversava l’impegno di Unamuno per un «socialismo elevado, noble, caritativo», capace di conservare “en medio de la miseria”, un fondo “de nobleza y abnegación”. Vivere per l’eternità, - questo è il pensiero fisso di Unamuno-, significa riconoscere la propria miseria, «nuestra nada, y anonadarnos ante Dios para que nos libre del anonadamiento!»⁵⁷⁸. Unamuno questiona la stessa composizione dei “quaderni”, tacciandoli di vanità, interrogandosi sul perchè li scrive e proponendo come rimedio l’*umiliazione* e la *sincerità*: bisogna umiliarsi come Cristo per raggiungere l’umanità, sopportare i dolori della derisione, dello scherno, delle spine, delle offese, delle spade e della croce. La sincerità sta nel pensare alla gloria di Dio quando si compie un’azione e non alla propria: «¡Sinceridad, santa sinceridad! Que no piense en mí ni en mi

⁵⁷⁷ *ibid.*

⁵⁷⁸ *Ivi*, p. 145.

gloria, sino el la tuya, Señor, y que no busque ni rehuya el escándalo»⁵⁷⁹. Unamuno accetta di lottare con la propria umanità per riscattarla, come Gesù nel Getsémani, professando la profonda visione di un Dio che lotta con la propria umanità fino ad abbandonarsi alla volontà del Padre, “sia fatta la Tua volontà”: «Tenemos que vencer lo humano nuestro para que resucite y viva lo que de divino tenemos, y para poder encomendar nuestro espíritu en manos de nuestro Padre»⁵⁸⁰, scrive Unamuno. Il rischio è quello di perdersi, o impazzire, e Unamuno lucidamente non trascura nemmeno questo aspetto e si accorge della teatralità e dell’insincerità di molti suoi gesti o pensieri, e persino della sua stessa conversione. Nella costante e continua lotta tra uomo *exterior* e *niño interior*, tra ricerca di immortalità nella storia e sentimento di eternità, Unamuno cede ancora alla preghiera e invoca, nella parte finale del terzo quaderno del *Diario*, l’“intimo salvatore” esclamando: «¡Concédeme, Señor, el que pueda recogerme en mí y sea para mí mi fe!»⁵⁸¹. Nella tragica confessione, -che include la tragedia della rappresentazione e della vana gloria terrena-, Unamuno scopre un essere recondito, profondamente intimo, perfettamente conservato e capace di risvegliare l’uomo che

⁵⁷⁹ *ibid.*

⁵⁸⁰ *Ivi*, p. 147.

⁵⁸¹ *Ivi*, p. 157.

dorme per vincere l'umano, fino a contrapporre alla vanità e alla gloria terrena, la *santa sincerità*, che permette di ricercare nella gloria di Dio la propria personale salvezza. Tanganelli rileva nella “speranza di conversione” l'inizio della fase contemplativa unamuniana, che produce una nuova paralisi, che definisce *poiética*. Alla fase contemplativa sono attribuibili l'angoscia e il desiderio di conversione, mentre «la etapa *poiética* de la crisis resultaría marcada por las reiteradas acusaciones de teatralidad que dirige contra sí mismo el penitente del *Diario*»⁵⁸², scrive Tanganelli. Il quarto quaderno del *Diario* è in effetti privo del dubbio che aleggia sulla propria conversione, -presente negli altri quaderni-, e si caratterizza per l'alta frequenza di citazioni bibliche o evangeliche, aprendo la strada alle *Meditaciones*, in quanto l'autore basco legge e commenta alcuni passi del Nuovo Testamento. Nel quarto quaderno si fa già allusione alle due meditazioni che verranno presentate di seguito e va scemando la preoccupazione del poeta basco per il rischio di teatralità della propria conversione. Il *Diario* rappresenta il momento massimo di tale “conversione”, vissuta come una confessione intima e personale, nella quale vengono esplicitate le proprie colpe e le proprie debolezze e diviene

⁵⁸² Per questo argomento si veda il paragrafo “La dos caras de la crisis del 97” in UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, introduzione di Paolo Tanganelli, op. cit., pp. 11-19, ed in particolare p. 18.

evidente l'incapacità della ragione di liberarsi dal *mythos* razionale e di fondersi nel *mythos* costitutivo della propria vita intima, il Vangelo. La crisi contemplativa, come la definisce Tanganelli, si pone a metà strada tra “il terrore della morte e dell'annichilamento” e il desiderio di “rigenerazione mitologica”, che Tanganelli delinea con precisione definendola come «la pre-*visión* de la nada y la *visión* del *mythos* redentor»⁵⁸³. La *rigenerazione mitologica*, continua Tanganelli, presuppone «como *conditio sine qua non*, una clara toma de conciencia de la teatralidad de toda acción humana»⁵⁸⁴, coscienza che porta alla paralisi *poiética*. L'impulso è quello di cedere alla tentazione della *nada*, consapevoli che precipitando nella *nada*, -che è incocepibile-, «se cae en Dios»⁵⁸⁵. La ragione è la forma di cui si riveste la verità, scrive Unamuno, la fede la sua sostanza, «así como la razón combina y analiza, la fe crea»⁵⁸⁶. “Jesús y la samaritana” e “Nicodemo el fariseo”, rappresentano due momenti di conversione, l'uno intimamente legato all'altro, in quanto capaci di mostrare la “conversione” intima e pubblica a cui i due personaggi si sommettono, nell'incontro personale e intimo con la persona di Gesù Cristo, meditando le parole di “acqua viva” che dissetano lo spirito angosciato e

⁵⁸³ Ivi, p. 47.

⁵⁸⁴ *ibid.*

⁵⁸⁵ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p.45.

⁵⁸⁶ *ibid.*

assetato dell'uomo, in quanto "fonte di vita eterna". Nella lettura di "Jesús y la Samaritana", si cercherà di individuare i punti di convergenza/divergenza con l'altra meditazione evangelica, "Nicodemo el fariseo", per tentare di seguire il percorso intrapreso da Unamuno per accedere al cammino della propria intima conversione, un cammino che comincia dall'uomo interiore per poi aprirsi al mondo. Lento è il processo di conversione, scrive Unamuno nel quarto quaderno del *Diario*, caratterizzato da due movimenti costanti: uno *interiore*, «y es el adaptar á nuestro eterno yo, al yo cristiano, al hombre renovado, nuestro ambiente interior, nuestros recogidos hábitos, nuestros pensamientos, nuestros sentimientos»⁵⁸⁷ ed uno *esteriore*, che equivale ad «adaptar á nuestro yo social el ambiente exterior, el de nuestras relaciones con los demás»⁵⁸⁸. Questi due movimenti, scrive Unamuno, non sono contrapposti e concorrenti ma «Se hacen mutuamente»⁵⁸⁹. L'uomo deve cercare il divino dentro se stesso, afferma Unamuno, dato che la vita spirituale «resulta de la reciprocidad entre estos dos hombres, cuya unidad es Cristo»⁵⁹⁰. Unamuno scopre il valore autentico di tutto il suo lavoro e del suo personale travaglio nella voce di Dio che lo chiama da *dentro*, mostrandogli ciò che aveva

⁵⁸⁷ Ivi, p. 174.

⁵⁸⁸ *ibid.*

⁵⁸⁹ Ivi, p. 175.

⁵⁹⁰ *ibid.*

perduto: «Me llamaba desde mi interior»⁵⁹¹, scrive nelle pagine del *Diario*. Si pensa molto e si medita poco, ripete Unamuno, ed è meditando che ci si riavvicina ai misteri: «Perdí mi fe pensando en los dogmas, en los misterios en cuanto dogmas; la recobro meditando en los misterios, en los dogmas en cuanto misterios»⁵⁹². In questo modo Unamuno tenta di riavvicinarsi al mistero, attuando una sorta di “inversione” della volontà che si esprime attraverso una “inversione semantica”, capace di mettere in rilievo il valore e l’opera della *meditazione*. Confessarsi intimamente con Gesù, confidare in Lui, avvicinarsi con speranza, allontanando l’incredulità e la superbia: questi sono gli strumenti che la *grazia* concede a chi, umile e serenamente rassegnato, si avvicina al mistero e che permettono, “nel mezzo del cammin di nostra vita”, nel mezzogiorno dei nostri affanni e delle nostre tribolazioni, di incontrare Gesù, intimamente, mentre assetati e stanchi ci avviciniamo al pozzo tradizionale che offre acqua ma non disseta, «en la mitad del ardor y de los afanes de nuestra vida, nos encontraremos sentado al borde de él al dulce Jesús el galileo, como si nos esperase»⁵⁹³, scrive Unamuno narrando l’incontro evangelico di Gesù con la samaritana. Le

⁵⁹¹ Ivi, p. 177.

⁵⁹² Ivi, pp. 183-184.

⁵⁹³ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, “Jesús y la Samaritana”, op. cit., p. 107.

Meditazioni rappresentano il tentativo di ricreare uno spazio meditativo, un angolo di pace, di ristoro nel mezzo dell'ardore e della secchezza del giorno, un ristoro duraturo, eterno, capace di porsi al di là del concetto di tempo e di spazio, ricreando una osmosi tra l'uomo che vive nel mondo e nella storia e la parte più intima del proprio essere. È la fede che crea, la fede che genera un contatto vivo con Cristo-Gesù *presente* in ogni individuo che con speranza si avvicina a Lui, poichè le sue parole sono “fonte di vita eterna e di eterna salvezza”.

Segue il testo “Jesús y la Samaritana”,⁵⁹⁴:

Jesús y la Samaritana (CMU, col. 62/6)

Véase el Cap. IV del Evangelio de San Juan

Dejó Jesús a Judea y fuese otra vez a Galilea, siendo menester que pasase por Samaría. Llegó a una ciudad de esta región, que se llama Sicar, junto a la heredad que Jacob dio a José su hijo. Estaba allí la fuente de Jacob, cabe la cual se sentó Jesús cansado del camino, a eso de la hora de sexta. Vino entonces una mujer de Samaría a sacar agua, y Jesús le dijo: ¡dame de beber!

In questo primo frammento, bisogna innanzitutto constatare come Unamuno, parafrasando il passo evangelico frutto della sua meditazione (*Gv. IV*), riscriva il verso dell'evangelista Giovanni, rimarcando i punti che più lo commuovono, all'interno di un paesaggio che si fa religioso ed evocativo,

⁵⁹⁴ *ibid.*

divenendo man mano più intimo. Gesù lascia la propria *patria*, la Giudea, e si incammina verso la Galilea, sua terra d'adozione⁵⁹⁵. Stanco e affaticato dal cammino si accosta al pozzo di Giacobbe, che il figlio Giuseppe ereditò per tutta la sua discendenza. Gesù, stanco e sofferente per la calura, che gli provoca una sete asfissiante e paralizzante, chiede ad una donna lì presente di *dargli da bere*. Prima di morire sulla croce, Gesù ripeterà queste parole “Ho sete”, “affinchè si compisse la scrittura”, scrive l’evangelista Giovanni (*Gv.*

⁵⁹⁵ Sebbene Gesù venga definito nelle Scritture il “Nazareno”, il luogo in cui è realmente nato è Betlemme, in Giudea. Nel Vangelo di Luca si racconta di come un decreto di Cesare Augusto ordinò il censimento di tutto il territorio, ed il censimento venne realizzato quando Quirino governava la Siria, dice il Vangelo. Ognuno andava a farsi censire nella propria città: «Anche Giuseppe, dalla Galilea, dalla città di Nàzaret, salì in Giudea alla città di Davide chiamata Betlemme», infatti Giuseppe apparteneva alla famiglia di Davide. Il Vangelo racconta anche di come Maria, incinta, parte con Giuseppe e partorisce proprio a Betlemme. Si veda *Lc.* II, 1-7. Questo passo sostiene l’origine giudea di Gesù e “nazareno” potrebbe essere un appellativo secondario dato dal luogo in cui è successivamente cresciuto. Si può anche vedere nella parola “nazareno”, che in ebraico significa “germoglio”, l’incarnazione storica di molti passi dei profeti dell’Antico Testamento che annunciano la “venuta” di un *rampollo*, di un *virgulto*, di un *germoglio*: il profeta Isaia parla di “germoglio del Signore”, di cui Isaia chiede implorante che gli venga svelato il nome, «In quel giorno, il germoglio del Signore/ diventerà onore e gloria/ e il frutto della terra/ diventerà magnificenza e ornamento/ per i superstiti di Israele», *Isaia* IV, 2. O quando viene annunciato il “Regno messianico della Pace”: «Ma un germoglio uscirà dal tronco/ di Isesse/ e un virgulto spunterà dalle sue radici», *Is.* XII, 1. Anche Geremia annuncia la venuta del Re-pastore, prima di scagliare gli oracoli contro i falsi profeti: «Ecco, verranno giorni, oracolo/ del Signore,/ in cui io susciterò a Davide/ un germoglio giusto/ e regnerà quale re; sarà saggio/ ed eserciterà diritto e giustizia nel paese», *Geremia*, XXIII, 5. A tal proposito diviene rilevante anche l’iscrizione posta sulla croce di Gesù dai romani (I.N.R.I.), voluta da Pilato e attestata in tutti i vangeli canonici, con delle differenze. Mentre in Giovanni si riscontra che l’acronimo stesse ad indicare “Gesù il Nazareno, il re dei Giudei” (*Gv.* XIX, 19), versione che ha fatto più volte pensare a Gesù come nazareno e dalla quale nasce l’acronimo. Negli altri casi, i *testimoni* riferiscono il seguente significato dell’iscrizione: “Il re dei Giudei” (*Mc.* XV, 26.) in Marco, la versione più corta; “Questi è il re dei Giudei” (*Lc.* XXIII, 38) e in Matteo diventa “Costui è Gesù, il re dei Giudei” (*Mt.* XXVII, 37).

XIX, 28). In una delle sue “poesia cantate”, come le definisce Unamuno, nei *Salmi*, l’acqua del Signore è la fede, e la sete è un segnale di amore verso il prossimo, verso il Signore: «Son tu pan los humanos anhelos,/ es tu agua la fe,/ yo te mando, Señor, a los cielos/ con mi amor, mi sed»⁵⁹⁶. Gesù chiede un atto di compassione umana alla donna, sentendo in quel momento la sete che sentono gli uomini, la sete di una *conoscenza* che l’acqua del “pozzo tradizionale” non arriva a colmare fino in fondo: Gesù ha sete di amore cordiale. Nel componimento “En el desierto”, composto nel novembre del 1906, Unamuno descrive la *sete di acqua* che prova quando Dio arriva a baciargli con le sue ardenti labbra di fuoco: «Me besa Dios con su infinita boca/ con su boca de amor que es toda fuego/ en la boca me besa y me la enciende/ toda en anhelo»⁵⁹⁷. La stanchezza e lo sconforto portano al “sueño de la vida”, come scrive Unamuno nel componimento “Al sueño”, presente nella raccolta poetica *Cantos*. Alla fine del componimento il poeta chiede al “Dueño amoroso y fuerte” di liberarlo dalle catene che lo tengono imprigionato in una vita di sogno ed esclama: «danos de beber en tu bebida/ remedio contra el sueño de la vida!»⁵⁹⁸. Chi chiede acqua cerca il ristoro e cerca di purificarsi dal “sueño de la vida”,

⁵⁹⁶ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, edición de Manuel Alvar, Cátedra, Madrid, 2009 (III ed., I ed. 1997), in “Salmos”, p. 155.

⁵⁹⁷ Ivi, p. 165.

⁵⁹⁸ Ivi, in “Cantos”, p. 144.

aprendo il cuore e parlando senza distanze e ostacoli con il prossimo, che è Gesù.

Segue il testo⁵⁹⁹:

El alma de cualquiera de nosotros, samaritanos espirituales, va un día como los demás a sacar agua del pozo tradicional, del tesoro de la ciencia y del consuelo puramente humanos: del estudio. Y este día, al acercarnos al pozo a la hora de sexta, esto es, al mediodía, en la mitad del ardor y de los afanes de nuestra vida, nos encontraremos sentado al borde de él al dulce Jesús el galileo, como si nos esperase. Rodando por los senderos de la vida y buceando en las honduras del estudio, ¿quién no tropieza alguna vez con esa aparición tradicional, que cual eterna esfinge solicita su atención y su estudio? ¡Jesús! Su nombre llena las bocas de los buenos e hinche los siglos mientras los brazos de su cruz dan sombra a toda cultura. El cristianismo es en el orden humano el más íntimamente humano de los hechos históricos.

Nella meditazione “Nicodemo el fariseo”, Unamuno torna sull’episodio di Gesù che chiede da bere sulla croce e immagina lo stesso Nicodemo fermo sulle mura della città, a seguire da lontano la scena della passione del Cristo, circondato dalle grida e dalle burla dei presenti, insensibili a quella tragedia. In quel momento Unamuno immagina Nicodemo che fissa, “clava”, i suoi occhi nella passione di quell’uomo e, piangendo, sente la «carga toda de sus culpas, la pesadumbre de su cruz, el torcedor de sus dudas», contorcendosi nella lotta. In quel momento di duro conflitto interiore, ascolta la voce di Cristo che grida dalla croce

⁵⁹⁹ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, introduzione di Paolo Tanganelli, “Jesús y la Samaritana”, op. cit., p. 107.

“Tengo sed” e «saltándole el corazón, hubiera querido correr a darle agua fresca; pero se sintió atado a la muralla»⁶⁰⁰. L’animo di Nicodemo rimane bloccato tra il desiderio intimo di portare ristoro a Gesù, -un uomo che gli ha rivelato l’intimo mistero dello spirito-, e il mondano calcolo di rimanere ancorato alla prudenza e alla vigliaccheria del vecchio uomo, incapace di liberarsi e di correre istintivamente verso il Cristo bisognoso. Nell’incontro con Nicodemo, Gesù indica il cammino di purificazione e gli dice che “bisogna rinascere”, e bisogna rinascere “dall’acqua e dallo spirito” (Gv. III, 5), altrimenti non si può accedere alla conoscenza eterna, al regno di Dio. E rinascere dall’acqua significa «renacer y renacer de agua, lavándose en el arrepentimiento y la penitencia»⁶⁰¹. L’immaginario unamuniano dello spirito ruota attorno alla figura del fuoco che, dall’interno, scioglie la crosta e permette la comunicazione tra uomo spirituale e uomo terreno, svuotando l’uomo da ogni convinzione e da ogni vana passione terrena, da ogni concezione e limite temporale, così che lo spirito possa finalmente sversarsi nel “mar de la vida divina” fino a giungere, “desnudas”, «como salieron de manos del Señor y como volveran a ellas, llegan al inefable toque de su eterno núcleo con el eterno Foco de vida y de

⁶⁰⁰ Ivi, “Nicodemo el fariseo”, op. cit., p. 94.

⁶⁰¹ Ivi, p. 82.

amor»⁶⁰², scrive in “Nicodemo el fariseo”. Il fuoco è l’elemento dei santi, che spogliano la propria anima e la riversano completamente in Dio. L’acqua, d’altra parte, è l’elemento usato da Giovanni il Battista per battezzare prima della venuta di Cristo, che battezzerà “con lo spirito”: «Io vi battezzo con acqua ma viene uno che è più forte di me, al quale non sono degno neppure di sciogliere i lacci dei sandali. Egli vi battezzerà in Spirito Santo e fuoco» (Lc. III, 16). Nel *Diario* Unamuno anticipa questo tema e facendo riferimento all’episodio della conversione di Nicodemo scrive: «Hay que renacer, y renacer de agua y de Espíritu. El bautismo de agua, el que daba Juan el precursor, prepara la regeneración, purificando el alma, pero hace falta el bautismo de Espíritu»⁶⁰³. Poco più avanti, sempre nel *Diario*, Unamuno chiarisce questo passo e scrive che “Jesús” vuole che «le demos nuestro amor, que le estudiemos, pero con amor, no como á vana curiosidad, sino como á principio de vida de sencillos y humildes»⁶⁰⁴. Nell’umiltà della samaritana Gesù cerca la semplicità di un *amore cordiale*, principio e fine del sentimento di “carità” cristiana.

Segue Unamuno⁶⁰⁵:

⁶⁰² *ibid.*

⁶⁰³ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 191.

⁶⁰⁴ *Ivi*, p. 193.

⁶⁰⁵ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, introduzione di Paolo Tanganelli, “Jesús y la Samaritana”, op. cit., pp. 107-108

¿Cómo es que tantos pueblos, durante tantos siglos, han adorado y siguen adorando cual a Dios a ese galileo ajusticiado? El problema religioso es lo que aún como problema tienta más nuestra sed de saber, es lo que más atrae al alma sedienta de verdad y de consuelo. Los que buscan hacer de la verdad consuelo se llegan un día a preguntar: el consuelo, ¿no es verdad? Vamos a estudiarlo, a descifrarlo, vamos a someter ese Jesús a los medios de nuestra investigación y al potro de nuestra crítica.

Il problema religioso, medita Unamuno, è sentito principalmente da quegli spiriti che hanno sete di conoscenza, di verità e di intima consolazione. In *Nuevo mundo*, lo scrittore basco incita il lettore a lottare per la “santa idea verdadera”, dove per “verdadera” intende «veraz, por nosotros mismos que somos santas ideas ahogadas en una letra muerta con que nos oprime la mentira social»⁶⁰⁶. Il “galileo giustiziato”, rappresenta la rinascita della “parola viva” contro la “lettera morta”, dell’esempio compassionevole sulla legge autoritaria, e deve essere l’oggetto d’analisi di quegli spiriti che tentano di avvicinarsi al mistero che lega la storia di questo uomo proclamato figlio di Dio, alla storia di tanti altri uomini e al loro rapporto con Dio.

Continua Unamuno⁶⁰⁷:

⁶⁰⁶ UNAMUNO, Miguel, *Nuevo mundo*, op. cit., p. 191.

⁶⁰⁷ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, introduzione di Paolo Tanganelli, “Jesús y la Samaritana”, op. cit., p. 108.

¡Hermoso problema! – Y sentimos de pronto que una voz íntima, brotada de los abismos de nuestro ser, que la voz misma que exclamó en la cruz ¡tengo sed!, sed de amor, de adoración y de justicia, desde la cruz de la crucifixión crítica en que le tenemos nos dice: ¡dame de beber! Vamos a estudiarle, y nos pide de beber. Pide que le estudiemos, pero con amor, no como curiosidad vana, no como a mero problema.

Il dilemma tragico, il motivo della lotta e della sofferenza, del tragico amore, è un “hermoso problema!”, esclama Unamuno. Nella pluralità del “sentire” sboccia una “voce intima” prodotta dalla più recondita profondità del nostro essere. Unamuno pone lo studioso dinanzi la visione della croce e indica un cammino di amore, giustizia e adorazione per poter soddisfare la sete di Verità. Con amore bisogna avvicinarsi al mistero, ripete Unamuno, non con vana curiosità. “Ho sete” è parola di vita, in quanto indica il desiderio dell’uomo che, nel delicato e tragico momento dell’agonia finale, chiede agli altri, al prossimo, amore e giustizia e come risposta riceve, dal mondo, una spugna imbevuta di aceto: «C’era là un vaso pieno di aceto. Fissata dunque una spugna imbevuta di aceto a un ramo di issopo, glielo accostarono alla bocca. Quando ebbe preso l’aceto, Gesù disse: “Tutto è compiuto”; e, chinato il capo, rese lo spirito» (*Gv*, XIX, 29-30). L’appello di Unamuno è di avvicinarsi alla figura di Gesù Cristo cordialmente, per necessità intime, evitando di cadere nella vana curiosità. Nel

momento in cui Gesù beve l'aceto si compiono le Scritture e, chinato il capo, il Figlio dell'Uomo rende il proprio Spirito a Dio. L'immagine del capo reclinato è la giusta metafora del modo nel quale deve porsi lo studioso dinanzi al pericolo della "crocifissione critica": l'aceto va sostituito con l'"acqua di vita eterna", che vivifica lo spirito. Unamuno invita alla meditazione, dopo aver confessato nel *Diario* di aver più volte affrontato i problemi pensando e non meditando: «Se medita rezando, se piensa leyendo. Meditar es considerar con amor fija y recogidamente un misterio, un mismo misterio, procurando llegar á su esencia amorosa, á su centro vivífico»⁶⁰⁸. L'amore è al centro del mistero stesso e, per avvicinarsi al mistero, bisogna entrare in relazione *cordiale* con esso.

Segue Unamuno⁶⁰⁹:

«Dícele la samaritana: ¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy samaritana? Porque los judíos no se tratan con los samaritanos.»

¿Cómo -le decimos- pides de beber a mi razón que viene a estudiarte y no a refrescarte? ¿Cómo tú, la luz de las tinieblas, tú, el que llena las vidas de los sencillos que viven de ilusiones, quieres algo más que estudio de mi alma, desilusionada ya? Estudio, y a lo más amor estético, desinteresado. Nada se estudia dignamente si no desinteresándonos en cierto modo de ello, en perfecta objetividad, sin dejar que se nos apodere y se nos imponga como prejuicio. Vengo a reducirte a la realidad, oh tú,

⁶⁰⁸ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 181.

⁶⁰⁹ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, introduzione di Paolo Tanganelli, "Jesús y la Samaritana", op. cit., p. 108.

suprema ilusión de los hambrientos de consuelo, vengo a analizarte y no a darte de beber.

Gesù chiede un rapporto cordiale, chiede alla samaritana di avvicinarsi, ha sete di sapere cose da lei, ha sete dell'incontro con un'anima semplice. La semplicità avvicina a Gesù, è l'atteggiamento del "buono", che Gesù riconosce e dal quale cerca compagnia e conforto. Nel *Diario íntimo*, commentando l'episodio della samaritana, Unamuno rivive lo stesso sentimento e scrive che, come la samaritana, la nostra anima va di giorno a estrarre dal "pozzo tradizionale", l'acqua che possa dissetare una profonda sete, «al tesoro de la ciencia y del consuelo humanos, al estudio»⁶¹⁰ e incontra Gesù che, stanco e affaticato chiede «nuestra atención y nuestro estudio»⁶¹¹. Gesù chiede, dal fondo di tutta la sua straziata umanità, di essere trattato con amore, vuole «que le demos nuestro amor, que le estudiemos, pero como amor no como á vana curiosidad, sino como á principio de vida de sencillos y humildes»⁶¹². L'umiltà del semplice è l'atteggiamento dell'animo "buono" e Unamuno lo rimarca continuamente nel *Diario*, portando a riprova una serie di passi evangelici, per concludere con Sant'Agostino d'Ippona: «El más humilde de la tierra es el más santo»⁶¹³, in quanto il

⁶¹⁰ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 192.

⁶¹¹ *ibid.*

⁶¹² *Ivi*, p. 193.

⁶¹³ *Ivi*, p. 187.

più umile «es el material que mejor se pliega á la mano del Señor»⁶¹⁴, scrive nel *Diario*. Per Tanganelli, il “pozzo tradizionale” rappresenterebbe una sorta di ritorno all’idea di “tradizione eterna” presente in *En torno al casticismo*, e verrebbe utilizzato per richiamare un periodo anteriore alla crisi, diventando il vero motivo del processo di conversione, «de proyección mitológica, que le llevaría poco después hacia un nuevo estancamiento, inventivo o *poiético* (que, en cambio, casi no tiene eco en esta confesión)»⁶¹⁵. Alla luce di questa prima confessione, farebbe seguito il tentativo di abbandonare un approccio razionale e analitico del *problema* religioso, essendo Unamuno consapevole dell’essenzialità del rapporto cordiale, mosso da un interesse privo di finalità logiche o razionali.

Segue il testo⁶¹⁶:

«Respondió Jesús y le dijo: Si conocieses el don de Dios y quién es el que dice: ¡dame de beber! Tú pedirías de él y él te daría agua viva.»

Estudiando sin prejuicio la dulce aparición que se nos muestra llenando los siglos espirituales, sentada junto a la fuente del saber, pasásenos por un momento la idea de pedirle fe para vivir tranquilos como los sencillos, y envidiamos la paz de éstos y quisiéramos caer de hinojos y adorar. Es que allá, brotando de las

⁶¹⁴ Ivi, p. 188. In questa visione ha influito profondamente lo studioso tedesco Denifle, del quale Unamuno legge e commenta costamente *Das geistliche Leben*, “La Vita spirituale”.

⁶¹⁵ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, introduzione di Paolo Tanganelli, op. cit., p. 33.

⁶¹⁶ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, introduzione di Paolo Tanganelli, “Jesús y la Samaritana”, op. cit., p. 108.

honduras de nuestro estudio, si es éste sincero y serio, ofrécenos Jesús el agua viva de la fe en él y sacar de la roca de nuestra razón manantial que riegue nuestra alma. Pero sospechando que la fatiga nos ha traído un momento de flaqueza rechazamos la tentación divina. Resistimos.

Penetrare il mistero significa abbandonarsi dolcemente ad esso, con l'umiltà dei semplici che adorano in ginocchio. Nella *meditazione* "Nicodemo el fariseo", Unamuno mette in contrasto gli spiriti "buoni" da quelli "cattivi", indicando nei *buoni* coloro i quali credono e nei novero dei *cattivi* tutti coloro che non credono. Preferiscono i "ciechi" vivere nel proprio sogno, scrive Unamuno, cercando di autonconvincersi di essere fatti "della stessa materia dei sogni" e rifuggendo dal "meditar en lo eterno", rifuggono «de la vigilia y de la locura de la cruz»⁶¹⁷. Invece che meditare umilmente, gli uomini si oppongono al mistero e tentano di analizzarlo per disattivarne la carica esplosiva che potrebbe ridestarli da un così lungo letargo: «Inquiérenlo a lo sumo, tratan de racionalizarlo, analizándolo desde afuera, per no lo meditan desde adentro, con el corazón»⁶¹⁸. D'altra parte ci sono i visionari, *videntes*, che attraverso la sofferenza, il sacrificio e l'umiltà, «entre serpientes mordedoras, entre cruces abrumantes, y fijos sus ojos en la cruz del Salvador», lottano e agonizzano senza tregua. Questi uomini

⁶¹⁷ Ivi, "Nicodemo el fariseo", op. cit., p. 88.

⁶¹⁸ *ibid.*

raggiungono «su ciencia de amor por estudio de dolor»⁶¹⁹, come il “povero” Eugenio Rodero in *Nuevo mundo*. È la “visione d’amore”, è la “sabiduría activa”, scriverà Unamuno in *Nicodemo*, avvertendo del pericolo in cui incorre l’animo umano quando si perde dietro ad ogni “vaga aspirazione”, ad ogni “falso misticismo”. Per Tanganelli, *Nicodemo* rappresenterebbe un primo passo verso la conversione, caratterizzandosi come la sua “recondita gestazione” e il “passaggio dall’esperienza della crisi” fino alla sua confessione definitiva nella *Samaritana*⁶²⁰. Prima della confessione, l’animo dell’uomo, sebbene “buono”, resiste all’incontro con Gesù, invece che abbandonarsi cordialmente al dialogo e alla meditazione profonda con il mistero.

Segue Unamuno⁶²¹:

«La mujer le dice: Señor, no tienes con qué sacarla y el pozo es hondo, ¿de dónde, pues, tienes el agua viva? ¿Eres tú mayor que nuestro padre Jacob, que nos dio este pozo, del cual bebieron él, sus hijos y sus ganados?»

Aùn resistimos; miramos a todos lados y al ver nuestra alma sola con Jesús, en el camino desierto, y que nadie nos espía, le decimos: Esa fe que me ofreces no tienes con qué sacarla porque el pozo de mi razón es hondo y no cabe que crea después de haber pasado por el análisis que destruye toda ilusión trascendente. ¡Es inútil! La verdad no se ha hecho para consuelo del hombre: ¿que es desoladora? ¡qué le hemos de hacer!, es la verdad.

⁶¹⁹ Ivi, p. 85.

⁶²⁰ Per questo si veda: ivi, op. cit., pp. 35-36

⁶²¹ Ivi, “Jesús y la Samaritana”, op. cit., pp. 108-109.

Nel *Diario*, Unamuno scrive che gli uomini cercano di rappresentare la formula del mistero, formula che non sempre riesce a rappresentare il “fenómeno vivo”. Il mistero è un simbolo, continua Unamuno, che rappresenta l’*inconoscibile* in questa vita. Per questo bisogna saper distinguere tra il “misterio en sí” e il “misterio con relación a nosotros”, in quanto «Nos resistimos á él por creer que ha de ser en sí como se nos aparece»⁶²². Nel quarto quaderno del *Diario*, Unamuno confessa di aver perso la fede cercando di razionalizzare i misteri, riducendoli a vuote formule prive di vita e arrivando a ripetere in varie occasioni che “la teología mata al dogma”. Unamuno invita allora a meditare i misteri, attraverso la preghiera, l’orazione. Nello stesso quaderno del *Diario* confesserà che la propria predisposizione libresca lo allontana molto spesso dall’orazione mentale, unica occasione concessa all’uomo per entrare in relazione con i misteri. Tanganelli mette in rilievo la “carga trágica” unamuniana nel trattare il tema della conversione, in quanto Unamuno si rende conto della difficoltà «que conlleva la perspectiva de una conversión tradicional en el crepúsculo de la modernidad postcartesiana»⁶²³. I dubbi e il tormento per la paura di cadere in una falsa conversione e cedere al

⁶²² UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 169.

⁶²³ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, introduzione di Paolo Tanganelli, op. cit., p. 35.

“divertissement” intellettuale, sono presenti in tutta la prima parte del *Diario* e rappresentano il processo attraverso il quale Unamuno tenta di liberarsi dall'*illusione* della conversione e dalla *menzogna* della rappresentazione. Unamuno è cosciente di questo e, nei primi tre quaderni del *Diario*, mette in evidenza la necessità di rifuggire dalla rappresentazione per evitare la “commedia”: «Ahora más que nunca debo evitar la comedia»⁶²⁴. Nel terzo quaderno del *Diario* confessa di essersi avvicinato allo studio della religione per vana curiosità, «como producto natural, como pábulo a mi curiosidad. Preparaba una “Filosofía de la Religión” y me engolfé en la “Historia de los dogmas” de Harnack»⁶²⁵. Tanganelli osserva che il dubbio angosciante di una “falsa conversione” è presente «sobre todo en los primeros tres cuadernos del *Diario*, mientras que en el cuarto se reduce a alusiones como ésta: ya neutralizadas y sin ninguna peligrosidad»⁶²⁶. A conferma di quanto afferma lo studioso italiano, si può leggere nel secondo quaderno del *Diario*: “La verdad no se ha hecho para consolar al hombre”. «¡Cuanto voy á tener que purgar esta blasfemia que he repetido tantas veces!»⁶²⁷. In questa *meditazione* Unamuno

⁶²⁴ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 59.

⁶²⁵ Ivi, p. 129.

⁶²⁶ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, introduzione di Paolo Tanganelli, op. cit., p. 35.

⁶²⁷ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 107.

accetta la verità così come è, senza opporvi eccessiva resistenza, avendo purgato l'esteticismo e l'intellettualismo che si celavano dietro ogni frase e riscattandola, fino ad eliminare il virgolettato della voce che, nella versione del *Diario*, pare “altro da sé”.

Segue il testo⁶²⁸:

A lo sumo no pensar en ella, distraernos, refugiarnos en la belleza. Pero en un momento de vacilación nos decimos: ¡Ah, si pudiese creer!, pero no, no es posible; huyó para siempre la niñez sencilla, el pozo es hondo y no hay con qué sacar agua de él, si es que la tiene. Esta figura tradicional que llena los siglos, esta suprema ilusión de los desgraciados hombres, ¿va a ser mayor que las fuertes realidades de la ciencia? ¡Tal vez hubiera sido mejor la ignorancia y la felicidad en ella, mejor mil veces que la íntima desesperación en la ciencia! ¡Vanidad de vanidades!, última palabra esta del saber, pero mayor vanidad aún querer sobreponerse a ese vanidad de vanidades.

Questo passo è una meditazione più approfondita di un brano già presente nei quaderni che compongono il *Diario*. Nel quarto quaderno, riferendosi all'episodio della Samaritana e seguendo la lettura del vangelo di Giovanni, Unamuno descrive la condizione di chi, in un dato momento, è spinto dalla tentazione di chiedere la fede per vivere come gli uomini semplici. È Gesù, scrive Unamuno, «que nos dice esas palabras y nos ofrece el agua viva de la fe en él»⁶²⁹. A queste parole l'uomo resiste, rispondendo a Gesù che «el

⁶²⁸ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, introduzione di Paolo Tanganelli, “Jesús y la Samaritana”, op. cit., p. 109.

⁶²⁹ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 192.

pozo de nuestra razón es hondo, y no cabe ya que creamos después de haber pasado por el análisis»⁶³⁰, da cui nasce lo sconcolato grido, “ah, se potessi credere!”. La vana curiosità è il peccato che conduce l’uomo verso le vane scienze, incapaci di dissetare lo spirito umano, in quanto rappresentano un autoinganno, un tentativo di fuggire dalla propria morte, di non ascoltarsi, scrive Unamuno nel secondo quaderno: «El cultivo de la ciencia lleva al intelectualismo, á una triste sequedad de espíritu»⁶³¹. In un paragrafo precedente, sempre nel secondo quaderno, commentando un passo del capitolo XIII del Libro III dell’*Imitatio Christi* definisce “peccaminosa” la curiosità: «Mira no te lleve una pecaminosa curiosidad, una lujuria espiritual de nuevas emociones»⁶³². Il libro dell’*Imitazione di Cristo* è un testo ascetico medioevale scritto in latino e di autore controverso, diffusosi ampiamente fino a divenire uno dei testi più letti dell’intera letteratura cristiana occidentale. Il testo è spesso usato da Unamuno per dar sostegno e forza alla “debole” struttura di base, in quanto vede nel cristianesimo una forma di conoscenza anti-intellettualistica, o contro-intellettualistica. La *mimesi* con Cristo garantisce la scoperta della via che porta alla perfezione ascetica, seguendo una serie di regole

⁶³⁰ *ibid.*

⁶³¹ *Ivi*, p. 103.

⁶³² *Ivi*, p. 91.

ed esercizi ed indicando quali sono le vie da intraprendere e quali quelle da abbandonare⁶³³.

Continua il testo⁶³⁴:

«Respondió Jesús diciéndole: Cualquiera que bebiere de esta agua, volverá a tener sed, mas el que bebiere del agua que yo le daré no tendrá jamás sed, pues el agua que le dé yo será en él una fuente de agua que salte para vida eterna.»

Avere fede, dice Gesù, è sufficiente per calmare la sete d'eternità: la pazienza, l'umiltà, l'abbandono, l'obbedienza, la semplicità sono gli elementi che avvicinano alla fede e che Unamuno continuamente mostra. Chi al contrario segue la "saggezza terrena", «volverá á tener sed, porque es agua que cuanta más se bebe más sed da»⁶³⁵, scriverà Unamuno nel *Diario*. Nella raccolta lirica *Poesías*, nel componimento "No busques luz, mi corazón, sino agua", il poeta entra in

⁶³³ Il libro *De imitatione Christi*, così come lo si conosce, è suddiviso in quattro capitoli. L'argomento di ogni capitolo fa ben intendere come questo testo sia di fondamentale importanza per Unamuno nella ricerca di una struttura che possa sostenere le proprie intime meditazioni. Il primo libro, "Admonitiones ad Vitam spiritualem utiles", avverte sulla pericolosità delle cose vane e invita a porre l'attenzione su Cristo, la carità, la meditazione, l'obbedienza e la contrizione. Il secondo libro, "Admonitiones ad interna trahentes", si apre con il verso "*Regnum Dei intra vos est, dicit Dominus*" ed è una riflessione sulla sofferenza come porta necessaria per poter accedere al Regno di Dio. Il terzo libro, "De interna consolatione", è un dialogo mistico dell'orante con Cristo e comincia con queste parole "*Audiam quid loquatur in me Dominus meus*". Il quarto libro, è un invito ad unirsi al corpo di Cristo tramite l'Eucarestia. Il confronto tra la struttura di questo testo e la struttura interna di parte dell'opera unamuniana potrebbe essere oggetto di un'analisi ulteriore ma non può entrare, se non in parte, nello studio di questa tesi, in quanto implicherebbe uno studio accurato e analitico delle fonti bibliografiche unamuniane.

⁶³⁴ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, "Jesús y la Samaritana", op. cit., p. 109.

⁶³⁵ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 193.

comunicazione con la propria anima e le chiede di tenersi lontana dalla luce, in quanto “nemica” «de la entrañada entraña/ en que vuelve el espíritu a sí mismo»⁶³⁶. Al contrario, le consiglia di dirigersi verso un posto tranquillo, lontana dai pericoli, «donde en íntima paz, sin sobresaltos/ te abeves en la fuente de la vida/ siempre florida/ y bebas la verdad/ que a oscura fluye en la eternidad»⁶³⁷. In questo componimento il cuore e l’anima vengono ripetutamente confusi, fino a configurarsi come gli “strumenti” attraverso i quali si giunge all’“acqua mansa”, all’acqua «de los abismos,/ y allí hallarás la fragua/ de las visiones del amor eterno»⁶³⁸. L’acqua di vita è eterna, disseta nell’eternità la sete di conoscenza e apre a una visione cordiale con Dio, “amore eterno”. La luce è quella esteriore, quella del Sole, definito “ciego verdugo”, sole di mezzogiorno, che annulla qualsiasi colore e qualsiasi visione. Unamuno coglie l’occasione per invitare lo spirito del lettore a rifugiarsi in un posto tranquillo e da lì provare ad ascoltarsi, per entrare in contatto con la *entrañada entraña*, la parte più intima dell’essere e poter così accedere ad una comunicazione diretta, non più mediata, *cordiale*, con Dio e con il

⁶³⁶ UNAMUNO, Miguel, Poesías, “Meditaciones”, op. cit., p. 213.

⁶³⁷ Ivi, pp. 212-213.

⁶³⁸ Ivi, p. 214.

circostante, per comprenderlo con *scienza di verità*. Continua Unamuno⁶³⁹:

¡Terrible la ciencia humana que da más sed cuanto más de ella se bebe! ¡Mar inmenso e insondable que llena la vista, pero cuyas aguas no apagan la sed si antes no se purifican subiendo al cielo y se humillan bajando a manantial! ¡Vida, vida, vida! ¡vida y no ciencia! Sabiduría de vida no ciencia de conocer! ¡Un agua humilde, casta, limpia, corriente, fresca, un agua de manantial escondido, pero que quite la sed!

La *scienza umana* produce acqua che non disseta, che non calma la sete: è la ragione di Nicodemo, che va a trovare Gesù di notte, di nascosto. Il “ciego verdugo” abbaglia gli uomini e li lascia con un’insaziabile sete, seccandone le radici. La luce negli scritti unamuniani ha anche un’altra valenza, offerta dall’“ignoranza dei volgari”, nella quale splende una luce internata che illumina nelle tenebre: «¿Habeis meditado -les dices- en esa palabra que consuela al triste, da movimiento al perlático, abre la vista al ciego, fortifica al débil, y saca de la bondad, enterrada en la ignorancia de los vulgares, luz espléndida que luce en las tinieblas?»⁶⁴⁰, scrive in *Nicodemo*. In “Nicodemo el fariseo”, Unamuno ammette di essere stato vittima dell’intellettualismo e, sperimentatone il dolore, offre come cura a un male che definisce “ulcera spirituale” una «dieta

⁶³⁹ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, introduzione di Paolo Tanganelli, “Jesús y la Samaritana”, op. cit., p. 109.

⁶⁴⁰ Ivi, “Nicodemo el fariseo”, op. cit., p. 90.

láctea espiritual, leche sedante, dulce, aquietadora. Hay que volver a la leche de la infancia»⁶⁴¹. Il *niño* è l'uomo intimo, “el justo que nos justifica”, *alter ego* dell'uomo esteriore, “príncipe di príncipi”. La lotta tra questi due contendenti, scrive Unamuno in *Nicodemo*, si risolve con l'uomo intimo che si risveglia ma che poco può fare contro la resistenza dell'uomo esteriore, che strenuamente si oppone: «Su prestigio ahoga a su alma»⁶⁴². Ed è per questo che il duo Nicodemo-Unamuno, -forma unica di una stessa vicenda intima-, deve passare attraverso la notte, la confessione intima, per provare a negare tutto ciò che “sono”, rinnegando tutta la vana opera che rano andati costruendo e andando a toccare, irrimmediabilmente, tutto ciò che ne costituiva l'identità: «Es un sacrificio superior a sus fuerzas»⁶⁴³, confessa Unamuno. Il limite da superare è quello della ragione umana, che considera la scienza (umana) come unica fonte possibile per poter ricavare la conoscenza, ignorando il mistero della vita, fonte essenziale per la stessa scienza che, se “vera”, si sostenta sulla “verità”.

Segue il testo⁶⁴⁴:

⁶⁴¹ Ivi, p. 76.

⁶⁴² Ivi, p. 78.

⁶⁴³ *ibid.*

⁶⁴⁴ Ivi, “Jesús y la Samaritana”, op. cit., p. 109

¿Y si esos sencillos que viven y viven de verdad, y creen, y esperan, y aman, se hubiesen puesto en relación con la verdad sin necesitar para ello de ciencia humana alguna? ¿Es que no hay más medio de relacionarse con la realidad que la razón? La razón no hace más que oponerse sobre hechos, sobre datos inmediatos de conciencia o de percepción, pero si se pone a querer racionalizar su existencia los destruye y nos lleva al ilusionismo, al nihilismo por fin. Y la fe, la fe de los pobres de espíritu, ¿no es un hecho inmediato e irreductible? Esta aparición misma que se me presenta al borde del pozo a que vengo a sacar agua, ¿no es un hecho, un hecho tremendo y consolador a la vez?

La fede è un atto, immediato e irriducibile, scrive Unamuno, che si fonda sull'opera dei "poveri di spirito", degli umili. In *Nuevo mundo*, testamento spirituale dell'*alter ego* unamuniano Eugenio Rodero, ogni qualvolta il personaggio vive una crisi passeggera, torna all'infanzia e riscatta la frase che il vecchio parroco dell'*aldea* gli ripeteva continuamente: «A ser bueno!». Riscattare la semplicità dell'infanzia è un modo per mettersi in contatto con l'*io* più profondo, cercando di meditare il mistero senza seguire le regole della ragione, né quelle dei suoi *precar*i strumenti. Dopo la morte dei genitori e del parroco del paese, Eugenio Rodero confessa di sentirsi *solo*, «enteramente solo», sentendo definitivamente perduto quel tesoro spirituale che la sua infanzia gli aveva lasciato in eredità. Eugenio Rodero si confesserà perduto in una grande città come Madrid, impegnato in un lavoro d'ufficio nel quale sente il *peccato* della propria *debolezza*, che lo spinge ad essere «cóplice

de una verdadera estafa», in quanto era il suo lavoro «una estafa moral amparada por ley», e lui uno strumento di quella truffa, -fosse anche a sua insaputa-, «...no importaba, descubierta la intención del acto la malicia nace, el pecado es retroactivo...porque había pecado»⁶⁴⁵, scrive in *Nuevo mundo*. Vivendo nel mondo, lo spirito “adulto” si fa riconquistare dalla serenità dell’infanzia, da una ritrovata moralità che trasforma il mondo in una visione fresca e rinnovata, fatta di visioni e sentimenti semplici capaci di risvegliare un *profundo* “sentimento religioso”, in grado di ravvivare una fede antica che *rivive* nell’uomo esteriore: «En las profundidades infantiles de su espíritu que rebosaban a su conciencia parecían repercutir entonces los ecos purísimos de la infancia del cristianismo»⁶⁴⁶, confessa Eugenio-Miguel nelle carte di *Nuevo mundo*. Il ritorno all’infanzia, come atto fulminante, rinvigorisce e *ringiovanisce* lo spirito di Unamuno, risvegliando «en su alma los suaves sentimientos de su religión infantil», capaci di *matar* il vecchio dogma, dalle cui ceneri «surgía vigorosa la fe, la santa fe, fe en la fe, la que crea lo que no vemos, la que hace el dogma, lo aviva, lo transforma, lo mata y lo resucita, la fe en la fe misma»⁶⁴⁷. La fede che nasce

⁶⁴⁵ UNAMUNO, MIGUEL, *Nuevo mundo*, op. cit., p. 54.

⁶⁴⁶ Ivi, p. 56.

⁶⁴⁷ Ivi, 57.

dall'animo semplice è capace di creare quello che non si vede, di creare il dogma stesso e di dargli vita e spirito. In *Nicodemo*, Unamuno ribadisce questo concetto: non è sufficiente “fare il bene” bisogna augurarsi di “essere buoni”, che significa vivere «recogiendo el pasado, atesorando en la eternidad tu tiempo, en crecimiento y no en mero adelanto»⁶⁴⁸. L'eternità comprende tutti i tempi e tutti i luoghi e non è un mero procedere senza alcuna finalità. E Unamuno si domanda: «¿Crees, acaso, que la bondad, la íntima bondad, no es luz más clara y penetrante que la razón?»⁶⁴⁹. Nel testo “Nicodemo el fariseo”, la bontà viene messa in contrasto con la ragione: la seconda consiste nel dare una parvenza di verità al mondo temporale ed esterno, la bontà è invece *sentire* e *percepire* il mondo eterno, arrivando alla verità, attraverso la fede, che è “la sustancia de las cosas que se esperan”, e alla quale si giunge attraverso l'umiltà, quella dei semplici, o quella dell'infanzia.

Segue il testo⁶⁵⁰:

Y entonces oímos una voz que nos dice: el que bebiere del agua que yo le daré, no tendrá jamás sed. ¿Por qué resistir y desconfiar? Hagamos la prueba; pidámosle, a ver si logramos con

⁶⁴⁸ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, “Nicodemo el fariseo”, op. cit., p. 80.

⁶⁴⁹ Ivi, p. 87.

⁶⁵⁰ Ivi, “Jesús y la Samaritana”, op. cit., pp. 109-110.

la oración lo que con el estudio no se alcanza. ¡Quiero creer!, he aquí el principio del creer. Jesús mismo dijo: Si puedes creer al que cree todo es posible. El padre en el Evangelio dice: Creo, señor, ayúdame en mi incredulidad (v. Sabatier, 379)

Nicodemo non medita con il cuore e, dinanzi l'assemblea dei farisei, degli intellettuali, preferisce difendere Gesù sostenendo le sue tesi in nome della Ragione. I farisei tentano, da un lato, di razionalizzare la fede e inculcare tali ragioni nei "poveri spiriti" e, dall'altro, credono perchè «no tienen otro remedio que creer»⁶⁵¹. Scrive Unamuno in *Nicodemo*: «¿Quiénes creen? El vulgo, los ordinarios, los que no saben la ley, los que desconocen las incoercibles leyes que rigen al universo, los pobres ilusos que, esclavos de la apariencia, no han penetrado en el augusto determinismo de todo lo existente»⁶⁵². Allo studio intellettualistico e vano del *fenomeno* in sé, misto di vanagloria e di sterilità intellettuale, Unamuno contrappone un avvicinamento cordiale al "mistero", attraverso la meditazione, l'orazione, la preghiera. Gesù chiede un incontro intimo con il nostro spirito, così come confessa Eugenio Rodero in *Nuevo mundo*, quando entrando nel tempio nel giorno di domenica si riscopriva immerso in un'atmosfera infantile, assaporando il ricordo di un fresco e limpido cielo di campo: «¿Qué mundo el de la

⁶⁵¹ Ivi, , "Nicodemo el fariseo", op. cit., p. 90.

⁶⁵² Ivi, pp. 89-90.

oración dominical redidiva!»⁶⁵³. La scoperta del “devozionario” nel tempio rianima le “antiche orazioni”, risvegliando il ricordo *vivo* dell’infanzia che apre a un una fase di “rinnovamento” spirituale.

Segue Unamuno⁶⁵⁴:

«La mujer le dice: Señor dame esa agua, para que no tenga sed, ni venga acá a sacarla.»

¡Dame fe, Señor -decimos-, dame fe! Si logro fe, ¿para qué mayor prueba de la verdad de su objeto? ¿qué prueba tengo de la realidad de lo que veo y palpo? Si llego a creer, ¿habrá señal mejor de lo divino de mi fe? ¿cabe mayor milagro para quien ha atravesado el racionalismo agnóstico que creer en el milagro?

Dopo aver ascoltato e meditato le parole di Gesù, la samaritana chiede di poter bere quell’acqua, affinché si plachi per sempre la propria sete di conoscenza. Nelle prime pagine del *Diario*, si può leggere lo sconforto e allo stesso tempo la presa di coscienza di ciò che viene definito come il tentativo di “razionalizzare” Dio: «Con la razón buscaba un Dios racional, que iba desvaneciéndose por ser pura idea, y así paraba en el Dios Nada á que el panteísmo conduce, y en un puro fenomenismo, raíz de todo sentimiento de vacío»⁶⁵⁵. Da una parte il razionalismo agnostico, disinteressato ai problemi sociali e religiosi, -che Unamuno denuncia continuamente nei primi tre quaderni del *Diario*-, dall’altra,

⁶⁵³ Ivi, “Jesús y la Samaritana”, op. cit., p. 55.

⁶⁵⁴ UNAMUNO, Miguel, *Nuevo mundo*, op. cit., p. 55.

⁶⁵⁵ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 15.

la scoperta del «Dios vivo, que habita en nosotros, y que se nos revela por actos de caridad y no por vanos conceptos de soberbia»⁶⁵⁶. Sempre nei quaderni del *Diario* confesserà l'importanza della preghiera e del rapporto *cordiale* con Dio: «Al rezar reconocía con el corazón á mi Dios, que con mi razón negaba»⁶⁵⁷. Arrivare a credere, scriverà sempre nel *Diario*, è forse la migliore testimonianza della fede, il “verdadero milagro”, in quanto è possibile sentirlo anche collettivamente, come “un milagro de humildad colectiva”. La ragione non è in grado di spiegare tale fenomeno ma, scrive Unamuno nel *Diario*, “la verita della fede” «se prueba por su existencia, y sólo por ella»⁶⁵⁸. Nel mezzo del deserto e dell'aridità a cui conduce qualsiasi intellettualismo, Unamuno scopre la forza purificatrice delle lacrime, che arrivano a rappresentare una fonte di rivelazione e di saggezza: “Saber llorar ¡qué gran sabiduría! Sabiduría de sencillez, de sustancia y de vida”⁶⁵⁹. Le lacrime rivelano il *niño* profondo perduto in ogni essere umano, in ogni essere “buono” e svelano quel desiderio profondo che spinge Unamuno a voler ardentemente, attraverso la meditazione e la preghiera, confondersi con il “mistero” e poter «verter el alma. Algo así debe ser la gloria: una inmersión en eterna

⁶⁵⁶ *ibid.*

⁶⁵⁷ *Ivi*, p. 23.

⁶⁵⁸ *Ivi*, p. 25.

⁶⁵⁹ *Ivi*, p. 27.

calma, y un verter en eterna oración el espíritu»⁶⁶⁰. Credere nel mistero significa allora “voler credere”, con l’allegria di vivere dei passerotti, che gorgheggiano orazioni di gloria per il Signore, santificandolo ogni giorno, senza chiedere niente in cambio: «Su gorjeo es una oración de las más puras, un oración en acción de gracias al Señor que les permite bañarse en la luz del Sol»⁶⁶¹, scrive nel *Diario*. In altri passi del *Diario*, Unamuno continuerà a chiedere fede al Signore, con uno spirito non diverso da quello di San Paolo che esclama “Dammi fede!”, allontanando, con questo miracolo che si autosostenta, il pensiero di una fede posta in un *vano* progresso, come «cuando la fe vive debajo del progreso, dentro de él, permanente y quieta, como la verdad dentro la razón»⁶⁶². Bisogna farsi schiavi della fede, ripeterà varie volte Unamuno nei quaderni del *Diario*, e non diventare schiavi di essa cercando di razionalizzarla e, soprattutto, bisogna “voler credere” con lo spirito del *niño interior*, in modo semplice, abbandonandosi al sentimento che lo anima da dentro.

Segue il testo⁶⁶³:

⁶⁶⁰ Ivi, p. 26.

⁶⁶¹ Ivi, p. 34.

⁶⁶² Ivi, p. 54.

⁶⁶³ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, “Jesús y la Samaritana”, op. cit., p. 110.

«Jesús le dice: Ve, llama a tu marido y ven acá.»

Mas antes -nos decimos- tenemos que hacer examen de conciencia, tenemos que recoger nuestra doctrina, nuestro ideal, nuestra filosofía y traerla a examen; tenemos que ir a buscar nuestros afectos, nuestros ídolos, los genios ante quienes nos hemos rendido, las enseñanzas que sustentaban nuestra mente.

Unamuno indica un percorso che ha già delineato nei quaderni del *Diario* e che lo spinge a cercare i propri idoli per poterli esaminare dinanzi la figura di Gesù. Molte volte Unamuno denuncia la propria “mancanza di spirito” nell’affrontare l’argomento religioso e confessa il proprio profondo malessere, frutto delle numerose e vane discipline che non calmano la sete e non permettono al “nuovo Miguel” di liberarsi del “vecchio uomo”, trasformando così la “conversione” in una commedia: «Es terrible esto», scrive Unamuno nel secondo quaderno del *Diario*, «Leo libros de devoción y piedad y no voy más que tras de las citas, á atesorar erudición bibliográfica acerca de la materia, á satisfacer la curiosidad»⁶⁶⁴. La *sencillez* è il dono che Unamuno chiede a Dio per poter accedere ad una conoscenza cordiale, per potersi avvicinarsi al mistero con amore sincero e senza vana cuoristà. A questo scopo chiede, nella preghiera, che sia fatta la *volontà del Padre* e non la propria, raccogliendosi nell’orazione del *Padre comune*: «Sólo la bondad interior santifica las obras buenas. Y la bondad

⁶⁶⁴ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 89.

interior es la humildad, cuya forma es la fe»⁶⁶⁵. Nell'introduzione alla *meditazione* di Nicodemo, Unamuno chiarisce che l'intenzione di Nicodemo era quella dell'intellettuale fariseo «que ansía consuelo en la verdad y verdad en el consuelo»⁶⁶⁶ e che di notte e di nascosto si reca dal suo Maestro spirituale e, una volta morto, «le entierra, como quieren enterrarle tantos intelectuales inamorados de su soberana belleza, enterrarle en análisis y estudios y convertirle en tema artístico y literario»⁶⁶⁷. A questo approccio critico freddo e razionale verso la figura di Gesù Cristo, Unamuno preferisce un contatto cordiale, per il quale è disposto ad abbandonare le vecchie “superstizioni”, chiedendo al Signore la Libertà, la “santa libertà” di poter vivere nel Signore: «¡Libertad, Señor, libertad! Que viva en ti y no en cabezas que se reducirán á polvo»⁶⁶⁸, scrive il filosofo basco nel secondo quaderno del *Diario*.

Segue il testo⁶⁶⁹:

Mas ¿es que tenemos realmente una doctrina nuestra? ¿poseemos una verdadera convicción sentida y querida, una doctrina propia, realmente propia, una doctrina carne de nuestra carne espiritual y

⁶⁶⁵ Ivi, p. 94-95.

⁶⁶⁶ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, “Nicodemo el fariseo”, op. cit., p. 76.

⁶⁶⁷ *ibid.*

⁶⁶⁸ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 97.

⁶⁶⁹ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, “Jesús y la Samaritana”, op. cit., p. 110.

hueso de los huesos de nuestra alma, un ideal que encarne en nuestra vida? ¿Tenemos marido del alma?

La schiavitù consiste nell'essere schiavi del giudizio altrui, prigionieri di dottrine e credenze che con il passare del tempo e l'incubare della crisi interiore, scriverà Unamuno nel *Diario*, si riveleranno per ciò che sono, ovvero mere vanità dettate da una insana curiosità intellettuale. Unamuno scrive nel *Diario* che «todo lo adquirido en esos años me resulta algo extraño, un aparato externo á mí, algo que no ha tomado carne en mi espíritu»⁶⁷⁰. In *Nuevo mundo*, Eugenio Rodero dopo il viaggio in Argentina, dal quale torna con una «lenta fiebre que iba consumiéndole poco a poco» ma che allo stesso tempo «le infundía ánimos de un sostenido apostolado», perde la forza fisica ma recupera quella spirituale, in quanto i suoi sentimenti «habían cuajado y formado compacto músculo sobre la osamenta de sus conceptos»⁶⁷¹. L'ossatura, che rappresenta i concetti che hanno formato lo scheletro della propria rappresentazione del mondo, si ritrova ora ricoperta da una carne che è il risultato tangibile del sentimento spirituale, che prende forma a dà spessore all'intera struttura. Sempre in *Nuevo Mundo*, Eugenio-Miguel distingue differenti “tipologie” di uomini, distinguendoli in base alla cappa che divide il “contenuto del

⁶⁷⁰ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 127.

⁶⁷¹ UNAMUNO, Miguel, *Nuevo mundo*, op. cit., p. 59.

mondo” da quello dell’anima: «Una capa separa el inmenso contenido del mundo del inmenso contenido del alma, en esa capa se comunican uno y otro y entre sí se comercian»⁶⁷². Questa cappa, o “crosta”, come la definisce in altri casi, arriva a convertirsi in un “guscio dermo-scheletrico” negli uomini “pratici”; nei più “puri”, scrive Unamuno, si converte in una «leve y sensibilísima membrana a cuyo través comunicanse en persistente y fluentísima ósmosis y exosmosis las honduras del universo con las honduras del espíritu y baja la voz silenciosa del firmamento a conversar, con la voz, también silenciosa, del corazón»⁶⁷³. Infine ci sono i “purissimi”, veri santi, o eroi, nei quali «no hay capa ni membrana alguna, el mundo y el alma se compenentran y continúan»⁶⁷⁴. Per poter attuare una fusione con il mistero, con il profondo mistero di Cristo Gesù ed entrare in intima meditazione con Lui, è necessario sciogliere la crosta ed entrare in contatto diretto e *cordiale* con chi apre alla strada di una nuova e rinnovata “conoscenza” spirituale. “Perdersi nel Signore”, scriverà in varie occasioni Unamuno, è “principio di salvezza”.

Segue il testo⁶⁷⁵:

⁶⁷² Ivi, p. 66.

⁶⁷³ *ibid.*

⁶⁷⁴ *ibid.*

⁶⁷⁵ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, “Jesús y la Samaritana”, op. cit., p. 110.

«Respondió la mujer y dijo: No tengo marido. Dícele Jesús: bien has dicho “no tengo marido”, porque cinco maridos has tenido y el que ahora tienes no es tu marido: has dicho eso con verdad.»

Quienquiera hay peregrinado por los desiertos del intelectualismo y los yermos del racionalismo agnóstico entre en sí y considere si es que no ha andado de doctrina en doctrina, de teoría en teoría, de sistema en sistema, engañándose con el señuelo de evolución y en realidad movible al último viento de doctrina.

Il paesaggio dell'intellettualismo che delinea Unamuno è caratterizzato da una costante aridità e secchezza, concentrate nella visione del “deserto” ed è spesso contrapposto alla Parola di vita, di salvezza, “fonte di vita eterna”. Nel negare l'appartenenza a una dottrina, la samaritana mostra tutto il proprio intimo attaccamento a quella “voce sconosciuta” che gli apre nuovi cammini e muove a un incontro intimo che è nuova conoscenza di se stessi e del mondo. Come ben evidenzia Tanganelli, nelle *Meditazioni*, la “questione della teatralità” della propria conversione è solo accennata, essendo stata superata nel travagliato e “doloroso” lavoro dell'*intima* confessione del *Diario*. Il guscio comincia a sciogliersi e, nel quarto quaderno del *Diario*, Unamuno può confessare a se stesso: «Así he andado, de una en otra doctrina, tras el deleite de la mente»⁶⁷⁶. Nel primo quaderno del *Diario* scrive che ci sono due modi di intendere il

⁶⁷⁶ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 194.

“progresso”: da una parte la ricchezza, la cultura, il progresso permettono all’uomo, come alle società, di «dedicar su energía á la gloria de Dios»⁶⁷⁷; dall’altro, se mal inteso, -e come esempio pone Adamo, che ha mal usato la propria libertà- può condurre alla “decadenza” interi popoli e civiltà, in quanto il progresso, «don de Dios, sirve para la perdición de muchos pueblos, que no lo toman como instrumento para salvar las almas, libertadas merced a él de los lazos de la animalidad»⁶⁷⁸. I mariti, la cultura, le nostre credenze, il concetto di progresso, se sono animati da un sentimento vano, portano al nichilismo e Gesù ha bisogno che ci si abbandoni a Lui, rinunciando alle apparenze del mondo esterno e cercando rifugio nella quieta e mansa verità del “sentimento cordiale”, risposta *viva* a un mondo disumano e vuoto. In *Nuevo mundo*, superate le lotte con il mondo che lo hanno portato a trasformarsi, nella sofferenza, in un altro uomo, sciolta la spessa crosta che il mondo crea tra l’uomo esterno e il guscio interno, giunto alla fine della sua “vecchia vita”, Eugenio-Miguel può esclamare prima di morire: «He pasado la vida buscándome, ¡ahora sí que voy a encontrarme! ¡Santo reposo...!»⁶⁷⁹. Nell’introduzione della lettura pubblica di “Nicodemo el fariseo”, Unamuno punta il

⁶⁷⁷ Ivi, p. 39.

⁶⁷⁸ *ibid.*

⁶⁷⁹ UNAMUNO, Miguel, *Nuevo mundo*, op. cit., p. 62.

dito contro l'intellettualismo formale e vuoto e lo definisce "male transpirenaico" che "consume a parte de nuestra juventud"⁶⁸⁰, denunciando apertamente il rifiuto per una "mezquina inteligencia" che si sostituisce al lavoro di milioni di uomini semplici e che consuma le forze "de los distinguidos". Così definisce Unamuno l'esercito degli intellettuali che rifiutano le ragioni del cuore e si rifugiano in un razionalismo di facciata: «Afectan no conmoverse por nada, toman el mundo en espectáculo, como estetas, y no les oiréis más que citar libros y autores y teorías, y barajar ideas secas, y disertar acerca del estilo y de las bellas formas. La impasibilidad en su divisa»⁶⁸¹. Il contrasto tra la *semplicità* della samaritana e la *superbia* degli intellettuali mostra chiaramente qual'è la forma più conveniente per addentrarsi nel profondo *mistero* e suggerisce allo studioso che vuole avvicinarsi a un così delicato argomento di far prevalere il "sentimento cordiale", mettendo da parte la vana curiosità intellettuale.

Segue il testo della *Samaritana*⁶⁸²:

Y, sin embargo, ninguna pasaba de su mente a su corazón, ninguna encarnaba en las honduras del alma, ninguna lograba tocar el santo tesoro de su niñez, si es que ésta fue pura y

⁶⁸⁰ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, "Nicodemo el fariseo", op. cit., p. 75.

⁶⁸¹ *ibid.*

⁶⁸² Ivi, "Jesús y la Samaritana", op. cit., p. 110.

cristiana. Hemos ido de uno en otro, entregándonos ya a éste, ya a aquél, en realidad por lujuria espiritual, por curiosidad, por satisfacer el ansia de gozar, prostituyendo al alma en concubinatos. En este examen de conciencia moral oímos una voz que nos dice: no has tenido marido. Es la voz de Jesús.

Unamuno si rivela attraverso la confessione della samaritana e, attraverso il testo evangelico e l'incontro con Gesù, comprende le sofferenze che sono state il "sentire" di buona parte del *Diario íntimo*. In prima persona, infatti, aveva confessato nel *Diario* di aver "fornicato" con molte dottrine: «Así he andado, de una en otra doctina, tras el deleite de la mente»⁶⁸³. In *Nuevo mundo* la lettura delle "carte" private di Eugenio, rinvenute dopo la sua morte, diviene per il biografo Miguel, l'occasione per scoprire la "lotta" profonda che Eugenio aveva intrapreso in nome della "santa libertad de las ideas" contro ogni forma di proselitismo ideologico. Liberare le idee dalla cappa del razionalismo astratto e, soprattutto, lottare, formando "el sagrado ejército de la verdad" contro i "sostenitori della ragione", che definisce "barbari": «Peleemos por la santa idea verdadera, es decir, veraz, por nosotros mismos que somos santas ideas ahogadas en una letra muerta con que nos oprime la mentira social»⁶⁸⁴. Poco più avanti, il testo invita ad "essere trasparenti", ribadendo che senza "franchezza" non è possibile "s-velare" l'anima.

⁶⁸³ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 194.

⁶⁸⁴ UNAMUNO, Miguel, *Nuevo mundo*, op. cit., p. 71.

In “Conocerse desnudo”, uno dei testi che andranno a formare la raccolta-saggio *Alrededor del estilo*, Unamuno ribadisce che senza la *sincerità* non è possibile mostrarsi nudi davanti a Dio. Adamo sente la colpa della scoperta della propria nudità e si vergogna dinanzi a Dio, nascondendosi. Dinanzi a questo “mistero” Unamuno riscopre la “teologia della poesia”, racchiusa in un semplice dubbio irrisolvibile: «si el miedo a nuestra desnudez es lo que nos hace temer a Dios, o si es el miedo a Dios el que nos hace temer nuestra desnudez»⁶⁸⁵. La *sincerità* ci permette di avvicinarci al Signore e di poter entrare in un rapporto *cordiale* con Lui, superando l’ostacolo del senso di colpa e della paura di Dio. La *sincerità* diviene un “tragico problema” e Unamuno, pronto a svestire la propria anima e a rivestirsi di *sincerità*, proclama: «¡Ah, si todos esos que necesitan que les pinten los acentos en el latín se hubiesen desnudado alguna vez a sí mismos y frente a Dios!»⁶⁸⁶. E nell’immensità dell’isola di Fuerteventura, sospeso tra il cielo e il mare, esiliato e raccolto in meditazione, Unamuno sente la voce del Signore che lo chiama e alla quale risponde, in un dialogo *cordiale* e presente: «aquí, abrazándome el alma, ciñéndomela, está el

⁶⁸⁵ UNAMUNO, Miguel, *Alrededor del estilo*, op. cit., pp. 54-55. Il testo citato è stato pubblicato come articolo in “*Los Lunes de El Imparcial*”, Madrid, il 25 maggio 1924.

⁶⁸⁶ Ivi, p. 55

Señor que me pregunta: “¿Dónde estás?” ¡Aquí estoy, Señor!»⁶⁸⁷.

Segue il testo⁶⁸⁸:

«Dícele la mujer: Señor, pareceme que tú eres profeta. Nuestros padres adoraron en este monte y vosotros decís que en Jerusalem es el lugar donde es necesario adorar.»

¿Qué es esto? ¿qué voz íntima es ésta que a la vista de la aparición del Cristo, al fijarme en él y pedirle agua que aplaque mi sed me dice que no he tenido doctrina? ¿Quién es éste que me revela a mí mismo mis propios secretos, secretos aun para mí? ¿quién es éste que me descubre mi pasado?

Gli interrogativi unamuniani sorgono da una profonda certezza: un estraneo è riuscito a svelare i segreti più reconditi dell'animo della semplice samaritana, rivelandole il mistero profondo della sua vita. La voce della samaritana si è trasformata in voce intima, capace di comunicare liberamente con il Signore e di mostrarsi disposta all'ascolto e alla contemplazione della verità. Nel primo quaderno del *Diario*, Unamuno farà riferimento al ritrovamento di Gesù bambino nel tempio di Gerusalemme, episodio narrato dal vangelo di Luca (*Lc. II, 41-50*). Nella preghiera “mariana” del *Rosario*, questo racconto dell'infanzia di Gesù, costituisce il *Quinto mistero glorioso*, e diviene per Unamuno motivo per poter affermare: «En el templo y no en vanas disputas hemos de

⁶⁸⁷ *ibid.*

⁶⁸⁸ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, “Jesús y la Samaritana”, op. cit., p. 111.

buscar á Cristo, si por nuestra desgracia lo perdimos. Y le hemos de buscar niño, sencillo, humilde»⁶⁸⁹. Questa riscoperta, il ritorno all'infanzia, è un processo che porta ad una nuova *verginità*. In *Nuevo mundo*, Eugenio Rodero, perduto nel caos della vita della capitale spagnola, si rifugia in una chiesa e da quel momento inaugura una lunga frequentazione che lo porterà ad una riscoperta “sentimentale” della propria infanzia, una ritrovata empatia con il proprio luogo natío, corrispondente a un “rebrotar del sentimiento religioso”. La eco dell'infanzia risuona viva nel contrasto con il duro e rigido culto della cerimonia, «oyendo misas y paladeando *padrenuestros* y *ave marías* y rechazando *credos* y contemplando al pueblo, cuya sencillez no recobraría jamás la sencillez del niño»⁶⁹⁰, scrive in *Nuevo mundo*. Nel rifiuto al culto astratto e vuoto del tempio esteriore, Eugenio-Miguel riscopre il “niño interior”, ritrovandolo nel tempio interiore della propria infanzia, in cui sono custoditi tutti i tesori spirituali reconditi, fino a «sentir desde la tosca emoción del salvaje ante el fetiche hasta el íntimo anhelo místico del ateo que lo es por llevar a Dios en la médula del alma»⁶⁹¹. Il “tempio interiore” è il luogo in cui è possibile il dialogo con Cristo, fonte di acqua di vita eterna,

⁶⁸⁹ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., pp. 58-59.

⁶⁹⁰ UNAMUNO, Miguel, *Nuevo mundo*, op. cit., p. 56.

⁶⁹¹ Ivi, pp. 56-57.

capace di *ringiovanire* lo spirito che dorme avvizzito in fondo al nostro essere, ricoperto di croste, questa è la rivelazione a cui giunge l'uomo Unamuno, tramite il *niño Miguel*. Scrive Miguel, “biografo” e confessore di Eugenio Rodero in *Nuevo mundo*: «Vio entonces claro que al rejuvenecer en su alma los suaves sentimientos de su religión infantil había acabado de matar los viejos dogmas, de cuyas cenizas surgía vigorosa la fe, la santa fe, fe en la fe, la que crea lo que no vemos, la que hace el dogma, lo aviva, lo transforma, lo mata y lo resucita, la fe en la fe misma»⁶⁹². La voce di quell'estraneo “viandante”, seduto sul bordo del pozzo, è in realtà una voce conosciuta, legata a una “infantil verdura” in grado di rinascere se irrigata con acqua di vita eterna. Nel secondo quaderno del *Diario*, Unamuno si chiede: «¿Qué es eso de vivir exteriormente como ellos, asistiendo á sus sacrificios y oraciones, y formar interiormente un reino aparte, y no entrar por la puerta?»⁶⁹³. La samaritana chiede di entrare attraverso la porta, senza scegliere tra entrate secondarie che non permettono l'accesso ad un rapporto cordiale con Gesù, per sentirsi finalmente libera dalla schiavitù, “la esclavitud de la vanagloria”⁶⁹⁴.

⁶⁹² Ivi, p. 57.

⁶⁹³ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 86.

⁶⁹⁴ *ibid.*

Segue il testo della *Samaritana*⁶⁹⁵:

Paréceme que es un profeta. Sí, pero los genios que han nutrido mi mente, los sabios que me han dado luz y deleite mental adoraron sus adoraciones aquí, en el monte, en plena naturaleza, a toda realidad, bajo el cielo espléndido, a toda luz, lejos de penumbras y de engañosas ilusiones; y éstos, los que me ofrecen fe y con la fe apaciguar mi sed, dicen que es en la Iglesia donde hay que adorar y que fuera de ella no hay salvación.

All'uscita dal tempio, in *Nuevo mundo*, Eugenio respira una nuova aria e, rinnovato e rinvigorito interiormente, è convinto di essere entrato in un "nuovo mondo": «Salió del templo respirando nuevas auras y creyó entrar en un nuevo mundo»⁶⁹⁶. La "rinascita" comincia dalla pratica devozionale delle "antiche orazioni" che aprono al mondo segreto dell'infanzia, capace di generare il cambio e di rinvigorire forze fisiche e spirituali. La *rinascita* del mondo esteriore corrisponde ad una *resurrezione* del proprio mondo intimo. L'infanzia corrisponde inoltre all'infanzia del cristianesimo, per questo il *Padrenostro* ritorna come un'"orazione rediviva", in quanto "musica" dell'infanzia, mentre il *Credo* è percepito come un "relato sin oración", scritto una volta passata l'infanzia della cristianità: «"Padre... padre... padre..."», repetía mentalmente sintiéndose niño»⁶⁹⁷. Il "niño

⁶⁹⁵ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, "Jesús y la Samaritana", op. cit., p. 111.

⁶⁹⁶ UNAMUNO, Miguel, *Nuevo mundo*, op. cit., p. 57.

⁶⁹⁷ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 55.

occulto” appare anche nel *Diario* ed è il Cristo incarnato sulla terra, una realtà viva: «Nació, nació niño y vivió niño, vivió treinta años en la oscuridad, oculto, vida humana, sin hacer más que vivirla»⁶⁹⁸. L’infanzia di Gesù, scrive Unamuno, è uno dei misteri più istruttivi per il cristiano in quanto, nell’opera di redenzione, il “mistero dell’infanzia” svela il percorso che bisogna compiere per “resuscitare” ed ascendere alla gloria di Dio. Nelle ultime pagine del secondo quaderno del *Diario*, Unamuno invita il proprio interlocutore fittizio a prendere coscienza della sofferenza, non allontanandola, per poter essere partecipe del proprio “parto spirituale”: «Hay que nacer en Belén y vivir en humildad, oscuridad y obediencia, para pasar luego por el Calvario, y crucificarse en Cristo, y ser con él sepultado»⁶⁹⁹. Nel terzo quaderno del *Diario*, Unamuno risponde alla chiamata del Maestro, che lo invita dal profondo del cuore a seguirlo, mentre persiste all’esterno un’ostinata volontà di resistenza: «¿Por que cuando Dios nos nombra en nuestro corazón y oímos nuestro nombre no contestamos: Maestro mío? Puesto que me ha llamado ha resucitado en mí, y si en mí ha resucitado es que resucitó de entre los muertos. Porque yo le había enterrado como lo enterran José de Arimatea y

⁶⁹⁸ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 109.

⁶⁹⁹ Ivi, p. 110.

Nicodemo»⁷⁰⁰. Unamuno confessa nel *Diario* di aver seppellito Cristo come Giuseppe di Arimatea e Nicodemo: come Nicodemo, il “discepolo segreto”, era andato a seppellire «el cadáver del Maestro, y lo enterró en su corazón, sepulcro nuevo, donde no había sido puesto antes nadie»⁷⁰¹. Nel tempio Unamuno cerca il raccoglimento e la pace intima, capaci di metterlo in comunicazione cordiale con il proprio mondo intimo e con Dio, rifiutando ogni sorta di profanazione pagana del proprio mondo intimo: «Es una profanación la de convertir los templos en museos y que vayan los curiosos á esudriñar joyas de arte y perturbar el recogimiento de los que oran»⁷⁰², annota nel *Diario*. Anche fuori dalla Chiesa però, c’è possibilità di salvezza in quanto, scrive Unamuno nel quarto quaderno del *Diario*, “Hay justos fuera de la iglesia católica”, e cita a proposito l’episodio evangelico della conversione del centurione romano Cornelio, che ascolta le parole di Simon Pietro dopo aver fatto un sogno divino: «Ciò che Dio ha purificato, tu non chiamarlo immondo», gli dice la voce in sogno. E nell’incontro con Simon Pietro, il discepolo dice al centurione: «Voi sapete che non è lecito per un giudeo legarsi a uno straniero o aver contatti con lui. Ma a me Dio

⁷⁰⁰ Ivi, p. 120-121.

⁷⁰¹ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, “Nicodemo el fariseo”, op. cit., p. 75.

⁷⁰² UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 154 .

ha insegnato a non chiamare nessun uomo profano o immondo. Perciò, quando sono stato chiamato, sono venuto senza replicare» (A.A., X), come riprova del fatto che la salvezza viene da Dio e può essere raggiunta da chiunque lo cerca con il cuore, scrive nel *Diario*: «Dios no hace acepción de personas. Acude á todo el que de corazón y con recta intención le busca»⁷⁰³. Il tempio della meditazione interiore è uno spazio che permette un dialogo cordiale con Cristo e rappresenta la riscoperta di un mondo intimo legato alla “frescura” e all’umiltà dell’infanzia.

Segue il testo⁷⁰⁴:

«Dícele Jesús: Mujer, créeme que la hora viene cuando ni en este monte ni en Jerusalem adoraréis al Padre. Vosotros adoráis lo que no sabéis, nosotros adoramos lo que sabemos, porque la salud viene de los judíos. Mas la hora viene y ahora es cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque también el Padre busca tales adoradores que le adoren. Dios es espíritu y los que le adoren en espíritu y en verdad es necesario que le adoren».

Nel passo evangelico della conversione del centurione Cornelio, citato in precedenza, si narra di come lo Spirito Santo scenda su tutti coloro che erano presenti all’incontro tra Simon Pietro e Cornelio, compresi i pagani, in una sorta di “battesimo dello Spirito” che sancisce la comunione tra

⁷⁰³ Ivi, p. 174.

⁷⁰⁴ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, “Jesús y la Samaritana”, op. cit., p. 111.

credenti di ogni provenienza religiosa: «Allora Pietro disse: “Chi può impedire di battezzare con l’acqua costoro che hanno ricevuto lo Spirito Santo al pari di noi?”. E ordinò che fossero battezzati nel nome di Gesù Cristo» (A.A. X, 47-48). Nel *Diario*, Unamuno scriverà che c’è un uomo interiore “que nos brota de nuestra tradición, el regenerado por el bautismo” e suggerisce di guardare a questo uomo con sincerità, e un uomo esteriore, “el que nos viene de fuera”. C’è bisogno dell’elemento esteriore, scrive ancora Unamuno, del culto comune, «todo lo que da vida al hombre exterior para que preserve y guarde al interior, y hace falta que éste de calor y vida al exterior»⁷⁰⁵, in uno scambio mutuo. C’è un tempio interiore ed uno esteriore e l’incontro tra questi due mondi genera la “vita spirituale”: «La vida espiritual resulta de la reciprocidad entre estos dos hombres, cuya unidad es Cristo»⁷⁰⁶. Sentire l’unità *in* Cristo equivale ad adorare il Padre in Spirito e Verità, perchè la salvezza (*la salud*) viene dal Figlio. “Cercare il Regno di Dio” dentro noi stessi e desiderare che “il Regno di Dio venga a noi”, sono due momenti complementari di una stessa dinamica, che implica uno scambio mutuo tra chi cerca Dio per adorarlo e Dio che cerca coloro che lo adorano in Spirito e Verità. Nel quarto quaderno del *Diario* il filosofo basco scrive che dobbiamo

⁷⁰⁵ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 175.

⁷⁰⁶ *ibid.*

cercare «lo divino, á Dios en nuestro seno, en el fondo de nosotros mismos. Así es como tendremos inspiración directa del Espíritu Santo»⁷⁰⁷. L'invito di Unamuno è quello di cercare la verità in Dio, attraverso Cristo, che rappresenta l'unione tra uomo interiore e uomo esteriore, l'unione dell'Uomo con Dio.

In “Nicodemo el fariseo”, Unamuno farà riferimento a questo movimento che attua, da dentro verso fuori e viceversa, un cambiamento: «Hay un crecimiento de dentro a fuera, crecimiento que nos viene de Dios, que habita dentro nuestro, y hay otro, de fuera a dentro, que nos viene de esas capas de aluvión que el mundo deposita en torno de nuestro núcleo eterno intentando ahogarle en el tiempo»⁷⁰⁸. Dio è concepito allora come un “mare comune” nel quale tutti “somos, nos movemos y vivimos”, scrive Unamuno nella meditazione su *Nicodemo*: «Cuando Dios, que habita en el último seno de todo, se te muestra en tu conciencia, uno consigo mismo, que en tu último seno habita, te ves perdido en el mar inmenso, sin propia conciencia temporal, en esplendente conciencia eterna, viviendo en Él a tu propia vista»⁷⁰⁹. La vista interiore concede la possibilità di “mirar desde Dios”, con «el núcleo eterno, con el hombre interior, desnudándolo de la costra

⁷⁰⁷ Ivi, pp. 176-177.

⁷⁰⁸ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, “Nicodemo el fariseo”, op. cit., p. 81. Si veda anche UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., pp. 174-178.

⁷⁰⁹ Ivi, pp. 81-82.

terrenal que enturbia, ofusca y trastorna la recta visión»⁷¹⁰. La colpa inconfessata di Nicodemo-Unamuno è quella di voler ascoltare Gesù “en nombre de la razón” e, in nome della ragione, «que se le oiga de veras y con corazón limpio, y que se entienda lo que ha hecho, que es muy alto entender»⁷¹¹. Ma la ragione degli uomini che elevano ad idolo questa “povera ragione”, scrive ancora Unamuno, non arriva a scorgere la “luz espléndida que luce en las tinieblas”. Nel quarto quaderno del *Diario*, Unamuno scrive che bisogna rinascere, “y renacer de agua y de Espíritu”. Giovanni Battista battezzava con l’acqua, purificando l’uomo del mondo e preparandolo alla rigenerazione *in* Cristo: “pero hace falta el bautismo de Espíritu”, scrive Unamuno, «Las lágrimas de penitencia preparan la regeneración, hace además falta firme propósito de servir en adelante á Jesús»⁷¹². L’invito di Unamuno è ad *adorare* e non *adulare* il Padre e, attraverso la preghiera, la meditazione, ad andargli incontro, -chiedendogli di venirci incontro, “Venga a *noi* il *tuo* regno”-, evitando di tornare (*ad-torcere*, lat.) su noi stessi.

Segue Unamuno⁷¹³:

⁷¹⁰ Ivi, p. 87.

⁷¹¹ Ivi, p. 90.

⁷¹² UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., pp. 191-192.

⁷¹³ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, “Jesús y la Samaritana”, op. cit., p. 111.

No, al Padre no he de adorarle en rigor ni en la Naturaleza ni en la Iglesia, sino en mi alma, que es mi naturaleza y mi iglesia. Naturaleza e Iglesia serán medios para ello. Los sabios según el mundo, los razonables, adoran lo que no saben, a un inconocible siempre; los sencillos, los humildes creyentes adoran lo que saben y de ellos viene la salud, de los que habitan la Iglesia. Mas hay que meterse en sí y buscar bajo la letra el espíritu, en la ley la justicia y a través del dogma el amor y adorar en espíritu y verdad al Padre.

La salvezza, “la salud”, viene da coloro che abitano la Chiesa, scrive Unamuno. Nel quarto quaderno del *Diario*, Unamuno crea una corrispondenza tra l'uomo, che rappresenta il nucleo di una società, e Cristo, che rappresenta il nucleo della Chiesa: «El hombre es nucleo de sociedad, germen de ella, y á la vez miembro de ella; es el hombre sociedad condensada y en la sociedad hombre expansionado»⁷¹⁴. Così può affermare che Cristo «se desposó con su iglesia y con el alma de cada uno de nosotros, que debe ser una condensación de la iglesia. Hubiera muerto aunque fuera solo para salvar tu alma ó la mía»⁷¹⁵. Poco più avanti, commentando un passo de “La Vita spirituale”, *Das geistliche Leben*, dello studioso tedesco Friedrich Heinrich Suso Denifle (1844-1905), scrive: «Cuanto más vivas en Dios más en tí mismo vivirás, más dentro de ti mismo, y

⁷¹⁴ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., pp. 175-176.

⁷¹⁵ Ivi, p. 176.

serás más tú»⁷¹⁶. Unamuno a questo punto confessa di aver superato il problema della “perdita della personalità”, ammettendo che «Perdiéndote en Dios es como lograrás tu mayor personalidad»⁷¹⁷. Adorare ciò che si conosce significa essere coscienti del proprio mondo interiore, attraverso un salto di umiltà verso le più recondite regioni del nostro essere. Scendere dentro se stessi significa allora “meditare”, cercando di vivificare la lettera, scoprendo lo spirito che vi si cela sotto, svelando l’amore nascosto nel dogma e nella giustizia terrena. Molte volte Unamuno ricorda all’intimo confessore del *Diario* che “il regno di Dio” «está entre nosotros (Luc. XVI, 21) y es justicia y paz y gozo por el Espíritu Santo (Roma. XIV, 17)»⁷¹⁸ ed è con Sant’Agostino che sente che sono molti quelli che cercano Dio, senza trovarlo, «porque le buscan fuera, donde no está»⁷¹⁹.

Solo nel momento in cui Gesù rivela alla samaritana di non aver avuto mariti, -mentre nella realtà è il contrario-, la samaritana si rende conto di tutta la sua vita passata, prendendo coscienza che sono le parole di Gesù a dare senso e sostegno a tutto il suo mondo passato e dimenticato e dare alla vita una speranza di un futuro. La samaritana prende coscienza e scopre l’amore che vivifica nella voce che la

⁷¹⁶ *ibid.*

⁷¹⁷ *ibid.*

⁷¹⁸ *Ivi*, p. 177.

⁷¹⁹ *ibid.*

chiama “da dentro”: quella voce è Cristo, sentimento inascoltato a lungo e che risorge dalla voce, rimasta “callada”, del *niño interior*, capace di dialogare con il mistero.

Continua Unamuno⁷²⁰:

La letra mata, pero el espíritu vivifica. Vendrá a mi alma el Revelador y él me declarará las cosas.

«Dícele la mujer: Yo sé que el Mesías ha de venir, el cual se dice el Cristo; cuando él viniere nos declarará todas las cosas. Dícele Jesús: Yo soy, que hablo contigo.»

Él, el que habla contigo, es el Mesías, es el ideal que ha de venir. Esa voz que desde las profundidades de tu ser te habla es la voz de Cristo, vid de que eres sarmiento; es la voz de Cristo que habita en ti desde tu bautismo.

Gesù annuncia alla samaritana di essere quella voce amica che sgorga dalle lacrime della purificazione e si trasforma in sorgente di vita eterna, capace di dissetare la sete del faticato viandante, mostrandogli la via della Verità e dell'Amore cordiale. Gesù si manifesta alla samaritana quando la samaritana confessa e manifesta la propria fede in Cristo, al quale ciecamente si affida e nel quale confida: «El que habla con nosotros», scriverà nel *Diario*, «en nuestra alma, al borde del pozo de la sabiduría terrena»⁷²¹, è Cristo, che si rivela fuori di noi. Cristo è il *Rivelatore*, colui che ci svela perfino

⁷²⁰ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, “Jesús y la Samaritana”, op. cit., pp. 111-112.

⁷²¹ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., pp. 194-195.

noi stessi, scrive Unamuno. L'umiltà della samaritana permette a Gesù di rivelarsi come il Cristo, in quanto solo chi si avvicina a Lui con fiducia e amore può scorgere la bellezza e la bontà e cedere a all'intenso aroma del *vas spirituale*. Scrive Unamuno nel *Diario* che Gesù non concede «señales á los que se las piden con espíritu de incredulidad, no á los que discuten con acritud y soberbia. Resiste como su Padre, á los soberbios»⁷²². Superata la fase in cui l'umana superbia prevaleva sul resto, attraverso lo strumento della confessione intima e pubblica Unamuno può definitivamente abbandonare la “commedia” del *Diario*, incentrandosi sul rapporto cordiale con il *Dio vivo* che vive dentro ogni uomo, offuscato dalla ragione che conduce al *Dios-Nada*, riflesso di “todo sentimiento de vacío”: «Y no sentía al Dios vivo, que habita en nosotros, y que se nos revela por actos de caridad y no por vanos conceptos de soberbia. Hasta que llamó a mi corazón, y me metió en angustias de muerte»⁷²³, scrive Unamuno nelle prime pagine del *Diario*. “Conoscere se stessi nel Signore”, scriverà più volte Unamuno, è *principio di salvezza*: «Naturalizarse el hombre es hacerse sencillo y cristiano, y humanizar la naturaleza es descubrir al Criador en ella y hacerla canto vivo de El»⁷²⁴. Alla base di questa

⁷²² Ivi, p. 198.

⁷²³ Ivi, p. 15.

⁷²⁴ *ibid.*

scoperta si trova il principio classico della filosofia ellenica, il γνῶθι σεαυτόν, che ha preparato la strada per la ricezione dei sacri misteri cristiani, scrive infatti Unamuno: «Sete á tí mismo, sé tú mismo, y como eres nada, sé nada y déjate perder en manos del Señor»⁷²⁵. Più volte il pensatore basco esplicita questo concetto e in alcuni casi avverte: «A Tí, Señor, nadie puede engañarte»⁷²⁶. Il “sii te stesso” è un passo per apprendere a vivere *in* Dio, «Aprende á vivir en Dios y no temerás la muerte, porque Dios es inmortal»⁷²⁷. Ed infine l’invito a conversare *in* Dio, «sencilla y humildemente, haciendo de la conversación un acto de amor al prójimo, y procurando no hablar de sí mismo ni constituirse en centro del universo»⁷²⁸. Il cedere la propria identità è condizione indispensabile per acquisire l’identità del Tutto, che Unamuno definisce come “santa confusión de afectos”, «en que he soñado alguna vez sólo en Dios se cumple»⁷²⁹. In una delle ultime note del *Diario*, annotata come “De nuestra nada”, il filosofo basco scrive: «Haciéndonos nada, es decir, haciéndonos á nuestra nada, es como llegaremos á serlo todo, á ser nuestro todo, á ser en cierto sentido dioses»⁷³⁰. La voce che continuamente torna a risuonare sul fondo dell’animo

⁷²⁵ Ivi, p. 195.

⁷²⁶ Ivi, p. 20.

⁷²⁷ Ivi, p. 36.

⁷²⁸ Ivi, p. 37.

⁷²⁹ *ibid.*

⁷³⁰ Ivi, pp. 204-205.

unamuniano è quella del parroco dell'infanzia che gli ripete continuamente “¡A ser bueno!” e alla quale il fanciullo redivivo Miguel risponde prontamente “¡Madre de misericordia, favorecedme!”. Senza la *bontà* non è possibile credere, ripete Unamuno in diversi momenti, e la bontà è un dono della *grazia*, è la voce di Gesù che ci parla dal bordo del pozzo della nostra presunta conoscenza. Nicodemo non è in grado di cogliere la bontà che può nascondersi anche dietro azioni che appaiono sbagliate e preferisce, come molti intellettuali, perdonare il peccato ed odiare il peccatore. A tal proposito Unamuno ripeterà più volte la celebre espressione che San Paolo di Tarso scrive nella sua Lettera ai Romani (*Rom.* VII, 19-24): “No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero hago, ¡miserable hombre de mí!”⁷³¹. La “intima bontà” è una luce più chiara e penetrante della ragione, scriveva Unamuno, con questa infatti, «si es poderosa, puede el hombre, aunque sea malo, comprender y abarcar el mundo temporal, llegar a las razones de las cosas»⁷³². Solo la fede conduce alla verità del tutto, la fede «que la bondad atrae sobre nosotros y que la bondad sustenta

⁷³¹ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, “Nicodemo el fariseo”, op. cit., p. 83.

⁷³² Ivi, p. 87.

como cimiento inconmovible. Y la íntima sustancia de la bondad, su raíz, es la humildad»⁷³³.

Nel passo evangelico relativo a Nicodemo si racconta di come i semplici e i poveri credessero alle parole di Gesù, indicandolo come il Messia, mentre gli altri, i farisei, «aferrados a la ley que mata y a la razón que deseca, aducían en contra del Maestro la letra de sus escrituras»⁷³⁴. La voce intima di Gesù penetra nell'animo dei semplici e mostra al cuore, -la vista intima-, la verità, mentre gli uomini “bagnati di scienza” rimangono ciechi dinanzi a tali “miracoli della vita”, incapaci persino di avvicinarsi alla Verità: «Mas ninguno se atrevía a echarle mano»⁷³⁵, scrive Unamuno citando il passo del Vangelo di Giovanni in cui si racconta che nessuno aveva il coraggio di ribattere, di smentire la parola di Gesù, di arrestarlo o fermarlo.

Segue il testo della *Samaritana*⁷³⁶:

Y aquella pobre samaritana fue a la ciudad de Sicar y anunció a todos que quizás estaba allí, junto al pozo de Israel, el Cristo, y salieron a él muchos y creyeron. «Y decían a la mujer. Ya no creemos por tu dicho; porque nosotros mismos hemos oído y sabemos que verdaderamente éste es el Salvador del mundo, el Cristo.»

⁷³³ *ibid.*

⁷³⁴ Ivi, p. 89.

⁷³⁵ *ibid.*

⁷³⁶ Ivi, “Jesús y la Samaritana”, op. cit., p. 112.

Poco si medita con il cuore, scrive Unamuno in “Nicodemo el fariseo”, e troppo con la ragione, cercando di adattare dei principi astratti a delle vane ed astruse formule consolatorie. *Meditare* con il cuore è «un acto de abandono y de entrega cordial de la voluntad, una serena confianza en que concurren a un fin mismo la naturaleza y el espíritu [...] una confianza firme en que habita la verdad dentro de nosotros [...] una confianza firme en que al obrar con pureza y sencillez de intención, servimos a un designio supremo, sea el que fuere»⁷³⁷; a questa formula consolatoria giunge Unamuno dopo aver a lungo meditato sulla meditazione. I samaritani credono perchè sono una comunità di semplici, al contrario dei farisei, che ragionano senza meditare in ciò che pensano, cercando al di fuori, ed esclusivamente al di fuori di se stessi, una vana formula capace di consolare momentaneamente il proprio animo arido, assetato di conoscenza e lontano dalla fonte che appaga la sete. L’epilogo del capitolo quarto del Vangelo di Giovanni è caratterizzato dalla celebre espressione “Nemo profeta in patria”, con la quale Gesù si rivolge a coloro i quali, samaritani e o galilei avevano creduto a Lui, nato in Giudea. Di ritorno dall’incontro notturno con Gesù, Nicodemo cerca di razionalizzare la propria fede, mostrandola a chi non

⁷³⁷ Ivi, “Nicodemo el fariseo”, op. cit., p. 74.

conosce altra logica che quella della fredda e povera ragione, “Y fuese cada uno a su casa”, rimarca Unamuno, senza meditare. Unamuno conclude la propria meditazione del passo evangelico di Giovanni specificando che «volvió cada cual a su negocio, a sus preocupaciones, a sus domésticos cuidados, a recogerse en la dura costra de sus inquietudes terrenas, y se separaron para ir cada uno a su casa, en vez de unirse para ir todos juntos a la casa común, a la del Señor»⁷³⁸. Questi uomini, al contrario dei “semplici”, hanno dubitato della parola di Gesù, sostituendo alla fede la ragione. Avere fede, -scrive Unamuno nelle ultime pagine del *Diario*, nel quinto quaderno-, significa passare «sobre el tiempo, sin hundirnos en él, entonces atravesaríamos nuestros años como fantasma que sobre ellos flota, y siguiendo nuestra marcha al cielo discurriría bajo nuestro piés la corriente del mundo y fluirían las aguas del tiempo, llevándose cada día su malicia»⁷³⁹.

Gli uomini semplici riconoscono, -nell’umiltà che caratterizza la fede-, Gesù come il Messia, il Salvatore del mondo, in quanto capace di unire finito e infinito, vita e morte, tempo ed eternità. Il 15 gennaio 1902, Unamuno scrive, -a conclusione dell’ultimo quaderno di quello che sarà poi il suo *Diario íntimo*-, una nota sul “Padre nuestro”, ribadendo il concetto fondamentale di *paternità*, che proietta

⁷³⁸ Ivi, p. 91.

⁷³⁹ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 212.

il discorso sull'*incontro* tra “finito” e “infinito”, concetti che si *fondono* e si sovrappongono in uno spazio indefinito, che solo il silenzio è in grado di raccogliere: «Yo proyectado al infinito y tú que al infinito te proyectas nos encontramos; nuestras vidas paralelas en el infinito se encuentran y mi yo infinito es tu yo, es el Yo colectivo, el Yo Universo, el Universo personalizado, es Dios. Y yo, ¿no soy padre mío? ¿no soy mi hijo? *Hágase tu voluntad*»⁷⁴⁰. Solo chi si abbandona *in* Dio e si confonde *con* Dio può salvare se stesso e il mondo. Perdersi nella volontà del Padre è la somma orazione che fece Cristo dopo l'ultima cena, nel Getsémani, e fu anche quella che più onorò il Padre e «la más fatal y terrible para el demonio»⁷⁴¹, scrive Unamuno nel *Diario*. Il movimento che suggerisce Unamuno è *inclusivo* e *partecipativo* e si conclude con il dileguarsi della propria volontà, della propria coscienza, della propria personalità in un sistema più grande, che le comprende tutte, che comprende le divergenze di tutti gli uomini e le fa convergere verso un punto, un ideale, una meta. In questo scambio continuo tra interno ed esterno, in questa ricerca reciproca, è possibile l'*incontro* (con) e la *fusione* (in) con il Tutto, la “con-fusione” *in* Dio.

⁷⁴⁰ Ivi, pp. 212-213

⁷⁴¹ Ivi, p. 207.

Conclude Unamuno⁷⁴²:

¿No merece la pena salirse de la ciudad y seguir a la pobre mujer del cántaro y ver y oír al hombre que le ha dicho todo lo que ella ha hecho?

In contrapposizione con il “tornò ognuno alla propria casa” che chiudeva la *meditazione* di “Nicodemo il fariseo”, Unamuno suggerisce il più *salutare* “uscire dalla città” per annunciare il Cristo risorto dentro ogni uomo. Nella parte finale del quarto quaderno del *Diario*, a seguito della lettura di un passo de *Das geistliche Leben*, “La Vita Spirituale”, opera dello studioso di mistica renana medioevale Denifle⁷⁴³, che Unamuno più volte cita e commenta nel *Diario*, scrive: «Despójate de lo humano para quedar con lo divino que en ti hay, para desnudar lo divino, y lo humano en ti es lo que crees y llamas tu yo»⁷⁴⁴. Uscire dalla città per tornare nella semplicità del mondo ed annunciare il Dio presente dentro ognuno di noi, questo scopre Unamuno dopo aver provato le lacrime del pentimento, l’amaro calice di redenzione che gli permette di scandagliare l’umano, alla ricerca del Dio profondo, che vive *dentro* ognuno di noi: «Por debajo y por

⁷⁴² UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, “Jesús y la Samaritana”, op. cit., p. 112.

⁷⁴³ Per approfondire questo argomento si consiglia la lettura dell’articolo di GONZÁLEZ, LÓPEZ, Estelvino, “Místicos renanos en el Diario íntimo”, in: CHAGUACEDA, TOLEDANO, Ana (Ed.), *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra. IV*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2007, pp. 159-180.

⁷⁴⁴ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 205.

dentro de tu conciencia de tí mismo está tu conciencia de Dios, de Dios en tí»⁷⁴⁵, scrive nel *Diario*.

Nella meditazione “Nicodemo el fariseo”, Unamuno sente che dentro di sé sta morendo il “discípulo vergonzante”, incapace di uscire dalla città e di correre ad annunciare la propria resurrezione, evento che coincide con l’incontro intimo con Gesù. Nemmeno l’intimo amore di Nicodemo è riuscito a seppellire definitivamente l’“ideale incarnato”, il Cristo che, nonostante le bende strette con le quali era stato adagiato nel sepolcro dall’intellettuale Nicodemo, è riuscito a risorgere nel cuore della semplice samaritana, capace di ascoltare con umiltà e fede le parole di speranza e amore che “sgorgano” dalla voce di Cristo. Uscire dalla città è un rischio, può significare spingersi oltre i propri limiti, che sono quelli della ragione. Solo chi ha l’animo semplice è disposto a spogliarsi del proprio passato per uscire di “senno”, solo un animo puro è disposto ad uscire dalla città per annunciare il Dio che c’è in ognuno di noi: questo è il rischio che l’uomo Unamuno ha confessato e patito nelle pagine del *Diario*, fino a scoprire in Nicodemo l’origine del proprio rapporto *cordiale* con l’io più profondo, fino all’incontro rinfrancante con Gesù, con la semplice ed umile verità capace di far uscire allo scoperto il proprio spirito, di

⁷⁴⁵ *ibid.*

“desnudar el alma”. Nei quaderni del *Diario* farà riferimento alla “santa sencillez”, sospirando: “Una vez perdida no se recobra”. La “santa simplicità” è quella di chi vive ogni giorno come fosse uguale all’altro, sconfiggendo così il tempo, vivendo “sobre él y no sujetos á él”. I semplici, come la samaritana, sono in grado di ascoltare la voce di Gesù, perchè tutti i giorni tendono a rivivere lo stesso giorno, alimentando quella voce profonda che chiama da *dentro*.

I semplici, scrive Unamuno nelle prime pagine del terzo quaderno del *Diario*, raramente «se forman idea de su Señor porque viven en él, y no lo piensan, sino que lo viven»⁷⁴⁶, essendo tutta la loro vita un’orazione continua, “Oran viviendo”, scrive Unamuno e «por fin mueren como muere la claridad del día al venir la noche, yendo á brillar en otra región»⁷⁴⁷: vivono, muoiono e rinascono continuamente in Dio. Già nelle prime pagine del *Diario* sono presenti i temi della “sencillez” e della “humildad”: «Por la humildad se alcanza la sabiduría de los sencillos», scrive Unamuno, «que es saber vivir en paz consigo mismos y con el mundo, en la paz del Señor, descansando en la verdad y no en la razón»⁷⁴⁸. Unamuno è già cosciente, sin dalle prime pagine del *Diario*, che solo attraverso l’umiltà si può raggiungere la “saggezza

⁷⁴⁶ Ivi, pp. 116-117.

⁷⁴⁷ Ivi, p. 117.

⁷⁴⁸ Ivi, p. 17.

dei semplici” che vivono in pace con il mondo, con se stessi e con il Signore. A partire da questa consapevolezza si svolgerà la “commedia” della crisi contemplativa, che apre a quella che Tanganelli ha definito come “crisi *poiética*” o “*impasse poiético*”.

Le *Meditazioni* diverranno l’occasione per provare a superare questo “blocco” creativo, trasformando il “mito”, quello evangelico, nel fattore predominante della vita stessa. Scrive Tanganelli che nel *Diario* «el mito pretende colocarse en la vida», mentre nelle *Meditazioni* «*la vida se descubre en el mito*», ed è in questa inversione, scrive lo studioso italiano, che bisogna «*buscar la semilla de la superación de la crisis poiética unamuniana*»⁷⁴⁹. Il mito viene posto alla base dell’esistenza umana, suggerisce Tanganelli, non essendo più possibile il “ritorno alla vita”. Il mito, continua Tanganelli, può riscattare la vita, in quanto solo il mito «*puede salvar el pasado y abrir un futuro, o sea, dar un sentido, una dirección a la contingencia vital: la dirección de su relato (cada mito, aun siendo siempre inteligible como el mismo mito, puede contarse de ilimitadas formas, existe -como las personas- de forma siempre nueva)*»⁷⁵⁰. Nell’ultima parte di questo lavoro si proverà a mostrare la mitopiesi” unamuniana, così come è

⁷⁴⁹ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, introduzione di Paolo Tanganelli, op. cit., p. 58.

⁷⁵⁰ Ivi, p.59.

andata delineandosi in questo studio, intesa come l'incontro tra il "mito" -quello "sociale", quello dell'"infanzia", quello del "cristianesimo"- che è alla base della stessa creazione, in un rapporto di scambio reciproco che porta alla "visione poetica", in cui si raccolgono tutti gli elementi della scrittura unamuniana e che giunge al suo culmine nell'*anacefaleosis* in Cristo, rappresentata vividamente nei versi del "poema religioso" *El Cristo de Velázquez*.

4. «Mitopoiesi» unamuniana: il “sentimento spirituale” delle *Poesias* e il “lirismo agonico e redentore” de *El Cristo de Velázquez*

E con che occhio, carissima figliuola, debbi tu e gli altri vederlo e riguardare questo misterio e toccarlo? Non solamente con toccamento e vedere di corpo, però che tucti e' sentimenti del corpo ci vengono meno. Tu vedi che l'occhio non vede altro che quella bianchezza di quel pane, la mano altro non tocca, el gusto altro non gusta che il sapore del pane; sí che i grossi sentimenti del corpo sonno ingannati: ma el sentimento de l'anima non può essere ingannato, se ella vorrà, cioè che ella non si voglia tollere il lume della sanctissima fede con la infidelità.

Chi gusta e vede e tocca questo sacramento? el sentimento de l'anima. Con che occhio el vede? con l'occhio de l' intellecto, se dentro ne l'occhio è la pupilla della sanctissima fede.

Santa Caterina da Siena, *Libro della divina dottrina*, cap. CXI.

Nel testo “Mi religión”, presentato nel primo capitolo di questo studio, lo scrittore basco confessa di aver *gridato* dal profondo del cuore tutto il suo intimo dolore, cercando di «hacer vibrar las cuerdas dolorosas de los corazones de los demás»⁷⁵¹. Il *dolore intimo* è il fattore che scatena il grido pubblico, e aggiunge: «Esos salmos de mis *Poesías* con otras varias composiciones que allí hay, son mi religión y mi religión cantada y no expuesta lógica y razonadamente. Y la canto, mejor ó peor, con la voz y el oído que Dios me ha dado, porque no la puedo razonar»⁷⁵². L’anima di Unamuno “vibra”, liberata da ogni sorta di retorica stilistica, incardinata sul *dubbio*, comparso grazie alla “intima” e

⁷⁵¹ UNAMUNO, Miguel, *Mi religión y otros ensayos breves*, op. cit., p. 13.

⁷⁵² Ivi, p. 14.

“agonica” confessione del *Diario*, sperimentando il passaggio della vita nel mito, quello evangelico, nel tentativo di osmosi biografica con i testi, con i personaggi, con l’ambiente cristiano che viene “rivelato” nelle *Meditaciones*, fino alla liberazione stilistico-spirituale delle *Poesías*, che gli permettono di trascendere dall’individuale concreto e di *con-fondersi* in una “Coscienza Suprema”, che gli permette di contemplare Dio all’interno di un “Tutto”.

La *confusione* è possibile solo attraverso un atto di “pietà mutua” che passa attraverso il “corpo di Cristo”, nella cui sofferenza l’uomo cristiano riscopre l’essenza della vita e della morte, l’essenza dell’eterno dolore come fonte vivifica e imperitura, che permette al “mito” di confondersi con la creazione, dando vita a una nuova immagine, che apre a una nuova “visione del mondo”, a una “rinnovata” *cosmogonia*, all’interno della quale il mito sopravvive al tempo, rigenerandosi *nella* storia. Unamuno si muove, sballottato, tra gli innumerevoli momenti della storia e gli infiniti mutamenti del proprio spirito. Il dolore, così come segnalato in molti passaggi del *Diario*, è un sentimento chiaro, diretto, in grado di svelare a don Miguel il proprio *io* più intimo, incontro che apre all’empatia con il mondo. Manuel Alvar parla esplicitamente di una scoperta del “sentido del dolor” che gli permetterebbe di collegare biografia, vita storica e

religione⁷⁵³: il dolore è ciò che unisce mondi lontanissimi e li proietta in un “nimbo” compassionevole. La *cum-passio* è il sentimento capace di unificare la tribolata e agonica esperienza personale con l’anelito di unità nel Tutto, capace di silenziare le paure della morte e della *nada*, -insite nell’uomo-, e di proiettare l’angoscia della caduta nello *yoismo*, in una speranza di “caduta” in Dio, nel quale ogni individualità si perde. Nell’introduzione al volume delle *Poesías*, Manuel Alvar scorge un parallelismo tra il dolore avvertito nel *Diario* e quello composto in versi, notando che il dolore ha subito una sorta di “conversione”, «el dolor personal se ha convertido en sustento de toda la creación»⁷⁵⁴, trasformandosi nella “materia” stessa della creazione, capace di trascendere il mito e di redimere il dolore stesso, attraverso il “canto”. La fiducia in una “fede creatrice” è ben rappresentata dai componimenti presenti nella raccolta *Poesías*, in quanto la stessa poesia appoggiandosi sul “mito”, -quello del racconto evangelico “rinnovato” grazie alla “confessione pubblica” delle *Meditaciones*-, è in grado di liberare lo spirito dello scrittore dall’afflizione e dai dubbi concettuali presenti nel *Diario*, sperimentando una sorta di “fusione” con l’oggetto delle sue meditazioni. In questa

⁷⁵³ Per questo si veda: UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, Edición de Manuel Alvar, op. cit., pp. 23-24.

⁷⁵⁴ Ivi, p. 25.

ultima parte della tesi dottorale sul “sentimento spirituale” nell’opera di Miguel de Unamuno, si cercherà di mettere in risalto i continui collegamenti ipertestuali che legano il pensiero di Unamuno ben oltre i limitati confini della pagina e dell’interpretazione testuale.

Il lavoro sarà suddiviso in due momenti: nella prima parte si cercherà di visualizzare il passaggio “trascendentale” che i versi delle *Poesías* compiono rispetto alla scrittura-meditazione del *Diario íntimo* e delle *Meditaciones evangélicas*; nella seconda parte si cercherà di mettere in risalto la figura di “Cristo”, che diviene l’elemento catalizzatore di tutto il “materiale spirituale”, capace di confondere, nella creazione, “el hombre de carne y hueso” e il “sentimento” dell’uomo “espiritual”, dando vita a un “Nuevo mundo”, capace di accogliere le *necessità* di entrambi, materiali e spirituali.

Il volume *Poesías* viene pubblicato nel 1907 e raccoglie testi composti fin dal 1884, anno della prima lirica presente nella raccolta, “Árbol solitario”. Nell’introduzione al volume *Poesías*, Manuel Alvar cita una lettera di Joan Maragall (1860-1911), datata 26 novembre 1906, nella quale il poeta catalano commenta il componimento “En el desierto” ed apre uno scorcio, seppur parziale, sulla comprensione della *mitopoesi* unamuniana: «su idea de Dios es distinta cada

vez, su sentimiento de Dios parece ser siempre el mismo»⁷⁵⁵, scrive Maragall. Il “sentimento di Dio” è il motore dell’azione e della creazione unamuniana e rappresenta il filo conduttore della sua opera. Con il lavoro che segue si cercherà di individuare il “nucleo” creativo unamuniano e si cercherà di unire, grazie alla poesia, punti che appaiono tra loro molto distanti e che nascondono in realtà un’intima unità di fondo, capace di liberare lo spirito dalla “lettera” per permettergli di *vivificare* attraverso il “canto”, capace di sgorgare dalle regioni più recondite del cuore e di far vibrare le corde dei propri simili.

⁷⁵⁵ Ivi, p. 38

4.1 “Salmos” e “Meditaciones”: la preghiera intima e l’albeggiare spirituale

In questo paragrafo si cercherà di mettere in luce tre momenti fondamentali della “conversione” unamuniana, intendendo con il termine conversione lo “svuotamento” di tutti i dubbi e le riflessioni teoriche, filosofiche e concettuali, in un nuovo spazio, “mare profondo e continuo” in grado di accogliere la materia del mito e trasformarla in semplice canto: in particolare si farà riferimento ai momenti marcati della *solitudine*, del *dolore* e della *creazione*. Scrive Manuel Alvar, nell’introduzione al volume delle *Poesías*: «El hombre en soledad y desasimiento de cuanto le rodea puede identificarse con su propia pena [...], pues sólo en ella cobrará sentido la vida [...] y, en la vida, toda la creación»⁷⁵⁶. Nell’opera di Unamuno le tematiche tendono a sovrapporsi, fino a generare un discorso apparentemente caotico ma che improvvisamente incontra il punto capace di sintetizzare tutti gli elementi, -nel momento di più alta “con-fusione”- fondendoli nel “canto”, espressione del desiderio lirico ispirato a liberare il “sentimento intimo” e dargli *armonia* in un sistema più vasto, più concreto di quello della vana e decadente cultura, dell’illusorio e sterile formalismo, di qualsivoglia sentimentalismo, per far emergere il “sentimento”,

⁷⁵⁶ Ivi, p. 27.

concretamente, sorretto da solidi concetti, così come appare nelle ultime pagine del *Diario*: «Los sentimientos sin conceptos que los sustenten, sin hueso, son pulposos y flácidos y dan al sentimentalismo»⁷⁵⁷.

Nelle pagine del *Diario íntimo*, Unamuno stabilisce un parallelismo tra «el sentimiento, la sentimentalidad y el sentimentalismo de un lado, y la religión, la religiosidad y el religiosismo de otro, á que se podría añadir la moral, la moralidad y el moralismo. Ser moral no es ser moralista ni ser moralista es ser moral, como ser religioso no es ser religiosista»⁷⁵⁸, scrive il pensatore basco. Unamuno rimarca questo concetto anche nei saggi che compongono il volume *Alrededor del estilo*, ribadendo che si utilizzano alcuni “ismi”, «para designar estilos colectivos de imitación»⁷⁵⁹ e precisando che il “collettivo” non può che essere “imitativo”. In “Modernismo y actualidad”, Unamuno specifica che non sempre al termine “moderno” corrispondono i caratteri del *vivo*, dell’*attuale*, del *presente*, dato che la “modernidad no siempre es realidad viva”. In un altro dei testi che compongono il volume *Alrededor del estilo*, “El material del estilo”, Unamuno scrive che l’artista «hace su material; el escritor hace su lengua. La hace con palabras de todos -

⁷⁵⁷ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 202.

⁷⁵⁸ Ivi, p. 200.

⁷⁵⁹ UNAMUNO, Miguel, *Alrededor del estilo*, “XIII. Modernismo y actualidad”, op. cit., p. 81.

aunque no siempre-; pero se la hace»⁷⁶⁰. Al principio, scrive Unamuno, il tono può apparire “oscuro”, fino a quando qualcosa cede e il lettore «se hace a su tono, a su estilo»⁷⁶¹. La materia, tuttavia, “se le resiste” e la *resistencia del material* è una realtà evidente: «¡La resistencia del material! La conoce el escritor, el orador, sobretodo el poeta, tan bien como el escultor, el arquitecto»⁷⁶², scrive Unamuno.

In “Credo poético”, seconda lirica che apre la raccolta delle *Poesías*, il poeta basco presenta la propria “visione” riguardo l’impossibilità di separare la forma dall’idea ed indica un parallelismo tra lo scultore e lo scrittore. La composizione si apre con un’ampia sinestesia “incrociata”, nella quale si sovrappongono e si confondono *sentimiento* e *pensiero* (vv. 1-4)⁷⁶³:

Piensa el sentimiento, siente el pensamiento;
Que tus cantos tengan nidos en la tierra,
Y que cuando en vuelo a los cielos suban
Tras las nubes no se pierdan.

Questo stesso concetto è presente nella parte conclusiva del *Diario*, nella quale lo scrittore basco lega al sentimento la fede, senza la quale sprofonderebbe in un vano e “indefinito” *sentimentalismo*: «Sin fe el sentimiento religioso se convierte

⁷⁶⁰ Ivi, “XXIII. El material del estilo”, op. cit. P. 123.

⁷⁶¹ *ibid.*

⁷⁶² Ivi, p. 122.

⁷⁶³ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, “Credo poético”, op. cit., p. 67.

en sentimentalismo, que acaba por convertirnos el alma en masa indefinida»⁷⁶⁴. La “masa indefinita” diventa, nella trasposizione lirica, la visione delle “nubi”, anch’esse inconsistenti e vane. Le “nubi” rappresentano quella trasparenza che “riflette” la luce ma che non lascia trasparire la “figura”, mentre ci sono, scrive Unamuno in *Alrededor del estilo*, «oscuridades aparentes que proceden de pura claridad, de una claridad que, deslumbrando al lector, le impide ver»⁷⁶⁵. Come in altri punti della sua opera, Unamuno mostra la visione *vivificante* della “nuda verità”, dell’“idea desnuda”, così in “Credo Poético” (vv. 13-16)⁷⁶⁶:

No te cuides en exceso del ropaje,
De escultor, no de sastre, es tu tarea,
No te olvides de que nunca más hermosa
Que desnuda está la idea.

Unamuno, attraverso quella che molti critici hanno definito come “crisi religiosa”, ma che a ben vedere rappresenta uno dei tanti passaggi, -forse quello più intimo e sentito dal poeta basco-, della continua “lotta” con la propria “ansia di eternità”, accede alla parte più intima di se stesso, ad una profonda e prolifica *solitudine*. Questa solitudine gli permette di scoprire che “fondo umano” e “fondo eterno” possono in

⁷⁶⁴ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 202.

⁷⁶⁵ UNAMUNO, Miguel, *Alrededor del estilo*, “XXIII. El material del estilo”, op. cit., p. 123.

⁷⁶⁶ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, “Credo poético”, op. cit., p. 67.

qualche punto toccarsi, in una dinamica che verrà definita dallo stesso poeta come come “salvifica incertezza”. In uno dei testi di *Alrededor del estilo*, “Conocerse desnudo”, Unamuno ribadisce, -come da suo stile-, che «conocerse desnudos es desnudamente conocerse»⁷⁶⁷. Il “mistero dello stile”, scrive Unamuno, è il «misterio de los misterios, y toda la teología de la poesía se encierra en esto: en si el miedo a nuestra desnudez es lo que nos hace temer a Dios, o si es el miedo a Dios el que nos hace temer nuestra desnudez»⁷⁶⁸: tragico dilemma, in quanto costringe l’uomo a meditare, in solitudine, sul proprio senso di colpa, chiedendosi se sia il senso di colpa a farci temere Dio o la paura di Dio ad ampliare il proprio senso di colpa. Altro problema tragico è quello della *sincerità*, tema sul quale Unamuno invita a meditare i propri critici e i propri lettori, in quanto costituisce un paradosso “vitale”: la *sincerità*, scrive Unamuno, è un «traje, es una vestidura, es un estilo, es forma». Scrive Manuel Alvar, nell’introduzione alla raccolta *Poesías*, che la prosa del *Diario* e la lirica delle *Poesías* rappresentano un *continuum*, il passaggio di un narratore che racconta in prima persona, intimamente, i propri dolori e affanni personali, per poi depositarli in un “nimbo”, dopo essere passato

⁷⁶⁷ UNAMUNO, Miguel, *Alrededor del estilo*, “VI. Conocerse desnudo”, op. cit., p. 54.

⁷⁶⁸ Ivi, pp. 54-55.

attraverso la meditazione e la “contemplazione della coscienza”: «Si el *Diario* es -exclusivamente- un “documento humano”, las *Poesías* son una especie de creación metafórica que cela pudorosamente cualquier tipo de confidencia [...]; no “la mecanización de lo inconsciente”, sino la cuidadosa elaboración de las experiencias íntimas; esto es creación»⁷⁶⁹, conclude Manuel Alvar. Le note e i pensieri del *Diario* sembrerebbero così essere confluiti, naturalmente, nelle *Meditaciones evangélicas*, come passaggio necessario e successivo al pensiero. Molte volte, nelle pagine del *Diario*, il pensatore basco invita i propri lettori a meditare, più che a pensare, a pregare, più che a leggere. Questo secondo stadio, -dopo quello del passaggio dal pensiero alla meditazione-, apre alla scoperta della propria coscienza, che conduce alla conoscenza del proprio mondo intimo e rivela la necessità di svelare il divino che si nasconde sotto l’umano: «Despójate de lo humano para quedar con lo divino que en tí hay, para desnudar lo divino, y lo humano en tí es lo que crees y llamas tu yo»⁷⁷⁰, scrive nelle ultime pagine del *Diario*. Le inquietudini e il problema della “teatralità” della lotta sono vissute dal pensatore basco attraverso continue ripetizioni e sovrapposizioni di tematiche e di immagini, che si riversano principalmente nelle pagine del *Diario*, cronaca della

⁷⁶⁹ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, Edición de Manuel Alvar, op. cit., pp. 43-44.

⁷⁷⁰ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 205.

continua e faticosa rielaborazione di tutto il materiale proveniente dall'inconscio. Questo lavoro permette a Unamuno di liberarsi della *noia* di Leopardi e di superare la curiosità di un *io* astratto e perituro, concentrando i propri sforzi nella *realizzazione* di un *io* concreto ed eterno, formato dal legame di altri spiriti religiosi, capaci di unirsi intimamente *in* Dio, di provare lo stesso “sentimento”, come i rami sono uniti al tronco di un albero e un albero alle sue radici. In uno dei sonetti inclusi in *Poesías*, dal titolo “Piedad”, si può leggere (vv. 1-4)⁷⁷¹:

Busca de tu alma la raíz divina,
Lo que a tu hermano te une y asemeja
Y del puro querer que te aconseja
Aprende fiel la santa disciplina.

In così pochi versi si ritrovano molte delle tematiche e delle aspirazioni presenti nel *Diario*, trasformate ora in pacato “consiglio”, con una voce che appare ormai distante da quella dell'uomo tribolato e stanco che si era mostrato, livido, nelle confessioni del *Diario*. Manuel Alvar rileva, in questo passaggio, una fusione tra due Unamuno che si vanno ora legando, mostrando così «una coherente unidad en el complejo mundo de su personalidad y de su creación»⁷⁷², nel tentativo «de codificar un mensaje para que cobre

⁷⁷¹ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, Edición de Manuel Alvar, op. cit., p. 316.

⁷⁷² Ivi, p. 43.

transcendencia e interesse a un universo de lectores»⁷⁷³. Nella lettura di “Nicodemo el fariseo”, Unamuno esprime così lo stesso concetto: «¡Ah, Nicodemo! Si comprendieras la entrañable lumbre que es la bondad, la divina potencia de visión con que reviste el espíritu! Para ver, y ver de veras, lo verdadero y eterno, no ya tan sólo lo racional y pasajero; [...] hay que mirar con el núcleo eterno, desnudándolo de la costra terrenal que enturbia, ofusca y trastorna la recta visión»⁷⁷⁴. Il passaggio dello stesso concetto, dalle *Meditaciones* evangélicas ai versi delle *Poesías*, mette in risalto il cambio di tono e lo smorzarsi di alcune contrapposizioni che non permetterebbero al poeta di “guardare con il nucleo eterno”, scrollandosi di dosso “la crosta” terrena. “Nicodemo il fariseo” è un “sermone” concepito per essere letto dinanzi a un pubblico, con lo scopo esplicito di “suggerire” e non di convincere il proprio auditorio: «no aspiro más que a sugerir en vosotros un estado de ánimo, a tocar ciertas fibras de vuestro espíritu»⁷⁷⁵, scrive Unamuno e invita ad ascoltare il “sermone” con “simpatía”, «esforzándoos por oírmelo con un estado de ánimo análogo por lo menos a aquel que me lo inspiró, con cierto

⁷⁷³ *ibid.*

⁷⁷⁴ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, “Nicodemo el fariseo”, op. cit., p. 87.

⁷⁷⁵ *Ivi*, p. 77.

recogimiento»⁷⁷⁶. Al tono del sermone, si sostituisce il fraterno consiglio contenuto nel sonetto “Piedad”, nel quale tutti i toni forti sono smorzati e appaiono solo gli elementi “positivi”: il consiglio è diventato fraterno, Unamuno è nella stessa posizione del suo interlocutore. Nella sezione «Meditaciones» della raccolta lirica *Poesías*, vi è un componimento, “No busques luz, mi corazón, sino agua”, (1905), che delinea perfettamente il percorso finora solo accennato, dando la possibilità, al lettore attento di intravedere il cambiamento costante che intercorre tra la scrittura del *Diario*, la riflessione delle *Meditaciones* e la successiva, seppur in alcuni casi concomitante, scoperta del “sentimento intimo”, capace di dare alla parola la forza di *trascendere l’umano*, non attraverso la ricerca ed il superamento dell’uomo, come per il *superuomo* nietzschiano, ma scoprendo *dentro* ogni uomo l’“intra-hombre”, come scrive nel *Diario*: «No el sobrehombre, el intra-hombre hay que buscar, porque no sobre nosotros, sino dentro de nosotros habita Dios»⁷⁷⁷. Nei primi versi della lirica “No busques luz, mi corazón, sino agua”, il poeta entra in un dialogo con la propria anima, ricordandole di come le impetuose correnti della vita le hanno sradicato la profonda radice, -*raíz divina*, in “Piedad” (v. 1)-, lasciandola seccare al Sole, “cieco boia”.

⁷⁷⁶ *ibid.*

⁷⁷⁷ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 181.

Segue il testo (vv. 1-18)⁷⁷⁸:

Te metiste, alma mía, en las corrientes
revueltas de la vida,
perdido el tino,
y así te fue; con furia los torrentes
en recia acometida
de torbellino
te arrancaron la tierra
mollar y grasa y rica
en que la savia del vivir encierra
y tus pobres raíces descubiertas
perdieron el sustento
y quedaron al aire libre abiertas
y al duro hostigo,
sin apoyo ni fuerza ni alimento,
faltas de todo abrigo
¡recio castigo!
Con sus rayos el Sol, ciego verdugo,
las raíces te seca [...]

Successivamente il poeta esorta il proprio cuore a fuggire: «huye, mi corazón, no seas loco»⁷⁷⁹, per non “impazzire”. In questo verso si assiste al superamento dei tormentosi dubbi che avevano afflitto l’animo unamuniano nelle pagine del *Diario*, portandolo ad abbandonarsi alla “volontà di Dio”: «¿Tendré que sacrificar mi razón al cabo? Esto sería horrible, pero hágase, Señor, tu voluntad y no la mía. Si la razón me daña, quítame la razón y dame paz y salud aunque sea en la imbecilidad»⁷⁸⁰, scrive nel *Diario*. Con la seconda

⁷⁷⁸ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, “No busques luz, mi corazón, sino agua”, op. cit., p. 212.

⁷⁷⁹ *ibid.*

⁷⁸⁰ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., pp. 139-140.

esortazione, Unamuno chiede al proprio cuore di fuggire dalla luce, -accecante e “sorda”-, e di cercare, nel “tenebroso asilo”, un posto di pace dal quale poter attingere dalla “fonte della vita”, acqua di profonde verità (vv. 23-32)⁷⁸¹:

Huye la luz y busca en el secreto
del tenebroso asilo
que con agudas púas alto seto
guarda de asaltos,
para tus ansias un lugar tranquilo,
donde en íntima paz, sin sobresaltos
te abeves en la fuente de la vida
siempre florida
y bebas la verdad
que a oscura fluye de la eternidad.

In pochi versi Unamuno riesce a “sublimare” il racconto evangelico della *Samaritana* e l’incontro con la “fonte della vita”. Lontano dalla luce del mezzogiorno, che tutto abbaglia e confonde, il poeta chiede al proprio cuore di andare a cercare un posto tranquillo dove, in “intima pace”, possa abbeverarsi alla fonte della verità, che scorre sotterranea, tranquilla, continua. Nella meditazione della *Samaritana* la “fonte che placa la sete” diviene il simbolo dalla scienza umana, per la quale Unamuno utilizza la metafora del mare “immenso e insondabile”. L’acqua della scienza per purificarsi, scrive Unamuno, deve salire al cielo, “sublimare”

⁷⁸¹ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, “No busques luz, mi corazón, sino agua”, op. cit., pp. 212-213.

e deve umiliarsi, “bajando a manatial”. A quest’acqua contrappone un’acqua di “manantial escondido”, capace di placare la sete: «Un agua humilde, casta, limpia, corriente, fresca, un agua de manantial escondido, pero que quite la sed!»⁷⁸², che nella meditazione della *Samaritana* fa riferimento alla figura di Gesù. Nel testo “No busques luz, mi corazón, sino agua”, l’immagine dell’acqua è più “superficiale” rispetto a quella presente nel racconto evangelico della *Samaritana*, passando da “un agua de manantial escondido” fino a scendere alle “profondità” del “tenebroso asilo” della trasposizione lirica, nel quale si cela la “fonte della vita”, verità che “a oscura fluye de la eternidad”. Il poeta, rispetto al confessore e al meditatore, ha fatto un salto “verso” *dentro*, scendendo nel profondo del proprio *io* più intimo e trovandovi asilo, lontano dalla luce e dai clamori della scena mondana. In un passo del *Diario* già esprime questo desiderio intimo di cambiamento, annunciando che la crosta «está seca, é irá desescamándose. Quiero vivir en mí, donde tengo á mi Dios, y no en ellos, quiero libertad»⁷⁸³. Il processo è appena annunciato nel *Diario*, persiste ancora una certa “resistenza” che tiene il poeta imprigionato alla propria volontà, slegata da quella

⁷⁸² Si veda: UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, “Jesus y la Samaritana”, op. cit., p. 109.

⁷⁸³ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 98.

degli altri. In questo momento si palesa la presenza di un duplice Unamuno, che verrà puntualmente annunciato dallo stesso scrittore nel *Diario*: «Lo que hay es que Miguel que ellos conocían, el del escenario, ha muerto y al morir ha dado libertad al Miguel real y eterno, al que ahogaba y oprimía, y eso que era la fuente de todo lo bueno del muerto»⁷⁸⁴. Nel *Diario*, l'Unamuno confessore esprime i suoi dubbi e le sue perplessità, intravedendo la possibilità di far nascere l'“uomo nuovo”, facendolo risorgere dalle ceneri del “vecchio”. Nelle *Meditaciones*, il tentativo di far coincidere vangelo e vita aiuterà il poeta a slegarsi dalle tematiche mondane, alla moda, e di dedicarsi alla meditazione profonda dei temi che affliggono la propria anima. Nelle *Poesías* infine, don Miguel potrà liberare il proprio “canto intimo”, allontanando la paura della luce che acceca e del calore del sole che dissecca le radici dello spirito. Così appare in “No busques luz, mi corazón, sino agua” (vv. 33-42)⁷⁸⁵:

Porque la luz, mi alma, es enemiga
de la entrañada entraña
en que vuelve el espíritu a sí mismo;
cuando la toca sin piedad la hostiga
dentro el abismo
en que en el seno de su Dios se baña,
creyéndose a seguro,

⁷⁸⁴ *ibid.*

⁷⁸⁵ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, “No busques luz, mi corazón, sino agua”, op. cit., p. 213.

con agua soterraña
que se remansa en el regazo oscuro.

Unamuno è ora consapevole che la luce è nemica, in quanto la vera consolazione dell'anima è nell'abisso, luogo al quale è "costretta" dall'invadenza della luce. In "Nicodemo el fariseo", lo scrittore esorta Nicodemo-Miguel a pregare, a riflettere sulle proprie credenze e a esaminare la propria fede, rifuggendo dalla falsa morale che allontana dalle preoccupazioni più intime e ci incita a vivere una vita vana. La visione di Unamuno è legata alla sofferenza e al dolore, unici antidoti contro il "mal di vivere" e fonte inesauribile di "nuova vita": «Reza, Nicodemo, reza y pide, [...] y para tu curación te vendrán cruces, verdaderas cruces, serpientes mordedoras, para que así mires a la cruz del dolor eternizado y del abismo de tu miseria y de tu pena brote nueva vida»⁷⁸⁶, scrive l'Unamuno contemplativo. La speranza di una "nuova vita" è tutta riposta nell'abisso della propria miseria, dalla quale Unamuno cerca, come la samaritana nel "pozzo tradizionale", la propria consolazione. Poco più avanti il pensatore basco scrive: «Sí, sólo los que sufren pueden llegar a la intuición de la verdad del supremo consuelo; sólo sufriendo se llega a creer de veras»⁷⁸⁷. Nel testo di *Nicodemo*,

⁷⁸⁶ UNAMUNO, Miguel, *Meditaciones evangélicas*, "Nicodemo el fariseo", op. cit., p. 86.

⁷⁸⁷ *ibid.*

la luce assume valenze differenti, mantenendo la connotazione evangelica di “luce che rischiarava dalle tenebre”, riferita a chi sente, intensamente e veracemente, “fame di eternità”: «éste va a la luz sin temor a las convulsiones ni a la propia miseria que la luz le descubre; éste va a la luz para que sus obras no aparezcan suyas sino hechas en Dios, en quien vive y es»⁷⁸⁸, legando la luce alla verità e alle opere, frutto dell’operare *in* Dio. Questa visione è coerente con il passo del Vangelo di Giovanni in cui si fa riferimento a Gesù come “luce del mondo”: «Gesù parlò di nuovo, dicendo: “Io sono la luce del mondo. Chi mi segue non cammina nelle tenebre, ma avrà la luce della vita» (*Gv.* VIII, 12) e con il passo del dialogo con Nicodemo, in cui Gesù dice: «Ora il giudizio è questo: la luce venne nel mondo, ma gli uomini hanno amato più le tenebre che la luce, perché le loro opere erano malvagie» (*Gv.* III, 19). Nicodemo va a cercare il Maestro di notte, mentre di giorno, durante i suoi quotidiani impegni, «mantenía en lo más íntimo de sí otra conversación callada»⁷⁸⁹. In Nicodemo-Miguel si accende un “fuoco interno”, risultato degli incontri notturni con il Maestro, che la ragione al mattino cerca di analizzare e razionalizzare: nel nome della “pobre razón, elevada a ídolo”, scrive Unamuno, chiede Nicodemo che si comprenda il mistero intimo di

⁷⁸⁸ Ivi, p. 88.

⁷⁸⁹ Ivi, p. 89.

Gesù. Nicodemo-Unamuno chiedono alla ragione di “meditare” sulla *parola* che dà consolazione, muove i paralitici, risveglia i morti, dà la vista ai ciechi, «¿Habéis meditado [...] fortifica al débil, y saca de la bondad, enterrada en la ignorancia de los vulgares, luz espléndida que luce en las tinieblas?», scrive in *Nicodemo*. La Parola “opera”, è *operante*, ed è in grado di modificare una realtà che si pensava imm modificabile. Nel cambio semantico, scrive Manuel Alvar analizzando la parola “dolore”, «está el sentido poético que una palabra trivial puede haber cobrado», convertendosi «en un signo de economía fuerte frente a la enorme complejidad de muchas situaciones y multiplica su poder expresivo»⁷⁹⁰. Alvar rileva il carattere “denotativo” della scrittura dei quaderni che compongono il *Diario*, definendolo un “contenido lógico de información”, «pero tan pronto como cada una de esas palabras forma parte de unos sistemas de significantes más allá de la notación adquieren un valor *connotativo*»⁷⁹¹. L’uso “intenzionale” di tali elementi in poesia, scrive Alvar, permette di riscattare tutto ciò che “perisce”, caricando la parola di un valore “intensivo” che nella poesia unamuniana si trasformerà nell’«intencionalidad en el ritmo y en la capacidad de

⁷⁹⁰ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, Edición de Manuel Alvar, op. cit., p. 44.

⁷⁹¹ *ibid.*

expresión»⁷⁹². Così come la “luce” e il “dolore”, anche l’“abisso” si carica di una rinnovata intensità e passa ad essere “una figura costitutiva della coscienza”, scrive Armando Savignano. L’abisso è il luogo dal quale il Miguel del *Diario* vuole evadere, in quanto territorio connotato dalla disperazione e dalla *noia*. Nella trasposizione lirica, il nuovo Miguel non ha più paura dell’abisso e lo cerca come luogo di “intimo” rifugio. Armando Savignano indica nell’*abisso* il luogo dove si consuma l’“abbraccio tragico” tra i due Miguel, quello sofferente e quello meditativo, in un’“incessante opposizione” (*Widerstreit*), più che contraddizione (*Widerspruch*), in cui si consuma una “tensione insuperabile” che non perviene mai ad una sintesi di tipo hegeliano, essendo «più vicina alle posizioni di Carlyle e Kierkegaard e può essere assimilata a una drammatizzazione delle antinomie della ragion pura (Kant), trasposte però sul piano pratico-esistenziale»⁷⁹³, rileva lo studioso italiano. Dato che la tensione tra queste forze opposte è incessante, l’unica possibilità appare l’accettazione della “salvifica incertezza”, che si nutre del dubbio ed è creatrice. Nella dottrina della “salvifica incertezza”, Savignano individua il fulcro della “filosofia della religione unamuniana”, in quanto con tale dottrina «è possibile uscire

⁷⁹² Ivi, p. 45.

⁷⁹³ SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, op. cit. p. 74.

dal fondo dell'abisso, a condizione di accettare il conflitto e vivere in esso»⁷⁹⁴. Nel componimento “Por dentro”⁷⁹⁵, incluso nella sezione «Meditaciones» delle *Poesías*, il poeta basco si rivolge alla sensibilità di uno spirito affine, in grado di comprendere i tormenti che tengono l'animo del poeta in agitazione, sofferente per non poter dar luce all'oscurità che sente dentro. All'interlocutore intimo, Unamuno offre uno scorcio del proprio “io interiore”, mostrando apertamente “los apuros de un parto/ que no da a luz y queda entre dolores” (vv. 6-7) e il tormento di «¡Tener dentro del alma hijos que viven/ atormentados,/ que te piden la luz y tú no logras/ darles descanso!» (vv. 13-16)⁷⁹⁶. L'angoscia, *la congoja*, svela allo spirito solitario e sconsolato del poeta che “Algo grande se agita en mis entrañas,/ algo que es soberano,/ algo que vive/ con un vivir oscuro y abismático (vv. 17-20). A questo punto il poeta cede alla tentazione di tenere occulta l'“oscura” presenza, di non portarla fuori, “sin cobrar voz ni forma” (v. 25) affinché “viva su vida de tinieblas/ en hermético arcano” (vv. 23-24). Il primo frammento del componimento si chiude con il parallelismo tra *anima/cuerpo* e *pensar callado/voz*. Come l'anima e il corpo sono due entità estranee, così la voce e la riflessione

⁷⁹⁴ Ivi, p. 76.

⁷⁹⁵ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, in «Meditaciones», “Por dentro”, op. cit., pp. 184-192.

⁷⁹⁶ Ivi, p. 184.

meditativa sono incompatibili, e il risultato di questa rottura è una farsa “del mundo en el teatro” (v. 30), nella quale l’oscurità “todo el celeste encanto/ de su virtud fluida” (vv. 32-33), trasformandosi in “duro guijarro/ en vez de ser esencia vaporosa” (vv. 34-35). Nel secondo frammento del componimento, il poeta dichiara la propria impossibilità a dare forma a ciò che sente, che viene solo suggerito (vv. 43-50)⁷⁹⁷:

¡Oh, no poder dar luz a las tinieblas,
voz al silencio,
que mi dolor cantara
el salmo del misterio!
¡Oh, no poder decir lo que se muere
en sagrado secreto,
antes de haber nacido,
en el sepulcro-cuna de lo eterno!

L’impossibilità di dire nasce dall’impossibilità di poter unificare “nel tempo” due concetti come vita e morte, “cuna” e “sepulcro”. Le parole non sono in grado di trasportare il sentimento all’esterno, di comunicare ciò che il poeta in cuor suo *sente*. Per liberare “los hijos que viven atormantados” dentro la propria anima, Miguel è disposto ad abbandonare la parola e a rifugiarsi nel canto (vv. 57-62)⁷⁹⁸:

⁷⁹⁷ Ivi, p. 185.

⁷⁹⁸ *ibid.*

¡Cantar lo que no cabe
ni en palabras ni en tonos es mi empeño,
y decirte, mi amor, aquí, al oído
mi corazón entero,
con su ritmo sin música, ni letra
con todo su silencio!

Il poeta si “impegna” a cantare, in silenzio, seguendo il ritmo del proprio cuore, rifiutando la musica, il testo e le parole, ed affidandosi a quella che Savignano definisce come “logica del cuore”, che sta a testimoniare come «un certo pessimismo trascendente sia generatore di un ottimismo temporale ed eterno»⁷⁹⁹. Unamuno è cosciente che l’“irrevocabilmente irrazionale” sia “inesprimibile ed incomunicabile”, ma è altresì convinto che “è possibile razionalizzare il contro-razionale cercando di interpretarlo”, come sostiene Savignano. La parte conclusiva del secondo frammento fa riferimento al “dolore”, per il quale Manuel Alvar ha ravvisato possibili collegamenti biografici con la morte del figlio Raimundín, gravemente ammalato, nel 1902. Indubbiamente, scrive il filologo Alvar, «se refiere al dolor que su presencia produce en el corazón de la madre»⁸⁰⁰, acquisendo un “sentido más trascendente”, rispetto anche al

⁷⁹⁹ Si veda: SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, “Nel fondo dell’abisso: la salvifica incertezza”, op. cit., pp. 74-76.

⁸⁰⁰ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, Edición de Manuel Alvar, op. cit., p. 25.

dolore presente nei quaderni del *Diario*, in quanto «el dolor personal se ha convertido en sustento de toda creación»⁸⁰¹.

Segue il testo di “Por dentro” (vv. 73-80)⁸⁰²:

Calla, mi amor, cierra tu boca fresca,
que así te quiero,
donde dejó su huella la palabra
no anida bien el beso.
Calla, que hay otro mundo
por dentro del que vemos,
un mundo en el que tejen las tinieblas
y es todo cielo.

Sono questi versi di un'estrema tenerezza nei quali l'anima del poeta cerca di comunicare, nel silenzio, con la propria parte razionale, con la “voz”, chiedendole di rifugiarsi nell’“otro mundo”, nel quale le tenebre tessono un cielo infinito ed eterno. In una delle pagine del secondo quaderno del *Diario*, il poeta basco scriverà che è il dolore la vera fonte della speranza, speranza in una vita eterna che rende dolce lo stesso dolore, santificandolo: «Del fondo del dolor, de la miseria, de la desgracia, brota la santa esperanza en una vida eterna, esperanza que dulcifica y santifica al dolor»⁸⁰³, scoprendo quello che Manuel Alvar vede come la scoperta dell’“auténtico sentido del dolor”, capace di unire la biografia, le vicende storiche e la religione in un unico

⁸⁰¹ *ibid.*

⁸⁰² UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, in «Meditaciones», “Por dentro”, op. cit., p. 186.

⁸⁰³ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., pp. 101-102.

sguardo, in grado di “concentrare” nel *silenzio* il dolore intimo che tormenta il poeta e tutti gli uomini che “sentono” allo stesso modo. Nel terzo “frammento” del componimento, il poeta si rivolge al “povero mortale” che crede di poter salvare la propria anima seguendo i capricci della propria volontà: “Tú corres tras de un hito,/ mas hay un Dios que dentro tuyo habita,/ que es quien te lleva,/ que tu suerte encamina,/ y ese tu Dios en otro blanco tiene/ puesta la mira,/ y mientras crees alzarte a tus estrellas/ a las suyas te guía” (vv. 91-98). Il poeta invita più volte a non far caso agli uomini “que se juntan y gritan” (vv. 118-119 e 132-133), in quanto le loro grida sono foglie che si porta via il vento, “mientras en el silencio su dolor radica” (v. 135).

Il grido è un “gesto” che va speso per manifestare il proprio disagio interiore, confessando la vigliaccheria del “vecchio uomo” e riponendo in esso tutta la “disperazione” e la “speranza” che nascono dal dolore intimo, così come appare in “Mi Religión”. Altra cosa è l’“eccesso”, che Unamuno assimila alla menzogna, con il quale viene adoperato il *grido* dalla “massa”, sterile ed inefficace, secondo Unamuno, e nel quale si perde e diviene *vano* ogni intimo dolore umano. L’invito finale di questo terzo “frammento” è quello di scendere nell’abisso del silenzio, nell’attesa speranzosa che il dolore possa sconfiggere la “tentazione” di rifuggire la

propria solitudine, in quanto il dolore è in grado di trasformare la straziante lotta in una nuova “creazione” (vv. 136-137)⁸⁰⁴:

Baja, pues al silencio,
y espera a que el dolor allí te rinda.

Il quarto “frammento” di “Por dentro” si apre con la constatazione che il dolore è l’unico sentimento in grado di dare senso alla vita. In questa immagine del dolore confluiscono la vita, la morte e l’eternità, facendo del dolore il perno centrale sul quale poggiano e ruotano tutti gli avvenimenti di un’esistenza, che vengono vivificati dalla presenza di tale “*elemento sentimentale*” (vv. 138-145)⁸⁰⁵:

Es el dolor la fuente
de que la vida brota,
es el dolor la flor de lo divino,
es la corona
del infinito anhelo,
es el dolor el beso de la boca
de nuestra eterna Madre
la que en el cielo llora.

Unamuno usa spesso l’iperbato, il più delle volte per attirare l’attenzione su “elementi” che altrimenti avrebbero minor risalto. L’iperbato è un artificio retorico utilizzato molto spesso da Leopardi, del quale Unamuno traduce negli stessi

⁸⁰⁴ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, in «Meditaciones», “Por dentro”, op. cit., p. 187.

⁸⁰⁵ Ivi, p. 188.

anni alcuni componimenti al castellano, tra i quali spiccano “La ginestra” e “Canto notturno di un pastore errante dell’Asia”, nei quali il poeta basco scorge il “ritmo cosmico” e una certa tendenza a “desnudar” «con el lenguaje rítmico su alma», scrive Unamuno in “Poética”, aggiungendo: «El ritmo, además, le sirve, como el biello de aventar en la era, para apurar su pensamiento, separando a la brisa del cielo soleado el grano de la paja»⁸⁰⁶. Passate le fragili illusioni degli uomini che “en el mar de la ilusión” (v.150) remano senza direzione; “cuando el mundo va a hundirse en la inconciencia” (v.160) e il dolore della vita è più acuto e *sentito*, nel “fondo dell’abisso”, diviene possibile la creazione (vv. 161-168)⁸⁰⁷:

¡Dios surge y sopla!
 Y es su soplo dolor, dolor intenso
 que a las almas azota,
 y las almas buscando algún alivio
 se revuelven ansiosas
 y hacen el mundo
 que así resulta ser del dolor obra.
 ¡El dolor o la nada!

Armando Savignano nel suo studio su Unamuno, rileva la presenza di un *Dio sofferente* “intimamente connesso” alla rivelazione di un Dio *cordiale*, «indice di una concezione

⁸⁰⁶ DIEGO, Gerardo, (ed.), “Poética”, in *Antología de la poesía española (1915-1931)*, Signo, Madrid, 1931, pp. 18-19: citato in UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, Edición de Manuel Alvar, op. cit., pp. 41-42 e nota n. 69.

⁸⁰⁷ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, in «Meditaciones», “Por dentro”, op. cit., p. 188.

anti-intellettualistica»⁸⁰⁸. Per avvalorare tale intuizione, Savignano parte dal “mistero della sofferenza” per determinare la “comunione-compassione universale”, in quanto il “soffio” di Dio è dolore, un dolore che è fonte di vita, essendo la causa della stessa creazione. Nelle ultime pagine del secondo quaderno del *Diario*, Unamuno confessa la scoperta del proprio intimo dolore, comparandolo al “parto spirituale”; prendendo in prestito le parole di Gesù presenti nel vangelo di Giovanni (Gv. XVI, 16-24), confessa: «Sí, mientras el mundo se alegra yo me entristezco con dudas y cavilaciones y pesares. ¿Son dolores de parto espiritual? Ha venido mi hora; la emoción de la muerte, aquellas noches de angustia, me han revelado el fruto que llevaba en las entrañas de mi espíritu»⁸⁰⁹. Il dolore “compare” nel *Diario*, facendosi vivo, presente, e dal dolore sorge la creazione, “opera di redenzione” intima e universale, in quanto solo il dolore è in grado di scacciare il dolore: “Dice un refrán antiguo y triste: “un clavo/ saca a otro clavo”, y toda/ la ciencia del dolor en él se encierra” (vv. 170-172); questa la triste scoperta della “scienza del dolore”, “del saber que en su pecho dolorido/ quien padeció atesora” (vv. 174-175), scrive in “Por dentro”. A partire da questa “rivelazione”, -frutto della

⁸⁰⁸ SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, “Filosofia della salvezza ed esistenza di Dio”, op. cit., pp. 76-84, in particolare p. 81.

⁸⁰⁹ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 109.

consapevolezza del valore intimo del dolore-, il poeta disegna una formula, o anti-formula, capace forse di elevare il dolore a sostanza divina, a chiave necessaria per entrare nel regno di Dio dalla porta della gloria e non dal retro o da entrate secondarie (vv. 176-183)⁸¹⁰:

Matarás una pena
sólo con otra,
si ésta es más pura y grande, más divina,
si ésta es más honda,
y cuanto más lo sea
más lleva en sí sustancia de congoja,
puerta divina
por donde se entra en la anhelada gloria.

Passando dalla porta dell'angoscia, della *congoja*, si arriva alla gloria tanto agognata e l'anima si ritrova "en los brazos de tu Madre eterna" (v. 184), finalmente riunita con tutte "las almas que sufrieron/ como tú en una sola/ consolación" (vv. 186-188), visione che ha un sapore *dolce* capace di cancellare l'amarrezza e la pena, "y la miseria deja al miserable/ dulzura muy sabrosa" (vv. 196-197). Il quarto "frammento" si conclude con l'invito del poeta a scendere nel proprio dolore, lavorando a estirpare l'erbaccia, "trabaja por escardar la broza" (vv. 198-199). Il quinto "frammento" si apre con il tentativo di ricordare la lotta intestina che

⁸¹⁰ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, in «Meditaciones», "Por dentro", op. cit., p. 189.

rappresenta il tormento dell'anima, fatta di "oscuros pensamientos/ sin voz y sin figura" (vv. 202-203).

Il dialogo tra il poeta e la propria anima ricorda quello tra Eugenio Rodero e Miguel in *Nuevo mundo*: dopo molti anni di lontananza, i due amici si ritrovano e Miguel nota che Eugenio «volvió herido de muerte el cuerpo y robusto como nunca el espíritu»⁸¹¹. Durante la lunga febbre, che *lentamente* lo divorava, Eugenio acquistava una lucidità mai mostrata prima e «la poca vida que le quedaba parecía quemarla en santas indignaciones»⁸¹². Una febbre lenta lo consumava, "poco a poco", infondendogli «ánimos de un sostenido apostulado», la malattia «le daba ímpetus, la lenta y continua fiebre ardores de lucha»⁸¹³. Oltre la febbre, e gli ardori della lotta, c'è la "compassione del dolore", nel senso etimologico di "soffrire insieme", *cum-patio*, attraverso la quale è possibile godere del "saporito" frutto che produce la *miseria* (vv. 216-225)⁸¹⁴:

Por eso te decía que callaras
y así, en silencio, muda,
dejases que tu pena poco a poco,
desde la hondura
de ese tu corazón que cual el mío
bate la eterna angustia

⁸¹¹ UNAMUNO, Miguel, *Nuevo mundo*, op. cit., p. 59.

⁸¹² *ibid.*

⁸¹³ *Ivi*, p. 60

⁸¹⁴ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, in «Meditaciones», "Por dentro", op. cit., p. 190.

te subiese a la boca
y en un invisible
y silenciosa espuma
se vertiera en la mía y en un canto
probásemos la fruta.

Il mondo “que en la plaza/ se agita y mete bulla” (vv. 226-227), non sa quello che cerca e il poeta, rivolgendosi alla sua anima, le dice che per il mondo deve avere solo una parola: “y tú para él, mi alma, sólo tienes/ esta palabra: ¡nunca!” (vv. 232-233). Le *illusorie* voci che rumoreggiano e gridano all'esterno vivono la *vanità* della vita e il poeta invita i suoi “affini” a “sposare le nostre pene in silenzio”, interrando “el tedio en lo profundo” (v. 246), dal quale può nascere un “fruto consolador”, che ha in sé “la entrañable dulzura/ que lleva en sí la pena que al casarse/ consiguió hacerse en el amor fecunda” (vv. 251-253). Già nelle pagine del *Diario*, Unamuno era cosciente che la redenzione è un cammino lento e oscuro, che comincia da una “ignorata infanzia”: «No ha de ser tu redención una maravilla, un repentino resucitar y subir en gloria, sino lenta vida, vida oscura, vida que empieza en ignorada niñez. [...] Sufre tus dolores y espera de ellos el parto espiritual»⁸¹⁵. Nel sesto e ultimo “frammento” del componimento il poeta interrompe le cadute “in basso”, ed

⁸¹⁵ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 110.

esorta la propria anima a tacere, invitandola a ricomporsi e a tornare al silenzio (vv. 254-257)⁸¹⁶:

Y basta, adiós, es hora de callarnos,
van ya muchas palabras;
adiós, mi amor, volvamos al silencio;
voy a callarme...¡calla!

Il poeta e la sua anima, l'amata, si dicono addio ed ognuno torna al "rifugio" del proprio silenzio, in un eterno presente, nel quale il domani è lo stesso giorno, "pues en nuestra alma/ todos los días son un solo día" (vv. 261-262), come tutte le pene "son una sola pena/ una sola, infinita, soberana" (vv. 264-265), la pena di vivere "llevando al Todo/ temblando ante la Nada" (vv. 266-267). Da qui sorge la profonda rivelazione: il dolore annulla il tempo, si fa eterno e annienta la paura della *Nada* e della morte. Nel componimento poetico "Por dentro" questa intima rivelazione è così espressa (vv. 268-271)⁸¹⁷:

El tiempo muere ante el dolor supremo,
en él se anega el ansia;
es el dolor eternizado el único
que cura del que mata.

Negli ultimi versi del componimento il poeta si rivolge al lettore, invitandolo ad abbracciare il simbolo del "dolor

⁸¹⁶ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, in «Meditaciones», "Por dentro", op. cit., p. 191.

⁸¹⁷ *ibid.*

eternizado”, quella croce che si estende sul mondo, proiettando la sua ombra di dolore e di speranza, simboli incarnati del “dolore divinizzato” (vv. 294-301)⁸¹⁸:

abrázate al dolor eternizado,
abrázate a la cruz que se levanta
por cima de los mundos,
¡abrázate a ella y calla!
Callemos ya, mi amor, en el silencio
la dulcedumbre de la pena guarda;
callemos ya, mi amor, harto te dije,
voy a callarme... ¡calla!

Il “dolore eterno” è l’immagine sublimata del “parto spirituale”, in quanto anche il Dio che “genera” soffre. Scrive Manuel Alvar che il dolore personale e familiare, che aveva caratterizzato le confessioni del *Diario*, «se proyecta a todo el universo y no se puede encontrar asidero para la evasión: Dios, en palabras de Unamuno, sufre también y el hombre no acierta -porque no existe- con la senda que le lleve a la felicidad»⁸¹⁹. In una lettera indirizzata a Pedro Jiménez Ilundáin, datata 25 maggio 1899, Unamuno scrive: «¿Qué quiere Ud. que le diga, amigo Jiménez? ¡Esas mis nebulosidades es lo que más amo! Sólo la niebla, el matiz, el nimbo que envuelve a las cosas de la vida profunda. Aborrezco la engañosa diafanidad latina. Entre mis poesías, claras todas, hay una: “Alborada espiritual”, la más íntima, la

⁸¹⁸ Ivi, p. 192.

⁸¹⁹ Ivi, “Introducción” por Manuel Alvar, op. cit., pp. 26-27.

más mía, en que vierto lo más dulce de mis crisis cordiales en simbolismo tenue y nebuloso»⁸²⁰, e conclude affermando che il compito della poesia è quello di “suggerire”: «Hay que aspirar a la poesía *nouménica* sin quedarse en la *fenoménica*; que ponga algo el lector, que se deje sugerir»⁸²¹, facendo riferimento all’intuizione sovra-sensibile, o intellettuale, intesa kantianamente. “Alborada espiritual” è un testo composto nel 1899 ed è inserito nella sezione «Meditazioni» del volume poetico *Poesías*. Fa parte insieme a “Por dentro” e “Nubes de misterio” di quella che García de la Concha definisce come la “trilogia meditativa del 1899”⁸²².

Segue il testo “Alborada espiritual” (vv 1-6)⁸²³:

¡Gracias a Dios que al fin se fue la noche!
Se fue la noche en que sumida el alma
por infecundas horas trascurría...
El celestial rocío me despierta,
-de la gracia el rocío-
con frescura que llega a las entrañas.

La “frescura” del nuovo giorno arriva fino alle “viscere” per opera della *grazia* e il “despertar” corrisponde all’epifania

⁸²⁰ UNAMUNO, Miguel, *Epistolario americano (1890-1936)*, Edición, introducción y notas por Laureano Robles, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1996, p. 64.

⁸²¹ *ibid.*

⁸²² AA. VV., *Tu mano es mi destino. Congreso internacional Miguel de Unamuno*, Cirilo Flórez Miguel [coord.], Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000, p. 172.

⁸²³ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, in «Meditaciones», “Alborada espiritual”, op. cit., p. 193.

del *rocío*, della rugiada, simbolo di avvenuto rinnovamento. Questo elemento, *el rocío*, lo si ritrova anche nella parte conclusiva del *Diario*, nelle ultime pagine del quinto quaderno, nelle quali il pensatore basco lo collega alla *grazia*: «Cuanto más fría esté el alma más al despertar de sus noches espirituales se encuentra empapada en el rocío de la gracia»⁸²⁴. Questo frammento aiuta a comprendere meglio il primo verso di “Alborada espiritual”, in quanto chiarisce che la notte a cui fa riferimento il poeta è la “notte spirituale”, nella quale tanto più sono presenti le sofferenze e le tribolazioni, *el frío*, tanto più forte è l’azione della *grazia* che bagnerà l’anima con una “fresca rugiada”. Nei versi successivi di “Alborada espiritual” il poeta ribadisce questa visione, scrivendo che quanto “más fría el alma yazga, /con más amor le bañará piadoso/ el celestial rocío de la gracia,/ en su torno cuajando desde el cielo,/ y refrescando su inmortal anhelo” (vv. 9-13). Dopo questa visione rinfrancante, il testo comunica un momento di pausa, di silenzio, graficamente reso da una serie di puntini sospensivi che interrompono questa prima epifania. L’interruzione rappresenta il bivio a cui l’anima è condotta, sospesa e in bilico tra la tentazione della parola e la sacralità del silenzio. Fuori da questa battaglia c’è la poesia, la *poiésis* creatrice,

⁸²⁴ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 212.

capace di trasformare la vaga “nebulosa” in immagini chiare e di universalizzare, -attraverso il *sentimento intimo*-, quelle realtà che nella fase riflessiva appaiono come una successione di immagini rapide e fugaci, “trasparenti”. Questa nuova dimensione, distesa e pacificante, permette alle “vecchie immagini”, -i concetti della meditazione-, di trasformarsi in *altro*, di “liberarsi”, permettendo all’azione *poietica* di entrare in scena, *vivacizzando* le “ore infeconde” dissolte nell’“eterno abisso”. Solo la luce della luna, continua il poeta, riusciva a trasmettergli “placentera tristeza” (vv. 19-29)⁸²⁵:

Tan sólo de la luna el rostro pálido,
del padre de la luz manso reflejo,
con su triste mirada me infundía
placentera tristeza...
Su lumbre melancólica y lechosa
bañaba a mi campiña
en lividez de resignada muerte;
bajo ella parecía que mis campos,
los campos de mi espíritu,
con pesar aspiraban a la nada,
temiéndola a la vez...

Il poeta è costretto ad interrompere continuamente il ricordo della “notte spirituale”, misteriosa e profonda, attraverso l’uso dei puntini di sospensione che esprimo l’impossibilità del dire e la sofferenza del ricordare. La *Nada* è avvertita

⁸²⁵ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, “Alborada espiritual”, op. cit., pp. 193-194.

come un'aspirazione e come un timore, e questa lotta è alla base delle preoccupazioni e delle confessioni del *Diario*. Il “sentimento spirituale” si trasforma in immagini reali, facendo del paesaggio che ne deriva una sorta di spazio spirituale, di paesaggio ideale e sentimentale. L'inquietudine disegna con chiarezza i contorni del dramma, mentre la luna, pallida e solitaria, consola l'animo del poeta, immergendolo in un clima di malinconia e di “dolce tristezza”, sfumando dolcemente i contorni e ispirando dolci ricordi. Nel primo quaderno del *Diario*, Unamuno farà esplicitamente riferimento al “sentimento del paesaggio”, legandolo al “sentimento cristiano”: «El sentimiento del paisaje es un sentimiento moderno, se dice. Lo que es el sentimiento del paisaje es un sentimiento cristiano»⁸²⁶. La luna unisce due mondi diametralmente opposti, pacificando, -nella sensazione prolungata della “resignada muerte”, nella quale si scorge la sua “lividezza”-, gli opposti e trasportandoli in una quiete che permette l'incontro e l'epifania. La luna è capace di mostrare “la oquedad de su seno” (v. 41), il vuoto sostanziale, “el íntimo vacío de mi vida” (v. 42), della vita intima del pensatore, che “anegaba en sopor” (v.43). La luce “livida” della luna, risveglia un desiderio sopito nell'anima del poeta e “del fondo del vacío del espíritu/ subíame un

⁸²⁶ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 26.

anhelo” (vv. 49-50), “¡el anhelo del Sol...!” (v. 54). Nel *Diario* è presente l’immagine del “Sol común”, capace di unificare tutte le creature nell’orazione comune verso il proprio Creatore: «Con la fuerza del Sol, común á todas las criaturas, se evaporan las aguas y los jugos de ellas y suben á formar nubes que flotan en el espacio, iluminadas por el Sol común y llevadas por los vientos, que el mismo calor solar produce y rige»⁸²⁷.

Il processo simbiotico tra l’anima, -e il mondo-, con Dio avviene in forma “naturale”, essendo ogni elemento il processo di una “Causa única”, legato al Tutto e parte di esso, parte integrante e anello della catena della stessa Creazione. Solo nella trasposizione lirica è possibile unire elementi eterogenei, sparsi tra il *Diario* e le *Meditazioni*, in quanto la Poesia è lo spazio in cui è possibile fondere gli spasimi intimi e personali con il “sentimento universale”. Questa nuova dimensione consente al poeta di trasfigurare, al riflesso della luce lunare, la propria, tormentata, vicenda personale, facendola rinascere a “nuova luce” ed annunciando così un’*epifania* che è indice di una prossima *teofania*. Il volto della luna si trasforma, “poco a poco”, cioè *lentamente*, fino a quando “al par que en el oceano cristalino/ de la celeste bóveda/ se infiltraba sutil la tenue esencia/ ¡del

⁸²⁷ Ivi, p. 28.

blanco albor...!” (vv. 58-60). Il cielo e il mare diventano un unico scenario sul quale si riflette il “bianco albore”, la luce che si fa spazio tra le tenebre, si *infiltra* -non “filtra”-, rischiarando dolcemente le tenebre. La “dulzura” è l’elemento distintivo della *grazia* ed indica chiaramente il passaggio da uno stato riflessivo-meditativo ad uno trascendentale-poetico, passaggio nel quale tutto il “materiale residuo” subisce una trasformazione, una fusione, *confusione* col Tutto, che è la base della creazione, della *poiésis* unamuniana. In “A pesca de metáforas”, saggio presente nella raccolta *Alrededor del estilo*, Unamuno scrive che «mar y cielo y tierra, toda la Creación son una cosa sola»⁸²⁸. Non è tanto l’animo del poeta che ha cambiato rotta, essendo immersa nel tenebroso rifugio consolatore, è piuttosto «Dios el que ha cambiado», scrive Unamuno, «el que se ha ido conociendo, descubiendo más y mejor a sí mismo»⁸²⁹.

L’anima rinchiusa in se stessa ha scoperto Dio e dal dialogo profondo è nata una nuova conoscenza, una nuova “coscienza” che è, allo stesso tempo, quella dell’anima in Dio e quella di Dio nell’anima, in uno scambio mutuo e incessante che genera la *fusione* di tutta la Creazione, capace di partorire a sua volta una nuova creazione, come sviluppo

⁸²⁸ UNAMUNO, Miguel, *Alrededor del estilo*, “IX. A pesca de metáforas”, op. cit., p. 67.

⁸²⁹ Ivi, p. 66.

del “nuovo mondo” appena nato, nel quale l’*uomo nuovo*, rinnovato e rinato, “è chiamato” ad *operare*. Mentre prende coscienza di questo passaggio, Unamuno scrive nel *Diario*: «Es como si la nueva fe la recibiera sobre la convicción antigua, para coronarla y vivificarla»⁸³⁰ e, ancora turbato da preoccupazioni terrene, -ma già consapevole della vanità dell’azione senza la fede-, aggiunge, «Mi idealismo, mi socialismo, mi anarquismo, mi fenomenismo teórico, todo me parece trasfigurado á una nueva luz»⁸³¹. Mentre l’*alba* sta nascendo, la luce della luna diventa sempre meno visibile, scomparendo nel “bianco” del “Sol que la ilumina,/ blanca y perdida en la extensión inmensa/ del cielo de mí espíritu, bañado/ en matutinas lumbres de esperanza,/ en agorero albor” (vv. 66-70), scrive in “Alborada espiritual”.

La *bianca* luce del sole uccide tutti i colori e sfuma tutte le immagini, dissolve la luna nel cielo immenso dell’anima del poeta e apre a un “nefasto”, *agorero*, albore, segnata dal nero dei tizzoni, *lumbres*, che la speranza va lasciando sulla lastra sospesa, *témpano*, del cielo esteriore. In questo paesaggio malinconico, intimamente cristiano, il sentire del poeta si confonde con il sentimento del paesaggio, aprendo al triste saluto del poeta alla luna, consolatrice delle proprie intime afflizioni.

⁸³⁰ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 139.

⁸³¹ *ibid.*

Segue il testo (vv. 71-83)⁸³²:

¡Adiós, luna de mi alma,
piadosa compañera de mis noches,
tú con tu pobre lumbre
prestada y de reflejo
estrujaste
dulzor de mi tristeza;
tú guiaste mis pasos inseguros
de la penumbra en medio,
tú templaste la ausencia
del Sol porque suspira mi alma toda;
tú fuiste mi consuelo,
faro de mis eternas correrías,
centro de mis anhelos,
precursora del Sol!

La luna, “precursora del Sol”, annuncia l’arrivo dell’astro maggiore, del quale il poeta avverte la presenza riflessa nel luce del freddo satellite terrestre. Il poeta, confinato nelle tenebre del suo *io* interiore, alza gli occhi al cielo, scoprendo nella luna la “pietosa compagna” delle notti spirituali, colei che ha illuminato, con fioco e riflesso lume, i tormenti e gli aneliti dell’anima esausta del poeta. L’addio alla luna è ripetuto, melanconicamente, nei versi successivi ed il poeta le chiede di rimanergli vicino, augurandosi che il Sole continui ad illuminarla, “espejo de su luz!” (v. 87). Il sacrificio della luna è precursore del sacrificio di Cristo, consolatore e voce degli afflitti. Nell’ultima parte di questo studio, dedicata al poema cristologico *El Cristo de Velázquez*

⁸³² UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, “Alborada espiritual”, op. cit., p. 195.

(1913), si cercherà di recuperare questo parallelismo, appena abbozzato in questo componimento, per mettere in luce la “mitopoesi” Unamuniana, che si fonda basicamente su questa analogia: il corpo di Cristo riflette l’Amore di Dio come il corpo della Luna riflette la luce del Sole, permettendo all’uomo, o meglio alla sua coscienza, di poter accedere alla “luce divina” attraverso lo “specchio”, rappresentato dal corpo di Cristo, il cui simbolo è la luce lunare.

Nel quarto componimento del poema cristologico *El Cristo de Velázquez*, si ritrovano molte delle immagini presenti in “Alborada espiritual”: il nero della notte diventa il “velo de cerrada noche/ de tu abundosa cabellera negra (vv. 3-4)⁸³³; Cristo guarda dentro di sé, “donde alborea/ el sol eterno de las almas vivas” (vv. 6-7); il corpo di Cristo appare *bianco*, “como el espejo/ del padre de la Luz, del sol vivífico (vv. 8-9); per poi arrivare alla simbiosi tra il corpo di Cristo e la luna, “blanco tu cuerpo al modo de la luna” (v. 10); *bianco* è il corpo “como la hostia”. In uno dei versi successivi il poeta afferma che la vita è sogno e la morte è veglia di una vita vera: “Mientras la tierra sueña solitaria,/ vela la blanca luna; vela el Hombre/ desde su cruz, mientras los hombres sueñan;/ vela el hombre sin sangre, el Hombre blanco/ como

⁸³³ UNAMUNO, Miguel, *El Cristo de Velázquez*, Edición crítica de Víctor García de la Concha, Espasa Calpe, Madrid, 1987, p. 94.

la luna de la noche negra” (vv. 28-32)⁸³⁴. “Hermosa” è la *bianca* luna solitaria, come “hermosa” è la notte nera, scrive il poeta, fino ad arrivare all’immagine-fusione di Cristo con la luna: “Blanca luna/ como el cuerpo del Hombre en cruz, espejo/ de sol de vida, del que nunca muere” (vv. 43-45). Nel prossimo paragrafo verranno esaminati alcuni testi presenti nel poema *El Cristo de Velázquez* e verranno esaminate le ricorrenze interne, segnalando lo scambio intertestuale e la variazione di funzione di ogni singolo elemento della complessa “allegoria simbolica” rappresentata nel poema sul “Cristo di Velázquez”. In “Alborada espiritual” il poeta accentua la forza rassenerante che trasmette la luna, satellite che gira attorno all’anima del poeta: l’“aurora de mi alma” (v. 92) corrisponderà allora al momento del “passaggio”, come fosse un ponte che lega un *prima*, “la noche del alma”, a un *dopo* che è annunciato, ma non ancora presente, “antes que el Sol sobre ella resplandezca” (v.93). Tale visione è comprensibile alla luce di quanto afferma Savignano riguardo la “metafisica” unamuniana, riletta alla luce dell’*intimior intimo* e *superior supremo* agostiniano, «anche se, a differenza di Agostino, si tratta di una *presenza*-assenza divina, che si sente nella misura in cui ancora ci manca», come *desiderio*, anelito, e «di una *assente*-presenza quale

⁸³⁴ Ivi, p. 96.

fondamento occulto in cui già da sempre si sta»⁸³⁵, avvertito dal *sentimento intimo* e rilevato dagli *impulsi* che il cuore è in grado di generare. La poesia rinasce nel *biancore vergine* di un “nuovo inizio”, di una *nuova alba* che sorge nelle sensuali e delicate immagini di una ritrovata innocenza.

Segue il testo “Alborada espiritual” (94-104)⁸³⁶:

Blancura virginal suave me envuelve,
del corazón las flores se entreabren,
ofreciendo su cáliz perfumado,
al recibir el matutino beso
que del oriente sopla;
al besarlas la brisa soleada,
resucitando se abren,
las perfumadas flores que brotaron
entre cizaña, abrojos y maleza,
del corazón en el cerrado huerto,
de la virtud con la feraz simiente...;

In questi versi si assiste ad un “nuovo inizio”, fatto di “blancura virginal” che dà l’avvio a una serie di metafore che permettono al poeta di esprimere il cambiamento e di poter dare materialità al sentimento: il “bacio mattutino” fa sbocciare i fiori che erano stati gelosamente coltivati nel cuore, “cerrado huerto”, sbocciando e riscattando tutto ciò che contribuisce a creare l’atmosfera di fondo. In questa rinascita sembra quasi rivivere la “Creazione”

⁸³⁵ SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, “Filosofia della salvezza ed esistenza di Dio”, op. cit., p. 80.

⁸³⁶ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, “Alborada espiritual”, op. cit., p. 195.

micelangiotesca, nella quale l'indice divino cerca di toccare l'indice di Adamo e sullo sfondo la nascita del mondo, incastonata in un alba chiara e nebuosa, mentre il dito di Dio, "el matutino beso", *viene a noi* per riscattarci dall'abisso sul quale poggia Adamo, il "vecchio uomo", disteso sulle vanità del mondo e nudo dinanzi al mistero che lo cerca con insistenza, mentre lui prova a resistergli. Il "nuovo uomo" riceve "el matutino beso" da oriente, da *est*, carico della presenza riflessa del sole e in grado di far germogliare in lui l'intimo orto, trasformandolo in un giardino di fiori divini. Meditando su Harnack, Unamuno scrive nel *Diario* che «la verginidad del monje enseña al hombre de mundo la virginidad del deseo. La verginidad es la virginidad especificatamente cristiana»⁸³⁷. La *verginità* ritrovata permette all'anima di spogliarsi del vecchio uomo e di accogliere, come fosse un giardino, i fiori sbocciati dal vivificante incontro: i fiori dell'infanzia, "los lirios de blancura inmaculada/ de los deseos de pureza hencidos" (vv. 105-106), i fiori della tolleranza, "de la resignación violetas" (v. 107), i fiori dell'amore fraterno, espressi nell'ossimoro, "las tiernas rosas de zarzal silvestre/ de las dulces palabras de consuelo/ con que animé a mi hermano" (vv. 109-110), "los nardos que aromáticos surgieron/ ¡de las obras de amor!"

⁸³⁷ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 65.

(vv. 111-112). L'anima, slegata dal corpo, rinasce in un "nuovo albore" ed è libera di *creare*, rendendo omaggio al suo Creatore. In uno dei testi che compongono il volume di saggi *Alrededor del estilo*, "Estilo de «Haikai»", Unamuno scrive: «Es que un poeta, un creador, necesita tanto como del poder de asociar del de disociar. No se compone, sino se dispone; no se compara, sino se separa»⁸³⁸. Nello stesso articolo Unamuno pone l'attenzione sulla differenza intima che lega lo strumento utilizzato dagli occidentali per la scrittura, la "penna", -aggiungendo che scrivono "di pugno"-, a quello usato dagli orientali, dai giapponesi, "il pennello": «No olvidemos que el estilo de un japonés es un pincel, y que cuando escribe o pinta, no lo hace de puño, sino de sodo»⁸³⁹. L'anima del poeta, rinvigorita dal profumo che la nuova alba preannuncia, attende ansimante il "nuovo giorno", pennellando l'atmosfera di visioni fiorite e profumate, in una totale sinestesia che coinvolge i sensi e lo spirito, e dalla quale rifiorirà la visione e il profumo dell'infanzia, "culla" dell'anima e simbolo del destino individuale e cosmico, luogo di cui il poeta *sente* il lontano profumo: "el lejano bosque en que dormitan/ de mi niñez los ecos" (vv. 114-115), luogo da cui il Sole sorge, rivestendo "le memorie" di

⁸³⁸ UNAMUNO, Miguel, *Alrededor del estilo*, "XXV. Estilo de «Haikai»", op. cit., p. 131.

⁸³⁹ Ivi, p. 129.

“purpurino manto,/ de oro acendrado en el crisol divino/ ¡de la antigua inocencia...!” (vv. 121-122). In questi versi l’anima del poeta è come immersa in uno “stato di grazia” che gli permette di percepire l’arrivo del Sole, “lontananza di lontananze”, *assenza* che si fa *presenza* nel paesaggio che va mutando, riportando alla “luce” i verdi e rigogliosi “boschi” dell’infanzia. Le memorie dell’infanzia sono per lo spirito del poeta “remembranzas benditas” (v. 125) che, come “uccellini dell’anima”, annidano nel silenzio del cuore pronti a cantare “un inno cordiale” all’arrivo del Sole, “y al beber de su rayo soberano/ cernido en el follaje/ del árbol de mi vida/ romperéis en un cántico de gloria,/ himno cordial de triunfo,/ de eterno amor al dulce Amor eterno!” (vv. 130-135). Questa immagine unisce il visivo con il visionario, attuando la “resurrezione” lirica di un passo del *Diario* nel quale, parlando della propria infanzia, il pensatore basco scrive: «La niñez! El recuerdo, más ó menos claro, de nuestra niñez es el bálsamo que impide la tal momificación de nuestro espíritu»⁸⁴⁰. Nelle pagine del *Diario* e nella prosa, nelle ore di profonda meditazione e di insostenibile aridità, l’Unamuno pensatore rivive come una visione la propria infanzia, rievocandone i suoni, le sensazioni che andranno a conformare il quadro del suo “dolce ricordo”. Quando

⁸⁴⁰ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 136.

l'uomo è in pericolo, sull'“abismo sin fondo de la nada”, «entonces se oyen en el silencio los ecos dulces de la niñez lejana como un rumor de aguas vivas y frescas de humilde arroyo que seguía fluyendo bajo las secas y ardientes arenas»⁸⁴¹, scrive nelle pagine del *Diario*. In questa nuova “alba”, tutto ciò che era prima percepito come una “lontananza” -così profonda da gettare il pensatore nello sconforto e da generare il tormento e il desiderio della *nada*-diventa “concreto”, in quanto ogni elemento annuncia o segnala la presenza del Sole che *lentamente* si avvicina e trasversalmente, con i suoi lunghi raggi, scalda il mondo. Il ricordo dell'infanzia, le rimembranze del *Diario*, sono sublimati in un'immagine nuova che è la manifestazione concreta della “fede creatrice”, del *miracolo* dell'operare. Tutta la Creazione “impaciente aspira/ al misterio solemne” (vv. 136-137), in attesa trepidante di assistere alla nascita del “nuovo giorno”, palingenesi di un percorso che ha permesso all'anima di purificarsi e tramite la “grazia” ha aperto alla possibilità dell'incontro, del miracolo che diventa una certezza concreta: “¡el día va a nacer!” (v. 139). Il grido speranzoso è reiterato per altre tre volte nel componimento (vv. 144, 156 e 161), e dopo ogni esclamazione il poeta raccoglierà una parte di sé per donarla al Sole e confondersi

⁸⁴¹ *ibid.*

con esso: “¡Sal pronto sobre mí, de la luz Padre,/ envuélveme en el manto luminoso/ tejido con tus rayos impalpables” (vv. 140-142). L’immagine successiva corrisponde all’*io* del poeta che si confonde con il mondo, “Todo te aguarda pronto,/ mis flores y mis pájaros te esperan” (vv. 145-146), ed è già presente nei quaderni del *Diario*, in cui Unamuno scrive: «Aquí, en la huertecilla del Oratorio están gorjeando los pajaritos mientras se bañan en la luz del Sol común. Gorjean de pura sencillez, es su canto el rebosamiento de su sencilla alegría de vivir»⁸⁴². L’incontro con la propria infanzia genera un “aire espiritual” nuovo e allo stesso tempo “familiare”, e il poeta può invitare il Sole, Padre della luce, ad entrare nel proprio mondo intimo per rischiararlo, “te espera ansioso el corazón despierto” (v. 151), dando vita, vivificando, il tempio spirituale del poeta, “te espera el alto cielo que le cubre,/ el aire espiritual de que respiro,/ te espera mi alma toda,/ en su prenada aurora...” (vv. 152-155). L’io-mondo interno diviene un io-cielo spirituale, nel quale il Sole è invitato a entrare per riscaldare, con il suo *dolce* calore, tutti gli esseri che animano quell’universo intimo. Segue il testo di “Alborada espiritual” (vv. 162-168)⁸⁴³:

¡Rompe en tu gloria ya, Sol de mi vida;

⁸⁴² UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 33.

⁸⁴³ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, “Alborada espiritual”, op. cit., p. 197.

amor de los amores,
eleva a ti el perfume de mis flores,
recoje de mis pájaros el canto,
el canto de victoria,
que al esplendor de tu divina gloria,
¡hince mi corazón!

In un passo del quarto quaderno del *Diario*, Unamuno riflette sul concetto di “umanità ideale” e la identifica nella figura di Maria, per poi aggiungere: «El hombre aspirando á Dios merece que Dios descienda al hombre»⁸⁴⁴. Il consiglio che Unamuno rivolge ai propri lettori è quello di “umiliarsi” come Maria, in modo da permettere alla “Sabiduría eterna” di entrare nel *nostro* mondo intimo: «Humillémonos diciendo como María: “he aquí tu siervo, haz de mí lo que fuere tu voluntad”, humillemonos y la Sabiduría eterna bajará á habitar en nuestro corazón»⁸⁴⁵. In un altro passo del primo quaderno del *Diario*, Unamuno commenta le orazioni del *Padre nostro* e dell’*Ave Maria*, affermando che Cristo ci ha rivelato la “paternità” di Dio. Questa rivelazione comporta la scoperta di essere “figli” di Dio, non solo sue creature. E i figli, scrive Unamuno, cercano dal padre affetto, carezze, supporto cordiale e, soprattutto, amore: «Augusto misterio el del amor! La existencia del amor es lo que prueba la existencia del Dios Padre. El amor! no un lazo interesado ni fundado en provecho, sino el amor, el puro deleite de sentirse

⁸⁴⁴ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 168.

⁸⁴⁵ *ibid.*

juntos, de sentirse hermanos, de sentirse unos á otros»⁸⁴⁶, scrive nel *Diario*. Il “Padre nostro che è nei cieli”, continua Unamuno, abita «sobre nosotros, en el cielo común, común a todos, un Padre para todos, Padre común»⁸⁴⁷. Dall’altro lato c’è l’umanità, sublimata nella figura di Maria, “símbolo de la humanidad santificada”. Nell’obbedienza di Maria alla volontà Dio, risiede, secondo Unamuno, la “raiz de toda libertad!”. Maria si manifesta come *vas spirituale* e *mater divina gratiae*, deposito della grazia di tutti i secoli delle generazioni umane passate. Poco più avanti definirà Maria come “lente spirituale” attraverso cui e “por cuya virtud se relacionan Dios y la humanidad”: Maria è «como el nodo de la vida cristiana, en ella se concentran las oraciones de los fieles para llegar al Señor y en ella las gracias del Señor para derramarse sobre los hombres»⁸⁴⁸. Mentre scrive e prende nota dei propri pensieri, che lo tormentano nelle notti in cui si concentra ed esplose l’intima “crisi spirituale”, la visione di Maria si va rafforzando di sempre nuovi referenti simbolici, facendo dell’“ancella di Dio”, il simbolo umanizzato dell’umanità ideale prima del peccato originale. Maria, come *vas spirituale*, raccoglierà in sé tutti gli elementi della *bianca* e pura spiritualità, apparendo come il “bianco”

⁸⁴⁶ Ivi, p. 55.

⁸⁴⁷ *ibid.*

⁸⁴⁸ Ivi, p. 58.

capace di “sfumare” i colori e placare l’impulsività della lotta: Maria è innanzitutto *Sedes sapientiae*, «y no scientiae; así, asiento de sabiduría. Pasan imperios, teorías, doctrinas, glorias, mundos enteros, y quedan en eterna calma la eterna Virginidad y la eterna Maternidad, el misterio de la pureza y el misterio de la fecundidad»⁸⁴⁹. L’immagine di Maria presente nel *Diario* sembra essersi trasformata nei versi *Poesías* nell’immagine dell’aurora. La visione di Maria incita sempre all’orazione, alla preghiera, al canto -“Sedes sapientiae; ora pro nobis”-, e la dimensione della preghiera apre ad uno scenario di rinnovata freschezza, dove la verginità dell’inizio e l’attesa “maternale” della prossima creazione lasciano l’animo sospeso, nell’attesa di una calda luce che “vivifichi” l’intero paesaggio: “Dobbiamo umiliarci come Maria”, scrive Unamuno, intendendo con questo che bisogna meditare, bisogna pregare, «Tengo que humillarme aún más, rezar y rezar sin descanso»⁸⁵⁰, confessa nel *Diario*, aggiungendo: «La humanidad ascendiendo á Dios la simboliza Maria, ascendiendo á Dios ayudada de su gracia; Cristo es Dios descendiendo á la humanidad, á Maria»⁸⁵¹. La

⁸⁴⁹ Ivi, p. 31.

⁸⁵⁰ Ivi, p. 126.

⁸⁵¹ Ivi, p. 52. Nell’ultimo paragrafo di questo capitolo, dedicato al poema unamuniano sul “Cristo di Velázquez”, si proverà ad individuare il salto simbolico che compie la figura di Maria, venendosi a configurare come “madre” e come “terra”, “cedendo” i riferimenti simbolici propri alla figura di Cristo, attuando quella che Víctor García de la Concha ha definito come una vera e propria “contraffattura” dei valori simbolici.

preghiera prepara al “canto” e permette di raccogliere nel cuore, sede del nostro mondo intimo, tutti quegli elementi che permettono il dialogo con se stessi e con Dio. La preghiera è il *luogo* della “nuova alba”, dove si preparano i doni da offrire al Creatore, doni che sono allo stesso tempo l’opera del Creatore sulla sua creatura e le opere della creatura per il suo Creatore, in uno scambio mutuo e incessante da cui ha origine la *poiésis*, la poesia, il canto. Segue il testo “Alborada espiritual” (169-174)⁸⁵²:

Te cantarán un himno no aprendido
los alados recuerdos de mi infancia
ebrios con la fragancia
de las flores brotadas del amor.
¡Agosta con tus rayos mi maleza
Sol del eterno amor!

I ricordi dell’infanzia sono esseri alati che svolazzano inebriati dall’essenza profumata che i fiori rilasciano, sbocciati dall’amore del Sole nascente, simbolo dell’amore eterno e universale. L’orazione che sgorga dal cuore è un’orazione pura, primitiva, profonda, quindi semplice. Il poeta prega all’Amore eterno di essiccare le fronde morte di tutto ciò che rappresenta ancora il legame con il vecchio uomo, ora *trasumanato*⁸⁵³ e portatore di una nuova luce. Nel *Diario*,

⁸⁵² UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, “Alborada espiritual”, op. cit., p. 197.

⁸⁵³ *Trasumanar* è un neologismo dantesco che appare nella terza ‘Cantica’ della *Commedia*, presente solo una volta nel “Paradiso” ed ha il significato di “superare i

il pensatore basco scriverà: «Tenemos que vencer lo humano nuestro para que resucite y viva lo que de divino tenemos, y para poder encomendar nuestro espíritu en manos de nuestro Padre»⁸⁵⁴. Il figlio chiede l'amore del Padre, un semplice gesto d'amore: «Padre! Nuestros hijos buscan nuestro arrimo. El hijo dirige á su padre una mirada sonriente y le pide no un favor positivo, sino una caricia»⁸⁵⁵, da qui l'immagine di un Dio-Sole che è “tutto amore” e abbraccia tutto, simbolo dell'amore eterno, che scalda il cuore dei suoi figli, facendoli germogliare: «Así con nuestro Padre no le pedimos favores de material progreso, ni riquezas, ni salud, ni placeres, ni honores, sino su arrimo y su calor, que nos mire espiritualmente, que nos sintamos bajo su santa providencia»⁸⁵⁶. Il poeta invoca il proprio Dio, quello “comune”, come i passeri si rivolgono al sole, per cantare l'inno di gloria al proprio Creatore, fondendosi in una musica celestiale che comprende la volta del cielo interiore e di quello divino, diventando i due cieli un unico cielo, “cielo comune”: «Es la música como un sacramento natural, una

limiti dell'umano”, che Unamuno traduce molte volte nel *Diario* con l'espressione “vencer lo humano”. Nel *Diario íntimo* questo concetto è più vicino al *transhumano* nietzschiano (Übermensch) che al *trasumanar* dantesco, in quanto il *trasumanar* in Dante fa riferimento al passaggio dall'umano al divino, avendo Dio come meta. Il *trasumanar* dantesco è più vicino all'*apocatastasi*, il ritorno di tutto a Dio- a cui però Unamuno sembrerebbe preferire l'*anacefaleusi*, “la ricapitolazione mistica di tutti in Cristo”, come si è visto nei capitoli precedenti.

⁸⁵⁴ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 148.

⁸⁵⁵ Ivi, p. 54.

⁸⁵⁶ Ivi, p. 55.

revelación natural del canto con que la naturaleza narra la gloria de Dios»⁸⁵⁷, scrive nel *Diario*. E non c'è musica più sublime del silenzio: «Los que no podemos sumirnos en el silencio y recibir su gracia, tenemos á la música, que es como la palabra del silencio, porque la música revela la grandeza del silencio y no nos da charla vana»⁸⁵⁸. La musica, l'inno che sgorgherà “nuovo”, *no aprendido*, è la poesia, con la quale il poeta, suo creatore, vuole comunicare la gloria di Dio, in comunione e in simbiosi con l'intera Creazione, per entrare in un dialogo intimo con se stesso, coltivando il proprio mondo spirituale e lasciando che il regno di Dio “venga a noi” per “vivificare” l'opera dello spirito: «La música ahonda nuestros sentimientos, los nuestros; hace que seamos más nosotros mismos»⁸⁵⁹, così la poesia, così la creazione, la *poiésis* spirituale. “Alborada espiritual” termina in uno scenario che è tutta luce ed è al contempo l'attesa trepidante del Sole, simbolo dell'eterno amore divino che va verso le anime per “vivificarle” e per far germogliare i tesori che si coltivano nell’“orto intimo”, nel cuore, colorando e dando calore allo spirito intimo del poeta, pronto a rinascere nella *profumata e dolce verginità* dell'infanzia in una “nueva alba”.

⁸⁵⁷ Ivi, p. 34.

⁸⁵⁸ Ivi, p. 35.

⁸⁵⁹ Ivi, p. 34

Così si chiude “Alborada espiritual” (vv.175-178)⁸⁶⁰:

¡Mi ser todo te adora
enciéndeme en tu brasa avivadora,
híncheme cuerpo, corazón y mente
en la luz de Amor!

Il verbo “adorare” è una parola di origine latina, composta dalla particella *ad* e da *oràre*, nel significato di “rivolgere la parola, invocare, supplicare” ed estensivamente significa “amare smisuratamente”, “bramare con intenso desiderio”⁸⁶¹. In una delle pagine del quarto quaderno del *Diario*, si consuma tutta la *vana* ricerca di Dio, che termina nella lettura di un passo di Heinrich Seuse Denifle, del quale il poeta basco legge e commenta “La Vita spirituale”: «Cuanto más vivas en Dios más en tí mismo vivirás, más dentro de tí mismo, y serás más tú. Perdiéndote en Dios es como lograrás tu mayor personalidad»⁸⁶². La *luce d’Amore* che accende l’ultimo verso, incendia i residui materiali di una mondanità

⁸⁶⁰ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, “Alborada espiritual”, op. cit., p. 197.

⁸⁶¹ Per questo si è visto: *Enciclopedia Treccani*, etimologia del termine “adorazione”: «Nel mondo antico il termine greco *προσκύνησις* e il suo equivalente latino *adoratio* erano usati per indicare gli atti esprimenti il sentimento di venerazione e di rispetto verso la divinità o un oggetto sacro o una persona ritenuta anche essa sacra. Nell’ebraismo e nel cristianesimo il gesto di *a.* è inteso come manifestazione di un sentimento di timore e insieme di rispetto e amore verso Dio a cui l’uomo, riconoscendosi inferiore, vuole esprimere la propria soggezione. Perciò l’*a.*, diversa dalla preghiera che chiede qualche cosa, è stata definita come l’atto culminante del culto. Essa può assumere infinite forme, che vanno dal semplice gesto alla meditazione mistica e alla dedizione di tutta la vita a Dio. L’atto esteriore, di per sé indifferente, acquista valore solo in relazione all’atto interno, dell’intelletto e della volontà, di cui è manifestazione».

⁸⁶² UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 176.

morente, alla luce del “nuovo giorno” che si riveste di un’aurea mattutina e fresca, simbolo di una rinnovata verginità dello spirito. Lo spirito del poeta non “resiste” più l’orazione mentale, come nel *Diario* e nelle *Meditaciones*, e può così concedersi interamente al Creatore, liberando il canto e facendo nascere l’uomo nuovo in un nuovo spirito, *vaso spirituale* capace di accogliere la *grazia* di Dio. Nelle ultime pagine di *Nuevo mundo*, Eugenio Rodero può preannunciare la scoperta di un mondo nuovo e inesplorato: «Se nos abre a la conquista un mundo, nuevo, de inexploradas selvas vírgenes, en que habita la veracidad indiscreta, hay que quemar las carcomidas naves que nos han traído del viejo, porque lo eterno de él somos nosotros»⁸⁶³. L’orazione al Sole termina con la richiesta di “quemar”, “agotar” l’uomo vecchio, incendiandolo con la “brace vivificante”, *braza avivadora*, e rivestendolo di luce, luce di “eterno amore”. Come si è avuto modo di vedere, molti versi delle liriche unamuniane possono sembrare degli adattamenti lirici della prosa confessionale del *Diario*, anche se nelle composizioni liriche sembra prevalere quello che scrive Manuel Alvar: «Las palabras trascienden su propio valor para convertirse en representaciones llenas de expresividad

⁸⁶³ UNAMUNO, Miguel, *Mundo nuevo*, op. cit., p. 72.

gracias a metáforas o imágenes»⁸⁶⁴. La parola, stanca, si trasforma in “canto”, «esa misteriosa criatura cuya vida se debe al poeta [...] para cobrar en el alma de Unamuno todo el sentido simbólico de una íntima liturgia»⁸⁶⁵, scrive Alvar. La poesia diventa allora creazione, capace di avvicinare il Creatore alla sua creatura ma incapace di esprimere, attraverso la parola, l’incontro con Dio, che non si compie, in quanto la luce invocata nell’ultimo verso interrompe la visione, accecando i sensi e non permettendo al poeta di andare oltre, di vedere cosa c’è oltre il desiderio e il mistero di Dio.

⁸⁶⁴ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, Edición de Manuel Alvar, op. cit., p. 25.

⁸⁶⁵ *ibid.*

4.2 «El Cristo de Velázquez»: la “Fede creatrice”, fusione tra *mythos* e *poiésis*

Nell’ampio e accurato saggio-studio che dà forma all’introduzione critica de *El Cristo de Velázquez*, García de la Concha afferma che «El Cristo de Velázquez constituye, en definitiva, una gran alegoría simbólica»⁸⁶⁶, con la quale Unamuno cerca di «obtener del lector una plena comprensión del tema»⁸⁶⁷. Seguendo l’accurato e scrupoloso studio del filologo asturiano, si riesce a “filare”, *lentamente*, la sottile trama che compone quello che il poeta e scrittore Pedro Salinas (1891-1951) afferma essere il più grande poema religioso spagnolo a partire dal XVI secolo e che il professor García de la Concha battezza come «una de nuestras mayores obras literarias inscrita para siempre en la literatura universal»⁸⁶⁸. Nel poema cristologico sul “Cristo di Velázquez” emerge con forza la figura mitica di Gesù, sublimata nell’arte realistica della pittura dello spagnolo Diego Velázquez, con l’intento, più volte dichiarato, di «formular la fe de mi pueblo, su cristología realista, y... lo estoy haciendo en verso», come confessa in una lettera

⁸⁶⁶ UNAMUNO, Miguel, *El Cristo de Velázquez*, Edición crítica de Víctor García de la Concha, op. cit., p. 62.

⁸⁶⁷ *ibid.*: A fondamento di tale tesi l’autore dello studio cita il saggio di Rosemond Tuve, *Allegorical imagery*, Princeton University Press, Princeton, 1966. Cfr. nota al testo n. 85.

⁸⁶⁸ *Ivi*, p. 72.

indirizzata a Teixeira de Pascoaes il 28 luglio 1913, nella quale svela il desiderio di pubblicare i versi «*Ante el Cristo de Velázquez*, y del que llevo escritos más de setecientos endecasílabos. Quiero hacer una cosa cristiana, bíblica y... española»⁸⁶⁹, opera che vedrà la luce nel 1920. Nel 1913, come afferma lo stesso Unamuno, aveva scritto più di settecento versi del proprio poema cristologico che, per la lunga gestazione, assunse sempre più i connotati di un'opera interminabile, così come fa presagire il poeta basco in un'intervista del 1916, rilasciata a un giornale di Mallorca e riportata nello studio del professor García de la Concha: «ando aún con mi *Cristo de Velázquez*. Me acompaña por donde voy, y siempre tengo algo que añadirle. Sucede que las cosas más diversas las llevo hacia él, y allí están [...]. No sé cuándo habré de terminarlo»⁸⁷⁰. Il nucleo centrale di tutte le composizioni liriche del poema cristologico si basa e si fonda sulla figura di Cristo, simbolo eternizzato dell'immortalità dell'uomo. Cristo diventa, nella simbologia unamuniana, il catalizzatore di tutti gli elementi che, nella scrittura, fanno riferimento alla *spiritualità* e al *sentimento*. Lo stesso *sentimento*, “sentire con il cuore e con il corpo”, si concretizza e prende forma nella “transustanziazione”, che

⁸⁶⁹ Corrispondenza tra Miguel de Unamuno e Teixeira de Pascoaes, citata da Víctor García de la Concha in UNAMUNO, Miguel, *El Cristo de Velázquez*, op. cit., p. 17, nota n. 30.

⁸⁷⁰ Ivi, p. 24.

rappresenta il passaggio dello Spirito nella Carne e della Carne nello Spirito. Come osserva Savignano, è utile concentrarsi sulla «cristologia poetica imperniata sulla concezione di un Dio di carne», che conduce a una fusione con la concezione di una visione *biologica* della “vita spirituale”: «Unamuno ha un’intuizione fisica della vita spirituale che esprime sovente con metafore biologiche. La poesia religiosa unamuniana vive dell’attrazione-fusione tra cielo e terra»⁸⁷¹, scrive lo studioso italiano. Nel *Diario* sono già presenti i “germi” di questa intuizione che, come la materia della creazione poetica, prenderà forma progressivamente, caricandosi di sempre nuovi e vivificanti referenti simbolici. Unamuno costruisce nel tempo la propria visione, ed è nel poema *El Cristo de Velázquez* che questa visione si concretizza, facendo del “corpo di Cristo” il centro di tutta una fitta rete di referenti simbolici che, a partire dalla rappresentazione pittorica di Velázquez, assumeranno valori universali ed eterni, di cui Cristo sarà il catalizzatore. Nelle prime pagine del primo quaderno del *Diario*, il pensatore basco afferma di aver compreso il vero senso della “carità cristiana”, intendendola come “un solo spirito”, raccolto e assorto in un’orazione comune, indice di una *sofferenza* comune e di un *sentire* comune, *cum-passio*.

⁸⁷¹ SAVIGNANO, Armando, *Il Cristo di Unamuno*, Queriniana, Brescia, 1990, p. 9.

“Morire in Cristo”, scriverà Unamuno, “es confundirse con los demás y llegar al toque de alma á alma”. Lo scambio biologico è appena annunciato e Unamuno può mostrare il vincolo che intercorre tra la Natura, l’uomo e il proprio Creatore: «Naturalizarse el hombre es hacerse sencillo y cristiano, y humanizar la naturaleza es descubrir el Criador en ella y hacerla canto vivo de El»⁸⁷², scrive nel *Diario*. Nella costruzione del poema è fondamentale il *sentimento* che accomuna il popolo spagnolo, per il quale il poeta vuole forgiare un “canto”, -così come Velázquez ha plasmato una visione-, capace di esprimere tutta la religiosità che questo popolo ha conservato sotto la dura “crosta”, per squarciare il velo di apatia e creare un interesse comune per le questioni religiose, *necessary* al “progresso spirituale” dell’uomo e della società di cui è parte.

La versione definitiva de *El Cristo de Velázquez*, pubblicata da Unamuno per l’editrice Calpe di Madrid nel 1920, è suddivisa in quattro *parti*. García de la Concha segnala che la struttura del Poema così come la conosciamo è tardía, in quanto l’ultima versione è una ricopilazione di tre precedenti manoscritti, sapientemente recuperati ed utilizzati dal filologo asturiano per l’edizione critica de *El Cristo de Velázquez* che si impiega in questo studio. Segnalando come

⁸⁷² UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 15.

base del proprio studio il saggio di Augusto Renart, “*El Cristo de Velázquez*” de Unamuno. *Estructura, estilo, sentido*, García de la Cocha evidenzia quelli che ritiene siano i difetti strutturali dell’opera, tali da far pensare ad un certa asistematicità nell’assemblaggio della struttura del *Poema*. In particolare si segnalano quattro tipi di “difetti strutturali”: «la insuficiente determinación del significado de un sector; el desarrollo insuficiente del significado de un sector [...]; la insuficiente expresión del significado de un sector en relación con el resto del mismo; y, en fin, la brusquedad excesiva en el cambio de perspectiva o de tono emotivo de un sector respecto a las partes de la sección que lo rodean»⁸⁷³.

La struttura del poema cristologico unamuniano, se esaminata alla luce delle carenze messe in luce dallo studio di García de la Cocha sulla base del saggio di Renart, -che tende ad ipotizzare un certa “asistematicità” dell’opera-, farebbe cadere tutte le proposte teoriche che hanno visto nel poema unamuniano una, seppur forzata, unità strutturale. L’approccio di García de la Cocha alla struttura del testo è convincente ed è abbastanza evidente riscontrare le “rotture” segnalate dallo studioso asturiano: *in primis*, viene segnalata una sorta di “cornice” che delimita il quadro del poema,

⁸⁷³ UNAMUNO, Miguel, *El Cristo de Velázquez*, Edición crítica de Víctor García de la Cocha, op. cit., p. 51.

incluso tra la “Trilogía Introductoria” e la “Oración final”. Lo studioso asturiano include nella “Trilogía” i primi tre testi del poema, -senza nome-, nei quali il poeta basco «distingue entre la pintura de Velázquez como evangelio condensado de la fe española y la lectura-proclamación que él se dispone a hacer del mismo»⁸⁷⁴, scrive lo studioso asturiano. Il quarto componimento (“IV”), darebbe *il via* alla “Prima Parte” del Poema vero e proprio, ed è caratterizzata dalla “blancura”, attraverso la quale il “corpo di Cristo” diviene il “Rivelatore di Dio”. La “Seconda Parte”, rileva García de la Concha, «utiliza una dramaticidad de acción en torno al hecho de la muerte y la Tercera agavilla una serie de estampas de contemplación»⁸⁷⁵. Nella *Prima* così come nella *Quarta* parte, prevarrebbe un tono “conceptualizador”, che va man mano concretizzandosi, fino a toccare i temi «que de la Pascua de Cristo se deducen: la salvación del hombre, la recapitulación de todas las cosas y la configuración del Reino de Dios»⁸⁷⁶. Dopo averne constatato l’apparente asistematicità dell’opera, il filologo asturiano scopre una certa unità di fondo del poema unamuniano, affermando che la struttura del poema «se realiza mediante una gravitación muy flexible de sus elementos hacia un determinado

⁸⁷⁴ Ivi, p. 47.

⁸⁷⁵ Ivi, p. 52.

⁸⁷⁶ *ibid.*

arquetipo y sus núcleos simbólicos»⁸⁷⁷. Da questa prospettiva è possibile intendere la peculiare “mitopoesi” unamuniana, che fonda la propria dinamica sul mito archetipico di Cristo-Luna, cristallizzato in immagini che danno forma e vita allo mito stesso, che diviene la materia stessa della creazione, materia che il poeta può “plasmare”, in quanto capace di modificare gli stessi riferimenti simbolici, fissati nella “morta lettera” e storicamente rappresentati nel “culto estetico” e ripetitivo, privo di qualsiasi azione o forza vivificante e rigeneratrice per lo spirito dell’uomo. L’opera andrà quindi considerata nel complesso, in quanto le distinte *parti* «no pueden leerse aisladas del conjunto en el que, con flexibilidad, funcionan: de *continuo recitado wagneriano* habló él, recordémoslo, para subrayar la fusión de elementos en una continuidad tonal»⁸⁷⁸, ricorda García de la Concha. Il critico e studioso unamuniano Armando Savignano nel breve saggio *Il Cristo di Unamuno* rileva una sostanziale unità dell’opera cristologica del poeta basco: dall’immagine di Cristo, «esaminata nelle espressioni filosofiche-teologiche, emerge una visione fondamentalmente unitaria e coerente incentrata sulla rappresentazione della fede del popolo spagnolo con risvolti e attitudini essenzialmente mistici»⁸⁷⁹,

⁸⁷⁷ Ivi, p. 53.

⁸⁷⁸ Ivi, p. 72.

⁸⁷⁹ SAVIGNANO, Armando, *Il Cristo di Unamuno*, op. cit., p. 37.

scrive Savignano. Lo studioso italiano distingue diverse “fasi” dell’evoluzione del pensiero dell’intellettuale basco, che non avrebbero impedito a questo processo di concretizzarsi, nonostante le diverse posture che ha assunto Unamuno nel tempo, in quanto la “fede popolare mistica” è sempre presente nelle opere che, a partire dalla crisi, costituiscono «il nucleo originale ed organicamente coerente della riflessione di Unamuno sulla figura di Cristo»⁸⁸⁰. Savignano individua due momenti essenziali de *El Cristo de Velázquez* e divide il Poema in una “Prima Parte”, che «è la descrizione di un’esperienza vissuta, illuminata dall’amore mistico per il Salvatore»⁸⁸¹ e una “Seconda Parte”, «incentrata sul sacrificio universale rappresentato dalla sua morte, sulla dignità della solitudine, sul compimento della sua missione»⁸⁸². Il “corpo di Cristo” è la figura simbolica posta al centro dell’intera opera. Questa “visione”, mediata dal pennello della pittura “realista” di Velázquez, rappresenta il motore di tutta la creazione, sulla quale verrà costruito un “ritmo”, un’armonia di fondo, capace di legare l’intero poema. Per meglio comprendere le scelte di fondo che ne caratterizzano l’evoluzione e la sostanziale unità di fondo, si farà riferimento a un articolo pubblicato nel “numero” di

⁸⁸⁰ Ivi, p. 37.

⁸⁸¹ Ivi, p. 38

⁸⁸² *ibid.*

maggio-giugno del 1910 dalla rivista «Coenobium»⁸⁸³, nel quale Unamuno propone una contro-lettura di un articolo del teologo francese Alfred Loisy (1857-1940), pubblicato nel “numero” di marzo-aprile dello stesso anno sempre su «Coenobium», in cui veniva affrontato il tema della duplice natura, umana e divina, di Cristo. Il titolo dell’articolo unamuniano, “Jesús o Cristo” ricalca quello dell’articolo di Loisy, “Jesús ou le Christ”, ed è annunciata sin dal principio l’*antipatia* per la critica strettamente storica, o *storicista*, in quanto incapace di riconoscere “el valor de lo eterno” nella storia. L’articolo è fondamentale per comprendere la “particolare” visione di Unamuno che, come sempre, fonda il proprio ragionamento a partire da una visione “altra”, differente, in contrapposizione con la sterile visione dominante, unica possibilità per concretare e meditare le proprie convinzioni intime.

Scrive Unamuno in “Jesús o Cristo”⁸⁸⁴:

⁸⁸³ «Coenobium», è una rivista culturale e religiosa fondata a Lugano nel 1906 da Enrico Bignami e da Arcangelo Ghisleri. Per comprendere la portata di tale rivista si può ricorrere alla raccolta dei saggi apparsi sulla rivista dal titolo *Spiritualità e utopia: la rivista «Coenobium» (1906-1919)*, a cura di Fabrizio Panzera e Daniela Saresella, Cisalpino, Milano, 2007, in cui si legge: «Dai saggi raccolti in questo volume emerge l’importanza di tale pubblicazione che seppe proporsi come luogo di confronto per stimolare l’utopia di una rinascita spirituale italiana e che volle concentrare l’attenzione su questioni al centro del dibattito politico-culturale di quegli anni, come il rapporto tra socialismo e religione, tra fede e scienza, tra ortodossia e libertà di pensiero, tra donna e uomo».

⁸⁸⁴ UNAMUNO, Miguel, *De la desesperación religiosa moderna*, “Jesús o Cristo”, op. cit., p. 78.

Ahora bien, yo creo que el Jesús de la historia es ya una idea flotante de humanidad, un mito, y que lo somos todos nosotros, los hombres vivos, y que la gnosis ya empieza con el Evangelio, que el Evangelio ya es forzosamente gnóstico, y que la historia es siempre la tradición y nada más.

Gli uomini uniti *in* Cristo sono essi stessi il “mito” che rappresentano: un mito vivo, *vivente*, scrive Unamuno, e il Vangelo è *conoscenza*, in quanto raccoglie e insegna il sapere divino, oltre a quello umano. La storia, infine, scrive Unamuno, rappresenta la tradizione del mito, il suo procedere nel tempo e niente di più.

Continua Unamuno⁸⁸⁵:

Y también creo que la existencia de Jesús, su existencia histórica, no material, quiero decir la existencia de la personalidad de Jesús en la historia, no es un hecho independiente del ideal que sus discípulos inmediatos se hacían de Él y que este ideal es, en germen, el ideal mismo que nosotros nos hacemos de Él.

Unamuno conclude questo ragionamento affermando che, in tutti i casi, “crede” che il Gesù nato sotto il principe Augusto, sia il “germe” del Cristo che oggi vive come mito nella storia, “que es el mismo Cristo”. Gli animali, continua Unamuno, hanno *individualità* ma non *personalità*, ed è quest’ultima, afferma Unamuno, “la que hace la historia”. Unamuno distingue nell’uomo due “gradienti”, come Paolo di Tarso: quello “psíquico” e quello che vive “bajo de la

⁸⁸⁵ *ibid.*

historia”, el “hombre individual”, secondo l’espressione usata dal padre della chiesa orientale San Gregorio Nazianzeno (329-390 c.a.), citato dall’autore basco. L’uomo che vive nell’anima degli altri uomini, continua Unamuno, è l’uomo storico, “el alma de la humanidad”. Seguendo questo ragionamento, Unamuno stabilisce nella persona storica di Gesù, nella sua evoluzione storica, la base per l’uomo psichico, “que vive en la historia y debajo de ella, en los días que le quedan”. Dopo aver licenziato il testo di Loisy, denunciando nel discorso di fondo l’insostenibile “storicismo nominalista” della Scolastica, Unamuno sostiene con forza l’inseparabilità dell’esistenza storica e ideale di Cristo, indicando come punto di “fusione” tra i due “gradienti”, l’inizio della “missione pubblica” di Gesù, che ha unito i due elementi. Unamuno concepisce il *mito* come una “potencia real”, «algo tan real y concreto como el hombre psíquico, y más histórico además»⁸⁸⁶, scrive in “Jesús o Cristo”. L’esistenza storica di un uomo spirituale, continua Unamuno, non termina con la morte, ma continua, in quanto «su personalidad, lo que hay en él de realmente histórico, sobrevive a su individualidad»⁸⁸⁷. Così risulterebbe molto più astratta la figura del Cristo storico, “casi fisiológico” scrive Unamuno, da quella della speculazione gnostica. Unamuno

⁸⁸⁶ Ivi, p. 80.

⁸⁸⁷ *ibid.*

prosegue affermando che l'esistenza storica di un uomo "que desempeña un papel espiritual", non termina con la morte, in quanto la sua *personalità*, "lo que hay en él de realmente histórico", sopravvive all'*individualità*. Per meglio comprendere la differenza di valore che i due termini assumono nella scrittura unamuniana è bene tener presente un articolo, "Hombre, persona e individuo", incluso nella raccolta di saggi che formano il volume *Alrededor del estilo*. In questo articolo Unamuno chiarisce, per via di metodo, "o sea por vía de vía-" che l'uomo è la *persona*, e la distingue dalla *personalità*, in quanto «tampoco es lo mismo Dios que la Divinidad, digan lo que digan los teólogos»⁸⁸⁸. Ricavando il significato etimologico di "persona" dal lessico latino, lo scrittore basco rivela la relazione profonda che intercorre tra la "persona" e la "maschera": smascherarsi dinanzi allo specchio della coscienza, scrive Unamuno, significa scoprire la propria personalità, "y con ella su estilo". Lo *stile* annuncia sempre la presenza di una *personalità* e la mancanza di stile denuncia in definitiva la mancanza, l'assenza, di personalità. L'*individualità*, afferma Unamuno nel testo, "es cosa animal" e suggerisce di non confondere i due termini. Il testo si chiude con una riflessione sui grandi uomini storici del passato, che serve a Unamuno per

⁸⁸⁸ UNAMUNO, Miguel, *Alrededor del estilo*, "III. Hombre, persona e individuo", op. cit., p. 42.

introducere la distinzione tra “destino externo” e “destino interno”: «El destino de Napoleón el Grande, por ejemplo, nada tiene que ver con el de cualquiera de esos pobres imperadores, Francisco José, pongamos por caso, que tuvo que hacer por afuera un papel que no le salía de dentro. [...] Ni imperial es imperialista, como personal no es personalista; ni español es españolista. Así tampoco tienen estilo los estilistas»⁸⁸⁹, conclude.

Il *destino interno* degli uomini esemplari della storia forgia il *destino esterno* degli “eroi”, dei santi, dei mistici, dei poeti. Nel testo di “Jesús o Cristo”, Unamuno definisce Gesù come «el proceso de lo Divino en la humanidad», nel quale «lo Divino se hizo conciencia, llegó por fin al umbral de la conciencia colectiva humana con Jesús, y apareció en una conciencia personal humana»⁸⁹⁰. Il “sentimiento di Dio nella coscienza cristiana”, prosegue lo scrittore basco, deve per forza di cose “incarnarsi” in un uomo, storicamente, per essere compreso da una coscienza: «El sentimiento de Dios, del Dios viviente, personal, histórico si se quiere, es forzosamente el sentimiento de una personalidad, y toda personalidad tiene que ser para nosotros antropomórfica»⁸⁹¹. Il “sentimiento del Dios viviente” deve farsi coscienza

⁸⁸⁹ Ivi, p. 43.

⁸⁹⁰ UNAMUNO, Miguel, De la desesperación religiosa moderna, “Jesús o Cristo”, op. cit., p. 80.

⁸⁹¹ Ivi, p. 81.

umana, deve *incarnarsi* nella Storia: «no se puede salvar la personalidad divina sino concibiéndola encarnada en el hombre histórico, en el hombre espiritual, en la humanidad»⁸⁹², scrive Unamuno. In virtù di questo scambio, Gesù diventa la «*conditio sine qua non* para salvar el sentimiento del Dios personal, es decir la misma existencia histórica de Dios»⁸⁹³, di un Dio *presente, storico, reale*, più reale di qualsiasi astrazione razionale. Paradossalmente, è grazie all'azione del dogma che l'uomo si ritrova ad avere un'altra "percezione" di Dio, "otro sentimiento de Dios", «que significa que nos encontramos con el Dios-Cristo en virtud del Cristo-Dios»⁸⁹⁴, scrive in "Jesús o Cristo". Concepire Dio incarnato nella figura storica di Gesù, continua Unamuno, apre alla possibilità di concepirlo in ognuno di noi, in ogni essere umano di questa terra: Gesù «fue el revelador de la inmanencia del Padre eterno, del Dios histórico»⁸⁹⁵. Nonostante questo, avverte Unamuno, per poter concepire il divino nell'umano è necessario *innanzitutto* distinguerli, in quanto «no es posible hacerse una concepción de lo humano si no es por distinción con lo divino»⁸⁹⁶. La persona storica di Gesù, -quella che visse tra gli uomini del

⁸⁹² *ibid.*

⁸⁹³ *ibid.*

⁸⁹⁴ Ivi, p. 82.

⁸⁹⁵ *ibid.*

⁸⁹⁶ *ibid.*

suo tempo, scrive Unamuno-, rivelò all'uomo il "Dio personale", «y esta persona histórica es la misma que vive todavía en la conciencia cristiana»⁸⁹⁷. Gesù storico nasce nel mezzo della "confusione" delle diverse opinioni che gli stessi discepoli si andavano formando su di lui: Gesù è il risultato storico di tale *con-fusione*, dalla quale emerge «un Jesús uno y el mismo, pero con la riqueza de la vida»⁸⁹⁸. La storia "hace sitio a Dios", perché Dio, il *vivente*, il *personale*, lo *storico*, "ha hecho la historia", essendo la storia, conclude Unamuno, "la única revelación de Dios".

La prova dell'esistenza di Dio è per Unamuno il Gesù storico, nel quale si è incarnata la fede del popolo spagnolo che, superate le arguzie della filosofia e della teologia, si è rifugiato in Cristo: «la fe en él ha podido superar las otras pruebas»⁸⁹⁹, scrive Unamuno. La questione dell'essenza di Gesù Cristo nasce in prima istanza dalle letture di Harnack, alle quali Unamuno oppone una visione di Cristo incarnata "nella fede popolare" del suo popolo. Nel testo "Jesús o Cristo", lo scrittore basco prende come esempio Atanasio, padre della Chiesa orientale, che partecipò al concilio di Nicea, -primo concilio ecumenico cristiano-, convocato e presieduto dall'imperatore Costantino I nell'anno 325 d.C.

⁸⁹⁷ *ibid.*

⁸⁹⁸ *Ivi*, p. 83.

⁸⁹⁹ *ibid.*

Atanasio diviene il simbolo cristiano utilizzato da Unamuno per controbattere le tesi di Harnack sulla figura del Gesù storico, in quanto Atanasio fu in grado di unire i due “gradienti” presenti nell’uomo che vive nel mondo, quello storico e quello spirituale. Nella prima parte del poema *El Cristo de Velázquez*, in particolare nella “Trilogia introduttiva”, si possono rilevare delle analogie con il pensiero di Harnack, che vanno man mano diluendosi mentre il poema acquista materialità e si confonde con lo stesso Spirito che crea la materia pittorica, svelando piccoli “frammenti di mistero”.

L’ultima parte di questo studio si incentrerà sulla lettura di alcuni componimenti del poema cristologico, strumenti utili per avvicinarsi alla comprensione del “sentimento spirituale” unamuniano. La prima parte dell’analisi sarà incentrata sulla lettura della “Trilogia introduttiva” del Poema unamuniano, dalla quale si cercherà di estrarre gli elementi che costituiscono la “materia del canto”, facendo particolare attenzione al “valore dell’arte”, “all’espressione della fede del popolo spagnolo” e al rapporto che lega “creatura e creatore”. In un secondo momento, si cercherà di captare la *corporeità del divino*, cercando di dare risalto alla visione della “blancura”, in cui è racchiusa la particolare simbologia mistica unamuniana e da cui emerge la figura di Cristo come

“rivelatore” di Dio. Il terzo momento dello studio farà riferimento alla “teoria poetica unamuniana”, come la definisce Savignano, incentrata sul “sentimento di paternità” e sull’“l’incarnazione del Verbo”, visione sulla quale si fonda il “corporeo” mistero dell’*Eucarestia*, massima espressione di realismo della poesia unamuniana, utile a comprendere la propria intima “mitopoiesi”. Nella parte finale dello studio si leggeranno alcuni estratti della “Oración final”, componimento in grado di catalizzare tutti gli elementi “disseminati” nell’opera e in grado di restituire un quadro unico, -personale e universale allo stesso tempo-, in cui si concretizza il *ritmo* profondo e unitario della visione unamuniana di Gesù Cristo, figlio di Dio e dell’Uomo, esempio vivo dell’*agonia religiosa* che il pensatore basco ha vissuto per tutta la sua esistenza o, almeno, dal “momento” in cui ha cominciato a prendere “visione” del proprio mondo interiore, attraverso un incontro ravvicinato con se stesso, capace di rivelargli il mondo esterno, riflesso allo specchio della propria coscienza e di quella di tutto il “suo” popolo.

4.2.1 *Trilogia* introduttiva: la “fede mistica” del popolo spagnolo, la *metapoiesi* unamuniana ne «El Cristo di Velázquez»

I primi tre componimenti de *El Cristo de Velázquez* costituiscono il “proemio” del poema e, in non molti versi, Unamuno riassume in essi i termini della propria “creazione”, stabilendo un parallelismo tra il dipinto di Velázquez e la propria opera, messe in rapporto da una intimità che si concretizza nel senso della vista, attraverso gli “occhi”, strumento che mette in relazione l’opera del pittore andaluso con quella del poeta basco. Il poema cristologico si apre con una *visione*, quella *spirituale* che Gesù annuncia nel Vangelo di Giovanni (Gv. XIV, 1) e che inaugura il “canto cristiano” di don Miguel de Unamuno⁹⁰⁰. Nell’introduzione al poema cristologico unamuniano, García de la Concha rileva una spiccata “actitud contemplativa”, rintracciabile innanzitutto nelle “varianti” che si sono susseguite nella scelta del titolo e che indicano il punto di vista da cui parte

⁹⁰⁰ Di seguito riporto le parole di Gesù tratte dal Vangelo di Giovanni e pronunciate ai suoi discepoli prima che cominci l’annunciata “passione”: «Non si turbi il vostro cuore. Credete in Dio, e credete anche in me. Nella casa del Padre mio ci sono molte dimore; se no, vi avrei forse detto che vado a prepararvi un posto? E quando sarò andato e vi avrò preparato un posto, ritornerò e vi prenderò presso di me, affinché dove sono io siate anche voi. E dove io vado voi conoscete la via» (Gv., XIV, 1-4). Così commenta in nota al testo Fedele Pasquero, curatore dell’edizione “San Paolo” dei Vangeli: «Gesù è *la via* nuova e vivente, Eb 10,20, attraverso la quale possiamo e dobbiamo andare al Padre; è *la verità* in quanto rivelatore del Padre e manifestazione vivente della sua fedeltà; è *la vita* perché unica fonte di grazia, che è natura divina, quindi vita eterna»: in AA.VV., *Vangelo e Atti degli Apostoli*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1987, p. 291, in nota al passo evangelico.

l'autore: "Ante el...", "Al...", "Oración ante el...", prima di giungere al titolo definitivo del poema. Il filologo asturiano rileva tre momenti essenziali che seguono alla "contemplazione visiva" del Cristo di Velázquez: «la pura percepción visual o recreación sensorial de lo contemplado, la reflexión intelectual sobre ello y, en último lugar, la consecuencia afectiva de lo precedente»⁹⁰¹. I tre componimenti introduttivi si strutturano sulla visione e sulla convinzione che sia l'arte il luogo in cui risiede e si perpetua, modificandosi, la "visione di Cristo" nel tempo e nella storia umana, specchio attraverso il quale è possibile avvicinarsi alla "visione di Dio" o quantomeno per poterlo concretare attraverso il "sentimento" che questa contemplazione suscita. Così si apre il poema cristologico unamuniano ("I", vv. 1-9)⁹⁰²:

"No me verá dentro de poco el mundo,
mas sí vosotros me veréis; pues vivo
y viviréis" -dijiste; y ve: te prenden
los ojos de la fe en lo más recóndito
del alma, y por virtud del arte en forma
te creamos visible. Vara mágica
nos fue el pincel de don Diego Rodríguez
de Silva Velázquez. Por ella en carne
te vemos hoy. [...]

⁹⁰¹ UNAMUNO, Miguel, *El Cristo de Velázquez*, Edición crítica de Víctor García de la Concha, op. cit., p. 48.

⁹⁰² Ivi, "I", pp. 87-88.

Gli “occhi della fede” fissano l’immagine di Cristo, “te prenden”, nella parte più oscura e inaccessibile dell’anima, scrive il poeta, accentuando il carattere della visione intima che si trasforma, per opera dell’arte, in creazione visibile, trasformando l’astratto, l’*idea*, in un elemento concreto, -la *carne*, capace di resistere e perpetuarsi nei secoli-, concretato nel “te vemos hoy”. Il plurale da cui parte l’azione, “te creamos”, “te vemos”, è riferito a un *noi*, -il popolo che “così sente”-, capace di accedere alla *visione* grazie all’arte dell’ispirato e “magico” pennello di Diego Velázquez. A tale proposito García de la Concha rileva una “perspectiva de presente activo del protagonista del cuadro velazqueño”, cosa che rende possibile, «de forma correlativa, la actualización constante de la fe que quiere y busca ver»⁹⁰³. L’attitudine *contemplativa* aprirebbe dunque a una dimensione “re-creativa”, in quanto il soggetto esterno viene recepito dal senso visivo di chi lo osserva e trasportato nel “nucleo intimo” attraverso gli “occhi della fede”, luogo dal quale, -a seguito di una riflessione/meditazione-, riemerge “vivificato”, assumendo una nuova forma e risorgendo in una “nuova luce”: questa “nuova” e “comune” *visione* apre ad un sentimento *condiviso* del mistero. García de la Concha, nello studio introduttivo a *El Cristo di Velázquez*, specifica come il

⁹⁰³ Ivi, p. 47.

Cristo “ritratto” da Unamuno e rappresentato da Velázquez non sia un Cristo generico, o l’“astratto Cristo della fede”, ma un determinato Cristo agonico, nel quale l’artista savigliano “ha consensado la peculiar fe cristológica del pueblo español”⁹⁰⁴, capace quindi di attrarre e condensare la fede del singolo uomo Unamuno. Nell’articolo “Jesús o Cristo”, citato in precedenza, Unamuno scrive che «concebir a Dios como encarnado en Jesús es lo mismo que concebirlo encarnado en la humanidad, en cada uno de nosotros»⁹⁰⁵ e vederlo incarnato in Cristo significa vederlo incarnato in ognuno di noi. Savignano focalizza la propria analisi sull’aspetto “filosofico-teologico” della visione cristologica unamuniana, individuando nel rifiuto della concezione della fede popolare così come la intendeva Harnack, che la concepiva come una “teologia mistagogica”, come «un miscuglio di spiritualità e di sensualismo sin dalla fine del II secolo, quando nel cristianesimo delle origini confluirono elementi religiosi sotterranei politeistici e rituali a seguito anche dell’incontro con la filosofia greco-latina»⁹⁰⁶, scrive Savignano. “Creer es crear” afferma ripetutamente Unamuno e la fede “crea quello che non vediamo”: l’arte diviene allora lo strumento attraverso il quale gli occhi

⁹⁰⁴ Ivi, p. 45.

⁹⁰⁵ UNAMUNO, Miguel, *De la desesperación religiosa moderna*, “Jesús o Cristo”, op. cit., p. 82.

⁹⁰⁶ SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, op. cit., p. 95.

“fissano” nell’anima il “corpo” di Cristo, mettendo il *fedele* dinanzi a quella che Savigniano chiama “corporeità dello spirito”, in quanto il poeta «è quasi ossessionato dalla concretezza sensibile dei nostri bisogni ed atti spirituali, in cui fa consistere quell’unica religione carnale che, dalla protoiberica caverna di Altamira, è, ad un tempo il culto della morte e dell’immortalità, del sacrificio e della vita»⁹⁰⁷. In uno dei saggi presenti in *Alrededor del estilo*, “Estilismo y estilo”, Unamuno scrive che il poeta è innanzitutto un “creador, o sea uno que tiene estilo”, distinguendolo dal letterato, que possiede la “maniera”⁹⁰⁸. In un altro articolo, “Cuerpo y alma del estilo”, tenta di definire lo stile, affermando che «es el alma hecha cuerpo y es el cuerpo hecho alma»⁹⁰⁹ e aggiungendo che possiede *stile* solo ciò che è *vivo*, così nell’arte: «Toda obra de arte que carezca de estilo es que carece de vida, o sea que, como obra de arte, no existe. [...] Un remedo, un calco, no existe»⁹¹⁰. Per poter comprendere ulteriormente come Unamuno concepisce lo *stile*, è necessario fare riferimento ad un altro articolo presente nella raccolta *Alrededor del estilo*, “Cosa y causa”, nel quale viene chiarita la relazione che intercorre tra corpo e

⁹⁰⁷ SAVIGNANO, Armando, *Il Cristo di Unamuno*, op. cit., p. 30.

⁹⁰⁸ Per questo si veda: UNAMUNO, Miguel, *Alrededor del estilo*, op. cit., pp. 45-47

⁹⁰⁹ UNAMUNO, Miguel, *Alrededor del estilo*, “Cuerpo y alma del estilo”, op. cit., p. 58.

⁹¹⁰ *ibid.*

anima. Scrive Unamuno in questo articolo che la stessa frase “en dos bocas distintas hace dos frases” e chiarisce che “todo estilo es poético, o sea creativo”, altrimenti semplicemente non esiste, non è stile. *Definire*, prosegue Unamuno, “es marcar lo que algo no es” e, in definitiva, «el estilo es, en efecto, cosa, es causa; es en el arte la cosa, la causa por excelencia. El estilo es el que crea la belleza»⁹¹¹. La *causa* del poema cristologico, l’idea ispiratrice, è Cristo, ovvero la *cosa*, il protagonista stesso dell’opera. La Parola, -che apre il discorso lirico-, è quella di Gesù, *incarnata* nel Verbo, come auspicio di una futura visione e di una futura vita, che è tutta presente, “te vemos hoy” (v.9), un eterno presente in cui si condensano tutte le immagini dell’intima agonia del *Diario* e delle *evangeliche meditazioni*.

Segue il componimento “I” (vv. 8-19)⁹¹²:

[...]. Por ella en carne
te vemos hoy. Eres el Hombre eterno
que nos hace hombres nuevos. Es tu muerte
parto. Volaste al cielo a que viniera,
consolador, a nos el Santo Espíritu,
ánimo de tu grey, que obra en el arte
y tu visión nos trajo. Aquí encarnada
en este verbo silencioso y blanco
que habla con líneas y colores, dice
su fe mi pueblo trágico. Es el auto
sacramental supremo, el que nos pone
sobre la muerte bien de cara a Dios.

⁹¹¹ Ivi, “Cosa y causa”, op. cit., pp. 61-63, in particolare p. 62.

⁹¹² UNAMUNO, Miguel, *El Cristo de Velázquez*, “I”, op. cit., p. 88.

Il poema si apre con la Parola, con la parola di Gesù, vero protagonista di tutta l'opera. Il nome del pittore compare nei versi che servono ad introdurre il vero protagonista dell'opera: Cristo, visto però attraverso gli occhi del pittore andaluso, "strumento" del *sentimento spirituale* del popolo spagnolo e "pennello" della fede mistica che ripone in Gesù Cristo. Nella *visione intima* e contemplativa del Cristo del pittore andaluso, il poeta basco rileva in prima istanza l'umanità del Cristo, che rinnova eternamente quella degli uomini, attraverso l'arte che rende "presente" il mito, vivificandolo, in uno scambio mutuo che mentre umanizza Cristo, cristianizza l'uomo. García de la Concha segnala che il tema della "morte come parto" è presente anche in altri punti del poema, come in "Ecce Homo"⁹¹³, sesto componimento del poema, nel quale è l'umanità che "en doloroso parto/ de última muerte que salvó a la vida/ te dió a la luz como Luz de nuestra noche" (vv. 12-14). Il dolore umano è in grado di "dare alla luce", di partorire, la Luce che rischiarerà le oscure notti dell'anima, in quanto capace di affrontare e vincere la morte. La *luce* del corpo del Cristo "lunare" dell'opera di Velázquez è la catalizzatrice del sentimento del popolo spagnolo che accomuna il poeta e il

⁹¹³ Ivi, "VI. Ecce Homo", op. cit., pp. 100-101.

pittore, i quali *sentono* e *scorgono* la vita nella morte e ciò alimenta il desiderio d'immortalità, di *sopravvivenza* in Cristo, percepito innanzitutto come *uomo*: “que es todo un hombre el Dios de nuestra noche/ y hombría es su humanidad divina” (vv. 15-16). L'umanità di Cristo permette lo scambio, la reciprocità, il *divenire* della vita stessa, che così vince e supera la morte, considerata l'inizio di una “nuova vita”, di una rigenerazione nella *cosa/causa* della vita e della morte. Questo processo ideale rende possibile quello che García de la Concha definisce come “perspectiva de presente activo” del protagonista del dipinto contemplato, cosa che permetterebbe, «de forma correlativa, la actualización constante de la fe que quiere y busca ver»⁹¹⁴, sostanziandosi nell'atto “auto/sacramental”, il Sacramento che si rivela a se stesso, attraverso l'*uomo*. L'uomo religioso in cerca di eternità tende la propria mano verso Dio, affinché *venga a noi* il “Regno dello Spirito Santo”, regno che da incorporeo ed etereo si fa concreto negli elementi tangibili che vanno a configurare, all'interno del poema cristologico, il nucleo simbolico dello “Spirito”. Il “viento” apre il secondo componimento del poema cristologico, “II”, rivelandone la presenza e permettendo allo Spirito di entrare nel “canto” e di vivificarlo con il suo “soffio” vitale: “Viento que del

⁹¹⁴Ivi, p. 49.

abismo de la altura/ por entre hermanos que ya fueron sopla” (II, vv. 1-2); spirito che, una volta entrato, soffierà sull’intero poema “y en trémulo espejo retratado/ también el mundo tiembla (vv. 4-5). Lo Spirito, soffio di vita, si incarna nella visione artistica, trasformando il *visionario* in *visivo*, espresso dal “verbo silencioso y blanco”, nel quale risplende, senza tempo, lo scontornarsi delle immagini e l’assoluto silenzio che preannuncia la visione di Dio, “el que nos pone/ [...] bien de cara a Dios” (vv. 18-19), faccia a faccia con la propria morte, coscienti finalmente che “non si può vedere il volto di Dio e vivere” (*Esodo*, XXXIII, 20), immagine già presente nei «Salmos», ed in particolare nel “Salmo I”, in cui il poeta scrive “¡Que te vea, Señor, y morir luego!” (*Salmo I*, v. 85)⁹¹⁵. La *morte* assume nel poema il carattere agonico della lotta, in quanto rappresenta il confine tra una vita e l’altra, tra la vecchia vita e la nuova, tra la morte del corpo e la vita piena dello spirito. Anche la *parola* assume caratteri agonici, così come gli altri elementi testuali, i quali rivelano la lotta intima tra infinite serie di opposizioni inconciliabili e la possibilità di *sfumarle* nel “silenzioso bianco”, capace di aprire a una visione del “vero volto umano del divino”, come sottolinea Cerezo Galán nel suo studio *Las máscaras de lo*

⁹¹⁵ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, in «Salmos», “Salmo I”, op. cit., p. 149. Per questo si veda l’intero componimento, pp.147-151.

*trágico*⁹¹⁶. Nel testo *El vacío y la palabra. El nihilismo y la experiencia de la palabra en Miguel de Unamuno*, Cerezo Galán scrive che nell'ossimoro vita/morte si ritrova un "sentido *pneumático*", «o espiritual de una vida capaz de introyectar la muerte, la negatividad, y de asumirla como el fondo de su transfiguración»⁹¹⁷, così che il silenzio è la prova della morte, «de que renace siempre la palabra transfigurada»⁹¹⁸. Il secondo componimento del "trittico" introduttivo, si apre con la presenza dello Spirito: "Viento que del abismo de la altura/ por entre hermanos que ya fueron sopla" (*II*, vv. 1-2) e che ispira gli uomini a cercare una rappresentazione visiva di Dio: così, dal fondo della Storia, compare don Diego Velázquez, come un'epifania presente, "este hombre asentado,/ regio aposentador" capace "con el alma" di giungere a una "clara visión". Il terzo componimento segna un passaggio *metapoietico*, in quanto la visione di Velázquez prende forma nel poema unamuniano, e il poeta chiede ispirazione a Dio, aprendo alla mistica rivelazione dell'anima come corpo, "carne que se hace idea ante los ojos" (*III*, v. 4).

⁹¹⁶ CEREZO GALÁN, Pedro, *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia de Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid, 1996, p. 547.

⁹¹⁷ AA. VV., *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra. IV*, "Actas de las VII Jornadas Unamunianas, Salamanca, Casa-Museo Unamuno, 27 a 29 de septiembre de 2007", Ana Chaguaceda Toledano [ed.], Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, p. 151.

⁹¹⁸ *ibid.*

Il componimento si apre con la mistica rivelazione del “corpo di Cristo”, simbolo divino capace di *eternare* il “corpo dell’uomo”, come appare nel testo (*III*, vv. 1-5), preceduto da un verso della Prima Lettera ai Corinzi di Paolo di Tarso⁹¹⁹:

y el Señor para el cuerpo...

I Corintios, VI, 13.

Revelación del alma que es el cuerpo,
la fuente del dolor y de la vida,
inmortalizador cuerpo del Hombre,
carne que se hace idea ante los ojos,
cuerpo de Dios, Evangelio eterno:

Come si è avuto modo di rilevare in precedenza, l’idea del “dolore come vita” è già presente nella composizione “Por dentro”, in cui, come osserva Manuel Alvar, «el dolor personal se ha convertido en sustento de toda la creación», includendo l’uomo in una dimensione trascendente, spirituale, capace di vincere la morte e di trasformare la carne in spirito, fino a raggiungere, -realizzandola-, la pura immaterialità, come un ritorno del Tutto al Nulla da cui proviene. Questa unione del Tutto nel Nulla è possibile grazie alla visione personale del Cristo, “el Hombre”, che con la sua morte redime da tutti i peccati l’intera umanità e il poeta è in grado di condensare questa visione nella *confusione* dello sguardo, nella quale anche lo strumento visivo

⁹¹⁹ Ivi, “III”, p. 91.

perde forza e si confonde con i simboli della lotta, con la “carne”, con il “dolore”, con la “vita”, mutando il paesaggio del poema, che diviene *organico* ed *agonico* allo stesso tempo: “[...]¡Ojos también de carne,/ de sangre y de dolor son, y de vida!” (vv. 10-11). La visione diviene “mistica”, perché l’occhio spirituale del poeta è in grado di leggere *altrove* i segni che poi riporterà davanti agli occhi “di carne”, come testimonianza viva, reale, “sanguinolenta”, di quell’intima visione.

Segue il componimento “III” (vv. 12-14)⁹²⁰:

Este es el Dios a que se ve; es el Hombre;
este es el Dios a cuyo cuerpo prenden
nuestros ojos, las manos del espíritu.

In questi versi Unamuno esplicita la funzione della “vista spirituale” ed in particolare mette in evidenza la relazione che intercorre tra “gli occhi”, strumento spirituale, e le “mani”, strumento artistico con il quale si impegna ad intraprendere la vitale e dolorosa opera di redenzione cristologica, che assume sempre più i caratteri di una “visione scritturale”, nella quale si condensano tutte le *voci* presenti nell’animo di Unamuno, echi profondi di esperienze passate che si trasformano in nuove immagini, capaci di vivificare l’*ora*, il presente, rendendolo eterno. Cristo è

⁹²⁰ Ivi, p. 92.

definito “midollo della Storia”, “que la ciencia/ del amor ilumina; nuestras mentes/ se han hecho, como en fragua, en tus entrañas” (vv. 16-18), concentrando in pochi versi tutta l’affannosa e lunga ricerca intrapresa nei quaderni del *Diario íntimo*, nelle *Meditaciones evangélicas*, in *Nuevo mundo* e nelle liriche che comporranno la raccolta *Poesías*. In tutta l’opera unamuniana è presente l’ansia di voler “vedere Dio”, tutta l’opera unamuniana rappresenta il tentativo ininterrotto di “creare il proprio creatore”, nella vana speranza forse, - però speranza *al fin*-, di ritrovarsi faccia a faccia con Dio, nel momento estremo della morte, in cui la disperazione si trasforma in speranza di una nuova vita. Cristo è l’eternizzatore e il suo corpo, di carne umana, eternizza il corpo dell’uomo, che vive nella Storia.

Come in uno specchio si riflette la visione *in* Cristo, simbolo dell’Uomo eterno, estensione e somma dell’umano che in Lui si riflette, aprendosi alla conoscenza del “mistero”: “y el universo por tus ojos vemos” (v. 19). A partire da questa “fusione” di sguardi è possibile l’incontro con il “mistero”, che non ha bisogno di parole, quanto piuttosto richiede il *silenzio*, per poter invocare lo Spirito e sperare che gli conceda la *grazia* di poter “riferire-riflettere” la Parola

divina, in un gioco allusivo che continua e completa le visioni precedenti. Segue il testo “III” (vv. 20-23)⁹²¹:

Sacude el suelo en que me asiento y llena
con tu divino soplo mis honduras,
para que con franqueza y sin rebozo
diga tus dichos con mi voz más alta.

García de la Concha segnala come possibile fonte di questa immagine il racconto della *Pentecoste* presente negli Atti degli Apostoli (A.A. IV, 31), in cui si narra della discesa dello Spirito Santo sugli apostoli, evento preceduto da una “scossa”. Nel terzo quaderno del *Diario*, Unamuno annota questo stesso passo e lo commenta definendo “cuestión social” l’organizzazione dei primi cristiani radunati attorno all’ideale di una società cristiana. Unamuno rintraccia questo ideale nell’immagine di un popolo che divide tutto, “La moltitudine di coloro che avevano abbracciato la fede aveva un cuore e un’anima sola” (A.A. IV, 32). Nel *Diario* commenta: «Comunidad de bienes con un corazón y un alma, he aquí el ideal. Buscar la comunidad sin la unidad de espíritu es buscar disensión y muerte»⁹²². L’“unione di spirito” permette inoltre di glorificare Dio a una sole voce, rendendo più forte il “sentimento spirituale” che anima la fede e rende uniti i fedeli *in* Cristo: «Y así concordes, á una

⁹²¹ Ivi, pp. 92-93.

⁹²² UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 135.

boca, glorificaban al Dios y Padre de nuestro Señor JesuCristo (*Rom. XV. 6*)»⁹²³.

Il poeta invoca lo Spirito, rimettendosi alla sua volontà, e si augura di essere lo strumento attraverso il quale lo Spirito possa soffiare, “riempiendolo” di *coraggio*: “Mentre pregavano, il luogo in cui erano radunati si scosse, furono riempiti tutti di Spirito Santo e proclamavano la parola di Dio con pieno coraggio” (A.A. IV, 31). A partire da questa “invocazione”, si assiste a una metamorfosi che trasforma la *carne* in “libro vivo”, “Mi lengua abrasa, y como llama ardiente/ cante con sonos de alas de los ángeles/ la lección que en tu carne, libro vivo,/ se nos enseña. [...]” (III, vv. 24-27). In questa immagine García de la Concha rileva una relazione con la preghiera liturgica pentecostale, con la quale si chiede allo Spirito Santo di purificare lo spirito e il cuore con un carbone ardente, affinché siano degni di annunciare il Vangelo del Signore⁹²⁴. Bisogna inoltre rilevare la presenza dello Spirito Santo nella forza rigeneratrice del *fuoco*, elemento che nella scrittura unamuniana svolge il compito di purificare lo spirito e il cuore dell’uomo, strumenti del “sentimento spirituale”. In questo verso il poeta esprime la consapevolezza di dover “essere parlato” per poter

⁹²³ *ibid.*

⁹²⁴ Per questo si veda: UNAMUNO, Miguel, *El Cristo de Velázquez*, “III”, op. cit., nota al testo, commento del v. 24, p. 93.

annunciare il Verbo divino, e si affida alla *grazia*, affinché possa far scendere su di lui il *fuoco* purificatore dello Spirito, come fosse un poeta greco che invoca *Apollo Musagete*, affinché lo ispiri nella dura impresa che si accinge ad intraprendere. Nell'intima lotta descritta dalle pagine dei quaderni del *Diario* sorge il dubbio della presenza dello Spirito nella propria opera, “O ¿es que Dios mueve mi mano y esto que escribo no lo escibo yo sino un Espíritu que en mí mora?”⁹²⁵. Il dubbio del *Diario* diviene l'invocazione del *Cristo di Velázquez*, in quanto l'animo del poeta vive nella certezza di una ritrovata fede. Dalla metafora del “corpo mistico” di Gesù Cristo come “libro vivo”, Unamuno passa direttamente a disegnare un quadro di vivido realismo, svelando l'immagine che diviene l'emblema della fusione tra “corpo mistico” e “corpo umano”, l'*Eucarestia*. L'anima eterna, il Verbo, si materializza in un corpo di *carne*, che viene liricamente “smembrato” dal poeta per poter essere “ingurgitato” pezzo a pezzo, aprendo ad una vera e propria *teofagia*, il cui simbolo emblematico è rappresentato dal Sacramento eucaristico, dal “corpo di Cristo”.

Segue la lettura del componimento lirico “III” (vv. 27-30)⁹²⁶:

[...] Déjame este rollo

⁹²⁵ UNAMUNO, Miguel, *Diario Íntimo*, op. cit., p. 139.

⁹²⁶ UNAMUNO, Miguel, *El Cristo de Velázquez*, “III”, op. cit., p. 93.

comer con hambre, y luego de mi boca
la miel destile de la dulce mangla
de tu costado.

Evidente appare la relazione, segnalata da García de la Concha, con il componimento “Querubín-Libro” in cui il “corpo di Cristo” in croce appare come *un libro di carne*, “fonte” di eterna saggezza: “Como un libro arrollado abrióse el cielo/ al morir Tú en la cruz, libro de carne,/ y la Palabra que creó nos dijo:/ Toma ese libro y cómelo; si acerbo/ para tu vientre, te será en la boca/ miel y dulzura. Y eres Tú ese libro”, (*Querubín-Libro*, vv. 21-26)⁹²⁷. Nel *Prólogo al Cancionero* (XV, p. 8), Unamuno scopre come la sua “bibliofagia” sia in realtà una “teofagia”: “Y releendo este apocalíptico mensaje (*Apoc. X, 8-10*) comprendí cómo mi bibliofagia es teofagia, y que al comerme libros me como a Dios en ellos”⁹²⁸. Il libro dell’Apocalisse è il Corpo mistico di Cristo, di cui il poeta deve cibarsi se vuole espletare le colpe e purificare i peccati mondani. Morire *in* Cristo è il messaggio di salvezza, è “sentire che Cristo muore in me come io muoio in Lui”, si può dire parafrasando alcuni passaggi de *Del Sentimiento trágico de la vida*, in cui è Dio che soffre e don Miguel in Lui. Come ben osserva Armando Savignano, «Unamuno ha un’intuizione fisica della vita

⁹²⁷ Ivi, “XXIV. Querubín-Libro”, op. cit., p. 139.

⁹²⁸ Citato in UNAMUNO, Miguel, *El Cristo de Velázquez*, “III”, op. cit., p. 93, nota al testo dei vv. 37-38.

spirituale che esprime sovente con metafore biologiche»⁹²⁹. A riprova di ciò si può citare un passo dell'ultima parte del quarto quaderno del *Diario*, in cui la “vita religiosa” viene paragonata alla vita dell’“embrione” che si sviluppa in una “massa indifferenziata” nel corpo della madre, che con il suo calore lo isola dal resto: «Empieza nuestra vida religiosa por puro sentimiento, por masa religiosa indeterminada, blanda»; o nell’immagine della Fede come “ossatura” della vita religiosa: «La fe es la osamenta de la vida religiosa, y como la osamenta puede convertirse, cuando es fe muerta, en mero esqueleto, en huesos petrificados»⁹³⁰. In questa pagina del *Diario*, Unamuno distingue la *carne* dalle *ossa*, «El hueso no procede á la carne ni en rigor la carne al hueso, se diferencian de sarcoda primitivo»⁹³¹, utilizzando un termine della biologia animale che indica il “protoplasma” delle cellule degli animali più “basici”.

Nel celebre saggio *La agonía del cristianismo*, nel capitolo intitolato “Verbo y Letra”, Unamuno ridisegna la resurrezione di Cristo utilizzando la metafora delle “ossa mute”, lo scheletro, a cui si contrappone la Parola. Dopo la morte del Maestro, i discepoli si recano al sepolcro di sabato, trovando la pietra spostata, come riporta il Vangelo di Luca

⁹²⁹ SAVIGNANO, Armando, *Il Cristo di Unamuno*, op. cit. p. 9.

⁹³⁰ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 204.

⁹³¹ *ibid.*

(Lc. XXIV), «y al asombrarse, se les presentaron dos hombres con vestido resplandeciente y les dijeron: “¿Por qué buscaís la palabra entre los huesos? Los huesos no hablan»⁹³², invitando i propri lettori a cercare nel mondo il “Cristo vivente e resuscitato”, in quanto non troveranno niente in uno “scheletro muto”, nel cadavere di un uomo. Nel paragrafo precedente a questo, intitolato “La Agonía”, aveva già preannunciato la propria visione, affermando che i Vangeli «están henchidos de paradojas, de huesos que queman»⁹³³ e aggiungendo che il Cristo che si adora sulla croce è il Cristo *agonizzante*, non il Cristo morto e sepolto, «es el a que rinden culto los creyentes agónicos»⁹³⁴. Unamuno si definisce *credente agónico* nel momento in cui “abbraccia” l’opera che lo metterà *faccia a faccia* con il Cristo crocifisso e agónico, simbolo dello scontro duale, radice del dubbio di fede, “Fe que no duda es fe muerta”, ripete più volte Unamuno citando il celebre passo del Vangelo di Marco, “Credo, soccorri la mia incredulita!” (Mc. IX, 24), passo che narra di come Gesù guarisce il figlio indemoniato di un uomo solo perchè crede in Lui, senza un reale motivo. Poco più avanti espliciterà il proprio atto di fede: «Afirmo, creo, como poeta, como creador, mirando al

⁹³² UNAMUNO, Miguel, *La agonía del cristianismo*, “Verbo y letra”, op. cit., p. 41.

⁹³³ Ivi, “La agonía”, op. cit., p. 21

⁹³⁴ Ivi, p. 22.

pasado, al recuerdo; niego, descreo, como razonador, como ciudadano, mirando al presente, y dudo, lucho, agonizo como hombre, como cristiano, mirando al porvenir irrealizable, a la eternidad»⁹³⁵.

Dinanzi alla visione materiale della Parola, calatosi pienamente nella propria agonia, faccia a faccia con se stesso, Unamuno scopre che il “corpo mistico” di Cristo è in grado di *rivelare* il mistero che si cela dietro la sofferenza e il dolore, divenendo lo strumento attraverso il quale si può giungere a una “conoscenza” reale di Dio. Misticismo e realismo si intrecciano, generando quella che Savignano intende come “pietà mistica”, e in cui si scorge la devozione del popolo spagnolo per il Cristo agonizzante: «Hay en mi patria española, en mi pueblo español, pueblo agónico y polémico, un culto al Cristo agonizante»⁹³⁶, scriverà ne *La agonía del cristianismo*, al quale si aggiunge il culto alla “agonia della Madre, alla “Virgen Madre”, trattandosi in definitiva di “culto agonico”. Negli ultimi versi del terzo componimento della “trilogia introduttiva” delle *Poesie*, la voce del poeta si mischia a quella del popolo spagnolo, cosciente, rileva García de la Concha, «de que él no sólo presta su voz a la expresión de la fe de sus paisanos, sino que

⁹³⁵ *ibid.*

⁹³⁶ *Ivi*, pp. 22-23.

se siente llamado a despertarla en ellos, a construÍrsela»⁹³⁷. Savignano analizza i caratteri della “pietÀ mistica” unamuniana e ne ricava che È innanzitutto una pietÀ “separata dalla *fides implicita*, ovvero dall’obbedienza ecclesiastica”, cosa che porterebbe ad un “individualismo doloroso”, che trova “riscontro nella contemplazione della solitudine di Cristo” sulla croce, che diviene il nucleo simbolico sul quale convergono tutt i *fedeli*, raccolti sotto il simbolo della “fede mistica”, rappresentata dal corpo di Cristo sulla croce che «porta alla ricapitolazione ed all’unione di tutti gli uomini, senza però identificarvisi, pena la perdita della coscienza individuale»⁹³⁸. Si tratta in effetti di un accostarsi, attraverso la contemplazione, al “mistero”, senza *confondersi* con esso. Questo processo, porterebbe a un incremento costante e continuo dell’“intensità del sentimento”, ravvivato costantemente dal desiderio, «del suo ardere e consumarsi indipendentemente dal suo termine, ovvero dal suo contenuto finale e dal suo oggetto»⁹³⁹. Il desiderio si struttura come un’ansia, mai risolta, non risolvibile. In questo contesto si comprende la risorsa della “fede creatrice”, che va intesa come forza, capacità creativa, in grado di ricreare lo stesso

⁹³⁷ Per questo si veda: UNAMUNO, Miguel, *El Cristo de Velázquez*, Edición crítica de Víctor García de la Concha, op. cit., pp. 43-48.

⁹³⁸ SAVIGNANO, Armando, *Il Cristo di Unamuno*, op. cit., pp. 33-34.

⁹³⁹ Ivi, p. 34.

Creatore, in uno scambio reciproco e incessante che coinvolge l'uomo, il mondo e Dio.

Segue la lettura del componimento “III” (vv. 34-38)⁹⁴⁰:

Ni oro ni plata míos, lo que tengo
Dios me lo dio y aquí os lo doy, hermanos,
que el jugo todo de mi esfuerzo pongo
para vuestro común caudal sin pizca
reservarme, que no se engaña a Dios.

Nella chiusura del componimento, il poeta si rivolge a tutti i credenti agonici, che chiama “fratelli”, con i quali condivide il “sentimento agonico e spirituale” di Dio. L’agonia del cristianesimo in Unamuno si fonda sulla lotta incessante tra il “solitario credente”, che vive la propria esperienza spirituale, e la propria storia nel mondo. L’agonia del cristiano nasce da questa continua tensione, che lo sposta incessantemente dal piano spirituale a quello storico, nella continua «tensione tra immanenza-trascendenza, tra storia-eternità consiste “la condizione essenziale dell’agonia” del cristianesimo», scrive Savignano. L’uomo cristiano è *scisso* tra l’uomo storico, che vive nel mondo e nella società, e l’uomo religioso, che desidera una “soledad perfecta”: in questa *scepsi*⁹⁴¹, “dubbio

⁹⁴⁰ UNAMUNO, Miguel, *El Cristo de Velázquez*, “III”, op. cit., p. 93.

⁹⁴¹ UNAMUNO, Miguel, *La agonía del cristianismo*, “La Fe pascaliana”, op. cit., p. 98. A lato della parola “scepsis”, Unamuno annota: «El sentido que doy a esta palabra *scepsis*, σκέψις, difiere bastante sensiblemente del que se da de ordinario al término *escepticismo*, por lo menos en España. *Scepsis* significa *rebusca*, no *duda*, a menos que que no se entienda por ésta la duda metódica a la manera de Descartes. El

metodico”, desiderio di ricerca, si condensa “lo más terrible de la agonía del cristianismo”⁹⁴², scrive Unamuno. Questa lotta è ben esplicitata ne *La agonía del cristianismo* dove, nel capitolo “El supuesto cristianismo social”, lo scrittore basco mette in evidenza il “realismo storico” del Vangelo di Giovanni che, analizzato da una prospettiva materialista e realista, può sembrare il meno storico dei quattro vangeli “canonici” ma, in realtà, «en el sentido hondo, en el sentido idealista y personal, el cuarto Evangelio, el simbólico, es mucho más histórico que lo sinópticos, que los otros tres»⁹⁴³, rileva Unamuno. Il *regno* del cristiano “non è di questo mondo”, ed il motivo profondo della sua agonia, ripete continuamente Unamuno: «La lucha del cristiano, su agonía, no es ni de paz ni de guerra mundanas. Y es inútil preguntar si el misticismo es acción o es contemplación, porque es contemplación activa y acción contemplativa»⁹⁴⁴. In questa dialettica agonica risiede la vita del cristianesimo: nella morte di Cristo e nello smembramento del suo “corpo mistico” risiede l'*unità* e la vita dell'intero corpo cristiano,

escéptico, en este sentido, se opone al dogmático, como el hombre que busca se opone al hombre que afirma antes de toda rebusca. El escéptico estudia para ver qué solución pueda encontrar, y puede ser que no encuentre ninguna. El dogmático no busca más que pruebas para apoyar un dogma al que se ha adherido antes de encontrarlas. El uno quiere la caza, el otro la presa, y es en este sentido en el que hay que tomar la palabra *escepticismo* cuando la aplique aquí a los jesuitas y a Pascal, y es en este mismo sentido en el que denomino al probabilismo “un *proceso escéptico*”».

⁹⁴² Ivi, “El supuesto cristianismo social”, op. cit., pp. 76-77.

⁹⁴³ Ivi, p. 83.

⁹⁴⁴ Ivi, p. 85.

riflesso negli occhi e nel corpo dell'Uomo *eterno* ed *eternizzatore*, che diviene il centro ideale di ogni credente in Cristo.

Il *Cristo di Velázquez* unamuniano nasce dal desiderio di riscattare le precedenti visioni cristologiche, in particolare “El Cristo de Cabrera” (1899) e “El Cristo yacente de Santa Clara” che rappresentano un “polo, una prospettiva della fede popolare”, scrive Savignano, legato alla visione di “questi Cristi lividi, squallidi, sanguinanti...africani, tangerini”⁹⁴⁵, “asessuati”, aggiungerà Unamuno. Il poeta sente profondamente la religione, il legame profondo con il proprio Creatore e scrive, aprendosi al mistero che germoglia dal profondo: “¿Broten del recóndito/ de mis entrañas, rios de agua viva, /estos mis versos, y que corran tanto/ quanto yo viva, y sea para siempre!” (III, vv. 30-33). Nel saggio intitolato “Poesía y oratoria”, confluito in *Soledad*, si può scorgere il significato di questi versi: «Y es natural, el hombre que tan hondamente siente la religión y que ha sabido hundirse en las entrañas de su propia fe religiosa, y llegar en ellas a lo que esa fe tiene de común con las de todas las demás confesiones cristianas -y aun no cristianas-»⁹⁴⁶.

⁹⁴⁵ Citato in SAVIGNANO, Armando, *Il Cristo di Unamuno*, op. cit., p. 24: tratto da UNAMUNO, Miguel, *El Cristo español*, 1909, IV, pp. 402-407, in part., p. 402.

⁹⁴⁶ UNAMUNO, Miguel, *Soledad*, “Poesía y oratoria”, Espasa-Calpe, Madrid, 1957, p. 84.

L'agonia dell'uomo cristiano è ben descritta da Lluís Duch nel saggio *La religión en el siglo XXI*, e in altri suoi saggi, nei quali si mette in evidenza il carattere “necessario” della *domanda* religiosa. Senza desiderio di Dio, scrive Duch, muore Dio e muore l'uomo; senza desiderio non c'è uomo: «la muerte de lo Último (Dios, el Absoluto) implica necesariamente la muerte de lo Penúltimo (el Hombre), y al mismo tiempo conviene recordar que la defunción de lo Penúltimo -en forma de explotación, envilecimiento, cautividad- supone inexorablemente la defunción o el eclipse de lo Último»⁹⁴⁷. Lluís Duch ci ricorda che è possibile accedere all'Último solo attraverso le manifestazioni concrete del *Penúltimo*, che costituisce l'“ambito delle ambiguità”: «el vehemente deseo de acceder a lo Último sólo es representable, vivible y experimentable -siempre provisionalmente- por mediación de las innumerables concreciones religiosas, culturales y sociales de lo penúltimo»⁹⁴⁸, scrive Duch. Nell'attitudine unamuniana di “hacer lo extraño entraño” si deduce che il pensiero dello scrittore basco procede per via empirico-induttiva: «Porque el hombre es relación y la calidad de cada ser humano en concreto viene dada por la calidad de las diferentes

⁹⁴⁷ DUCH, Lluís, *La religión en el siglo XXI*, op. cit., p. 57.

⁹⁴⁸ Ivi, p. 63.

relaciones que forman el entramado de su existencia»⁹⁴⁹, scrive Duch. Scoperta la propria *finitezza*, l'uomo deve per forza di cose far riferimento a delle *mediazioni*, «que le permitan el paso de lo concreto a lo universal, de su historia contingente y accidentada al final de la historia, del reino de la necesidad al reino de la libertad, para hablar como Ernst Bloch»⁹⁵⁰, conclude Duch. Diviene dunque decisivo il “momento presente”, in cui si concretizza la *religione vivente*. Nell'opera cristologica unamuniana, il corpo di Cristo rappresenta la “mediazione essenziale”, vitale, di tutto il discorso e della successiva visione unamuniana, divenendo il centro catalizzatore dell'*ambiguità*, carattere sul quale si costruisce il rapporto tra *essere finito* e *penultimità*, unica porta per poter accedere alla contemplazione e alla visione dell'*Último*. Il corpo di Cristo, smembrato, diviso in singoli componimenti lirici, diviene il simbolo del dolore e della speranza, porta di accesso alla contemplazione del puro Spirito. Come ben rileva Savignano, nella figura di Cristo sono condensati «tratti agonici, ma anche antropocentrici ed eterodossi con valenze estetiche e slanci mistici e con un robusto realismo, specialmente per quanto attiene al ruolo centrale attribuito al Sacramento dell'Eucarestia»⁹⁵¹. L'uomo

⁹⁴⁹ Ivi, p. 177.

⁹⁵⁰ *ibid.*

⁹⁵¹ SAVIGNANO, Armando, *Il Cristo di Unamuno*, op. cit. p. 39.

che ha il coraggio di scendere nelle profondità inaccessibili del proprio io, -e lo fa sentendo il “sentimento intimo” della propria fede-, è capace di *percepire* il battito sotterraneo che unisce nel profondo tutte le religioni, battito che esprime il “sentimento dello spirito”, che diviene materia pulsante nelle “mani” del poeta: «el hombre que ha sabido eso por ser un poeta, un verdadero poeta, ese hombre tiene que sentir la patria religiosa y poéticamente, que es sentirla sobrepoéticamente, con una poesía sublimada a lo eterno»⁹⁵², scrive Unamuno. Nell’opera del poeta si condensa la “fede mistica” di un intero popolo, e nell’opera del poeta Unamuno si concreta in particolare la fede profonda di tutto il popolo spagnolo.

⁹⁵² UNAMUNO, Miguel, *Soledad*, “Poesía y oratoria”, op. cit., p. 84.

4.2.2 *Mitopoiesi* unamuniana: la “blancura mística” e l’*incarnazione* del “sentimento spirituale”

Nel saggio introduttivo al poema *El Cristo de Velázquez*, il filologo asturiano García de la Concha avverte di come il lettore inesperto, “no avisado”, possa rimanere sorpreso dalle numerose “ripetizioni” che si ripropongono continuamente nell’opera unamuniana. Appoggiandosi sugli studi di Cannon segnala l’importanza della “ripetizione” e la rileva come «el rasgo estilístico tal vez más importante de *El Cristo* y busca su explicación en el parentesco con el ritmo de pensamiento del Evangelio de San Juan»⁹⁵³. Al di là di configurarsi come “ritmica” del pensiero, le insistenti “ripetizioni” si configurano come un complesso sistema allegorico, scrive García de la Concha, appoggiandosi sugli studi di Gay Clifford, che implica «un sistema de valores y su proposición no es meramente intelectual, por cuanto afecta a la integridad de la persona, incitándola al deseo y a la acción»⁹⁵⁴. L’allegoria simbolica va letta quindi, -seguendo il ragionamento del filologo asturiano-, come il tentativo di dar voce a Dio e risvegliarlo nelle altre coscienze, attraverso

⁹⁵³ UNAMUNO, Miguel, *El Cristo de Velázquez*, op. cit., p. 63. Víctor García de la Concha cita e commenta una frase della poetessa e critica letteraria inglese Gay Allis Rose Clifford (1943-1998), tratta da *The Transformations of Allegory* (1974): «the repetition -dice tratando de la alegoría- gives the reader a cumulative understanding of the abstractions which control the meaning of the allegory, and is also an excellent dramatic means for demonstrating the validity of any ideal».

⁹⁵⁴ Ivi, p. 63-64.

l'uso della "palabra poética" e nella convinzione che «la aproximación al misterio era demasiado compleja para tratar de facilitarla por la simplificada vía del lenguaje descriptivo»⁹⁵⁵. Le reiterazioni, fatte di elementi minimi che si ripetono, si trasformano in un complesso sistema simbolico che sfocia in quella che García de la Concha definisce come "gran alegoría simbólica" che caratterizza l'intero poema cristologico unamuniano. L'allegoria dà robustezza all'immagine e si configura come una "potenciación de la visualidad". Progressivamente, nell'opera cristologica va svanendo, fino a scomparire, la figura del Cristo dipinta dal pittore sevillano e «resta invariable el hecho de que el poeta multiplica y enfatiza los detalles de la visualidad para hacer más explícito e imaginable el nivel del discurso y para reforzar, a la vez, la asociación de significados»⁹⁵⁶, scrive García de la Concha. Il quarto componimento del Poema, "IV", sembra raccogliere tutti gli elementi simbolici disseminati all'interno di ogni singola composizione e dell'intera opera cristologica, "sfumando", nel *bianco*, le "tinte" che delineano e colorano le figure "allegoriche" della cosmologia unamuniana, I *colori*, infatti, sembrano avere una natura definitoria che il *bianco*, grazie principalmente all'uso

⁹⁵⁵ Ivi, p. 64.

⁹⁵⁶ Ivi, p. 63.

dello “sfumato”, è in grado di “scontornare”, eliminando le vane certezze e dando “corpo” al *mistero*.

Il *bianco* rappresenta, più di qualsiasi altro elemento, la fusione tra la vita e la morte, tra gli opposti che fatalmente riflettono la propria policromia sul “corpo bianco” a cui tutti gli elementi simbolici fanno riferimento: il corpo agonizzante di Cristo. Due epigrafi aprono il componimento “IV” e servono a esplicitare la “visione nel bianco”: la prima è tratta dal *Cantico dei Cantici*, “Mi amado es blanco” (*Cantici* V, 10), la seconda è un breve estratto del *Libro della Divina Dottrina* di Santa Caterina da Siena, in cui è esplicitata la visione del mistero: “Questo occhio vede in quella bianchezza tucto Dio et tucto uomo, la natura divina unita con la natura umana” (cap. CXI). Il componimento si apre con la voce del poeta che si rivolge a Cristo in croce, al Cristo di Velázquez, e, vedendolo col capo reclinato, piegato nel proprio mondo interiore, -dove albeggia la speranza della luce del “sol vivífico”-, gli chiede cosa pensa in quel tragico momento, entrando in un rapporto *cordiale*, in una comunione *intima* con l’Uomo agonizzante, alla ricerca di un dialogo “cara a cara” che avrà come risultato il “silenzio”, rivelatore del *divino* e porta del *mistero*.

Segue il testo del componimento “IV” (vv. 1-7)⁹⁵⁷:

⁹⁵⁷ Ivi, “IV”, p. 94.

¿En qué piensas Tú, muerto, Cristo mío?
¿Por qué ese velo de cerrada noche
de tu abundosa cabellera negra
de nazareno cae sobre tu frente?
Miras dentro de Ti, donde está el reino
de Dios; dentro de Ti, donde alborea
el sol eterno de las almas vivas.

La prima “rivelazione” di Cristo viene alla luce: “il regno di Dio è già in mezzo a voi” (Lc. XVII, 20), in mezzo alle “anime vive” che ansimano il “sole eterno”, sole dell’*avvenire*. A partire da questo primo passaggio, che riassume in pochi versi tutto l’elaborato e fitto reticolato simbolico unamuniano, si assiste all’apparizione dell’archetipo di base, a cui tutti i simboli fanno riferimento: il “bianco” corpo di Cristo. Come segnalato dal testo di Santa Caterina da Siena posto in epigrafe al componimento, è nella “bianchezza” che la natura umana e divina possono essere *visti* come un unico oggetto dall’occhio umano: nel *bianco* si fondono le due nature e “questo occhio” può vedere “tucto Dio” e “tucto uomo”. Scrive García de la Concha che, nel poema unamuniano, Cristo si converte nel «*corporeizador* del inaccessibile misterio divino, en el *humanizador* de Dios»⁹⁵⁸. L’archetipo base ricavato da García de la Concha, grazie allo studio di Calvin Cannon incentrato sulla

⁹⁵⁸ Ivi, p. 58.

cosmologia mitica de *El Cristo de Velázquez*, è quello del “Cristo-Luna”. Il corpo di Cristo diventa dunque il *mediatore* tra Dio e l’uomo, rappresentandone lo stato intermedio. Il “corpo di Cristo” diventa il *transeunte* tra la vita e la morte, o meglio, tra la morte e la vita, attraverso il quale “si riflette” la possente luce divina e senza il quale la luce di Dio «sarebbe tenebra per l’uomo, sarebbe solo accecante se non ci fosse la mediazione lunare, riflesso del corpo di Cristo»⁹⁵⁹, come riporta Savignano.

Nella cosmologia mistica unamuniana gli elementi naturali diventano l’allegoria del mistero, trasformandosi in simboli che rendono possibile la visione e, di conseguenza, la poesia. Il Sole diviene simbolo di Dio, la Luna è il simbolo di Cristo e la Terra diviene il simbolo di Maria, l’*acqua* si trasforma in simbolo di purificazione terrena e il fuoco di purificazione spirituale, prova della “presenza” dello Spirito Santo. Dinanzi a questo complesso sistema simbolico, Savignano avverte del rischio di confondere la “mistica” unamuniana con una “metafisica panteistica”, quando si deve parlare più propriamente di “prospettiva antropocentrica”, -indicando in Tertulliano e Harnack gli autori da cui ha tratto tali suggestioni-⁹⁶⁰, utilizzata come «mezzo per conseguire

⁹⁵⁹ SAVIGNANO, Armando, *Il Cristo di Unamuno*, op. cit. p. 35.

⁹⁶⁰ Si veda: Ivi, p. 35, nota num. 114. Facendo riferimento all’influenza della teologia di Tertulliano su Unamuno, Savignano scrive: «La cui teologia anti-razionale,

l'apoteosi dell'io, quale emerge dall'esperienza dell'amore, del dolore e della compassione»⁹⁶¹. Nei versi seguenti si può notare come le precedenti dicotomie presenti nel pensiero e nella scrittura unamuniana vengano risolte e addolcite nel “bianco”, che si carica di una simbologia molto complessa e intimamente unitaria.

Segue la lettura del componimento “IV” (vv. 8-17)⁹⁶²:

Blanco tu cuerpo está como el espejo
del padre de la luz, del sol vivífico
blanco tu cuerpo, al modo de la luna
que muerta ronda en torno de su madre
nuestra cansada vagabunda tierra;
blanco tu cuerpo está como la hostia
del cielo de la noche soberana,
de ese cielo tan negro como el velo
de tu abundosa cabellera negra
de nazareno.

Attorno al nucleo centrale del “bianco” gravitano gli altri spettri simbolici che rilevano la presenza del corpo di Cristo: specchio della luce del sole vivifico, bianco come la luna, bianco come l'ostia che domina il cielo della “noche soberana”, “triunfador de la muerte, que a la vida/ por Ti quedó encumbrada” (vv. 19-20). Questi tre simboli, -

criticata da Harnack, è presente nelle due opere fondamentali in versi ed in prosa di Unamuno, con la differenza che mentre Tertulliano affronta, per così dire, in termini epistemologici la modalità umana di conoscere Dio, della cui esistenza peraltro non dubita minimamente, Unamuno invece va oltre fino a porre la questione metafisica».

⁹⁶¹ Ivi, pp. 35-36.

⁹⁶² UNAMUNO, Miguel, *El Cristo de Velázquez*, “IV”, op. cit., pp. 94-95.

specchio, luna, ostia-, rappresentano la simbologia “vitale” del “corpo mistico di Cristo” e verranno riutilizzati all’interno dello stesso componimento e successivamente verranno “potenziati” nello sviluppo del Poema. Attraverso il *corpo di Cristo*, “por Ti”, scrive il poeta, “nos vivifica esa tu muerte” (v. 21), “por Ti la muerte se ha hecho nuestra madre,/ por Ti la muerte es el amparo dulce” (vv. 22-23), e infine l’immagine della vita come sogno e della morte come veglia, vigilia di “nuova vita”: “por Tí, el Hombre muerto que no muere,/ blanco cual luna de la noche. Es sueño,/ Cristo, la vida, y es la muerte vela” (vv. 25-27). Come la morte, la bianca luna veglia sulla solitudine della “solitaria” terra, così come “vela el Hombre/ desde su cruz, mientras los hombres sueñan” (vv. 29-30). L’oscuro e tenebroso panorama notturno viene rischiarato dalla presenza lunare che riflette la luce bianca dell’astro solare sul corpo agonizzante di Cristo, luogo da cui nasce la visione unamuniana dell’“Uomo bianco”, completamente esangue. Segue la lettura del componimento “IV” (vv. 31-34)⁹⁶³:

vela el Hombre sin sangre, el Hombre blanco
como la luna de la noche negra;
vela el Hombre que dio toda su sangre
por que las gentes sepan que son hombres.

⁹⁶³ Ivi, “IV”, p. 96.

Il Cristo esangue di questi versi, “Hombre blanco”, è lo stesso descritto nel componimento “Sangre”, nel quale viene sviluppata ulteriormente questa visione metaforica: “Blanco Cristo que diste por nosotros/ todas tu sangre, Cristo desangrado”, (*Sangre*, vv. 1-2), nell’immagine di un Cristo *svuotato*; “la sangre que nos diste es la que deja,/ pan candeal, tu cuerpo blanco. Sangre” (*Sangre*, vv. 10-11), trasformandosi in bianco pane di frumento che alimenta lo spirito dell’uomo; “Blanco/ quedaste al agotarla a fondo, entera;/ como el pan candeal blanco tu cuerpo” (*Sangre*, vv. 27-29), sviluppo delle due visioni precedenti; “ blanco como la luna desangrada/ que blanca y fría en torno de la tierra/ lleva la antorcha del amor constante/ por la noche del mundo. Toda sangre/ se hizo la luna” (*Sangre*, vv. 30-34) che amplia e riassume tutte le visioni precedenti. Come segnalato da García de la Concha, tutte le dicotomie del poema sembrano confluire nell’immagine di Cristo, “reconciliador de todos los opuestos”,⁹⁶⁴.

Nelle pagine del *Diario*, Unamuno già avverte dei pericoli del “panteismo”, della cosiddetta religione naturale: «La religión natural, el deísmo, el panteísmo, llevarían á la superstición ó al fetichismo esteticista. Rota la unión entre lo divino y lo humano, intelectualizado Dios, la necesidad de

⁹⁶⁴ Ivi, p. 60.

comunión viva con él se haría sentir»⁹⁶⁵. Cristo diventa nel poema cristologico quello che la “fe sencilla” rappresentava nel *Diario*: «Sólo la fe sencilla une los dos extremos y ve en el Jesús histórico el Cristo divino, el Redentor y el Verbo»⁹⁶⁶. Nel poema sul “Cristo di Velázquez” il poeta adopera il “bianco” per “sfumare” i contrasti, facendo emergere prepotentemente la poesia, in grado di assorbire e rigenerare tutte le visioni precedenti e, a tal proposito, García de la Concha scrive che la “blancura”, «funciona como generadora o catalizadora de desarrollos de alegorización»⁹⁶⁷, in quanto permette lo *sfumato*.

Lo “sfumato” diviene dunque la tecnica stilistica (lirico-pittorica) attraverso la quale il poeta tenta di “svelare” le immagini del *mistero*, che si rivelano nell’*albeggiare* di una nuova dimensione spirituale, capace di risvegliare il *niño interior* e dare avvio alla nascita di un “nuovo uomo” in “nuovo mondo”. L’avvento del “bianco” annuncia lo scontornarsi delle immagini mitiche, archetipiche, che il poeta era andato man mano creando, accumulando, costruendo nel tempo. Il bianco riassume questa incessante agonia, come in “Alba”: “Blanco estás como el cielo en el naciente/ blanco está al alba antes que el sol apunte/ del

⁹⁶⁵ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 72.

⁹⁶⁶ Ivi, pp. 72-73.

⁹⁶⁷ UNAMUNO, Miguel, *El Cristo de Velázquez*, Introducción de Víctor García de la Concha, op. cit., p. 60.

limbo de la tierra de la noche” (vv. 1-3). Il *biancore* annuncia la presenza di Cristo, -come *rivelatore* della presenza di Dio-, riflettendosi ed espandendosi nelle più alte cime della terra, sottoforma di “neve” che, sciogliendosi sotto i raggi del sole, scende fresca fino a raggiungere le “sotterranee caverne”, rinfrescando e addolcendo le “acque intime”, pure e cristalline: come la cima di un alta montagna annuncia di notte, grazie al riflesso della luna, l’arrivo del sole alle genti che vivono rintanate sul ciglio di un burrone, “¡así tu cuerpo níveo, que es cima/ de humanidad y es manantial de ríos,/ en nuestra noche anuncia eterno albor!”, scrive Unamuno in “Alba” (vv. 20-22)⁹⁶⁸. Il *bianco* è in questo componimento simbolo di speranza della presenza divina, che riverbera dal picco più alto del mondo fino alle sue cavità più recondite e nascoste.

Il *bianco*, come si è accennato, è anche un “catalizzatore”, - oltre che un “generatore”-, di simboli. In nota al testo della lirica “Alba”, García de la Concha rileva l’importanza del bianco come nucleo tematico non solo della composizione ma dell’intero poema cristologico, in quanto «está ligado al núcleo básico del símbolo de blancura concentrado en los poemas IV al IX: luz-tinieblas; vida-muerte; cielo-tierra»⁹⁶⁹.

⁹⁶⁸ Ivi, “Alba”, op. cit., p. 117.

⁹⁶⁹ *ibid.* La nota continua con questo riferimento: «Chevalier señala que el alba es “el símbolo de todas posibilidades y el signo de todas las promesas. Con ella recomienza

La “blancura” diviene così elemento dominante di tutta la costruzione simbolica di gran parte del poema unamuniano, configurandosi negli scontri, nelle contrapposizioni con il nero, dal quale sorge la figura del “corpo bianco” dell’Uomo, *Rivelatore* del Padre. Nel sesto componimento della *Prima* parte del Poema, “Ecce Homo”, il corpo umano di Cristo si condensa nella *blancura* dell’*ostia*, che è per gli uomini “parola di vita eterna”: “Tu cuerpo de hombre con blancura de hostia/ para los hombres es el evangelio” (*Ecce Homo*, vv. 1-2)⁹⁷⁰. Nella lirica che segue questo componimento, “Dios-tinieblas”, la luce si rivela nel contrasto con le tenebre: “De noche la redonda luna dícenos/ de cómo alienta el sol bajo la tierra;/ y así tu luz. Pues eres testimonio/ Tú el único de Dios; [...]” (*Dios-tinieblas*, vv. 1-4)⁹⁷¹. Nei versi successivi la luce sorge dalle tenebre, come nella pittura di Velázquez il corpo di Cristo si leva luminoso sullo sfondo nero che rappresenta l’umanità, immagine che richiama alla mente di García de la Concha «la idea del Pseudo-Aeropagita “La tiniebla es la luz inaccesible en la que se dice habita Dios”»⁹⁷²: “Te envuelve Dios, tinieblas de que brota/ la luz que nos rechazas; escondida/ sin tu pecho, su espejo” (vv. 11-13). Il petto

el mundo y nos es ofrecido todo...No cesa de ser para cada uno de nosotros la esperanza” (página 442)».

⁹⁷⁰ Ivi, “Ecce Homo”, p. 100.

⁹⁷¹ Ivi, “Dios-tinieblas”, p. 102.

⁹⁷² Ivi, p. 103, nota di testo ai vv. 11-12.

“nudo” di Cristo, specchio in cui si riflette la luce divina di Dio, lascia intravedere un piccolo spiraglio di *eternità*, aprendo alla “conoscenza”, -seppur “mediata”-, del *mistero*, speranza profonda che anima lo spirito dell’uomo religioso: “[...] Tu pecho muéstranos/ la blanca eternidad que nos espera” (vv. 31-32). Dalle tenebre rinasce instancabilmente l’alba, “Es como el alba/ tu cuerpo; como el alba al despojarse/ del negro manto de la noche, en rollo a sus pies desprendido. [...]” (vv. 37-40), che rappresenta la speranza, o almeno una nuova possibilità. Il componimento si chiude con l’“invocazione” del corpo di Cristo: “envuelve las tinieblas/ abarcando tenebrosas entrañas en el coto/ de tu cuerpo, troquel de nuestra raza” (vv. 67-69). L’immagine finale racchiude l’“unione mistica”, profonda, che unisce il *nero* e il *bianco*: “¡porque es tu blanco cuerpo manto lúcido/ de la divina inmensa oscuridad!” (vv. 70-71). Nel componimento “VIII”, il *bianco* viene sostituito dal “pallore” che diviene una connotazione della morte intesa come riposo e quiete eterna: “A reposar convidas, cual la noche,/ sobre la almohada de tu pecho pálido/ desnudo y quieto, con quietud de muerte” (VIII, vv. 1-3), e nel “pallore” si distende il “bianco eterno” del componimento precedente. García de la Concha invita a rivedere gli ultimi versi del componimento “IV”, nei quali rileva la presenza di «Cristo

como base de la ensoñación de la inmortalidad»⁹⁷³: la luce, passando attraverso il “corpo mistico” del Maestro, si fa soave, attenuando la sua forza e aprendo alla *speranza* di un nuovo giorno, di una “nuova vita”: “en la noche de este mundo,/ ungiéndonos con la esperanza recia/ de un día eterno” (*IV*, vv. 46-49)⁹⁷⁴. Il “pallore eterno” rappresenta lo stato intermedio, di passaggio, tra la “notte-sogno” dell’uomo contemplativo e la “quietud” di una “eterna morte” *in* Cristo, trasformandosi nel “sogno della vita” che riposa quieto nel placido e “pallido” costato di Cristo, simbolo di morte continua, vivificante. Il dodicesimo componimento della *Prima* parte del Poema, “Alba”, segna l’inizio di un gruppo di poemi che si caratterizzano come vere e proprie “allegorie” del *bianco*, disseminato e sfumato nei simboli che rappresentano il “corpo mistico” di Cristo. Si è già accennato all’immagine della “bianca cima” del componimento “Alba”, dove il bianco assume i caratteri della speranza e permette al senso visivo, alla vista, di unire il cielo con la terra, acquietando e diluendo le contraddizioni pittorico-poetiche: “Blanco estás como el cielo en el naciente/ blanco está al alba antes que el sol apunte/ del limbo de la tierra de la noche” (*Alba*, vv. 1-3); Cima altissima, “nívea”, che “en nuestra noche anuncia eterno

⁹⁷³ Ivi, p. 107, nota al testo.

⁹⁷⁴ Ivi, p. 97.

albor!” (v. 22), riferendosi all’umanità sprofondata nelle tenebre. Nel tredicesimo componimento, “Rosa”, viene descritto il *corpo* del fiore, suddiviso in cinque bianchi petali: “Como la rosa del zarzal bravío/ con cinco blancos pétalos, tu cuerpo,/ flor de la creación; sangriento cáliz (*Rosa*, vv.1-3). Nel componimento successivo, “Arroyo-fuente”, il corpo di Cristo è paragonato a un ruscello che brilla al sole, riverberando come fosse una “vena d’argento” in mezzo alla “negrura delle rocce”, contrasto per il quale García de la Concha segnala una strutturazione corrispondente alla “nube blanca entre nubes negras”, come simbolo del contrasto da cui sorge l’immagine poetica. Il componimento si conclude con la combinazione tra un’immagine già utilizzata, il “blanco pecho”, e un nuovo simbolo che entra in scena e che verrà sviluppato successivamente, la “paloma”, con una “bianca lingua di fuoco”, simbolo di “Jesús” che “canta” nella folta selva “cantares vírgenes de eterno amor” (*Arroyo-fuente*, v. 21)⁹⁷⁵, facendo sgorgare l’immagine dello Spirito come *neve* che cade dal petto sanguinante del corpo di Cristo: “La visión del espíritu en tu pecho/ se espeja, y a nosotros su paloma,/ blanca lengua de fuego, como copo/ vemos que nieva desde tu regazo” (vv. 15-18).

⁹⁷⁵ Ivi, p. 121.

L'immagine dello Spirito Santo come "lingua di fuoco" è tratta dagli Atti degli Apostoli, in particolare dal Secondo Capitolo, in cui si racconta della discesa dello Spirito sugli apostoli, rappresentata come tante "lingue di fuoco" che scendono sui loro capi, ora connotata dal "bianco" con cui si fonde per segnalare che lo Spirito nasce dal grembo, *regazo*, di Cristo, in quanto, come segnalato da García de la Concha, è Cristo che "invia" lo Spirito, e a riguardo invita a leggere il passo del Vangelo di Giovanni in cui Gesù annuncia la "prossima venuta" dello Spirito Santo: "Ma io vi dico la verità: è meglio per voi che io parta; perché, se non parto, il Paraclito non verrà a voi. Se invece me ne vado, lo manderò a voi" (Gv. XVI, 7). Nel componimento successivo, "Nube-Música", il bianco riscatta l'antica immagine biblica della nube di Mosè, descritta nel Libro dei "Numeri", in cui è protagonista la "nube divina" che di giorno ricopre la dimora, "la tenda della Testimonianza", e di notte si trasforma in fuoco: "Così avveniva sempre: la nube copriva la dimora e di notte aveva l'aspetto di fuoco. Quando la nube si alzava dalla tenda, i figli d'Israele partivano, e nel luogo dove si posava la nuvola i figli d'Israele si fermavano" (Numeri IX, 16-17). A questi due elementi, nube e fuoco, Unamuno frapponne il *bianco*, simbolo dell'apparizione e della presenza del "corpo mistico di Cristo", fino a divenire la "perla" avvolta

nell'infinita nube nera, simbolo del Dio-guscio: “Nube eres de blancura al par de aquella/ que a través del desierto fuera al pueblo/ de Dios guiando; nube de blancura/ como la perla de la negra nube/ sin contornos, del infinito concha, que es tu Padre” (*Nube-Música*, vv. 1-6)⁹⁷⁶. Tutti gli elementi proposti in precedenza tornano a condensarsi in immagini sempre più nitide, delineando nuove “allegorie simboliche”: dalle immagini del *bianco* delle cime innevate, del “cuerpo níveo”, sviluppato in “Alba”, nasce la nuova immagine del corpo di Cristo che dal “níveo albor” resuscita tra i morti e “canta/ -no dice-, porque es música tu cuerpo/ divino, y ese cántico callado/ -música de los ojos su blancura-” (*Nube-Música*, vv. 25-27). Il componimento si chiude con l'immagine di Cristo che “canta”, superando ogni barriera e ogni confine e arrivando a rappresentare il *concerto* di anime riunite nell'epifania di una “soledad sonora”, il corpo di Cristo, che diventa arpa celestiale sulla quale risuona l'intero universo: “El canto eres sin fin y sin confines;/ eres, Señor, la soledad sonora,/ y del concierto que a los seres liga/ la epifanía. Cantan las esferas/ por tu cuerpo, que es arpa universal” (vv. 41-45). Come in altri casi, si nota che le immagini da un lato compiono un'evoluzione e tendono a conformarsi attorno alla presenza del *bianco*, dall'altro, il *bianco* annuncia sempre

⁹⁷⁶ Ivi, p. 122.

future unioni con altri elementi, che entrano nel testo poetico per essere elaborati successivamente. Il generico “vestido”, che connota l’anima pura e leggera di Cristo in “Nube-Música”, “Como la nieve blanco está el vestido/ de esa tu alma rendida, Nazareno;/ como la nieve; lavador en tierra/ no hay que le haga tan blanco: resplandece/ cual nieve, espejo de la luz” (vv. 12-16), diventerà sostanza tangibile nel componimento “Lino”, nel quale verrà a connotare la “fragilità” di un materiale che tende alla completa trasparenza: “Blanco lino tu cuerpo, frágil tela/ que de la parda tierra Dios hilando/ tejío y tiñó y ciñó a su Pensamiento” (*Lino*, vv. 1-3)⁹⁷⁷; fino a mostrare la nuda idea, “-por desnudo, invisible-, vestidura/ dándole así con que alumbrase al mundo/ la luz de la Palabra, eterna capa/ recamada de innúmeras estrellas” (vv. 4-7). Il sedicesimo componimento, “Cordero”, mostra l’immagine classica del sacrificio dell’agnello, simbolo della remissione dei peccati. Il sangue dell’agnello riscatta quello di Caino ed invita ad una visione ampliata del corpo di Cristo come “divina rassegnazione”, *blanca mansuetudine*: “Cordero blanco del Señor, que quitas/ los pecados del mundo y que restañas/ la sangre de Caín con la que corre de tu hendido costado, es mansedumbre/ divina la blancura de tu cuerpo,/ resignación

⁹⁷⁷ Ivi, p. 131.

la luz del foco ardiente/ de tu fiel corazón: que eres hoguera/
que a la ciudad toda de Dios alumbra” (*Cordero*, vv. 1-8)⁹⁷⁸.

In “Hostia”, diciassettesimo componimento della *Prima* parte del Poema, il *bianco* è associato all’ostia, “pane divino”, simbolo dell’Eucarestia che fonde in sé la “leche blanca” e la “tierra negra”: “Hostia blanca del trigo de los surcos/ del desierto, molido por la muela/ del dolor que tritura; pan divino/ de flor de harina, como leche blanca/ Hijo eres, Hostia, de la tierra negra” (*Hostia*, vv. 1-5)⁹⁷⁹.

A questo testo seguono una “serie” di componimenti che fanno riferimento alla figura “tetramorfica” presente nell’Apocalissi di Giovanni e in cui il bianco è associato ai tre animali che formano l’intera figura: l’aquila, il leone e il toro, più l’immagine che le racchiude tutte, quella del “Querubín-Libro”. In “Águila”, figura associata al Vangelo di Giovanni, il *bianco* è il riflesso del sole che riempie le “pupille fulgide” dell’animale e, in un batter d’ali, le converte nel sangue del pellicano, sua preda, ferita a morte: “Águila blanca que bebiendo lumbre/ del Sol de siempre con pupilas fúlgidas/ nos la entregas, pelícano, en la sangre/ de tus propias entrañas convertida” (*Águila*, vv. 1-4)⁹⁸⁰. In “Léon”, simbolo del Vangelo di Marco, -in cui prevale la

⁹⁷⁸ Ivi, p. 125.

⁹⁷⁹ Ivi, p. 127.

⁹⁸⁰ Ivi, pp. 132-134.

narrazione della *volontà* di Cristo-, il *bianco* trasmette un sentimento di quiete e di dolce abbandono dinanzi al leone bramoso d'amore, pronto a gettarsi con passione sulla propria preda: "Blanco León de los desiertos" (*León*, v. 1)⁹⁸¹, "con amor furioso/ persigues a quien amas, y si te huye/ le acosas con ahinco y acorralas/ sin dejarle vivir" (vv. 4-7). In questa immagine la preda, impaurita, quasi brama la propria morte, in quanto sente cedere le proprie forze sotto la forte *volontà* del leone.

A partire da questo "cedimento", le sensazioni del leone e quelle della preda si confondono, e si mischiano nell'"abbraccio della dolce morte", abbraccio tragico che svela i misteri di una nuova vita e apre al mistero intimo e universale dell'Eucarestia: "siente tu sangre que la sed le apaga,/ siente el abrazo de la dulce muerte/ que le lleva a la vida a que escapaba,/ y que es comerte ser por ti comido" (vv. 15-18). Il toro è associato simbolicamente al Vangelo di Luca e simbolizza il *sentimento*, "entero y sin mancha", che solo si piega al gioco della passione e della croce, ed è legato all'immagine veterotestamentaria del "Levitico" come rito di purificazione, così come segnalato dallo stesso Unamuno a margine del componimento: "Aronne offrirà il giovenco per

⁹⁸¹ Ivi, p 136.

il sacrificio espiatorio e compirà il rito espiatorio per se stesso e per la sua casa” (*Lev. XVI, 6*).

Le immagini veterotestamentarie sono spesso riprese e riutilizzate da Unamuno nel momento della rigenerazione nel “bianco”, in quanto la presenza del corpo mistico di Cristo “racchiude” e “riformula” tutte le visioni precedenti, ora “diffuse” nella “nuova luce” che il *corpo mistico* “riflette”:
“Tú, blanco toro de lunada frente/ toro entero y sin mancha, que tan sólo/ te doblegaste de la cruz al yugo”(Toro, vv. 1-3)⁹⁸² e nei versi seguenti l’immagine del vitello, “becerro expiatorio, del rebaño/ cabeza y a la vez que sacerdote, víctima que te ofreces a Ti mismo” (vv. 6-8), simbolo nel quale si confondono la vittima e l’officiante del rito. Nel componimento “Querubín-Libro”⁹⁸³ si condensano le tre figure animali descritte in precedenza, in una “nuova luce”:
“Águila el Hombre, Tú, León y Toro;/ la Esfinge, el Querubín de nuestro sino” (*Querubín-Libro*, vv. 1-2). Il corpo di Cristo diviene il Libro, *bianco*, in cui gli enigmi irrisolti dalla “vana scienza” vengono alla luce e la Verità scandalizza le deboli menti: “Es tu blancura,/ con enigmas sangrientos salpicada,/ para la vana ciencia de este mundo/

⁹⁸² Ivi, p. 137.

⁹⁸³ Ivi, pp. 138-139: a margine del manoscritto, García de la Concha segnala un’annotazione di Unamuno: “El querubín hebreo era la esfinge egipcia; cabeza de hombre; cuerpo de toro, patas de león y alas de águila. Luego lo descompusieron entre los evangelistas”.

fuelle tan sólo de ceguera incrédula,/ y tropiezo tu cruz, leño de escandalo” (vv. 11-15).

Il *bianco* è presente anche nel componimento successivo, “Puerta”, nel quale continuano a succedersi nuove immagini che ruotano attorno al nucleo «imarginativo de Cristo como abertura de luz en el seno de las tinieblas de Dios»⁹⁸⁴, come segnala García de la Concha in nota, indicando la relazione che si instaura con i versi di “Dios-Tinieblas”: “Eres la blanca puerta del empíreo,/ siempre abierta al que llama, y donde se abre/ de las tinieblas -divinas entrañas-/ el resplandor” (*Puerta*, vv. 1-4)⁹⁸⁵. Nel componimento successivo, “Lirio”, si rileva quella che il filologo García de la Concha definisce come una “contraffattura”, ovvero «la ruptura del sistema tópicu que supone aplicar a Cristo lo que desde el *Cantar de los Cantares* -“Yo soy lirio de los valles” (II, 1)- se atribuye a la Esposa y, por derivación, a la Virgen María»⁹⁸⁶. Oltre a questo caso, segnala quello del referente simbolico lunare, al quale bisognerà aggiungere almeno la “Rosa”, simbolo del rosario mariano, l’“Anfora”, il *vas spirituale* di tutte le grazie, e il “Latte”, elementi sui quali si concentra la rottura e allo stesso tempo la costruzione delle nuove immagini poetiche. In “Lirio”, la valle di lacrime

⁹⁸⁴ Ivi, p. 140.

⁹⁸⁵ *ibid.*

⁹⁸⁶ Ivi, p. 142, nota al testo.

richiama intimamente una delle quattro antifone mariane, ed in particolare il *Salve Regina*, nel quale sono presenti i lamenti, le lacrime e i sospiri dei fedeli che invocano alla Madre di mostrargli “il frutto benedetto del suo ventre, Gesù”, uniti ai lamenti di Rachele, incapace di dare una discendenza a Giacobbe (*Gen. XXX, 1*): “Lirio del valle del dolor, regado/ de Adán con el sudor y con las lágrimas;/ blanco lirio entre cardos, como copa/ Tú el rocío del cielo nos recoges” (*Lirio*, vv. 1-4) e nei versi successivi “De la tierra/ brotar la humanidad te hizo, en anhelo/ de ser madre con Dios, a quien pedía,/ como a Jacob Raquel, clamando a gritos:/ «¡Dame un hijo de Ti; si no, me muero!»” (vv. 5-9). In contrasto con l’immagine del libro della “Genesi” (*Gen. VIII, 12*), in cui la colomba di Noè non torna all’arca, in “Paloma”, il simbolo mistico del corpo di Cristo torna ad annunciare all’uomo che esiste un luogo sicuro dove poter coltivare i fiori del proprio spirito: “¡Tú, así, paloma blanca de los cielos,/ nos vienes a anunciar que hay tierra firme/ donde arraigar allende nuestro espíritu/ y que florezca por la eternidad!” (*Paloma*, vv. 6-9). La “esperanza recia/ de un día eterno” (*IV*, vv. 46-49)⁹⁸⁷, si è caricata di valori simbolici e si è trasformata nella bianca colomba annunciatrice della *speranza* di una fiorita eternità.

⁹⁸⁷ Ivi, p. 97.

L'ultima immagine della "serie" è molto densa, in quanto appare il "processo di creazione" nel *bianco*, in cui il Creatore diviene il "latte", ovvero il "prodotto" di una donna, figlia dell'Umanità: "Como la leche de María blanco,/ nata de Humanidad, puro alimento/ al cuerpo de la paz" (*Leche*, vv. 1-3)⁹⁸⁸. Il "latte" è l'elemento che racchiude l'essenza della purezza e della semplicità, capace di nutrire di "amore eterno" e di sostenere il "corpo mistico" di Cristo: "Porque es la leche/ cándida flor de amor de las entrañas/ de la madre, de amor que se da en pábulo" (vv. 3-5). La sensazione di quiete viene ampliata ulteriormente dall'immagine della *Luna* che si specchia nel "bianco lago di lacrime" in "*Árbol*": "De Ti, Luna, al claror, aqueste valle/ de amarguras remeda blanco lago/ de lágrimas, de noche" (*Árbol*, vv. 1-3)⁹⁸⁹. Il *climax* poiético del *bianco* è raggiunto nella composizione "Eucaristía", in cui prende "corpo" il *Logos*, e il *bianco* corpo di Cristo è un segnale della "fame di amore" che spinge l'amante a cercare un contatto quasi fisico, "carnale", con la "Palabra creadora": "Amor de Ti nos quema, blanco cuerpo;/ amor que es hambre, amor de las entrañas;/ hambre de la Palabra creadora/ que se hizo carne; fiero amor de vida/ que no se sacia con abrazos, besos,/ ni con enlace conyugal

⁹⁸⁸ Ivi, p. 148.

⁹⁸⁹ Ivi, p. 149.

alguno” (*Eucaristía*, vv. 1-6)⁹⁹⁰. Amore selvaggio per la vita, che si sazia solo nel *bianco* del “corpo mistico” di Cristo, attraverso il quale l’umanità vuole “comulgar” con Dio.

Attorno al nucleo simbolico della “blancura” gravitano una serie di simboli che, a loro volta, possono diventare il nucleo di un’altra serie di elementi simbolici. Si può parlare a tale riguardo di *métapoiesi*, intesa come una struttura che opera costantemente nel rigenerare se stessa a partire da elementi presenti al suo interno, paragonabile alla “mitologia creativa” di cui parla Joseph Campbell nell’opera *The Masks of God* (1959-1968), -suddivisa in quattro volumi-, in cui scrive che l’individuo “idoneo”, ovvero chi è capace di rimanere fedele ai valori della propria esperienza, -fatta soprattutto di “intuizioni”, “sentimenti” e “pensiero”-, è in grado di rinnovare il “presente”: «Renovando el propio acto de la experiencia, devuelve a la existencia lo que tiene de aventura, a la vez que destruye y reintegra lo fijo, lo ya conocido, en el fuego creativo del sacrificio de ese algo en constante devenir que no es sino la vida, no como será o deberá ser, como era o como nunca será, sino como es, en profundidad, desenvolviéndose, aquí y ahora, dentro y fuera»⁹⁹¹, scrive Campbell. Questo continuo “rinnovamento”, implica una

⁹⁹⁰ Ivi, p. 151.

⁹⁹¹ CAMPBELL, Joseph, *Las Máscaras de Dios*, versión española de Belén Urrutia e Isabel Cardona, Alianza, Madrid, 1991-1992, p. 27.

continua “agonia”, che si alimenta della contrapposizione insita nell’uomo tra i due momenti definiti da Lluís Duch come “strutturale” e “storico”, «o lo que es lo mismo, por la tensión nunca del todo resuelta entre lo que permanece y lo que cambia, lo cual le obliga a poner práctica incesantes procesos de contestualización»⁹⁹². Lo studioso catalano ricorda ai propri lettori che, in ogni esistenza umana, la *continuità* e il *cambio* non sono due entità separate, «sino que propiamente se comportan de manera coimplicada y correferida: cambio en lo que permanece y permanencia en el cambio»⁹⁹³, ed amplia il discorso dicendo che il compito primario della “prassi antropologica” è mettere in risalto la “condizione ambigua” dell’essere umano. In particolare Duch rileva la “necessaria” ambiguità dell’“essere religioso”, in quanto gli esseri umani di tutte le epoche appartengono ad un’unica umanità, «son variaciones culturalmente distintas, pero no estructuralmente diferentes del ser humano»⁹⁹⁴. Nella vita di ogni uomo coesistono due esperienze, una fatta di “continuidades estructurales” e l’altra fatta di “cambios histórico-culturales”, scrive Duch, e aggiunge che le due realtà sono *coimplicate*, «es decir, las continuidades, constituyen el principio generador de los cambios y éstos, a

⁹⁹² DUCH, Lluís, *La religión en el siglo XXI*, op. cit., p. 323.

⁹⁹³ *ibid.*

⁹⁹⁴ *Ivi*, pp. 136-137.

su vez, por paradójico que pueda parecer a primera vista, permiten el mantenimiento de aquéllas sobre la base de la creencia en la radical igualdad estructural de todos los seres humanos del pasado, del presente y del futuro»⁹⁹⁵. In questa dualità si consuma l'agonia dell'esistenza unamuniana e, a proposito, Savignano scrive che la “coscienza”, «in quanto corpo -e reciprocamente- è unita al mondo mediante l'interesse -da cui la tesi dell'origine trofica della conoscenza sulla base dell'istinto di conservazione e riproduzione-, l'immaginazione -che è mitopoietica e in perenne lotta con la ragione, la quale, non va dimenticato, nasce dalla fantasia-, e il desiderio (*eros*), quale volontà di non morire»⁹⁹⁶.

La dualità insita nell'uomo descritta da Duch è percepita da Savignano come lotta, agonia duale tra lo *scettico*, “che esibisce argomentazioni razionali” e il *mistico*, “che porta le ragioni del cuore”. Unamuno contrappone l'atteggiamento *scettico* a quello *dogmatico*, in quanto con il primo l'uomo “ricerca”, mentre che con il secondo “afferma”. Lo “scettico” indaga alla ricerca di una soluzione che potrebbe anche non trovare, mentre il dogmatico cerca le prove che confermino il suo credo, e non altro⁹⁹⁷. Allo “scettico”, Savignano

⁹⁹⁵ Ivi, p. 137.

⁹⁹⁶ SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, op. cit. p. 67.

⁹⁹⁷ Per questo si veda: “La Fe pascaliana”, in UNAMUNO, Miguel, *La agonía del cristianismo*, op. cit., pp. 95-112 e in particolare le note al testo di Unamuno, ivi, p. 98.

contrappone l'atteggiamento del "mistico", definizione che Unamuno tenta sempre di allontanare, perchè cosciente delle implicazioni che essa comporta. Nelle pagine del *Diario*, lo scrittore basco chiarisce un aspetto fondamentale della mistica, intendendola come *unio mystica* con Dio: «Perdiéndote en Dios es como lograrás tu mayor personalidad. Durante mucho tiempo he estado predicando el que buscamos lo humano en nosotros, al hombre debajo del individuo. No, debemos de buscar lo divino, á Dios en nuestro seno, en el fondo de nosotros mismos. Así es como tendremos inspiración directa del Espíritu Santo»⁹⁹⁸. Lluís Duch segnala che l'"esperienza mistica" può adottare forme *personali* o *impersonali*: segnalando nelle "impersonali" le più distintive dell'esperienza mistica. Nelle esperienze *impersonali* il mistico diviene oggetto passivo della *divinità inactiva*, con la quale entra in relazione tramite l'*estasi*, che corrisponde a una perdita della *personalità* e a un susseguente abbandono "nella" *volontà* altrui, attitudine che Unamuno sperimenta dopo aver superato i tormenti e i dubbi esistenziali presenti nelle pagine del *Diario* e superati gradualmente nelle *Meditazioni* e nelle *Poesie*: «Me ha estado halagando el que me llamasen místico, creyendo que es un grado más potente de espíritu, más que filósofo, así

⁹⁹⁸ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., pp. 176-177.

como esto es más que científico. Y lo que hay que ser es ser bueno»⁹⁹⁹. Nelle esperienze mistiche *personali*, «el infinito toma una forma terrenal, el *summum bonum* se convierte en un dios redentor personal»¹⁰⁰⁰, scrive Duch. Trovando sostegno nelle parole del Maestro Eckhart, Duch può affermare che in definitiva la “religiosità mistica”, «aunque tenga unos inicios personales, está indefectiblemente orientada hacia lo impersonal»¹⁰⁰¹. Come rilevato dallo stesso Duch, l’incontro cruciale dell’esperienza mistica è «la *unio mystica*, que es el conocimiento intuitivo y la realización experiencial de la unión del alma individual con lo divino, en lo cual termina entonces el “principio de individuación”, es decir, la dicotomía objeto-sujeto»¹⁰⁰². Quest’ultimo sussiste solo nell’*immutabilità* e nell’*unità*, scrive Duch, citando un passo del Maestro Eckhart: «El Maestro Eckhart escribe: “El hombre que vive en el amor de Dios debe ser para él mismo como un muerto, y ha de considerar todas las cosas creadas y a sí mismo como alguien que se encontrara a mil millas de ellas. Éste permanece en la *inmutabilidad* y en la *unidad*»¹⁰⁰³.

⁹⁹⁹ Ivi, p. 77.

¹⁰⁰⁰ DUCH, Lluís, *Antropología de la religión*, Herder, Barcelona, 2001, p. 178.

¹⁰⁰¹ *ibid.*

¹⁰⁰² *ibid.*

¹⁰⁰³ Ivi, p. 179. In nota al testo si trova il riferimento preciso del libro dal quale è stato estratto, e tradotto al castigliano, il frammento del Maestro Eckhart, citato da Duch: «Mestre Eckhart, cit. Mensching, *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart, 1959, pp. 11-14».

Nel testo “¿Qué es el cristianismo?”, terzo capitolo del breve saggio su *La agonía del cristianismo*, Unamuno spiega che San Paolo è il primo mistico del cristianesimo, in quanto «vio al Cristo en sí mismo, se le apareció, pero creía que había muerto y había sido enterrado (I, Cor., XV. 19)»¹⁰⁰⁴. Teresa di Gesù racconta che venne rapita al terzo cielo ed ascoltò «detti indicibili», ed Unamuno commenta che «-es el único modo de traducir el *αρητα ῥήματα*, antítesis muy del estilo de la mística agónica- que es la agonía mística, que procede por antítesis, paradojas y hasta trágicos juegos de palabras»¹⁰⁰⁵. Unamuno ricava progressivamente questa visione, alla luce di una rinnovata fede interiore, che si alimenta del “sentimento agonico” dell’esistenza e si fonda sul “desiderio agonico” di Dio.

La creazione è un gioco, scrive Unamuno, è giocare a creare il mondo, che consiste nel rinnovare il proprio mondo e fondersi nel dialogo con l’essere profondo, che unisce cielo e terra nella metafora dell’eterna vita: «Porqué la agonía mística juega con las palabras, juega con la Palabra, con el Verbo. Y juega a crearla. Como acaso Dios jugó a crear el mundo, no para jugar luego con él, sino para jugar a crearlo, ya que la creación fue juego»¹⁰⁰⁶. Unamuno avverte che chi

¹⁰⁰⁴ UNAMUNO, Miguel, *La agonía del cristianismo*, op. cit., p. 27.

¹⁰⁰⁵ *ibid.*

¹⁰⁰⁶ *ibid.*

non è in grado di comprendere la creazione come gioco non può comprendere la vita, il cristianesimo e tutte le altre questioni che ruotano attorno al nucleo centrale della creazione: «El que no se sienta capaz de comprender y de sentir esto, de conocerlo en el sentido bíblico, de engendrarlo, de crearlo, que renuncie no sólo a comprender el cristianismo, sino el anticristianismo, y la historia, y la vida, y a la vez la realidad y la personalidad»¹⁰⁰⁷, scrive ne *La agonía del cristianismo*. Da questa visione nasce lo studio cordiale, l'avvicinamento affettivo che cerca la fusione tra l'amante e l'amato, di cui il corpo mistico di Cristo è il simbolo emblematico, *potenziatore* dell'umano e del divino: «No sólo con el Cristo, sino con toda potencia humana y divina, con todo hombre vivo y eterno a quien se conoce con conocimiento místico, en una compenetración de entrañas, ocurre lo mismo; y es que el conociente, el amante, se hace el conocido, el amado»¹⁰⁰⁸.

Nel primo quaderno del *Diario*, il pensatore basco scriverà: «En la religión se unifican la ciencia, la poesía y la acción»¹⁰⁰⁹. Nelle pagine di *Nuevo mundo*, lo scrittore basco descrive il “gravoso comercio” tra *l'immenso contenuto del mondo* e *l'immenso contenuto dell'anima*, rilevando, tra gli

¹⁰⁰⁷ Ivi, pp. 27-28.

¹⁰⁰⁸ Ivi, p. 28.

¹⁰⁰⁹ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 29.

uomini, una differenza di spessore del “guscio dermo-scheletrico” che separa l’anima dal mondo. Unamuno distingue gli “uomini pratici”, caratterizzati da una membrana spessa che non permette la comunicazione fluida tra mondo esteriore e mondo interiore; gli “uomini puri”, nei quali «es leve y sensibiísima membrana a cuyo través comunicanse en persistente y fluentísima ósmosis y exosmosis las honduras del universo con las honduras del espíritu y baja la voz silenciosa del firmamento a conversar, con la voz, también silenciosa, del corazón»¹⁰¹⁰. Negli “spiriti puri” il firmamento dell’Universo e il cuore dell’uomo conversano, immersi nella quiete che, nel poema cristologico, è rappresentata dal corpo mistico di Cristo, avvolto in un arcaico e impalpabile pallore, in grado di raccogliere e scontornare tutte le figure, infondendogli “nuova vita”. Nei “purissimi”, o meglio nei *santi*, si dissolve la traccia della membrana e i due mondi, interiore ed esteriore, si mescolano e si permeano reciprocamente: «Y en los purísimos, en los verdaderos santos, en los héroes, no hay capa ni membrana alguna, el mundo y el alma se compenetrán y continúan»¹⁰¹¹, scrive Unamuno.

L’agonia del cristianesimo si fonda basicamente sulla lotta tra il desiderio di “immortalità dell’anima”, lascito della

¹⁰¹⁰ UNAMUNO, Miguel, *Nuevo mundo*, op. cit., p. 66.

¹⁰¹¹ *ibid.*

cultura greco-romana, e il desiderio della “resurrezione della carne”, di derivazione cattolica. Savignano nota che alla base della “teoria poetica” di Unamuno siano presenti due pilastri molto saldi: “il sentimento della paternità e l’incarnazione del Verbo”¹⁰¹². Il primo pilastro è ben rappresentato dalla “storia personale” del Padre Giacinto, a cui Unamuno dedica il decimo capitolo del saggio *La agonía del cristianismo*, e nel cui desiderio di paternità carnale scorderà la personificazione dell’intima agonia del cristianesimo: «¡El Padre Jacinto! ¡Padre! En esto de su paternidad está el fondo y la esencia de su tragedia, de la agonía del cristianismo en él»¹⁰¹³. Unamuno descrive, in questo lungo brano, una serie di *agonie* vissute dal Padre Giacinto, tra le quali spiccano l’egoismo e la tentazione della carne. Unamuno si sofferma su una in particolare: «Había paternidad furiosa, deseos de asegurar la resurrección de la carne», somma di tutte le agonie intime e personali del pastore religioso. Già dalle pagine del *Diario* è possibile ricavare questa relazione *intima e carnale* tra Cristo e Dio, che diviene il *rivelatore* del “Padre comune”, così come si evince dal commento unamuniano al *Pater noster*: «Padre! Esta es la revelación de Cristo, pues en toda la ley antigua no aparece Dios como padre. Lo más característico del cristianismo es la paternidad divina, el

¹⁰¹² SAVIGNANO, Armando, *Il Cristo di Unamuno*, op. cit. p. 8.

¹⁰¹³ UNAMUNO, Miguel, *La agonía del cristianismo*, op. cit., p. 114.

hacer á los hombres hijos del Creador, no criaturas meramente, sino hijos»¹⁰¹⁴. Nelle pagine conclusive del quarto quaderno del *Diario*, Unamuno svilupperà ulteriormente questo concetto: «Para mí la idea de Dios, entraña la idea de Padre también. El hecho mismo de la creación es seguramente un acto estupendo de ternura paternal. [...] De nuestra nada original nosotros salimos extraídos por un hilo filial»¹⁰¹⁵. Sempre nel *Diario*, Unamuno scriverà che «El canto de la humanidad es el *Magnificat*, así como su oración es el *Pater noster*»¹⁰¹⁶, consapevole ora che il Dio a cui si rivolge Gesù è *Padre comune*, al quale devono rivolgersi in orazione tutti i suoi figli, “perdendosi” in Lui, dopo essere passati dalla purificazione *liquida* del “dolore” e aver attraversato il “corpo di Cristo”, “fuoco” nel quale si scompone e prende forma una “nuova vita”, vita spirituale, allegoria del “corpo” dell’intera comunità cristiana, della “cristianità universale”.

Il corpo di Cristo è la Chiesa Universale, luogo nel quale si radunano i fedeli per colmare la distanza con Dio, comunicando con Lui in orazione, attraverso il *mediatore*, che è Cristo. L’orazione di Unamuno si esplicita nei versi “Hágase tu voluntad” del *Padre nostro*, che si configura

¹⁰¹⁴ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 54.

¹⁰¹⁵ Ivi, p. 200.

¹⁰¹⁶ Ivi, p. 52.

come la «Suprema fórmula de la resignación y de la paz»¹⁰¹⁷, di cui Maria è il candido simbolo, il più “dolce dei misteri” che simboleggia per i cristiani «la calma en la agitación, el reposo en las luchas. La virgen es la sencillez, la madre, la ternura»¹⁰¹⁸. Maria rappresenta nel *Diario* il simbolo dell’“umanità santificata”, in quanto capace di raccogliere tutte le grazie, “*vas spirituale y mater divinae gratiae*”, *deposito* di ogni grazia concessa da Dio all’uomo. Maria è il simbolo dell’obbedienza passiva a Dio, che riceve l’opera del Padre con umiltà, con rassegnazione: «*ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum*, expresión de la más sublime obediencia, raíz de toda libertad. Con esta obediencia conquistamos nuestra libertad de cristianos»¹⁰¹⁹. Nelle ultime pagine del quarto quaderno del *Diario* Unamuno, parafrasando Denifle, avverte che il “sia fatta la Tua volontà” implica il sacrificio della propria volontà personale: «'Quien sacrifica su voluntad diciendo: “Señor, haz de mí lo que quieras”, espresa la suma oración; está más alto que el cielo sobre la tierra. [...] Por esto fué la suma oración que rezó Cristo, nuestro fiel y amoroso amigo, aquella de después de la última cena: “Padre, hágase tu voluntad, y no la mía» (Luc XXII, 42). ‘[...] Pues en la

¹⁰¹⁷ Ivi, p. 19.

¹⁰¹⁸ Ivi, p. 30.

¹⁰¹⁹ Ivi, p. 56.

renuncia de la voluntad de Dios según su humanidad es en lo que nos salvamos'»¹⁰²⁰. Nelle poche righe del quinto quaderno del *Diario* si può leggere: «*Fiat voluntas tua*. En esta petición se envuelve el valor todo de la oración»¹⁰²¹. Unamuno scopre così il valore profondo della “carità cristiana”, intesa ora come *con-fusione* delle anime nella *contemplazione* e nell’*orazione comune* verso il Padre. Nel sesto capitolo de *La agonía del cristianismo*, “La virilidad de la fe”, Unamuno racconta dell’agonia di Paolo, che “agonizó su buena agonía” e vinse nell’unica maniera in cui è possibile vincere in questo tipo di lotta, “vencer es ser vencido”: «El triunfo de la agonía es la muerte, y esta muerte es acaso la vida eterna»¹⁰²². Il pensatore basco conclude il capitolo sulla “virilità della fede” asserendo che l’atto creativo è di per sé un atto agonico: «Hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo, y hágase en mí según tu palabra. El acto de engendrar es también una agonía»¹⁰²³. Nella figura del Padre Giacinto coesistono due uomini che lottano tra di loro, il “carnale” e lo “spirituale”, e da questo scontro nasce l’agonia: «Y él escribía: “Me quedo con Emilia y con Dios” (III, 148). Con el espíritu y con la carne, con la

¹⁰²⁰ Ivi, p. 206-207.

¹⁰²¹ Ivi, p. 211.

¹⁰²² UNAMUNO, Miguel, *La agonía del cristianismo*, op. cit., p. 73.

¹⁰²³ *ibid.*

inmortalidad del alma y con la resurrección de la carne»¹⁰²⁴, scrive Unamuno. L'atto rigenerativo della parola poetica si concretizza nell'immagine dell'Eucarestia, che diventa il simbolo della fusione tra il “corpo mistico” di Cristo, - immagine “ideale” che si fa “carne”-, e il “corpo cristiano”, realtà storica che diviene la nuova immagine ideale di una comunità in cui vivifica lo spirito di ogni cristiano. Nel *Diario* Unamuno scriverà che l'Eucarestia è lo “scandalo” dei razionalisti: «La Eucaristía es la forma de este Cristo humanado, es el gran escándalo de los idealistas, la gran contradicción de los soberbios, la piedra de toque de la humanidad»¹⁰²⁵. Nelle ultime pagine del *Diario*, Unamuno scriverà che la “dottrina della redenzione” è una vera e propria creazione *originale*, attraverso la quale Cristo *crea* una religione: «Cristo creó una religión. Es menester fijarse en esto, en que la creó. Crear es ya divino, y crear una religión! No reformó, ni compuso, ni sincretizó; la creó. [...] Cristo es un genio religioso, v. P. Didon *Jesuchrist* liv. I chap. VI»¹⁰²⁶.

Nel poema cristologico unamuniano, il “corpo di Cristo” diviene lo “strumento” attraverso il quale è possibile mostrare l'unione mistica tra “materialità” e “spiritualità”, in

¹⁰²⁴ Ivi, p. 126.

¹⁰²⁵ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., p. 138.

¹⁰²⁶ Ivi, p. 179.

quanto “poeticamente siamo dinanzi alla *corporeità dello spirito*”¹⁰²⁷, scrive Savignano. Nel componimento “Hostia”, il *bianco* corpo è in grado di unire la “*terra negra*”, -da cui ha “*origine*” l’alimento spirituale- e il “*pan divino*”, -frutto della “*transustanziazione*” dello spirito in materia-, aprendo ad una vera e propria *teofagia*: “Vive de Ti, Hostia blanca como leche,/ nacida de la Virgen Tierra Madre;/ por Ti comulga Dios con sus mortales:/ tierra y agua de Dios son pan y vino/ del hombre, y Dios con ellos hombre se hace” (*Hostia*, vv. 16-20)¹⁰²⁸. Lo scambio è mutuo: come l’umanità tende a Dio, -attraverso il “*corpo divino*” di Cristo-, così Dio “*comulga*” con l’umanità attraverso il *mediatore*, fattosi cibo di vita eterna. Nel componimento “*Eucaristía*” è l’umanità che vuole “*comulgar*” con Dio attraverso il corpo mistico di Cristo: “*Sólo comerte nos apaga el ansia,/ pan de inmortalidad, carne divina*” (*Eucaristía*, vv. 7-8)¹⁰²⁹. L’ultima immagine è quella di Cristo sulla croce, con le braccia aperte che invita i cristiani, -“*corpo*” carnale e storico-, a nutrirsi del Suo corpo, -corpo mistico e spirituale-, prolungando sulla croce e dinanzi al mondo l’ultima e intima cena fatta con i suoi discepoli: «Y tus brazos abriendo como en muestra/ de entregarte amoroso, nos repites:/ “¡Venid, comed, tomad:

¹⁰²⁷ SAVIGNANO, Armando, *Il Cristo di Unamuno*, op. cit., p. 29.

¹⁰²⁸ UNAMUNO, Miguel, *El Cristo de Velázquez*, “Hostia”, op. cit., p. 128.

¹⁰²⁹ Ivi, “Eucaristía”, p. 152.

éste es mi cuerpo!”/ ¡Carne de Dios, Verbo encarnado, encarna/ nuestra divina hambre carnal de Ti!” (vv. 18-22)¹⁰³⁰. Questa nuova immagine diviene la formula attraverso la quale Unamuno esprime “la fe de mi pueblo, su cristología realista”, come afferma García Blanco¹⁰³¹. Savignano evidenzia come il *Cristo di Velázquez* sia un’opera «di sentimento e di poesia, il cui complesso sfondo teologico sfugge ad interpretazioni univoche, non configurandosi né come un’orazione, né come un saggio teologico, anche se li contiene entrambi»¹⁰³². Il filologo asturiano García de la Concha, nell’introduzione al testo del poema cristologico, sviluppa alcune premesse utili alla lettura del poema unamuniano. Lo studioso asturiano afferma che ci troviamo «ante un poema y no ante un discurso teológico»¹⁰³³, nel quale il poeta cerca di esprimere tutto il suo desiderio di “mitologizzare”, di creare, -a partire dal mito di base-, un “nuovo mito”, servendosi degli strumenti della poesia: da qui la *mitopoiesi*, ovvero la ricreazione di un mito attuata attraverso lo strumento della poesia, in grado di unificare tutte le immagini e di dar vita a una “nuova” immagine,

¹⁰³⁰ *ibid.*

¹⁰³¹ Citato in UNAMUNO, Miguel, *El Cristo de Velázquez*, op. cit., p. 17. Nella nota n. 30 si legge: «Recogida por GARCÍA BLANCO en *Don Miguel de Unamuno y sus Poesías*, pág. 209. Con posterioridad fueron publicadas en las *Cartas de Pascoaes e Unamuno*, Nova Lisboa, 1957».

¹⁰³² SAVIGNANO, Armando, *Il Cristo di Unamuno*, op. cit., p. 40.

¹⁰³³ UNAMUNO, Miguel, *El Cristo de Velázquez*, op. cit., p. 43.

risultato e succo di tutto lo sforzo precedente. La tendenza di Unamuno a mitologizzare, scrive García de la Concha, «se radicaliza y potencia al adoptar la función de poeta y encauzar la escritura en el ámbito más libre de la creación artística»¹⁰³⁴. Lo studioso asturiano avverte il lettore “incauto”, presentando il lettore “ideale” de *El Cristo de Velázquez*, ovvero un *lettore-interprete*, -più che un *lettore/traduttore*-, un lettore che allo stesso tempo «recoge todas las claves denotativas de referencias bíblicas, de tradición cristiana y de cultura» e che «se deje llevar desde ellas al ámbito de la connotación hacia el centro misterioso de la alegoría total»¹⁰³⁵. Alla luce di questa premessa si può provare a leggere il componimento “Verija”, nel quale sono condensate tutte le tematiche che gravitano attorno al nucleo centrale del poema: “il bianco corpo di Cristo”. In questo componimento l’attenzione di chi contempla, il poeta, è concentrata sul velo di mistero che avvolge il basso ventre del Cristo in croce, unico elemento estraneo al corpo di Cristo, capace di fondere la vita con la morte, fino a configurarsi come il simbolo che più si ripete nelle raffigurazioni artistiche del corpo Cristo, divenendo, a seconda dei casi, il “lenzuolo” in cui è avvolto Gesù alla nascita, il “velo” che ricopre il corpo nudo di Gesù nel

¹⁰³⁴ *ibid.*

¹⁰³⁵ Ivi, p. 64.

ricevere il Battesimo di Giovanni, il “panno” con il quale Veronica asciuga il volto di Gesù pieno di sangue, durante il Calvario e la Passione, lo “straccio” che copre il basso ventre del Cristo sulla croce, il “sudario” che raccoglie il corpo dopo la Morte e la Deposizione, fino a rigenerarsi e risplendere nelle immagini della Gloria e della Redenzione. Seguendo questo filone, il poeta riconosce nel *lino* bianco e luminoso che cinge il corpo di Cristo in croce, il telo con il quale il Maestro ha asciugato i piedi ai suoi discepoli, purificandoli: “Versò quindi dell’acqua nel catino e incominciò a lavare i piedi dei discepoli e ad asciugarli con il panno del quale si era cinto” (*Gv.* XIII, 5) e “Gesù soggiunse: «Chi ha fatto il bagno, non ha bisogno di lavarsi se non i piedi, ed è integralmente puro; e voi siete puri, ma non tutti»” (*Gv.* XIII, 10). Sotto quel velo, purificato nell’atto rituale della lavanda dei piedi, simbolo dell’umiltà e della carità, si nasconde la “virilità” di Cristo, che lo trasforma nel *generatore* d’immortalità: “bajo ese velo/ -ceñidos los riñones como en marcha-/ la fuerza del varón, Señor, se esconde”. (*Verija*, vv. 6-7)¹⁰³⁶. L’erotismo soffuso di questo componimento sposta l’azione dalla “croce” al “letto”, fino alla “culla”, in quanto è dalla morte che Cristo “genera” una nuova umanità: “Y engendraste al morir, Cristo, tu muerte/

¹⁰³⁶ Ivi, “Verija”, p. 243.

fué lo que te hizo padre de la vida/ de la gracia, tu muerte la primicia de tu virilidad” (vv. 12-15). Il telo che ricopre il basso ventre di Cristo, elemento estraneo al corpo di Cristo, rappresenta il velo che ricopre il mistero profondo del Salvatore, capace di generare la vita dalla morte: “de tu virilidad; con ella al cabo/ la Humanidad esposa conociste/ y su esposo de sangre te obligaste” (vv. 15-17). Cristo segna un cambio radicale nel rapporto che gli uomini stabiliscono tra la vita e la morte: prima della sua “venuta” l’uomo nasceva per morire, la Sua morte invece, prelude alla speranza di una “nuova vita”: “¡Sin Ti, Jesús, nacemos solamente/ para morir; contigo nos morimos/ para nacer, y así nos engendraste!” (vv. 18-20).

La “Oración final” de *El Cristo de Velázquez*, rappresenta la *summa* di tutta la poesia presente nel poema unamuniano, in quanto tutti gli elementi degli altri componimenti vengono a confluire in questa estesa lirica, nella quale ogni due versi rappresentano il nucleo figurativo delle composizioni precedenti. Figurativamente, l’“Orazione finale” costituisce il “mare” nel quale vanno a confluire tutti i fiumi e i torrenti tumultuosi della creazione artistica unamuniana, acquietandosi in un’immagine distesa che rappresenta il “nimbo” dal quale emergerà una nuova immagine, una nuova creazione, una nuova possibilità, generando la *speranza*.

Di seguito l'*incipit* della "Oración final" (vv. 1-4)¹⁰³⁷:

Tú que callas, ¡oh Cristo!, para oírnos,
oye de nuestros pechos los sollozos;
acoge nuestras quejas, los gemidos
de esta valle de lágrimas. [...]

Il componimento si apre con un dialogo impostato sul *silenzio* di Cristo, simbolo liturgico che invita all'ascolto, "vaso spirituale" capace di accogliere i gemiti e i dolori degli uomini che vivono "in una valle di lacrime". Come segnalato da García de la Concha, si tratta di una delle molte "contraffatture" del Poema, e in questo caso della *valle di lacrime* del "Salve Regina", immagine già presente nel componimento "Lirio", nel quale il simbolo femminile e mariano per eccellenza, -dalla sposa del *Cantico dei Cantici* fino alla Vergine Maria-, passa a simboleggiare il "bianco" corpo di Cristo. Nei versi successivi García de la Concha segnala una ripresa simbolica e tematica dei componimenti "Alba", "Arroyo-Fuente" e "Vino": "[...] Clamamos/ a Ti, Cristo Jesús, desde la sima/ de nuestro abismo de miseria humana,/ y Tú, de humanidad la blanca cumbre/ danos las aguas de tus nieves" (*Oración final*, vv .4-8). In questi versi si è già attuata la fusione visiva tra Gesù, uomo storico che tende al divino, e Cristo, uomo spirituale che tende

¹⁰³⁷ Ivi, "Oración final", p. 266.

all'umanità. La *bianca* cima di "Alba" è invocata affinché faccia giungere, nell'abisso dell'umanità, acqua fresca e vivificante, disciolta nel bianco corpo di Cristo. Nell'orazione, l'orante-poeta *tutea* l'amato e lo paragona all'aquila, chiedendogli di potersi "cibare" del suo sangue, come in "Aguila"; lo paragona alla "vigna", chiedendogli il vino che consola dagli affanni, come in "Vino"; lo paragona alla "luna", riflesso e speranza della luce di Dio, come nel testo "Luna"; lo chiama "columna fuerte, /sostén en que posar" (vv. 14-15), richiamandosi al testo del componimento "Soporte-Naturaleza". Le allusioni ai testi precedenti continuano, segnalate puntigliosamente nello studio di García de la Concha e, in questo modo, il poeta-orante può attrarre sul suo amato tutti gli elementi simbolici che ne hanno costituito le frammentarie visioni, nella speranza di costruire, con questi frammenti, uno "specchio" più grande, con il quale poter *fissare* più intensamente l'"immagine" di Dio. Nei versi successivi il poeta si rivolge all'"Hostia Santa" chiedendogli "el pan de nuestro viaje/ por Dios, como limosna; te pedimos" (vv. 16-17), come in "Hostia", o nell'immagine dell'agnello di Dio che lava i peccati del mondo: "te pedimos/ a Ti, Cordero del Señor que lavas/ los pecados del mundo" (vv. 17-19), passando dall'immagine della "rosa del zarzal bravío" presente in "Rosa" a quella

dell'anfora, “a Ti, que el ánfora/ del divino licor, que el néctar pongas/ de ternidad en nuestros corazones” (vv. 23-25), nel quale chiede di depositare nel corpo di Cristo il “dolce” nettare di eternità, come in “Anfora”; e come in “Enjullo”, in cui chiede al Signore di “ricamare” le vite degli uomini sulla “celeste túnica” di Dio, “sobre el telar de la vida eterna” (v. 28). Nella “Oración final” le braccia di Cristo sulla croce sono rappresentate come le ali dello Spirito “que flota/ sobre al haz de las aguas tenebrosas,/ guarecer a la sombra de tu frente” (vv. 32-34), come in “Brazos”, sedicesimo componimento della *Terza* parte del poema unamuniano, rappresentando la speranza del volo, come in “Oración final”: “Déjanos/ nuestra sudada fe, que es frágil nido/ de aladas esperanzas que gorjean/ cantos de vida eterna, entre tus brazos” (vv. 28-32). Prosegue il testo con l’analogia corpo-specchio, già presente nel componimento “IV”. Nei versi seguenti il poeta si augura di poter “vedere” Dio “con nuestros ojos-tierra a ver su lumbre” (v.42), proiettando la visione dell’aquila, già presente nel componimento “Aguila”, attraverso la quale spera di poter resistere alla luce accecante del sole, trasformando così la visione in voce, *Parola, canto*: “y cual un compañero cara a cara/ como a Moisés nos hable/, y boca a boca” (vv. 43-44), rinnovando il “faccia a faccia” dei *Salmos*, che conduce a

sicura morte, al più vitale “dialogo sentimentale” con Dio e con Cristo, scambio alla pari che avviene “bocca a bocca”. Nei versi successivi il poeta è di fianco al Cristo sofferente e ripete le parole di Dimaco, il “buon ladrone” crocifisso con Gesù: “Los hombres con justicia nos morimos;/ mas Tú sin merecerlo te moriste/ de puro amor, Cordero sin mancilla,/ y estando ya en tu reino, de nosotros/ acuérdate” (vv. 52-56). L’orazione prosegue con il poeta-orante che chiede al Signore di condurre il suo popolo nel granaio del Padre, affinché nulla si disperda. Gli uomini sono paragonati ai chicchi di grano, come in “Hostia”, utili a produrre in futuro il “pan del Universo,/ yeldado por tu cuerpo, y alimento/ con él sus últimas eternidades!” (vv. 61-63). In questa suggestiva immagine traspira il sentimento di immortalità di Dio, anelito che si compie nella “conservazione” e nella “cura”, affinché le anime non si disperdano “como en los aires/ el humo de leña, nos perdamos/ sin asiento, de paso” (vv. 56-58), che rimanda per contrasto all’immagine del sesto componimento della *Quarta* parte del poema, “Reino de Dios”, in cui Cristo è il “caudillo” della Patria spirituale, la “Jerusalén celeste, encierro/ de la gastada ley y señorío/ del porvenir eterno; asiento el único/ de libertad -de que eres el dechado-./ ciudad de Dios, lugar final del Hombre” (*Reino de Dios*, vv. 4-8). Nei successivi versi, la *grazia* di Cristo *cristianizza* l’intero

Universo: “cristianado Universo, que a tu gracia/ se ha forjado en el hombre el hombre mismo” (vv. 9-10). Nella parte finale del componimento il poeta-orante ha a disposizione tutti gli elementi utili alla “visione” di Cristo e può procedere all’orazione finale levando le braccia e ponendosi di fronte a Dio, come Cristo si pone di fronte agli uomini sulla croce.

Con questa immagine si conclude la “Oración final” (vv. 75-83)¹⁰³⁸:

De pie y con los brazos abiertos
y extendida la diestra a no secarse,
haznos cruzar la vida pedregosa
-repecho de Calvario- sostenidos
del deber por los clavos, y muramos
de pie, cual Tú, y abiertos bien de brazos,
y como Tú, subamos a la gloria
de pie, para que Dios de pie nos hable
y con los brazos extendidos. [...]

In questi versi si concentrano tutte le visioni inerenti al corpo di Cristo sulla croce elaborate nelle liriche precedenti ed in particolare in “Manos”, ventesimo componimento della *Terza* parte del poema, in cui è presente l’immagine delle mani che “*hoy son dos fuentes/ que manan sangre. Cae sobre los ojos/ de los que ven; cabe sobre los oídos/ de los que oyen: sobre los cabellos/ de los niños también*” (*Manos*, vv.

¹⁰³⁸ Ivi, p. 270.

8-12)¹⁰³⁹; e alla fine apre all'immagine dei "chiodi", come remi della croce di Cristo, battello di salvezza nel mare dell'eternità: "¡Y con ellas apuñas sendos clavos/ manejando los remos de tu cruz!" (vv. 17-18). In "Dedo índice de la diestra", componimento che segue "Manos", il poeta si sofferma sul particolare pittorico del dito indice della mano destra del dipinto di Velázquez, il "dedo acusador" che "desde el guión del leño nos advierte/ lo que hay escrito en el eterno libro/ de la vida" (*Dedo índice de la diestra*, vv. 2-4)¹⁰⁴⁰. Il dito indice della mano destra è lo stesso con cui Gesù curava i ciechi con il fango (*Gv.* IX, 6), con cui scacciava i demoni e le tentazioni (*Lc.* XI, 20), e con lo stesso dito tracciava dei segni a terra, nella sabbia, nell'episodio dell'adultera (*Gv.* VIII, 3-11). Nel brano evangelico dell'*adultera*, narrato da Giovanni, Cristo è seduto a terra, chino, impegnato a tracciare dei segni sulla sabbia, mentre un gruppo di uomini tenta di lapidare una donna, accusandola di adulterio. Cristo si alzerà in due sole occasioni, levandosi "in piedi": nella prima occasione si alza ed esclama agli scribi e ai farisei "Quello di voi che è senza peccato scagli per primo una pietra contro di lei", per poi tornare a sedersi. La seconda volta, dopo che tutti se ne furono andati, senza scagliare un solo sasso, Gesù si rialza e

¹⁰³⁹ Ivi, "Manos", p. 237.

¹⁰⁴⁰ Ivi, "Dedo índice de la diestra", op. cit., p. 238.

va incontro alla donna per perdonarla. Nel gesto di *chinarsi* Gesù si comunica umilmente con la terra, sulla quale scrive la propria storia di redenzione: “¡Que en el polvo leve/ leamos la lección de la conciencia,/ la que trazó tu dedo al doblegarte/ sobre la tierra, que es tu libro abierto/ y vivo y santo!” (*Dedo índice de la diestra*, vv. 13-17). In “Obediencia”, undicesimo componimento della *Terza* parte del poema, è già presente l’immagine di Cristo *in piedi*, simbolo dell’obbedienza “pura, libre y noble” al Padre: “En pie, cual hijo/ que responde a su padre, libremente,/ como tu cruz arrecho, con los brazos/ de par en par abiertos, demostrando/ ni arma celar ni engaño de tus pechos/ en el cristal desnudo” (*Obediencia*, vv. 11-16)¹⁰⁴¹. L’immagine di Cristo *in piedi* è presente anche nel testo “Soporte-Naturaleza”, ultimo componimento della *Terza* parte del Poema, in cui il corpo di Cristo è paragonato all’arca di Noè, capace di “mettere in salvo” tutto il Creato: “Es como un arca de Noé tu cuerpo/ donde se salvan del diluvio lóbrego/ cuantos hijos parió la Madre Tierra/ para darlos al hombre en mayorazgo” (*Soporte-Naturaleza*, vv. 20-23)¹⁰⁴². Dinanzi alla croce di Cristo, -emblema della fine e di un nuovo inizio per tutta l’umanità riscattata-, il poeta spera di poter emergere dalla “noche tenebrosa”, “en que soñando el corazón se

¹⁰⁴¹ Ivi, “Obediencia”, op. cit., p. 220.

¹⁰⁴² Ivi, “Soporte-Naturaleza”, op. cit., p. 250.

acorcha/ me entre en el claro día que no acaba,/ fijos mis ojos de tu blanco cuerpo” (*Oración final*, vv. 86-88), rirponendo gli elementi allegorici del *bianco corpo* in antitesi alla *notte tenebrosa*, antitesi da cui “sboccia” il componimento. La parte conclusiva del componimento ricorda il finale del testo lirico “Infinito” di Giacomo Leopardi in quanto, nella visione culminante del componimento, il pensiero del poeta *si annega nell’infinità*, e *naufraga dolcemente in questo mare*: “Così tra questa/ Infinità s’annega il pensier mio:/ E ‘l naufragar m’è dolce in questo mare” (Giacomo Leopardi, *Infinito*, vv. 13-15). Al “pensiero” di Leopardi si sostituisce la “mirada”, lo sguardo, del poeta basco che, annegando nello sguardo di Cristo, anela di perdersi in Dio, infinita coscienza della Creazione. Così si chiude la “Oración final” (vv. 89-92)¹⁰⁴³:

Hijo del Hombre, Humanidad completa,
en la increada luz que nunca muere;
mis ojos fijos en tus ojos, Cristo,
mi mirada anegada en Ti, Señor!

Gli occhi immersi nell’amato rappresentano una “visione” mistica, così come il “bianco” in cui si perde lo sguardo dell’amato nelle “visioni” di Santa Caterina da Siena, che hanno influito notevolmente nell’intuizione e nell’uso del

¹⁰⁴³ Ivi, “Oración final”, op. cit., p. 270.

“bianco”, inteso come punto di convergenza di tutti gli elementi simbolici del testo, spazio, “nimbo” ideale in cui *annegare* e *sfumare* tutti gli elementi, attuando così una “rigenerazione mitopoietica” degli elementi che conformano la policromatica simbologia allegorica del poema cristologico unamuniano, che si rigenera nel bianco, simbolo di una nuova alba e di un promettente futuro, in cui si accende il desiderio e nasce la speranza.

In questa *con-fusione* di elementi è possibile rintracciare quella che può essere definita come “metapoiesi”, o meglio, *mitopoiesi*, in quanto alla base della creazione unamuniana c'è il mito di Cristo e del cristianesimo, che viene continuamente rigenerato nel “dubbio” creatore dello scrittore, in grado di rimescolare le immagini e riunirle ogni volta sotto un nuovo simbolo che, insieme ad altri, conforma l'allegoria simbolica del poema cristologico sul Cristo raffigurato da Velázquez, “visione” che rappresenta la “fede mistica” di un intero popolo, -così come nel Poema di Unamuno-, concretando la fede profonda, interna, intima, sincera, di tutto il popolo spagnolo. Lluís Duch nel saggio *Antropología de la religión* afferma che il mito «concreta la búsqueda incesante de sentido que los seres humanos creen poder encontrar más allá de lo que aparece como verdad por

medio de las verificaciones de los *experimenta*»¹⁰⁴⁴. Nel suo studio sull'antropologia della religione, Duch pone in rilievo la metodologia utilizzata da Mircea Eliade (1907-1986) nello studio delle religioni e dei fenomeni religiosi, definendo il suo approccio come “approssimazione spiritualista”, -che può anche essere definita teologica, ontologica o poetica-, avverte lo studioso catalano. La “concezione spiritualista” ammette che il *mito* «permite que el ser humano lleve a cabo “una ruptura de nivel” (Eliade) con la intención de sustraerle al “terror de la historia” o a la historia como terror»¹⁰⁴⁵, trattandosi in tutti i casi del “relato de una creación”, nella quale si descrive l'irruzione del “sacro nel mondo”, «“[...] lo que *fundamenta* realmente al mundo y lo hace tal como es actualmente»¹⁰⁴⁶. Il mito, secondo questa visione, è creazione della storia e ritorno ad un tempo storico, archetipico che attua una “rigenerazione” attraverso il “ritorno al tempo originale”, come afferma Eliade, che è il tempo della “cosmogonia”, «el instante en que apareció la realidad más vasta, el mundo»¹⁰⁴⁷. Tale ontologia si fonda «en el “eterno retorno” como memoria instauradora de la Vida por excelencia, la cual en los orígenes del mundo fue creada por

¹⁰⁴⁴ DUCH, Lluís, *Antropología de la religión*, op. cit. p. 197.

¹⁰⁴⁵ Ivi, p. 202.

¹⁰⁴⁶ Le parole in virgolettato sono di Mircea Eliade. Per questo si veda: ELIADE, Mircea, *Mito y realidad*, Gudarrama, Madrid, 1973, pp. 18-19 citato da Lluís Duch in *Antropología de la religión*, op. cit. p. 202.

¹⁰⁴⁷ ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 62.

los dioses o por los héroes fundadores»¹⁰⁴⁸, scrive Duch. In questo modo, le apparizioni del sacro, “las hierofanías”, «sean de tipo histórico o reproducidas culturalmente, permiten que el *ultimum* aparezca, sobre todo por medio del culto, en el intrínquilis de la vida de los humanos y de la sociedad»¹⁰⁴⁹, scrive Lluís Duch in *Antropología de la religión*, «“Vivir la eternidad en el tiempo” (Eliade), [...] permite la intuición de lo “eterno en el hombre” más allá de las inevitables contingencias socio-culturales a que inevitablemente está sometido»¹⁰⁵⁰. Il tempo “cosmogónico”, come sostiene Eliade, serve come modello per tutti gli altri “tempi sacri”, in quanto è su di esso che si fonda ogni “creazione”, ogni “azione”. Per Mircea Eliade, *l'uomo religioso* «reactualiza, pues, la cosmogonía no sólo todas las veces que “crea” cualquier cosa (su propio “mundo” -el territorio habitado- o una ciudad, una casa, etc.) [...] Pero, sobre todo, donde la recitación ritual del mito cosmogónico desempeña un importante papel es en las curaciones, en las que se persigue la regeneración del ser humano»¹⁰⁵¹, mettendo al centro della propria cosmogonia la Parola, legata ancestralmente al Verbo, capace di *creare* e *rigenerare* l'uomo e il mondo. Alla base dell'azione, e della narrazione,

¹⁰⁴⁸ DUCH, Lluís, *Antropología de la religión*, op. cit. p. 203.

¹⁰⁴⁹ *ibid.*

¹⁰⁵⁰ *ibid.*

¹⁰⁵¹ ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, op. cit., p. 62.

ci sono il rito e il mito, conclude Duch, che convivono simultaneamente nell'*azione rituale* e nella *narrazione mistica*, vincolo necessario che, spezzandosi, convertirebbe il rito «en mero ritualismo y el mito en una fábula o en una historieta sin fuerza espiritual»¹⁰⁵².

Il vincolo tra rito e mito è scandito nel poema cristologico da una ritualità celebrativa e agonica che tende continuamente a liberarsi nel mito, per liberarlo a sua volta, generando una nuova creazione, che si concretizza nella forma della poesia religiosa e spirituale: processo che rappresenta la mitopoiesi unamuniana. Il rito è *azione sacra*, mentre il mito è *parola sacra*, insegna Duch, ed entrambi collaborano alla realizzazione dell'opera, che è la creazione poetica, *azione* dello Spirito che genera il Verbo affinché si fissi nelle *strutture* dell'eternità. La “duplicità comunicante” è condizione essenziale al fine della creazione, intesa come processo continuo nel quale si rinnova e prende forma l'*idea*, in costante ricerca dell'Ideale concreto. Nel capitolo conclusivo *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), Unamuno confessa di aver depositato in questa opera, il lavoro di tanti anni di riflessioni intime, «en una casi improvisación sobre notas recogidas durante años, sin haber tenido presentes al escribir cada ensayo los que le

¹⁰⁵² DUCH, Lluís, *Antropología de la religión*, op. cit., p. 204.

precedieron»¹⁰⁵³, cosa che comporta una certa combinazione di argomenti e temi che garantiscono, come si è visto, l'intima unità del pensiero e dell'opera unamuniana: «Y así irán llenos de contradicciones íntimas -al menos aparentes- como la vida y como yo mismo»¹⁰⁵⁴, confessa Unamuno. Anche ne *La agonía del cristianismo*, Unamuno ripete questo concetto, suggerendo che le discordie e le differenze possono essere utili a unirci agli altri e aggiunge: «Y lo que más le une a cada uno consigo mismo, lo que lo hace la unidad íntima de nuestra vida, son nuestras discordias íntimas, las contradicciones interiores de nuestras discordias»¹⁰⁵⁵. Così può affermare che tutto lo sforzo dell'uomo «es dar finalidad humana a la historia, finalidad sobrehumana»¹⁰⁵⁶, sognando il “cristianesimo sociale”, come Nietzsche, “soñador del absurdo”.

Nel decimo capitolo de *Del sentimiento trágico de la vida*, “Religión, mitología de ultratumba y apocatástasis”, confluiscono molti dei temi trattati in questo lavoro e vengono meglio esplicitate ed ordinate alcune riflessioni che Unamuno era andato accumulando nell'arco degli anni, in particolare nell'arco di tempo compreso tra la scrittura dei

¹⁰⁵³ UNAMUNO, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida*, Introducción de Pedro Cerezo Galán, Austral, Espasa, Barcelona, 2015 [Prima ed. 2011; ed. orig. 1913], p. 303.

¹⁰⁵⁴ *ibid.*

¹⁰⁵⁵ UNAMUNO, Miguel, *La agonía del cristianismo*, op. cit., pp. 18-19.

¹⁰⁵⁶ *Ivi*, p. 19.

quaderni del *Diario* (1897 circa), passando per le *Meditazioni evangeliche*, fino alla stesura del trattato filosofico sul *Sentimento tragico della vita* (1913). Tutto il “materiale” di questi lavori confluirà, “naturalmente”, nel poema religioso *El Cristo de Velázquez* (1913-1920).

La ricerca di una propria “cosmogonia” porta all’apparizione del mito, dell’archetipo di base, nel quale vanno a confluire tutti i temi, tutti gli elementi dispersi nelle opere precedenti. Nell’immagine di Cristo confluiscono le vecchie credenze e rivive il tempo primordiale del primo cristianesimo, quello delle origini. I *dubbi* del “vecchio uomo” sono superati e diventano il materiale sul quale costruire la nuova opera, opera di “redenzione” che sarà interamente dedicata alla vita, e al dolore, fonte della vita stessa. La scrittura, come la vita, diviene azione incessante, continuamente *operante* e permette uno scambio mutuo tra vita e opera, poste entrambe al servizio della “redenzione”, nella ricerca del proprio “stile”, della propria “personalità”, della propria “anima”. In *Alrededor del estilo* lo scrittore basco chiarisce che è l’opera a fare l’uomo e che «Uno se encuentra a través de los demás; [...]. El estilo se va haciendo, y es porque el artista se está buscando a sí mismo»¹⁰⁵⁷.

¹⁰⁵⁷ UNAMUNO, Miguel, *Alrededor del estilo*, “XVIII. El estilo nos hace”, op. cit., p. 101.

La vera tragedia, “tragedia vitale”, sta tutta nella domanda tragica “¿Se encuentra?”, alla quale Unamuno prontamente risponde: «Y cuando se encuentra es que ha encontrado su obra; es que su obra le ha hecho a él»¹⁰⁵⁸. A partire da questa rivelazione nasce la *poiésis*, l’atto creativo libero, spontaneo, che Unamuno lega all’*occasionalità* della scoperta, aprendo al miracolo del *descubrimiento*. Da una lettura occasionale può nascere un’idea, che il *sentitore* basco appunta rapidamente sul taccuino che ha sotto mano; in questi istanti o *frammenti* di vita, -scorci di visioni a-temporali e archetipiche-, c’è il movimento del *divenire* ed è possibile ricavare una goccia distillata di conoscenza, nella quale incontrare una finalità *sobrehumana*, oltre i confini posti dal tempo e dalla storia dell’uomo: «Y este goce viene de que uno se ha encontrado con su creador, con su padre. Porque a Cervantes le hicieron Don Quijote y Sancho y etcétera. El estilo nos hace; no hacemos el estilo»¹⁰⁵⁹, scrive Unamuno. Dalla scoperta del proprio “stile” intimo, dalla scoperta di se stessi, nascono “leyendas creadoras”, frutto dell’“anima popolare collettiva”, così come deduce dalla lettura casuale della paradossale formula di Montague, annotata per caso da Unamuno: «“Escrituras transmitidas oralmente” -*the orally transmited scriptures*-; mas ahora, al reproducirla, me doy

¹⁰⁵⁸ *ibid.*

¹⁰⁵⁹ Ivi, p. 102.

cuenta de cómo pueblos que no conocen la escritura pueden tener escrituras en el alma popular colectiva, con el estilete de la tradición oral, sus leyendas creadoras»¹⁰⁶⁰, scrive Unamuno. In questo si fonda il “mito originario” che, grazie alla *poiésis*, -alla creazione poetica-, dà origine al racconto, o meglio, alla “nuova narrazione”, che si ri-genera, “altra genesi”, in un nuovo inizio, in una nuova *testimonianza*. E forse c’è in ognuno di noi, dimenticato, scrive Unamuno, uno “stile divino” che bisogna cercare: «El dedo de Dios es el sumo estilo creador, el más íntimo estilo creador. Me ha creado único; te ha creado, lector, único; nos ha creado únicos a cada uno de nosotros [...]. Me ha impreso sobre el alma de mi patria; soy una palabra, una frase, tal vez una estrofa del poema eterno, inmortal, que es su obra divina»¹⁰⁶¹. Finché non si muore, non si può dire di aver vissuto, scrive Unamuno, per questo motivo non bisognerebbe mai dire di una “persona verdaderamente inmortal” che «“¡Murió!”, cuando haya muerto, sino decid: “¡Vivió!”, cuando se muera. Y el que vivió, vive y vivirá»¹⁰⁶².

Nell’articolo “Hacerse un alma”, presente in *Alrededor del estilo*, Unamuno mostra la relazione intima che intercorre tra

¹⁰⁶⁰ *ibid.*

¹⁰⁶¹ *Ivi*, p. 103.

¹⁰⁶² *ibid.*

lo “stile” e l’“anima”: «sólo el estilo renueva la obra, y en parte, porque las drogas afrodisíacas se convierten con el uso, -aquí con la lectura- en anestésicas. (Que es lo mismo que anestésicas)»¹⁰⁶³, in quanto ciò che conta è “la manera de contarlo” piu che l’interesse per il racconto stesso, per la *fabula*. La maniera di raccontare tiene “viva” la *fabula* e la trasforma in *mito*, capace di rigenerarsi continuamente nella creazione: «¡Vaciar un alma, una persona, en una frase! [...] En una frase se reproduce un alma, como en un vaciado la escultura...»¹⁰⁶⁴. Ognuno ha il suo stile, scrive Unamuno, perfino i “tonti” possono svuotarsi in una frase, dimostrando di avere stile, mentre gli altri, quelli che non lo hanno, passano la vita perdendosi a cercarlo, senza mai incontrarlo, “sin encontrarse a sí mismos”, finendo così col “morire del tutto”. Il breve saggio si chiude con un verso de “El fin de la vida”, presente nella raccolta poetica *Rosario de sonetos líricos* (1911), in cui lo scrittore, citando se stesso, scrive: «“es el fin de la vida hacerse un alma”./ Es decir, acabar una obra»¹⁰⁶⁵, perchè è *l’opera che hace el hombre*. Nel decimo capitolo de *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno torna su questo argomento, aprendo alla possibilità di una “visione mistica”, -per la quale è necessaria una propria

¹⁰⁶³ Ivi, “Hacerse un alma”, op. cit., p. 134.

¹⁰⁶⁴ ibid.

¹⁰⁶⁵ Ivi, p. 135.

visione personale-, composta dall'insieme di tutte le frammentarie visioni dell'esperienza storica e intima di ogni individuo. Per poter penetrare il "mistero", Unamuno supera tutte le dottrine "pietose" e cerca di rappresentare la gloria eterna plasticamente, rifacendosi esteticamente alla *Divina Commedia* dantesca. Non si tratta esclusivamente di *indiarsi*, "perdersi in Dio", abbandonando la propria "personalità", quanto di trasformare questa visione in un'opera, che sia la prova materiale dello Spirito che l'ha ispirata. Non si possono comprendere le proprietà di un "corpo glorioso" senza la *materialità* del corpo, scrive Unamuno, «ya que sin algún cuerpo no se concibe el alma»¹⁰⁶⁶. E questo corpo vive in una "metafisica vitale" che agonizza con la storica "metafisica razionale", in quanto una ha come principio la *sostanza*, l'altra la *causa*. Chiamiamo religione, scrive Unamuno, la relazione con Dio, «la unión más o menos íntima con Él»¹⁰⁶⁷, facendo di Dio la *summa* di tutta l'Umanità e di tutto l'Universo, «y éste espiritualizado e intimado, ya que la fe cristiana dice que Dios acabará siendo todos con todos»¹⁰⁶⁸. Allo stesso tempo, «El sentimiento de divinidad y de Dios, y la fe, la esperanza y la caridad en él

¹⁰⁶⁶ UNAMUNO, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 243.

¹⁰⁶⁷ *Ivi*, p. 237.

¹⁰⁶⁸ *ibid.*

fundados»¹⁰⁶⁹, fondano la religione. Tutte le religioni fondano il proprio cammino sulla visione futura del destino eterno dell'umanità, «o sea la finalidad humana del Universo, o bien de Dios. A ella se llega por todos los caminos religiosos, pues que es la esencia misma de toda religión»¹⁰⁷⁰, afferma Unamuno. La “finalità” più “elevata” per l'uomo religioso è rappresentata dall'*unione con Dio*, «sintiendo a este como cada cual le sienta»¹⁰⁷¹, perchè non c'è modo di definire la religione, scrive Unamuno, se non *sentendola*: «La religión, más que se define se describe, y más que se describe se siente»¹⁰⁷². Attraverso il “sentimento religioso” avviene l'incontro con Dio, in quanto è nell'avvertire questo sentimento, nel *sentirlo*, che se ne *percepisce* la presenza, ed è allora quando *crediamo* in Lui: «Y así Dios es para el hombre tanto como el hombre es para Dios, ya que se dio al hombre haciéndose hombre, humanizándose, por amor a él»¹⁰⁷³.

Il desiderio di unione in Dio non è un anelito che nasce da necessità scientifiche o artistiche, ma dalla vita stessa, è un “desiderio vitale”. Miguel de Unamuno, passando attraverso varie concezioni, dalle teologiche alle mistiche, conclude che

¹⁰⁶⁹ *ibid.*

¹⁰⁷⁰ Ivi, p. 238.

¹⁰⁷¹ Ivi, p. 239.

¹⁰⁷² Ivi, p. 238.

¹⁰⁷³ Ivi, p. 239.

il vero “nirvana” consiste più nel *possedere* Dio che in *essere posseduto*. Appoggiandosi alla *Guía espiritual que desembranza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la paz interior* dello spagnolo, “y muy español”, -scriverà Unamuno-, Miguel de Molinos (1628-1669), sostiene che la virtù più alta per raggiungere la scienza mistica consiste nel “despegar del mismo Dios”, «“[...] porque el alma que así se sabe despegar es la que se llega a perder en Dios, y sólo la que así se llega a perder es la que se hacierta a hallar”»¹⁰⁷⁴. Alla *religione* della “Donna” (*Madonna*) del *Rinascimento* italiano, -e del *Dolce stil novo* toscano-, fa seguito la “religione cristiana dei mistici”, fino a giungere al “culto della scienza”, praticato nel presente, nelle cui metamorfosi è possibile intravedere il passaggio dello Spirito, teso a “eternare”, mitizzandolo, «el anhelo de la inmortalidad del alma, de la permanencia, en una u otra forma, de nuestra conciencia personal en individual, es tan de la esencia de la religión como el anhelo de que haya Dios»¹⁰⁷⁵, scrive il “sentitore” basco. Se in un primo momento l’incontro con Dio, e la successiva “visione”, richiedono un abbandono completo dell’uomo e del Tutto in Dio -con conseguente perdita della personalità, un “indiarsi” per assurgere alla

¹⁰⁷⁴ Ivi, pp. 239-240.

¹⁰⁷⁵ Ivi, p. 241.

“visione” di Dio-; in un secondo momento, Unamuno rende evidente la necessità della “unión volutiva”, nella quale non si attua una perdita di coscienza, come attesta tramite le “visioni” presenti nella *Vida* della “mistica” di Ávila, Santa Teresa de Jesús (1515-1582), affermando: «No es, pues, como se ve, visión, sino unión volutiva, y entretanto “el entendimiento y memoria divertidos...como una persona que ha mucho dormido y soñado y aún no acaba de despertar”»¹⁰⁷⁶, trattandosi più che altro di un “uscire fuori di sé”, *visione*, scrive Unamuno, descritta dai mistici nell’*estasi* (dal greco ἔκστασις, composto da *èk* e *stasis*, con il significato di “stare fuori di sé”)¹⁰⁷⁷. Attraverso questo “processo” si giunge alla “visone del *Dio vivo*”, che non solo è visione, immagine, ma è la vista stessa, l’“occhio comune”, il mezzo attraverso il quale “tutto si vede”.

Il *piacere* della “visione” diventa elemento fondamentale, in quanto l’*eros* sostiene l’azione amorosa, prima ancora che si compia l’atto dell’incontro e della *ierofania*. Il piacere, “el deleite más puro del hombre”, scrive Unamuno, è unito

¹⁰⁷⁶ Ivi, p. 246.

¹⁰⁷⁷ Si è consultata la definizione etimologica del termine “estasi” presente nel *Vocabolario Etimologico della Lingua italiana*, opera del magistrato, politico e linguista Pietro Ottorino Pianigiani (1845-1926), edita per la prima volta nel 1907 e ripubblicata in versione elettronica da Francesco Bonomi nel 2003, dove si riporta la seguente definizione del termine: «Esaltazione dello spirito che si affissa in un oggetto fuori di sé, con inazione de’ sensi e cessazione de’ movimenti», in Ottorino Pianigiani, *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, Roma, Società editrice Dante Alighieri, 1907, pubblicata in due volumi e disponibile nella versione elettronica “editata” da Francesco Bonomi: <http://www.etimo.it>

all'atto di apprendere, più che di comprendere: «de adquirir conocimiento, esto es, a una diferenciación»¹⁰⁷⁸.

Il piacere della “visión beatífica” si prolunga mediante questo incessante “apprendimento”, «mediante un esfuerzo que mantenga siempre el sentimiento de la propia conciencia activa»¹⁰⁷⁹ e per questo diviene fondamentale “cercare se stessi”, ovvero “amare Dio in me”, e vederlo ed adorarlo in carne, non solo in spirito. A tal proposito, l'autore basco cita la “visione di Dio” (o meglio, “visione *in* Dio”, espressa dal verbo transitivo “indiarsi”) presente nel *Canto XXXIII* del “Paradiso”, ultimo della *Divina Commedia* di Dante Alighieri (1265-1321), in cui la visione intellettuale svanisce lentamente mentre prende corpo la “passione”, che rimane *impressa* nel cuore, permettendo di “sentire” Dio, dolcemente: «*Cotal son io, che quasi tutta cessa/ mia visione, ed ancor mi distilla/ nel cuor lo dolce che nacque da essa, [...]. Esto es, que se le va la visión, lo intelectual, y le queda el deleite; la passione impressa, lo emotivo, lo irracional, lo corporal, en fin*»¹⁰⁸⁰, scrive Unamuno nel decimo capitolo de *Del sentimiento trágico de la vida*, “Religión, mitología de ultratumba y apocatástasis”¹⁰⁸¹. Dai versi del poeta fiorentino

¹⁰⁷⁸ UNAMUNO, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 248.

¹⁰⁷⁹ *ibid.*

¹⁰⁸⁰ *Ivi*, p. 252.

¹⁰⁸¹ Il canto XXXIII del Paradiso è interamente incentrato sulla “visione di Dio” e gli occhi di tutti i “partecipanti” sono affissi nella luce diretta e accecante che fa perdere

Unamuno deduce la metafora tragica dell’“amore intellettuale”, scoprendo che «también el corazón tiene sus razones. ¡Razones de corazón!»¹⁰⁸², somma di tragedie in cui attua la “differenziazione”, come elemento necessario e continuamente *operante*: «Lo valedero para nosotros, más aún, lo real para nosotros, es lo diferencial, que es lo cualitativo; la cantidad pura, sin diferencia, es como si para nosotros no existiese, pues que no obra»¹⁰⁸³ e conclude dicendo che «si el espíritu tiende a concentrarse, la energía material tiende a difundirse», chiedendosi, quasi in maniera ossessiva, «¿Esa muerte del cuerpo del Universo no será el triunfo final de su espíritu de Dios?»¹⁰⁸⁴ e più avanti scrive: «¿No es acaso que empezó el Universo, este nuestro Universo -¿quién sabe si hay otros?-, con un cero de espíritu

la memoria e spegne il desiderio. Gli occhi diventano la metafora della “mente” e perso lo “sguardo” nella luce che acceca e scontorna le immagini, -abbracciandole tutte-, si arriva all’incontro con Dio, nel punto più lontano della visione, dove le due immagini, -quella di Dio e quella dell’uomo, immagini mentali- si sovrappongono, annullando qualsiasi tipo di percezione intellettuale ed ampliando le percezioni sensibili: «Dentro da sè, del suo colore stesso,/ Mi parve pinta della nostra effige;/ Per che ‘l mio viso in lei tutto era messo» (*Divina Commedia*, “Paradiso XXXIII”, vv. 130-132). Da questa esperienza il poeta Dante tornerà confermando l’impossibilità di riferire e di descrivere la visione, in quanto gli strumenti dell’uomo sono troppo limitati per poter compiere una siffatta opera: «Ma non eran da ciò le proprie penne:/ Se non che la mia mente fu percossa/ Da un fulgore che in sua voglia venne./ All’alta fantasia qui mancò possa;/ Ma già volgeva il mio disio e il velle,/ Si come rota ch’igualmente è mossa,/ L’amor che move il sole e l’altre stelle» (*Divina Commedia*, “Paradiso XXXIII”, vv. 139-145. Svanita la visione ritornano la *volontà* e il *desiderio* del poeta, inseriti ora in un meccanismo più ampio, sul quale attua la Volontà dell’Amore, che muove “il sole e l’altre stelle”, uomo compreso: ALIGHIERI, Dante, *La Divina Commedia*. Postille e cenni introduttivi del prof. Raffaello Fornaciari, Hoepli, Milano, 2006 (I ed. 1991), pp. 572-577.

¹⁰⁸² UNAMUNO, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 253.

¹⁰⁸³ Ivi, p. 254.

¹⁰⁸⁴ *ibid.*

-y cero no es lo mismo que nada- y un infinito de materia, y marcha a cavar en un infinito de espíritu con un cero de materia? ¡Ensueños!»¹⁰⁸⁵.

Unamuno riconosce in Paolo di Tarso il primo “mistico” della religione cristiana, in quanto senza aver visto Cristo in carne ed ossa, senza conoscerlo umanamente, annuncia la “apocatástasis” o ricostituzione in Dio, «para que Dios sea en todos: ίνα ἡ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν»¹⁰⁸⁶. Allo stesso tempo, riconosce l’“anacefaleosis”, ovvero la ricapitolazione di tutto in Cristo, in quanto lo spirito ha bisogno della materia per conoscere le cose sensibili e si appoggia ad essa per alimentare la propria conoscenza. In definitiva, «la visión beatífica es mutua, y Dios se perfecciona con ser mejor conocido, y de almas se alimenta y de ellas se enriquece»¹⁰⁸⁷, scrive Unamuno. Alimentare Dio è alimentarsi di Dio, in un’incessante opera immaginativa, nella quale l’uno crea l’altro e tutti “crescono” in eternità. “¿Quiénes se salvan?”, si domanda Unamuno e, provvisoriamente, risponde, nella speranza che «sólo se salven los que anhelaron salvarse, que sólo se eternicen los que vivieron aquejados del terrible hambre de eternidad y de eternización»¹⁰⁸⁸, perchè l’agonia e il desiderio di Dio sono la salvezza: “quiero creer” ripete

¹⁰⁸⁵ Ivi, p. 257.

¹⁰⁸⁶ Ivi, p. 258.

¹⁰⁸⁷ Ivi, p. 259.

¹⁰⁸⁸ Ivi, p. 263.

continuamente Unamuno, perchè “pedid y se os dará”. Per Unamuno la “salvezza eterna” è opera collettiva, in quanto ogni membro rappresenta la collettività, e viceversa: «O se salvan todos o no se salva nadie, según este modo de sentir y de imaginar; la redención es total y es mutua; cada hombre un Cristo de su prójimo»¹⁰⁸⁹. Così come è possibile “perdersi in Dio” e cercare la salvezza in Lui, tramite la “apocatástasis”, è altrettanto possibile l’“anacefaleosis” annunciata da Paolo di Tarso, ovvero «la fusión de los hombres todos en el Hombre, en la Humanidad toda hecha Persona, que es Cristo, y con los hombres todos, y la sujeción luego de todo ello a Dios, para que Dios, la Conciencia, lo sea todo en todos. Lo cual supone una redención colectiva y una sociedad de ultratumba»¹⁰⁹⁰. Unamuno segnala che, a partire da Paolo, l’intimo anelo mistico cristiano sia stato dare finalità umana, «o sea divina, al Universo, salvar la conciencia humana y salvarla haciendo una persona de la humanidad toda»¹⁰⁹¹. A questo corrispondono sia l’“anacefaleosis”, come ricapitolazione di tutto -“visibile e invisibile”- in Cristo, sia l’“apocatástasis”, intesa come “vuelta de todo a Dios, a la conciencia, para que Dios sea todo en

¹⁰⁸⁹ Ivi, p. 265.

¹⁰⁹⁰ Ivi, p. 267.

¹⁰⁹¹ Ivi, p. 269.

todo”¹⁰⁹², trattandosi in definitiva di “solidarietà umana” e di “carità cristiana”. Il supremo e tragico sacrificio, il “nodo tragico”, è presente in questa “intima agonia”: «el de la propia conciencia individual en aras de la conciencia humana perfecta, de la Conciencia Divina»¹⁰⁹³. In questa costante lotta, incessante agonia, Unamuno scopre l’intimità della propria anima e le chiede cosa desidera: «Y el alma, mi alma al menos, anhela otra cosa, no absorción, no quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse del todo nunca»¹⁰⁹⁴, confessa Unamuno. Tutte le esperienze umane e tutte le vicissitudini dello spirito confluiscono in una Coscienza e nel *desiderio* mai sopito: «Un dolor, una pena, gracias a la cual se crece sin cesar en conciencia y en anhelo»¹⁰⁹⁵.

Al *Dio-Idea* si contrappone il *Dio vivo*, il *Dio-Uomo*, in una lotta incessante ed autentica che rappresenta una “ascensión eterna”, un «eterno Purgatorio, pues, más que una Gloria»¹⁰⁹⁶, come scrive lo stesso Unamuno. Nella parte finale del capitolo, lo scrittore basco specifica che si tratta di “ensueños mitológicos”, essendo il racconto mitologico una

¹⁰⁹² *ibid.*

¹⁰⁹³ Ivi, pp. 269-270.

¹⁰⁹⁴ Ivi, p. 270.

¹⁰⁹⁵ *ibid.*

¹⁰⁹⁶ *ibid.*

forma “alternativa” di racconto, utile per trattare argomenti che con la sola ragione non sarebbe possibile affrontare, in quanto «no hay modo de concebir sin contradicciones y despropósitos la visión beatífica y la apocatástasis»¹⁰⁹⁷, aggiungendo che per poter “vivere” bisogna «creer en ella, y creer en ella es religioso»¹⁰⁹⁸. Unamuno si rivolge al lettore “incauto” che si avvicina al *mistero* mosso da “curiosità”, e lo mette in guardia, avvisandolo del fatto che tentare di “penetrare” il mistero rappresenta una forma di “pazzia”, una “santa locura”, «locura querer sobreponer nuestras imaginaciones, preñadas de contradicción íntima, por encima de lo que una sana razón nos dicta»¹⁰⁹⁹. Cosciente di questo, Unamuno invita il suo lettore a credere in una vita al di là della vita, in cui tutto si fonde e rimane attiva la coscienza della beatitudine, la coscienza del piacere della visione stessa: «Hay que creer en la otra vida, en la vida eterna de más allá de la tumba, y en una vida individual y personal, en una vida en que cada uno de nosotros sienta su conciencia y la sienta unirse, sin confundirse con las demás conciencias todas en la Conciencia Suprema, en Dios; hay que creer en

¹⁰⁹⁷ Ivi, p. 271.

¹⁰⁹⁸ *ibid.*

¹⁰⁹⁹ Ivi, p. 172

esa otra vida para poder vivir esta y soportarla y darle sentido y finalidad»¹¹⁰⁰.

La “lotta vitale” tra ragione e sentimento, costituisce la base immaginativa della creazione unamuniana, che fonda sul *mito* di Cristo e del “cristianesimo” tutta la propria creazione, facendo della propria opera uno strumento utile a comprendere l’eterno movimento del *divenire* per fissarlo “intimamente”, profondamente, sulle strutture fisiche, storiche e materiali della propria umanità, sulle quali lo Spirito lascia tracce indelebili del suo passaggio. Tutto si *sente* in Dio, che è la forma suprema del dolore e dell’amore, in quanto l’amore, scrive Unamuno, il “vero amore”, quello spirituale, nasce dalla morte della carne e si rinvigorisce nel dolore comune: «Porque los hombres solo se aman con amor espiritual cuando han sufrido juntos un mismo dolor, cuando araron durante algún tiempo la tierra pedregosa uncidos al mismo jugo de un dolor común»¹¹⁰¹. L’amore, scrive Unamuno ne *Del sentimiento trágico de la vida*, è la cosa più tragica che c’è nel mondo, «el amor hijo del engaño y padre del desengaño; es el amor el consuelo en el desconsuelo, es la única medicina contra la muerte, siendo como es de ella hermana»¹¹⁰². Amare è avere *compassione*

¹¹⁰⁰ *ibid.*

¹¹⁰¹ *Ivi*, “VII. Amor, dolor, compasión y personalidad”, op. cit., p. 167.

¹¹⁰² *Ivi*, p. 165.

per una coscienza aliena, in quanto una coscienza è tale se è partecipe della vita e della morte: «Conciencia, *conscientia*, es conocimiento participado, es consentimiento, y con-sentir es com-padecer»¹¹⁰³, scrive Unamuno. Attraverso il dolore, continua Unamuno, la coscienza conosce se stessa, ovvero conosce i propri limiti: «Y la evolución de los seres orgánicos no es sino una lucha por la plenitud de conciencia a través del dolor, una constante aspiración a ser otros sin dejar de ser lo que son, a romper sus límites limitándose»¹¹⁰⁴. Avendo come riferimento la *Scienza Nuova* di Giambattista Vico (1668-1744), l'autore basco può affermare che il “sentimento del mondo”, «sobre el que se funda la comprensión de él, es necesariamente antropomórfico y mitopeico»¹¹⁰⁵, cioè generatore di miti, e a niente serve voler ridurre questo processo razionalizzando il pensiero, «como si se pensara sólo para pensar y conocer, y no para vivir»¹¹⁰⁶. La stessa lingua impedisce all'uomo di “pensare il pensiero”, in quanto la lingua, «sustancia del pensamiento, es un sistema de metáforas a base mítica y antropomórfica»¹¹⁰⁷, scrive Unamuno. Lluís Duch, riferendosi alla “visión del mundo” offerta ai propri adepti dalle varie religioni storiche,

¹¹⁰³ Ivi, p. 171.

¹¹⁰⁴ Ivi, p. 173.

¹¹⁰⁵ Ivi, p. 174.

¹¹⁰⁶ Ivi, p. 175.

¹¹⁰⁷ *ibid.*

scribe che “las cosmogonías”, nei diversi gruppi religiosi, «cumplen de manera eficaz su misión porque fundamentan las tomas de postura dogmáticas y éticas de los miembros de la sociedad. En general, las visiones religiosas del mundo (incluso, las de las llamadas “religiones de sustitución”) alcanzan desde el *proton* (creación) hasta el *eskhaton* (consumación, fin del mundo), con las correspondientes etapas intermedias»¹¹⁰⁸. Duch sottolinea inoltre l'importanza della lotta interna e del “dualismo”, in quanto «un cierto pensamiento dualista es inherente a cualquier forma de representación religiosa, incluso en aquellas situaciones consideradas como “secularizadas”, ya que siempre se impone una diferenciación entre la realidad y el deseo, entre lo que se capta como empíricamente tangible y los proyectos futuros, entre la situación presente y la salvación, entre el *status viae* y el *status patriae*»¹¹⁰⁹.

Ne *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno sostiene che la filosofia non opera sulla realtà oggettiva, «que tenemos delante de los sentidos, sino sobre el complejo de ideas, imágenes, nociones, percepciones, etc., incorporadas en el lenguaje y que nuestros antepasados nos transmitieron con él. Lo que llamamos el mundo, el mundo objetivo, es una

¹¹⁰⁸ DUCH, Lluís, *Antropología de la religión*, op. cit. p. 152.

¹¹⁰⁹ Ivi, pp. 152-153.

tradición social. Nos lo dan hecho»¹¹¹⁰. Così Unamuno preferisce sostituire l'antico motto *operari sequitur esse* della Scolastica latina con il più *personale* “ser es obrar”: «el obrar se sigue al ser, hay que modificarlo diciendo que ser es obrar y sólo existe lo que obra, lo activo, en cuanto obra»¹¹¹¹. La *compassione* e il *dolore* sono in grado di svelarci l'intero Universo, in lotta anch'esso per «cobrar, conservar y acrecentar su conciencia, por concientizarse más y más cada vez, sintiendo el dolor de las discordancias que dentro de él se producen [...] el amor nos hace personalizar al todo de que formamos parte»¹¹¹², approdando alla “visione” di un Universo che lotta intimamente per conservare una propria coscienza, per continuare ad esistere e a conoscersi intimamente. A partire dalla “coscienza del dolore”, -che genera la *compassione*-, è possibile affermare che Dio genera il mondo come il mondo genera Dio, in uno scambio mutuo e necessario che dà il via all'azione, alla creazione stessa: «En el fondo lo mismo da decir que Dios está produciendo eternamente las cosas, como que las cosas están produciendo eternamente a Dios»¹¹¹³, sostiene Unamuno. In tutta questa lotta, -che è istinto di conservazione e di continuità, speranza di eternità-, c'è il prorompente desiderio di dare finalit 

¹¹¹⁰ UNAMUNO, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 176.

¹¹¹¹ Ivi, p. 177.

¹¹¹² Ivi, pp. 179-180.

¹¹¹³ Ivi, p. 180.

all'Universo, scrive Unamuno, «de hacerle consciente y personal, lo que nos ha llevado a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios, en una palabra. ¡A crearle, sí! [...]. Porque creer en Dios es en cierto modo crearlo; aunque Él nos cree antes. Es Él quien en nosotros crea de continuo a sí mismo»¹¹¹⁴. Ciò che resta, e *sente* davvero, è la coscienza, e Dio è il “principio di salvezza” di questa coscienza, un appiglio al quale l'uomo si aggrappa (come il grappolo d'uva alla vite) per vivere e “accreocere” la vita: «Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia»¹¹¹⁵. *Sentire* il dolore, la compassione, il desiderio, l'amore, è la *prova* del “sentimento intimo” che accompagna il pensiero dell'uomo e che lo aiuta a vivere la vita quando questa diventa incomprensibile e caotica.

Il “sentimento spirituale” di Dio nasce dalla “primitiva” ed “endemica” *necessità* di dare una speranza alla nostra coscienza, affinché l'anima non si perda del tutto e rimanga viva la coscienza di ognuno nella Coscienza Suprema, sintesi della “carità cristiana” che prende forma nella “*con-fusione pietosa*” delle anime in Dio, in una Coscienza più grande, in grado di accoglierle tutte, come un mare in cui confluiscano tutte le acque: «Y necesitamos a Dios para salvar la

¹¹¹⁴ Ivi, p. 184.

¹¹¹⁵ *ibid.*

conciencia; no para pensar la existencia, sino para vivirla; no para saber por qué y cómo es, sino para sentir para qué es: El amor es un contrasentido si no hay Dios», nella convinzione che l'esistenza bisogna *sentirla* prima ancora di pensarla e comprenderla, per poter “vivere”. Savignano rileva che il poema cristologico unamuniano rappresenta una grande metafora capace di esprimere appieno la religiosità del poeta basco, e in cui fonde il sentimento che lo lega allo spirito e al destino di un intero popolo, quello spagnolo: Unamuno, scrive Savignano, «si esprime con metafore in cui crea e ricrea, sulla falsariga della fede popolare spagnola, il suo mito, il suo archetipo del Redentore, nel quale si mescolano in modo ambivalente il sangue di Cristo con quello di Prometeo»¹¹¹⁶.

L'atto incessante di rottura e ricomposizione, il creare e il ricreare, unito al sentimento intimo che lega il destino individuale a quello di un intero popolo, fondano la “mitopoiesi” unamuniana, operazione che si compie nella continua rivisitazione di tutto ciò che rappresenta la base archetipica del suo “mondo”, -che si fonda principalmente sui miti collettivi, la “tradizione terena” e sul mito della “niñez”-, continuamente ricreata in visioni in grado di fondersi in una Coscienza Suprema, che comprende, assorbe

¹¹¹⁶ SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, op. cit., p. 94.

e accresce le coscienze individuali di Paolo di Tarso e Ignazio di Loyola, di Don Chisciotte e Sancho, legandoli al “mitologema”¹¹¹⁷ fondamentale del corpo umano e divino di Cristo. Scrive Corrado Bologna nell’introduzione alla traduzione italiana della *Vita di don Chisciotte e Sancho Panza* che, nella morte, «l’uomo di fede accetta di perdere il corpo con cui ha convissuto, corpo notturno, di terra opaca e oscura, per la speranza di rinascere in un corpo glorioso e luminoso»¹¹¹⁸. Questa rinnovata “speranza” implica una ricerca continua dell’oggetto desiderato, in una dinamica che non si acquieta mai e che trova in questo incessabile moto la ragione di tutta un’esistenza, di tutta la creazione che, per Savignano, è indice di una tendenza ad amplificare ed intensificare il “sentimento”, che diviene lo strumento attraverso il quale è possibile azionare e “sostentare” il *desiderio*, motore a sua volta della stessa creazione. Pertanto, scrive Savignano, si tratta «di vivere il sentimento più che di acquietarsi nell’unione con il suo oggetto»¹¹¹⁹, da qui la visione di un Cristo agonico, centro e nucleo di tutto il

¹¹¹⁷ Secondo la definizione di Károlyi Kerényi, il mitologema è un “materiale mitico”, continuamente riesaminato, rivisto, ricreato, in cui si condensano una serie infinità di immagini, è l’unità in cui confluisce la molteplicità. Per questo si veda: JUNG, Carl Gustav - KERÉNYI, Karl, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, traduzione italiana di Angelo Brelich, Boringhieri, Torino, 1983 (I ed. 1940-1941), in particolare si è visto “Introduzione: Origine e fondazione nella mitologia” di Karl Kerényi, pp. 15-44.

¹¹¹⁸ UNAMUNO, Miguel, *Vita di don Chisciotte e Sancho Panza*, prefazione di Corrado Bologna, Mondadori, Milano, 2005, p. XXI.

¹¹¹⁹ SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, op. cit., pp. 98-99.

poema e di tutto il “sentimento spirituale” unamuniano, espresso nel poema agonico, così come lo intende Armando Savignano: «Tutto il celebre poema dev’essere, pertanto, interpretato non in senso “crassamente umanista”, ma in senso agonico, giacché costituisce l’unica possibilità per ispirare una tragedia cristiana che, senza concessioni secolariste, può inoltre contemplare la speranza di trascendenza»¹¹²⁰.

In *Alrededor del estilo*, nel testo “Final”, lo scrittore spagnolo rimarca l’idea che *sentire è pensare* e che ciò che si “sente” rappresenta il proprio *ritmo*, inteso come la “radice dello stile”. Nello *stile* c’è il *ritmo* dell’uomo, scrive Unamuno, e nel suo “polso” c’è tutto il “sentimento” che serve a creare, in quanto nel polso si concentrano il pensiero, il cuore, il sentimento dell’uomo. Scrive a proposito Unamuno: «¿Veis, pues, todo lo que significa tomarle a uno el pulso y cuán cierto es que canta la sangre de un hombre en cada una de sus obras de eternidad, de aquellas en que su humanidad se expresa?»¹¹²¹. Savignano a proposito rileva che tale «è l’esperienza originaria del sentirsi esistente (*serse*), che ha una valenza a un tempo transitiva e riflessiva. Il sentirsi esistente, insomma, è tensione agonica tra indigenza-esigenza. L’esposto è sia l’ex-posto sia lo sforzo per

¹¹²⁰ Ivi, p. 99.

¹¹²¹ UNAMUNO, Miguel, *Alrededor del estilo*, “XXXI. Final”, op. cit., p. 155.

essere»¹¹²², essendo l'uomo una "idea viva incarnata". Ed è la sofferenza il motore dell'autocoscienza, in quanto la sofferenza è un sentimento universale, come l'amore, ed è in grado di aprire alla consapevolezza del limite, così come è in grado di svelare all'uomo quali siano gli ideali a cui tende e dai quali vuol farsi "plasmare". Savignano sottolinea che lo scopo principale di Unamuno è quello di smascherare i limiti e le menzogne della ragione, alla quale contrappone il sentimento, generando quello che definisce come "argomento ontologico del sentimento", «issato sulla fede volontaristico-creatrice»¹¹²³. Constatato il fracasso del tentativo di conciliare ragione e sentimento, filosofia e vita, Unamuno «opta per l'unica via di salvezza, consistente nel vivere agonicamente»¹¹²⁴. Savignano suggerisce di focalizzare l'attenzione sull'*ambivalenza dell'anima tragica*, sulla quale si fonda tutta la creazione unamuniana, in quanto praticare tale ambivalenza «e convertirla in incertezza creatrice costituisce per l'anima tragica il suo destino, il quale si dipana attraverso i seguenti "nodi" del dramma spirituale unamuniano: il razionalismo umanista, l'utopia, l'agonismo e il nichilismo dando luogo a un "pessimismo

¹¹²² SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, op. cit., p. 66.

¹¹²³ Ivi, p. 73.

¹¹²⁴ Ivi, p. 74.

trascendente”»¹¹²⁵, sul modello della poesia di Giacomo Leopardi, e sostituendo la Natura con Dio. Così lo studioso italiano può affermare che Unamuno sia il «fautore di una religione poetica, issata sull’esperienza della parola creatrice, mediante la quale non soccombe alla tentazione del nulla»¹¹²⁶, ma attraverso la quale, al contrario, cerca una “scappatoia”, una *possibilità*, costruendo una speranza, che non si fonda però sulle illusioni e le vanità del mondo.

La tragedia unamuniana sta tutta nella ricerca dell’equilibrio tra la realizzazione della propria persona e il riconoscimento di un’entità sovra-personale, nella quale si possa mantenere la coscienza individuale, che viene a costituire un punto di osservazione unico dal quale parte la visione di Dio e nel quale si concreta tale visione. Scrive Savignano che, “paradossalmente”, «ciò che consente di realizzare la vocazione personale nello stesso tempo la condiziona, la tragedia unamuniana si colloca non sul piano dell’essere bensì nell’ambito dell’agire»¹¹²⁷. In definitiva, per comprendere il valore “extraletterario” del poema cristologico unamuniano, bisogna far riferimento alla sofferenza e all’umanità di Cristo, in cui sono racchiusi il “sentimento di Dio”, inteso come la “visione intima”

¹¹²⁵ Ivi, p. 165.

¹¹²⁶ Ivi, pp. 165-166.

¹¹²⁷ Ivi, p. 166.

dell'essere che *agonizza* “dentro” di noi e della sua umanità, che è il riflesso del corpo di Cristo sulla croce. Come scrive Savignano, l'aspetto divino del Cristo di Velázquez va rintracciato «nella sua capacità di trasfigurazione della sofferenza culminante nell'abbandono di Dio, nella notte oscura dello spirito, allorché lotta con la morte»¹¹²⁸. Nell'immagine agonica di Cristo coesistono diverse visioni, che si concretano nella “percezione materiale” di tutto il contenuto ideale, psichico, spirituale, della coscienza: «L'autore del poema è quasi ossessionato dalla concretezza sensibile dei nostri bisogni e atti spirituali, in cui fa consistere quell'unica religione carnale che, dalla protoiberica caverna di Altamira, è, a un tempo, il culto della morte e dell'immortalità, del sacrificio e della vita»¹¹²⁹. Il poema cristologico si apre quindi a un'infinità di visioni che si concretano e prendono forma nel corpo mistico di Cristo, liricamente “smembrato”, per poter essere “diviso” tra i commensali e perchè sia più facile “assumerlo” e digerirlo”, integrarlo. In ogni “frammento” di questo corpo “frantumato” si ritrovano tutte le tematiche dell'intera opera, in quanto i referenti simbolici giocano continuamente col senso, spostando ininterrottamente l'attenzione sugli elementi minimi per poterli poi inserire in un “nucleo”, un

¹¹²⁸ Ivi, p. 95

¹¹²⁹ Ivi, p. 97.

“nimbo ideal”, capace di ri-creare la “visione”. García de la Concha fa riferimento ad una particolare “convergenza” de *El Cristo de Velázquez*, «en el que los Cantos de cada Parte gravitan flexiblemente hacia núcleos, que, a su vez, forman una constelación en desarrollo de arquetipos -lo que genera múltiples correlaciones-, en el curso rítmico no faltan simetrías de consonancias y asonancias internas»¹¹³⁰. Anche la fonetica concorre a creare l’armonia di fondo, in quanto «contribuye a remarcar los núcleos claves hacia los que un encabalgamiento casi continuo proyecta a la vez el discurso poético»¹¹³¹, scrive García de la Concha. Le insistite *ripetizioni*¹¹³² fanno pensare a uno “schema salmodico”, «en el que la narración y la contemplación o meditación se acompañan de connotación oracional»¹¹³³, che costituirà lo scenario di fondo di ogni lirica presente nel poema, in quanto l’opera deve essere considerata nel suo “insieme”, nel quale tutte le parti riacquistano le proprie intime valenze simboliche: nel poema unamuniano, «su formidable conjunto supera, desde luego, a las partes en las que ya he ido señalando limitaciones precisas», scrive García de la Concha,

¹¹³⁰ UNAMUNO, Miguel, *El Cristo de Velázquez*, Edición crítica de Víctor García de la Concha, op. cit., p. 70.

¹¹³¹ Ivi, p. 71.

¹¹³² In “Modernismo y actualidad”, Unamuno ribadirà che la *ripetizione* è il suo “stile”. Per questo si veda: UNAMUNO, Miguel, *Alrededor del estilo*, op. cit., pp. 81-83, in particolare p. 83.

¹¹³³ UNAMUNO, Miguel, *El Cristo de Velázquez*, Edición crítica de Víctor García de la Concha, op. cit., p. 71.

in quanto le singole *Parti* e i singoli componimenti vanno intesi alla luce di tutto il poema, visto che «no pueden leerse aisladas del conjunto en el que, con flexibilidad, funcionan: de *continuo recitado wagneriano* hablo él, recordémoslo, para subrayar la fusión de elementos en una continuidad tonal»¹¹³⁴, osserva García de la Concha. Come scrive Savignano, il “Dio creatore”, «è un *Deus absconditus*, immagine di un *ego absconditus* della vocazione personale. Tale proiezione, che rinnega ogni mediazione, comporta un Cristo tragico e agonico, frutto dell’imperativo romantico di realizzare l’interiorità nell’esteriorità»¹¹³⁵ e, in definitiva, di trasformare l’etica in estetica, affinché le due immagini, quella interiore e quella esteriore, possano coincidere in un determinato momento. L’*attitudine tragica*, al contrario, spinge a non porre mai fine a questa agonia, in quanto consiste «nel non eludere ma nel lasciare irrisolto il binomio tra utopia e nichilismo»¹¹³⁶, scrive Savignano.

Unamuno “riflette”, nella sua complessa e articolata opera, il “sentimento religioso” dell’“uomo religioso” di tutti i tempi, in quanto in sé riassume la problematicità del “religioso de la religión”, come scrive Duch, poiché oggi come ieri «continúa desafiando al ser humano porque explícita o implícitamente

¹¹³⁴ Ivi, p. 72.

¹¹³⁵ SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, op. cit., p. 166.

¹¹³⁶ *ibid.*

le plantea aquellos “interrogantes fundacionales” que son indicativos de la ambigüedad de su presencia y actuación en el mundo cotidiano y que, además, no son predecibles ni solucionables a priori»¹¹³⁷. Come segnalato nella prima parte di questo lavoro, diventano fondamentali quelle che Unamuno chiama “necessità spirituali”, che ciclicamente tornano ad interessare gli uomini, in quanto insite in esso. Scrive Duch che le “necessità religiose” «del ser humano, [...] son inextirpables y cómo máximo pueden ser reprimidas, pero nunca, aunque retóricamente se proclame lo contrario, llegan a ser realmente suprimidas»¹¹³⁸. Ogni uomo, scrive Duch, è il risultato della combinazione tra una “struttura”, - che non muta e lo rende simile agli altri esseri umani- e i processi “storico-culturali”, che rappresentano il “cambiamento”. Questa combinazione rende evidente la differenza che intercorre tra i fattori “strutturali” e quelli “storici”, «o lo que es lo mismo, por la tensión nunca del todo resuelta entre lo que permanece y lo que cambia, lo cual obliga a poner en práctica incesantes procesos de contextualización»¹¹³⁹. Coerente con la *prassi antropologica* della “critica sociofenomenologica” a cui si ispira, Duch pone come obiettivo principale del suo studio, la ricerca della

¹¹³⁷ DUCH, Lluís, *La religión en el siglo XXI*, op. cit., p. 67.

¹¹³⁸ Ivi, pp. 65-66.

¹¹³⁹ Ivi, p. 323.

“condizione ambigua” dell’essere umano. A partire da questa impostazione può affermare che “lo religioso” è il “grido della creatura oppressa”, di una creatura che «a pesar de su finitud y mortalidad, con acciones y lenguajes muy diversos e incluso sorprendentes e imprevisibles, mantiene irreductibles anhelos de libertad, reconciliación y plenitud»¹¹⁴⁰. A partire da questa constatazione, Duch può affermare che, in qualche modo, tutti gli esseri umani sono religiosi, in quanto l’*ambiguità* diviene la condizione essenziale che unisce l’uomo con la religione. Per questo motivo, diventano necessarie delle *mediazioni*, da intendere come «construcciones provisionales y culturalmente connotadas, cambiantes a tenor de las preguntas concretas que nos plantea el *momento presente*. Por ello el momento presente -cada momento presente- es lo decisivo en la *religión viviente*»¹¹⁴¹. A questo proposito, scrive Duch, «el buen uso de la tradición consiste en responder a los retos del instante presente con el convencimiento de que *aquí y ahora* venimos de alguna parte y nos encaminamos siempre más allá»¹¹⁴². La storia delle religioni, scrive Duch, concreta un “conjunto de continuidades” che, paradossalmente, hanno creato delle *discontinuidà*, «“rupturas instauradoras”, para

¹¹⁴⁰ Ivi, p. 324.

¹¹⁴¹ Ivi, p. 177.

¹¹⁴² *ibid.*

hablar como Michel de Certeau, porque el aquí y ahora de sus fieles, en medio de la insuperable ambigüedad humana, introducen en este mundo la *creatividad religiosa* en forma de re-elección, confesión, experiencia, respuesta al Otro, rupturas de nivel»¹¹⁴³, avvenimenti che si concretano nell'opera unamuniana e costituiscono il nucleo stesso della creazione letteraria e poetica. Alla base della creazione c'è il "desiderio vitale", un movimento incessante e interminabile, in quanto, come scrive Duch, «*el deseo creador desea el deseo. Volviéndose hacia sí misma, la extraña autorreflexividad del deseo mantiene abierta la apertura sin la cual es imposible la emergencia creadora*»¹¹⁴⁴, che in Unamuno prende la forma del "grido" agonico presente nel Vangelo di Marco: "Io credo, ma tu aiuta la mia incredulità!" (Mc. IX, 24), ripetuto in varie circostanze da Unamuno. La "presenza" dell'uomo implica la presenza degli interrogativi religiosi ed è per questo che senza il *desiderio* muore Dio, così come muore l'uomo, in quanto l'Ultimo è legato necessariamente al Penultimo, e la fine dell'uno corrisponde alla scomparsa dell'altro. Per concludere questo paragrafo non ci sono parole migliori di quelle di Lluís Duch, che mostra il valore della "domanda religiosa" nel tempo e cerca di scoprirne il valore *attuale*, quello che lega il

¹¹⁴³ Ivi, p. 69.

¹¹⁴⁴ Ivi, p. 56.

“sentimento spirituale” dell’*uomo religioso* di tutti i tempi all’intima personalità con cui *sente e crea* la “propria” religione il “sentitore spirituale” Miguel de Unamuno y Jugo, nella speranza profonda di poter sopravvivere alla morte, se non fisicamente, almeno nel ricordo e nell’opera dei suoi “eredi” spirituali, tra i quali sono ovviamente compresi tutti gli studiosi unamuniani che con coraggio, passione e pazienza, ma soprattutto con “partecipazione” e “sentimento”, decidono di entrare nel complesso e *polifonico* cosmo unamuniano per scoprire, attraverso le sue “agonie”, l’agonia insita nello studio e nella meditazione di un tema altrettanto ampio e impenetrabile, *necessario e attuale* come è il tema religioso nel “caos” e nel “vuoto” spirituale che caratterizza la vita delle società in cui l’uomo, -oggi-, vive, pensa, sente e crea la propria esistenza, fisica, ideale e spirituale.

Di seguito le parole di Lluís Duch¹¹⁴⁵:

Creemos que, en la variedad de espacios y tiempos, la persistencia de las narrativas que concretan o sólo insinúan -a menudo sólo alusivamente, e incluso en ocasiones elusivamente- la pregunta religiosa -con asiduidad tan sorprendentes y asistemáticas como algunas de ellas son- constituye una poderosa garantía de supervivencia de lo humano, de ese *ens finitum capax infiniti* que son todo hombre y toda mujer en medio de la sociedad informacional de nuestros días.

¹¹⁴⁵ Ivi, p. 58.

5. Conclusioni. *Mitopoiesi* del “sentimento spirituale”: lo “stile agonico” e il “ritmo unitario” della scrittura unamuniana

*Llego a la conclusión de este escrito,
porque todo tiene que concluir en este mundo
y acaso en el otro. Pero ¿concluye esto?
Según lo que por concluir se entiende.
Si concluir, en el sentido de acabar,
esto empieza a la vez que concluye;
si en el sentido lógico, no; no concluye.*

Miguel de Unamuno, “Conclusión”, *La agonía del cristianismo* (1924)¹¹⁴⁶.

Per meglio comprendere il valore del termine “mitopoiesi” adoperato in questo studio, bisogna far riferimento alla concezione del “mito” elaborata dell’ungherese Karoly Kerényi (1897-1973), -filologo classico e studioso di storia delle religioni,- e contenuta nel saggio *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, -titolo originale “Einführung in das Wesen der Mythologie” (1941)- frutto della collaborazione con lo psicoanalista svizzero Carl Gustav Jung (1875-1961). Nel capitolo introduttivo, “Origine e fondazione della mitologia”, Kerényi si chiede cosa siano la “musica”, la “poesia”, la “mitologia”, aggiungendo che su tali questioni «non si può fare alcuna considerazione, senza aver di già un rapporto reale con il loro oggetto»¹¹⁴⁷. Se questo può sembrare naturale e logico per la musica e la poesia non è tanto scontato per la mitologia, in quanto le

¹¹⁴⁶ UNAMUNO, Miguel, *La agonía del cristianismo*, op. cit., p. 130.

¹¹⁴⁷ JUNG, Carl Gustav - KERÉNYI, Karl, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, traduzione italiana di Angelo Brelich, op. cit., p. 16.

stesse “creazioni mitologiche”, «dovrebbero far capire all’uomo d’oggi come egli si trovi in questo caso di fronte ad un fenomeno che “per profondità, durata e universalità è paragonabile soltanto alla natura stessa”»¹¹⁴⁸. Lo studioso ritiene che chiunque voglia avvicinarsi alla “profondità” del mito, deve evitare considerazioni e giudizi personali e parlare poco persino delle “fonti”. Coerentemente con l’immagine presente nel racconto evangelico della *Samaritana*, “meditato” da Unamuno, lo studioso invita ad abbeverarsi alla “sorgente” di acqua pura, evitando il “calice” della scienza umana: «Bisognerebbe prendere e bere la pura acqua della sorgente perché questa ci compenetrasse e potenziasse le nostre latenti velleità mitologiche»¹¹⁴⁹. Kerényi lamenta di come l’attitudine scientifica, -che prende forma all’interno dello “spirito scientifico”-, abbia cancellato nell’uomo la capacità di entrare in contatto con il proprio “mondo spirituale”, che lentamente muore perchè non viene alimentato e non può “vivificare”: «Noi abbiamo perduto l’accesso immediato alle grandi realtà del mondo spirituale -ed a queste appartiene tutto ciò che vi è di autenticamente mitologico-, l’abbiamo perduto anche a causa del nostro

¹¹⁴⁸ *ibid.*

¹¹⁴⁹ *ibid.*

spirito scientifico fin troppo pronto ad aiutarci e fin troppo ricco in mezzi sussidiari»¹¹⁵⁰.

Lo storico delle religioni ungherese intende il termine *scienza* “nel suo senso più ampio”, ovvero come sistema d’integrazione di diversi saperi, tutti indirizzati alla ricerca della “verità”. Il “vero spirito scientifico” rifugge la *menzogna* e chiede alla scienza di partecipare alla scoperta dei “miti”, in quanto nell’*originario* risiede la *verità*: «Quella stessa scienza deve aprirci la strada verso la mitologia, che prima con le sue interpretazioni e poi con le sue spiegazioni ce l’ha ostruita»¹¹⁵¹. Citando Platone, “egli stesso un grande narratore di miti”, lo studioso ungherese può considerare la “mitologia” come un’arte, alla stregua della poesia, alla quale partecipa: «Essa è un’arte come la poesia e partecipe essa stessa della poesia (le sfere delle due si intersecano), un’arte con un singolare presupposto materiale»¹¹⁵². Il “materiale” è rappresentato da tutto ciò che è viene *tramandato*: «un’antica massa di materiale tramandata in racconti ben conosciuti che tuttavia non escludono ogni ulteriore modellamento»¹¹⁵³ e, facendo ricorso alla terminologia greca, battezza tale “materiale” come “mitologema”. La mitologia è lo spazio all’interno del quale si muove questa materia e ne

¹¹⁵⁰ Ivi, pp. 16-17.

¹¹⁵¹ Ivi, p. 17.

¹¹⁵² Ivi, p. 18.

¹¹⁵³ *ibid.*

rappresenta a sua volta il “movimento”: «Mitologia in quanto arte e mitologia in quanto materiale sono fuse in un unico e identico fenomeno, nella stessa maniera in cui lo sono l’arte del compositore e il suo materiale, il mondo sonoro»¹¹⁵⁴. Per poter spiegare questo concetto, Kerényi stabilisce un parallelismo con la musica: «L’opera musicale ci mostra l’artista quale plasmatore e nello stesso tempo ci fa vedere il mondo sonoro nell’atto di plasmare se stesso», aprendo alla combinazione e alla *con-fusione* tra l’opera e la creazione stessa, «di un’arte cioè che si manifesta nel plasmare e di un particolare materiale che si plasma, come di unità inscindibile di un unico e identico fenomeno»¹¹⁵⁵.

La creazione mitologica, continua lo studioso, è “immaginifica”, si esprime attraverso numerose immagini, come un fiume in piena, da cui scaturisce il significato profondo: «Uno scaturire che nello stesso tempo è un esplicarsi: fissato, come i mitologemi sono fissati nelle sacre tradizioni, esso è una specie di opera d’arte»¹¹⁵⁶, scrive Kerényi. Partendo dal parallelismo tra “musica” e “mitologia”, lo studioso ungherese può rilevare l’aspetto “immaginifico-significativo-musicale” insito nella mitologia, e suggerisce pertanto al lettore di “mettersi in ascolto”,

¹¹⁵⁴ *ibid.*

¹¹⁵⁵ *ibid.*

¹¹⁵⁶ *ibid.*

poichè «l'unico giusto modo di comportarsi nei suoi riguardi è quello di lasciar parlare i mitologemi per se stessi e prestar loro semplicemente ascolto»¹¹⁵⁷. Per poter “dare ascolto” al *mitologema* bisogna saper prestare “orecchio” e possedere una certa “sensibilità”, in quanto “prestare orecchio” al mito presuppone «un vibrar insieme, anzi un espandersi insieme. Colui che si spande come una sorgente, viene conosciuto dalla conoscenza» (Rainer Maria Rilke)¹¹⁵⁸. Partendo dalla posizione di storico delle religioni, Kerényi “prende atto” della *paradossalità* che implica il voler indagare l'aspetto “eziologico” della mitologia, in quanto la mitologia non indaga tanto le “cause”, quanto il “come” e il “perchè” di un fenomeno, tenendo in considerazione le difficoltà che implica tale azione: «la mitologia chiarisce se stessa e tutto quanto vi è nel mondo non perché essa sia stata inventata per spiegare, bensì perché essa ha anche la facoltà di chiarire»¹¹⁵⁹. Lo studioso ungherese ammette altresì la possibilità di “liberarsi” dall'eziologia e dal “carattere simbolico del “mito vivente”, citando a proposito gli studi di Bronislaw Malinowski (1884-1942), celebre antropologo polacco, e in particolare lo studio “Myth in Primitive Psychology” (1926), del quale riporta il seguente pensiero:

¹¹⁵⁷ Ivi, p. 19.

¹¹⁵⁸ *ibid.*

¹¹⁵⁹ Ivi, p. 20.

«“Il mito, in una società primitiva, vale a dire nella sua originale forma viva, non è semplicemente la narrazione di un racconto, bensì una realtà vissuta. [...] Tali racconti non si mantengono in vita per qualche vana curiosità; essi non sono considerati come storie inventate, né però come storie vere.”»¹¹⁶⁰. “Chiarire”, più che “spiegare”, è il termine che per Malinowski meglio esprime la “*funzione sociale* della mitologia”. La mitologia rende tutto più “chiaro”, in quanto «ogni mitologia spande chiarezza: chiarezza su ciò che è, avviene e deve avvenire. Il senso di tutto ciò si trova nei mitologemi»¹¹⁶¹, scrive Kerényi. A partire da questa consapevolezza può affermare che la mitologia “fonda”, seguendo l’insegnamento di Aristotele presente nella *Metafisica*: «La mitologia non dà mai delle “*aitia*”, ‘cause’. Essa le dà (è ‘eziologica’) soltanto in quanto le “*aitia*” -come dice Aristotele (*Metaf.*, delta, 2, 1013a)- sono delle “*archai*”. Per i più antichi pensatori greci “*archai*” erano, per esempio, l’acqua, il fuoco, o l’“*apeiron*”, l’“illimitato”»¹¹⁶².

I “fatti della mitologia”, afferma lo studioso ungherese, «costituiscono il fondamento del mondo che riposa tutto su di loro. Essi sono le “*archai*” alle quali ogni singola cosa, anche presa per se stessa, risale, per creare se stessa da esse, mentre

¹¹⁶⁰ Ivi, p. 21.

¹¹⁶¹ Ivi, p. 22.

¹¹⁶² *ibid.*

esse rimangono vitali, inesauribili, insuperabili: in un primordiale tempo extratemporale, in un passato che, per mezzo di un continuo rinascere in ripetizioni, si dimostra eterno»¹¹⁶³. Come accennato in precedenza, per il “narratore di miti”, l’*originarietà* corrisponde con la *verità*: «Dove il filosofo sarebbe spinto dal mondo di fenomeni circostanti a dire che cosa “veramente è”, lì il narratore di miti si volge verso i tempi primordiali per raccontare che cosa “originalmente era”»¹¹⁶⁴ ed è per questo che la mitologia “fonda”, perchè il “narratore di miti” si ritrova egli stesso nelle “archai” di cui vorrebbe parlare: «Anzi, egli si trova di colpo, senza girare attorno e indagare, senza sforzo e studio, in quell’età degli inizi che gli interessa, in mezzo alle “archai”, delle quali egli ci parla»¹¹⁶⁵.

La particolare concezione della mitologia di Karl Kerényi, aiuta a proiettare lo studio sull’opera del pensatore basco nell’intimo sentimento che genera, e da cui scaturisce, l’opera stessa. L’apparente “asistematicità”, -di cui ha parlato in diversi momenti una parte della critica unamuniana-, comporta in realtà un’unità di fondo, possibile grazie a un “nimbo” in cui avviene l’unione di tutti i contrasti, che lo studioso ungherese rappresenta attraverso l’unione che fa

¹¹⁶³ Ivi, p. 23.

¹¹⁶⁴ Ivi, p. 24.

¹¹⁶⁵ *ibid.*

coincidere l'*arché* e l'*eternità*, che genera il “germe della nostra totalità”: «Figuratamente si può parlare di un'immersione in noi stessi, che porta al vivo germe della nostra totalità. La pratica di quest'immersione è la “fondazione” mitologica e il risultato di questa pratica è che noi, divenuti veggenti fra le immagini che scaturiscono, siamo risaliti al punto in cui le due “archèi” coincidono»¹¹⁶⁶, scrive Kerényi.

L'azione di “fondazione mitologica”, come si è visto nell'analisi dell'opera unamuniana, presuppone una compenetrazione, una *osmosi*, tra mondo interiore e mondo esteriore, presupponendo uno scambio “mutuo” e “paradossale”: « Il “fondare” mitologico (e noi parliamo soltanto di questo) ha questo di paradossale: chi si ritira così in sé, si apre»¹¹⁶⁷, e viceversa. Dopo aver sondato il “fondo dell'abisso”, immergendosi nelle profondità del proprio io intimo, -nel *Diario íntimo* e nelle *Meditaciones evangélicas*, nei versi delle *Poésias* e de *El Cristo de Velázquez*-, il poeta può riemergere per “fondare” il proprio mondo, *nuevo mundo*, nato sulle ceneri del precedente e sulla base di un *mitologema* sul quale è impressa *per sempre* l'origine: «Conservando il concetto spaziale del centro ideale dell'uomo, dobbiamo dire: proprio là dove sfocia l'abissale

¹¹⁶⁶ Ivi, p. 25.

¹¹⁶⁷ *ibid.*

“archè” del germe, irrompe il mondo stesso»¹¹⁶⁸. Unamuno si appoggia al mito per descrivere e per comprendere il mondo che lo circonda, mentre il mito crea, costantemente, lo stesso mondo che il pensatore vorrebbe racchiudere in una simbologia chiara, netta, definitoria. L'impossibilità di poter definire la “creazione” diviene la base per la creazione stessa; su questo “paradosso” il mito “fonda” un «nuevo mundo», costruito sulla “molteplicità”, *necessità* della creazione stessa: «Non possiamo fare a meno di osservare una molteplicità neanche quando cerchiamo l'uno e comune: l'originario»¹¹⁶⁹, scrive Kerényi.

Il “narratore di miti” andando alla ricerca dell'origine scopre il valore fondante del “mitologema” e, a partire da questo, costruisce la propria *cosmogonia*, risultato della propria “visione del mondo”, interiore ed esteriore, intendendo cosmo alla «alla maniera greca, cioè in modo che anche il fattore spirituale e il bisogno della spiritualità siano già compresi nella sua idea, ciò che qui avviene è l'incontro del cosmo con se stesso»¹¹⁷⁰, scrive Kerényi. *L'alba spirituale*, così come appare nella poesia di Unamuno, implica una conoscenza del “vecchio mondo” -e del mondo esteriore-, dal quale si vuole “risorgere” per “fondare” il “nuovo”, operando

¹¹⁶⁸ *ibid.*

¹¹⁶⁹ *Ivi*, p. 35.

¹¹⁷⁰ *Ivi*, p. 38.

in esso attraverso la stessa opera, attraverso la stessa creazione: «Il sorgere spirituale significa nello stesso tempo un salto nel mondo e guai a ciò che lì vuol diventare un'opera, se non corrisponde ad alcuno dei possibili aspetti del mondo, se con nessuno di questi può esser d'accordo»¹¹⁷¹, avverte lo studioso ungherese. Per “fissare” il mutamento e la lotta agonica di ogni singolo “mitologema” è necessaria l'unione di differenti “capacità”: oltre a «quelle dell'artista, del creatore e del fondatore, anche quelle del filosofo, ove questi “fondando” possa essere anche un fondatore»¹¹⁷², operazione che esplicita la *mitopoiesi*, come forza, o capacità, in grado di rigenerare nella creazione, la Creazione stessa, fissando nell'opera la fusione di tutti questi elementi, espressi in *canto*, che trova la sua connaturale *armonia* nella “nuova creazione”, che in Unamuno coincide con la fase “poetica” della propria produzione. Come già segnalato in precedenza da Kerényi, i «mitologemi che arrivano il più vicino a siffatti incontri nudi con la divinità, sono per noi i mitologemi primordiali»¹¹⁷³, in quanto, continua lo studioso, “storicamente, «esistono soltanto le variazioni dei mitologemi primordiali, non il loro contenuto atemporale, le idee mitologiche. Queste, al loro stato puro -per esempio la

¹¹⁷¹ *ibid.*

¹¹⁷² Ivi, p. 39.

¹¹⁷³ Ivi, p. 40.

pura idea del mandala, il suo archetipo- sono premonadiche»¹¹⁷⁴. Nel momento in cui si scioglie il legame con questo mondo primordiale, la visione non si può appoggiare in nessuna immagine e lo “sguardo” precipita nel “premonadico”, nella pura idea, nel campo delle “esperienze mistiche” più che della mitologia e più «profondamente penetra lo sguardo nel premonadico, più potente è lo spettacolo che gli si presenta»¹¹⁷⁵, afferma Kerényi.

Lo sguardo “mistico” penetra nella visione divina ed è in grado, più della mitologia, di ricostruire l’unità quando gli “archetipi” si sfaldano e appare la *necessità* di dare vita a un “nuovo mondo”, «fenomeno posto a mezza via fra l’archetipo e un frammento monadico, mitologia germogliante e frammentata nello stesso tempo»¹¹⁷⁶. Quando il “vecchio mondo” è in rovina, come nell’epoca della decadenza romana, -ricorda frequentemente Unamuno-, lo sguardo dell’“uomo religioso” può riscattare la miseria prodotta dalla decomposizione, riscattandone la parte viva e dando avvio a un “nuovo mondo”, -come è stato per le società del Rinascimento, ricorda sempre Unamuno- “germe” in cui si fondono la molteplicità e l’Uno: «Quando una solida compagine di monadi si sfalda, come nella tarda antichità, o

¹¹⁷⁴ *ibid.*

¹¹⁷⁵ *ibid.*

¹¹⁷⁶ *Ivi*, p. 41.

quando le monadi sono presenti già in stato di sfaldamento come avviene oggi, le varie specie di misticismo sono più a portata di mano che non la mitologia»¹¹⁷⁷, scrive Kerényi. L'invito dello studioso è quello di far riferimento alla *unione* che si realizza nella *molteplicità*, generando la “mitologia viva”, capace di *con-fondere* lo spirito dell'uomo e lo spirito della natura in un Tutto che è in grado di comprendere entrambi e che rappresenta la base della creazione e, allo stesso tempo, la creazione stessa: «La mitologia viva invece si esplica in una molteplicità più illimitata, eppure più formata e determinata: come il mondo delle piante in paragone alla pianta primordiale di Goethe. Fissiamo lo sguardo sempre su tutt'e due: sulla molteplicità storica e su quello che la riunisce e che sta il più vicino alle origini»¹¹⁷⁸, “visione” nella quale si concreta l'incessante opera di “riscoperta” e “riscrittura” dei *mitologemi* di base, su cui Unamuno formula e ri-formula continuamente la propria “visione del mondo” che si apre alla possibilità dell'*infinito* e oltre, processo che permette ad Unamuno la creazione stessa, che nasce dalla “tragica agonia” dell'incontro con la propria scrittura.

Nel saggio *La palabra del ser en la teoría literaria de Unamuno*, Luis Álvarez Castro, reputa antinomici i termini

¹¹⁷⁷ Ivi, p. 40.

¹¹⁷⁸ Ivi, p. 41.

poesia e letteratura nella scrittura unamuniana, percependo nel termine *poesía* «todas las virtudes del arte literario»¹¹⁷⁹, rilevando invece nel termine *literatura* un'equivalenza con il termine “literalismo”, così come appare in molti testi unamuniani. Nella scrittura e nel pensiero unamuniano il termine “poesia” è vissuto innanzitutto nell'accezione di “creazione”, in quanto la poesia non è solamente la forma lirica che assume un testo o un pensiero, quanto la scoperta dello “spirito” che permea tutte le cose. Nell'articolo “Los hispanistas norteamericanos”, citato da Álvarez Castro, si trova un esempio di questa concezione, in quanto Unamuno afferma che la poesia è la “fuente de todo”, persino della prosperità materiale di un intero popolo¹¹⁸⁰:

No es por sobra, es por falta de poesía por lo que no prosperamos. Nos falta poesía en todo, y nos falta, sobre todo, cuando nos proponemos de hacerla, cuando escribimos en verso. Porque la poesía es la fuente de todo, incluso de la prosperidad material.

Nel testo “Ciencia religiosa”, analizzato nel primo capitolo di questo studio, Unamuno paragonava il lavoro dello scienziato, del vero scienziato, a quello del poeta, incamminati entrambi sul cammino della Vita, alla ricerca della Verità. La poesia è per Unamuno innanzitutto

¹¹⁷⁹ ÁLVAREZ CASTRO, Luis, *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005, p. 78.

¹¹⁸⁰ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, “Los hispanistas norteamericanos”, op. cit., pp. 60-61.

“creazione”, -fedele come sempre al valore etimologico della parola greca *poíesis*-, e il poeta è un “creatore”, creatore innanzitutto di un mondo, di un mondo “ideale”, capace di modificare le sembianze del mondo reale. L’opera del poeta, scrive Álvarez Castro, consiste «no en crear *ex nihilo* sino en repristinar el mundo, haciéndolo nuevo a los ojos de los demás»¹¹⁸¹. Per riscoprire le parole “originarie”, che aprono alla conoscenza di un “nuevo mundo”, Unamuno ricorre al tempo dell’*infanzia*, età mitica che lo riporta in una dimensione fuori dal tempo e dello spazio, facendo della creazione un “gioco”, una sorta di *ri-creazione spirituale*. In “Juego de palabras”, testo riportato nel saggio di Álvarez Castro, Unamuno mostra la forza vivificante del linguaggio infantile¹¹⁸²:

Las cosas más profundas del lenguaje suelen decir las los niños, pero es porque son los que más libremente lo crean. El lenguaje más vivo es el infantil y por eso hay tan pocos escritores que sepan hacer hablar a los niños. Porque el niño habla, crea, y el escritor escribe, entierra lo creado.

La poesia è capace quindi di generare un “mondo”, ma è altresí capace di generare il “linguaggio”, come si è visto, di

¹¹⁸¹ ÁLVAREZ CASTRO, Luis, *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005, p. 82.

¹¹⁸² Testo di Miguel de Unamuno, “Juego de palabras”, citato in ÁLVAREZ CASTRO, Luis, *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*, op. cit., pp. 83-84.

ricrearlo, giocando con esso e con la realtà. A contatto con la realtà, il linguaggio permette al poeta di nominare quel “mondo”, illuminandolo di “nuova” luce, e a contatto con la poesia, «es decir, con el espíritu único del poeta, el lenguaje adquiere el valor de una expresión recién creada, y el hombre siente oír por primera vez palabras que le conducen a un mundo también nuevo»¹¹⁸³, scrive Álvarez Castro. Le parole che sgorgano dal cuore del fanciullo Miguel, rinato dalle ceneri del vecchio mondo, riescono a vivificare il mondo esterno, facendolo rinascere a nuova luce, luce spirituale.

Nel testo autobiografico *Nuevo mundo*, nel quale il personaggio Eugenio-Miguel riscopre -dopo la “notte oscura dell’anima”- un “nuovo mondo” che ha il profumo dei “ricordi” dell’infanzia, il protagonista entra nel “tempio” della sua infanzia per risorgere, dopo la meditazione, come “hombre nuevo” in un “nuevo mundo”.

Di seguito il *processo* di “riscoperta” descritto in *Nuevo mundo*¹¹⁸⁴:

Se salió y al llegar a la puerta abierta de una iglesia, mirando a los lados pos si algún conocido pasaba, entró en ella.

Retirado en un rincón vio pasar su vida toda y con ella un mundo de recuerdos.

[...]

¹¹⁸³ Ivi, p. 85.

¹¹⁸⁴ UNAMUNO, Miguel, *Nuevo mundo*, op. cit., pp. 54-57.

Antojábasele que al salir del templo le envolverían, vuelto niño, las venturas frescas de la aldea nativa, el aire puro y el cielo cándido del campo.

[...]

Vio entonces claro que al rejuvenecer en su alma los suaves sentimientos de su religión infantil había acabado de matar los viejos dogmas, de cuyas cenizas surgía vigorosa la fe, la santa fe, fe en la fe, la que crea lo que no vemos, la que hace el dogma, lo aviva, lo transforma, lo mata y lo resucita, la fe en la fe misma. Salió del templo respirando nuevas auras y creyó entrar en un nuevo mundo.

In questo “nuovo inizio” si assiste alla funzione *catartica* della poesia, segnalata da Álvarez Castro, collegata all’età pura e mitica dell’infanzia, grazie alla quale il poeta riscopre la propria vita intima e l’*altro*, «sintiendo la resurrección de un mundo»¹¹⁸⁵. La “mitopoiesi”, la riscoperta dell’immagine archetipica, del *mitologema*, che rinasce a “nuova” luce, è possibile grazie a un’immersione nel proprio mondo intimo, fino alla *con-fusione* con i ricordi che permettono l’accesso a un “paradiso perduto”, fino alla “riscoperta” di un mondo interiore che torna a *vivificare*, ringiovanendo lo spirito e comunicando con il mondo esteriore, luogo in cui Unamuno incontra l’*altro*, con il quale comincia una relazione *cordiale*, aprendosi alla confessione pubblica dei propri vizi, dopo aver affrontato il doloroso cammino della confessione intima.

¹¹⁸⁵ Ivi, p. 55.

La “sinceridad”, scriverà Unamuno in “Confesión pública” (1909), «es lo único que puede renovar al mundo»¹¹⁸⁶. L’incontro con l’altro avviene innanzitutto su un piano spirituale ed è sempre un incontro personale, “cara a cara”. Nel testo “Soledad”, Unamuno confessa¹¹⁸⁷:

Nunca he sentido el deseo de conmover a una muchedumbre y de influir sobre una masa de personas -que pierden su personalidad al amasarse-, y he sentido, en cambio, siempre furioso anhelo de inquietar el corazón de cada hombre y de influir sobre cada uno de mis hermanos en humanidad.

Unamuno definisce i suoi discorsi pubblici come “oratoria lírica” e confessa di essersi sforzato ad immaginare di dialogare con una sola persona alla volta, invece che con una massa indefinita di individui. Aprendosi alla confessione, la poesia diviene un’operazione autobiografica e, come mostrato nello studio di Álvarez Castro, assume una “decisiva función social”, in quanto «representa un antídoto contra la incomunicación que enturbia la vida en comunidad, aunque esa misma incomunicación es su principal enemigo»¹¹⁸⁸. La poesia apre alla comunicazione tra gli “spiriti affini”, che “sentono” alla stessa maniera, nel fondo

¹¹⁸⁶ UNAMUNO, Miguel, *De patriotismo espiritual*, “Confesión pública”, op. cit., p. 174.

¹¹⁸⁷ UNAMUNO, Miguel, *Soledad*, “Soledad”, op. cit., p. 37.

¹¹⁸⁸ ÁLVAREZ CASTRO, Luis, *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*, op. cit., p. 94.

del dolore, il richiamo salvifico del Creatore che *chiede* di essere creato, trasformando il semplice lettore/auditore in un poeta, in quanto il suo spirito si fonde con la creazione stessa. Scrive a proposito Álvarez Castro nello studio *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*¹¹⁸⁹:

Si hemos convenido en que la obra poética es siempre autobiográfica, empatizar con un personaje equivale a hacerlo con su creador, co-crearlo con él, ya que todo lector puede ejercer también de poeta.

Attraverso la confessione, scrive Álvarez Castro, «la poesía se convierte en el más válido instrumento de comunicación interpersonal, y el poeta satisface así la esperanza unamuniana de sinceridad y apertura a los demás»¹¹⁹⁰.

Il rinnovamento che la poesia attua, avviene anche sul piano *linguistico*, ravvisa Álvarez, rilevando una profonda relazione che lega poesia e filologia, e indicando nell'analisi etimologica, «el más importante procedimiento de reflexión lingüística»¹¹⁹¹. Nella teoria letteraria unamuniana, la lingua e la letteratura, scrive Álvarez Castro, «corresponden con las nociones unamunianas de intrahistoria e historia, respectivamente, por lo cual la segunda ha de recurrir a la primera para su regeneración, ya que es en la lengua donde

¹¹⁸⁹ Ivi, p. 95.

¹¹⁹⁰ *ibid.*

¹¹⁹¹ Ivi, p. 188.

reside el espíritu de un pueblo y el germen de todas sus creaciones culturales futuras»¹¹⁹², o la “tradición intrahistórica de la lengua”¹¹⁹³, come scrive Unamuno nel saggio “La casta histórica. Castilla”, secondo saggio del volume *En torno al casticismo*. Unamuno concepisce la poesia come un “género de integración”, capace di connettere mondi tra loro molto distanti e apparentemente inconciliabili.

Scrive Álvarez Castro che la poesia, intesa etimologicamente, come “creazione”, ha la funzione di placare le ansie spirituali e risponde a una triplice esigenza: «responde fundamentalmente a la necesidad de resolver una triple precariedad existencial: ontológica -tanto la escritura como la lectura nos permite sabernos existentes-, gnoseológica -la confesión poética desvela nuestro espíritu y nos pone en contacto con el *otro*- y metafísica -perdurar en la palabra se convierte en una alternativa a la perdida fe religiosa en la inmortalidad del alma-»¹¹⁹⁴. Nella “teoría del discurso” unamuniana lo “stile” gioca un ruolo di primo piano, così come il “timbre” e il “ritmo”, come segnalato da Álvarez Castro. In una lettera scritta a Pedro Múgica il 20 marzo 1892, Unamuno risponde al suo confidente, -che desidererebbe vedere pubblicata un’opera filologica del

¹¹⁹² Ivi, p. 190.

¹¹⁹³ UNAMUNO, Miguel, *En torno al casticismo*, op. cit., p. 169.

¹¹⁹⁴ Ivi, p. 241.

pensatore basco-, ammettendo la propria incapacità a poter ambire a tale progetto, svelando il senso profondo della propria creazione: «Yo sigo en mis cosas, pasito a paso. El que concluye un libro no es más que un discípulo de quien lo empezó. [...] La obra ha de parecer que surge del suelo como una generación espontánea, que salió aunada y de una pieza como Minerva»¹¹⁹⁵.

Nella rinascita continua del mito di base, -“sociale”, dell’“infanzia”, “cristiano”-, si assiste alla creazione unamuniana, che trova il suo referente cardinale nella *blancura mística* del “corpo di Cristo”, *centro* a cui tende tutta la creazione e dal quale si genera la *poiésis*, in uno scambio mutuo e incessante tra creatura e creatore e tra opera e vita. Il “corpo di Cristo”, umano e mistico, è il *luogo* in cui avviene l’“incontro”, con se stessi e con gli *altri*, spazio in cui è possibile la *mitopoiesi*, intesa come conoscenza profonda di un mito a partire dal suo “mitologema” di base, capace di rigenerare il mito e di illuminare la coscienza, che si libera in canto, strumento capace di creare l’armonia e di ricostruire la perduta unità intima tra creazione e creatore, tra creatura e Creatore, tra finito e infinito, estremi in cui si *fissa* il “mistero” dell’*essere* e del *divenire*, tematiche sempre

1195

presenti nella scrittura unamuniana e in cui si concreta la profonda agonia spirituale e religiosa del “sentitore” basco.

Nel documento archiviato come CMU 75/54, -rinvenuto nella Biblioteca della “Casa-Museo Unamuno” a Salamanca, durante un soggiorno-studio di due settimane realizzato nel Novembre del 2013-, composto da tre piagine di dimensioni ridotte, si possono ritrovare tutti i temi e gli elementi presentati in questo studio e può essere un esempio di come sia possibile riunificare il lavoro di Unamuno in una sola frase, in un solo verso, perchè, come scrive nel testo “Hacerse un alma”, -presente in *Alrededor del estilo*-, in un’opera, «en un cuento, en un drama, en una novela, perfectos, acabados, en el sentido de tener estilo, personalidad, cada frase, cada estrofa, cada verso debe bastarse»¹¹⁹⁶, sebbene rimanga un sogno quello di «¡Vaciarse un alma, una persona, en una frase!»¹¹⁹⁷.

Riassumere e schematizzare il pensiero, il lavoro, l’opera, l’eredità materiale e spirituale di Miguel de Unamuno y Jugo, -per gli “affini” di spirito *don Miguel*-, è un compito non soltanto difficile e dispendioso, se non umanamente impossibile e alquanto pretenzioso. Nello scrivere le conclusioni di questo lavoro ritornano tutte insieme in un solo istante le *imágenes* e i *concetti* che in questi anni hanno

¹¹⁹⁶ UNAMUNO, Miguel, *Alrededor del estilo*, “Hacerse un alma”, op. cit., p. 133.

¹¹⁹⁷ Ivi, p. 134.

occupato lo studio e i pensieri, trasformandosi in meditazioni e assumendo una “forma” che nessuno, compreso chi scrive, avrebbe previsto. L’universo unamuniano è complesso ed eterogeneo e vive di conflitti interni che generano spazi di meditazione e di confronto intimo, utili per poter raggiungere una “nuova”, -seppur minima e temporanea-, *conoscenza*. In questo *mondo* si fondono la cultura, l’opera e la vita dello scrittore basco e la scrittura riflette il “sentimento” dello scrittore che più volte si definisce “sentitore” più che “pensatore”. Molte volte, come si è mostrato nello studio, il filosofo basco ha evocato nei suoi scritti l’“esercito dei sentitori”, indicando ed esplicitando nell’intera sua produzione gli spiriti a lui “affini”. La scrittura unamuniana è *intrastorica*, è *nel* tempo, quindi al di fuori di esso; la scrittura vive *nella* storia ma non è soggetta ad essa e si pone sempre *dentro* le questioni, “en las entrañas”, partecipando attivamente al “dialogo” che avviene sempre di fronte ad un interlocutore, reale o fittizio. La struttura dialogica della scrittura e del pensiero unamuniano aiutano lo scrittore ad andare avanti nella costruzione, che diviene l’elaborazione costante e interminabile di un conflitto irrisolvibile, *agonico*, che prende forma nella scrittura, materializzandosi.

Le tre paginette che compongono il manoscritto CMU 75/54, -breve manoscritto unamuniano che forse vede la luce per la

prima volta dopo molto tempo-, “mostrano” l’unità di fondo della scrittura unamuniana e “dimostrano” come la sua scrittura sia caratterizzata da tematiche di fondo immutabili che si “scontrano” e si “fondono” continuamente, dando forma al *divenire*. La scelta di questo documento è casuale, ovvero conforme alla pedagogia unamuniana, che indica nella *casualità* la massima espressione della *libertà*. Nella prima pagina del documento il tema trattato è esplicitato nel titolo “Religi3n”. La riflessione si apre con un passo del vangelo di Matteo, proposto da Unamuno in molti altri scritti, in cui si pone in evidenza la doppia azione purificatrice dell’acqua e del fuoco, *mitologemi* arcaici che “risorgono” nelle figure “storiche” di Giovanni e Gesù¹¹⁹⁸: «Io, s3, vi battezzo in acqua perch3 vi convertiate; ma colui che viene dopo di me 3 pi3 forte di me, ed io non sono degno di portarne i calzari; 3 lui che vi battezer3 in Spirito Santo e fuoco» (*Mt.* III 11). In questo *semplice* inizio, -breve citazione evangelica in cui i simboli del *fuoco* e dell’*acqua* vengono messi in evidenza nel testo-, compaiono i temi della “purificazione nel fuoco” e della “conversione”, di cui si 3 scritto facendo riferimento soprattutto a *Las Meditaciones evang3licas* e a *El Cristo de Vel3zquez*, opere in cui sono condensati questi temi. Al passo di Matteo segue una

¹¹⁹⁸ Nel manoscritto CMU 75/54 alcuni passi del Vangelo di Matteo sono riportati nella versione greca.

riflessione unamuniana, immersa in un clima chiaramente “apocalittico”, che si trascrive qui di seguito (CMU 75/54, p. 1)¹¹⁹⁹:

“La Iglesia ha recibido todos los reinos del mundo porque cayendo á los piés del Diablo le ha adorado”

L’immagine di una Chiesa che cede alle lusinghe del *Diablo*, richiama quella del Cristo che rifiuta tutte le ricchezze della terra, “resistendo” alle tentazioni demoniache. All’immagine della Chiesa peccatrice e “grande meretrice” (*Apocalisse* XVII, 1-18), presente nell’*Apocalisse* di Giovanni, fa eco l’immagine di Gesù che resiste nel deserto alle tentazioni del “diavolo” (*Mt.* IV, 1-11), generando una sinfonia che sfocia nella visione unitaria della Chiesa come antagonista di Cristo e del suo insegnamento, del suo esempio “vitale”.

Il manoscritto unamuniano continua con un altro passo tratto dal Vangelo di Matteo e Unamuno precisa, prima di trascrivere il passo evangelico in greco antico, che si tratta de “Las primeras palabras de Jesús al predicar” (CMU 75/54, p. 1): «Da allora Gesù cominciò a predicare e a dire: “Convertitevi, poiché è vicino il Regno dei cieli» (*Mt.* IV, 17). Rileggendo queste poche righe del manoscritto, appare

¹¹⁹⁹ Si riporta qui di seguito la sigla con cui è archiviata la copia del manoscritto unamuniano, presente negli archivi della Biblioteca della “Casa Museo Unamuno” di Salamanca: CMU 75/54, p. 1.

quantomeno probabile che lo scrittore basco stesse leggendo il Vangelo di Matteo nel momento di scrivere questa riflessione e, per poter arrivare ad un'immagine personale di un racconto che, isolato da un contesto, offriva pochi spunti, ricerca il suo *antagonista* naturale e lo ritrova nel testo "apocalittico" attribuito a Giovanni, annuncio della "fine imminente". In questa "residuale" e "minima" riflessione si fondono gli estremi, trasformandosi in un'immagine che esprime il senso intimo della "conversione", fine di un mondo (in *Giovanni*) e "nuovo" inizio (in *Matteo*). Lo scontro è voluto, cercato, e produce i suoi "frutti", in quanto capace di generare una nuova "immagine", ri-generando il mito che ne è alla base. La "nuova" immagine diviene, di conseguenza, la base sulla quale costruire una nuova "opposizione" e così via. Nel manoscritto Unamuno scrive che la religione è dare "fin trascendente á la vida. Inmanencia de la trascendencia. El negocio¹²⁰⁰ de la propia salvación. Puritanismo y cuaquerismo" (CMU 75/54, p. 1). Questa attitudine mostra il carattere *duale* della scrittura e dell'immaginario unamuniano, caratteristica che rappresenta a sua volta la scissione tra il carattere "scettico" e quello "mistico" dell'autore, -come rilevato da Armando Savignano e da María Zambrano-, riflesso nella sua scrittura.

¹²⁰⁰ Riproduco il formato grafico del manoscritto unamuniano, nel quale "El negocio" è sottolineato con un tratto nero.

Nel primo capitolo di questa tesi si è avuto modo di mettere in evidenza questa *doppia* attitudine, rilevata in maniera molto chiara dallo studioso italiano Armando Savignano, che a tal proposito parla di “monodialogo interiore”, per definire il genere “dialogico” che caratterizza la scrittura del “sentitore” basco. Savignano riassume così lo stile “discorsivo” del poeta basco: «Nel dialogo non solo si denuda l’anima, ma si esperisce la possibilità di una comunicazione faccia a faccia, anche se a distanza mediante la scrittura, -è noto quanto Unamuno amasse le sue carte, che erano tanta parte della sua vita- fino a includere il riferimento al Totalmente Altro. /«Il dialogo presuppone la dialettica (VIII, 747)», che è intrisa di contraddizioni intime e, pertanto, feconde»¹²⁰¹. Nel dialogo interiore si apre lo spazio della “confessione”, atto che precede il *pentimento* e la seguente *conversione*. Ancora Savignano: «Nel dialogo, che assume valenze esistenziali, si confrontano credenze, sicché si può parlare di “dialogo di complementarità” mediante cui giammai si consegue l’unificazione degli opposti (sintesi) trattandosi, invece, di una conversione della vita nella coscienza»¹²⁰².

¹²⁰¹ SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, op. cit., pp. 62-63.

¹²⁰² Ivi, p. 63.

Tornando al manoscritto unamuniano, si può leggere: «Pertenece al sentim(*iento*)¹²⁰³ religioso la vaga conciencia de la infinita irradiación de cada acto y de ser esto la confluencia del infinito espacio con el eterno tiempo» (CMU 75/54, p. 1). In questa *visione* del “sentimento religioso” lo spazio e il tempo si dilatano, fino a caratterizzare l’*infinito* e l’*eterno*. Il linguaggio che “scontorna” riesce poi a definire meglio le questioni, in quanto capace di raccogliere nel “nimbo”, l’eterogeneo e *contradditorio* “materiale” simbolico. Savignano osserva che il “linguaggio paradossale”, -tratto caratteristico della “costruzione” unamuniana”- sia il linguaggio proprio della “passione”, come segnala attraverso lo stesso Unamuno, «oltre che affermazione della volontà di creazione disperata, Unamuno assurge a pensatore tragico, non diversamente da Kierkegaard, che la considerava il *pathos* della vita spirituale»¹²⁰⁴, chiarendo subito dopo che il “paradosso” unamuniano non opera al di fuori dei “limiti” della ragione e pertanto non richiede il “salto della fede” kierkegaardiano, «perché vive della tensione agonica sulla base dell’illusione rappresentata dalla poesia e dalla religione»¹²⁰⁵. Il *paradosso* viene a configurarsi come un “processo creativo”, capace di

¹²⁰³ Il corsivo è mio.

¹²⁰⁴ SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, op. cit., p. 63.

¹²⁰⁵ *ibid.*

esprimere in una sola immagine la convergenza-divergenza di elementi tra loro inconciliabili: «La logica del paradosso, che si alimenta di trasgressione, non ricerca né la neutralità e tanto meno l'ambiguità, perseguendo invece l'ambivalenza creatrice, cioè “tutto tranne che sacrificare l'uno all'altro” (III, 891)»¹²⁰⁶, scrive Savignano. La “contraddizione” è lotta, è continua *agonia* che non troverà mai una “sintesi” definitiva o definitoria ma che riuscirà a trasformare lo “scontro” in una “nuova” occasione di “dialogo”, manifestandosi con la forza dirompente e vivificante di una “nuova” immagine”.

Nel 1930, nella città di Salamanca, Miguel de Unamuno compone il “Prólogo de la edición española” de *La agonía del cristianismo*, breve saggio scritto nel 1924 ed editato per la prima volta in Francia, a Parigi nel 1925, dove si era “rifugiato” a causa dell'esilio che lo teneva lontano dalla Spagna dal febbraio del 1924 per volontà del dittatore spagnolo Primo de Rivera. A distanza di sei anni dalla prima pubblicazione, in francese, Unamuno torna sullo scritto meno “personale” e “sentito” che abbia mai concepito, -in quanto scritto su commissione, “por encargo”, come rivela nel testo-, precisando nel *Prologo* alcuni punti che rendono più chiare alcune questioni irrisolte e che danno l'idea di quale sia il

¹²⁰⁶ Ivi, pp. 63-64.

processo compositivo e creativo del filosofo basco. Il *Prologo* all'edizione spagnola del 1931 si apre con una "doppia visione", una "esterna" ed una "interna", ricreando l'atmosfera della dimensione "sentimentale" nella quale è immerso lo spirito fiaccato dell'esiliato Unamuno¹²⁰⁷. Il "Prologo" mette in luce alcuni punti essenziali della scrittura unamuniana e diviene un chiaro esempio dell'*autocritica* e dell'*autolettura* che sono due costanti della prassi metodologica unamuniana. *In primis* salta all'occhio il contrasto immediato tra la situazione *esterna*, "storica", politica, «Este libro fue escrito en París hallándome yo emigrado, refugiado allí, a fines de 1924, en plena dictadura pretoriana y cesariana española»¹²⁰⁸ e quella *interna*, "intrastorica", spirituale, «[...] y en singulares condiciones de mi ánimo, presa de verdadera fiebre espiritual y de una pesadilla de aguardo»¹²⁰⁹, che in un solo periodo si fondono in una "visione" intima, sentimentale, del mondo e della storia, aprendo all'intertestualità, unica possibilità di *dialogo*

¹²⁰⁷ Unamuno verrà esiliato a Fuerteventura nel febbraio del 1924 e vi rimarrà fino al luglio dello stesso anno. A Fuerteventura scriverà i saggi che andranno a formare *Alrededor del estilo*. Dopo l'indulto, Unamuno decide di intraprendere un esilio "volontario" stabilendosi a Parigi, dove rimarrà fino alla caduta del regime militare avvenuta nel 1930, a seguito della morte del dittatore Primo de Rivera.

¹²⁰⁸ UNAMUNO, Miguel, *La agonía del cristianismo*, op. cit., p. 7.

¹²⁰⁹ *ibid.*

che apre alla “conoscenza”: «[...] condiciones que he tratado de narrar en mi libro *Cómo se hace una novela*»¹²¹⁰.

La metafora dell’*esterno* è racchiusa nell’immagine dell’esiliato e del “rifugio”, rappresentato paradossalmente da una città straniera. *Internamente* Unamuno sperimenta una “autentica febbre spirituale” vissuta in clima di “angosciante attesa”: in questi due stati si assiste all’*attesa tragica*, che si trasforma in *speranza*, da cui ha inizio la *parola*, mistero profondo che si *rivela* dando il via alla *creazione*. Con il “prologo” all’edizione spagnola, Unamuno mostra attenzione verso il pubblico di “lingua spagnola” e chiarisce che il testo “fue escrito por encargo, como lo expongo en su introducción”¹²¹¹, svelando le intenzioni originarie dell’opera e introducendo due argomenti di carattere metodologico, riguardanti la *traduzione* e la *composizione*: «Como lo escribí para ser traducido al francés, en vista de esta traducción y para un público universal y más propiamente francés, no me cuidé, al redactarlo, de las modalidades de entendederas y gustos del público de lengua española»¹²¹² e, poco più avanti, si occupa della “composizione”: «¿Compuesta? Alguien podrá decir que esta orbita carece en rigor de composición

¹²¹⁰ *ibid.*

¹²¹¹ Nel primo capitolo del saggio, “Introducción”, Unamuno chiarisce: «En estas circunstancias individuales, de índole religiosa y cristiana me atrevo a decir, se me acercó M. P. L. Couchoud a pedirme que le hiciese un *cahier* para su colección *Christianisme*», UNAMUNO, Miguel, *La agonía del cristianismo*, op. cit., p. 14.

¹²¹² *Ivi*, p. 7.

propriamente dicha. De arquitectura, tal vez; de composición viva, creo que no»¹²¹³. L'opera nasce da una ricerca "viva" dell'oggetto del proprio studio e della propria intima riflessione, fondendo l'esterno con l'interno e svelando così il "mistero" della *parola*, come se la scrittura fosse l'unico antidoto capace di scacciare una febbre persistente: «La escribí, como os decía, casi en fiebre, vertiendo en ella, amén de los pensamientos y sentimientos que desde años -¡y tantos!- me venían arando en el alma, los que me atormentaban a causa de las desdichas de mi patria y los que me venían del azar de mis lecturas del momento»¹²¹⁴, confessa Unamuno. Quando Unamuno scopre una "verità intima" la ripete continuamente, ribadendola fino ad assumerla come una realtà, così come nell'assioma *caos-libertà*, binomio che serve a esplicitare il modo in cui "nasce" la propria scrittura, così come ribadirà nell'"Introduzione" a *La agonía del cristianismo*: «Aquí en esta celda, al llegar a París, me apacentaba de lectura y lecturas un poco escogidas al azar. Al azar, que es la raíz de la libertad»¹²¹⁵. Nel breve e "densissimo" *Prologo*, Unamuno trova spazio per mostrare l'"ossatura" della propria intima elaborazione, rivelando il "sentimento tragico" e l'agonia

¹²¹³ Ivi, p. 8.

¹²¹⁴ *ibid.*

¹²¹⁵ Ivi, p. 14.

profonda che animano la creazione, rendendola “viva” e sempre *attuale*: «Y aún me queda darle más vueltas y darme más vueltas yo. Que es lo que dicen que hacía San Lorenzo según se iba tostando en las parrillas de su martirio»¹²¹⁶, commenta in tono *tragicamente ironico*, che è il suo *stile*. A questo punto Unamuno coglie l’occasione datagli dall’immagine del “martirio di San Lorenzo” per rivolgersi con altrettanto piglio ironico ai propri “critici”, indicando nel *monodialogo*, -o *autodialogo*-, e non nel “monologo”, la forma espressiva che caratterizza il proprio modo di *sentire* e di *pensare*, elementi che si riversano nella scrittura: «¿Monólogo? Así han dado en decir mis... los llamaré críticos, que no escribo sino monólogos. Acaso podría llamarlos monodialogos; pero será mejor autodiálogos, o sea diálogos conmigo mismo»¹²¹⁷. Unamuno chiarisce che il “monologo” è una peculiarità dell’indole “dogmatica”, mentre gli *scettici*, gli *agonici*, i *polemici*, non monologano, essendo uomini pieni di contraddizioni intime come il “patriarca” Giobbe, il “convertito” Paolo di Tarso, il “dubbioso” Agostino di Ippona, includendo anche se stesso nel novero degli “scettici”: «Llevo muy en lo dentro de mis entrañas espirituales la agonía, la lucha, la lucha religiosa y

¹²¹⁶ Ivi, p. 8.

¹²¹⁷ *ibid.*

la lucha civil, para poder vivir de monólogos»¹²¹⁸, confessa. L'agonia, la lotta, sono alla base del "sentimento tragico" della vita, che fonde la storia *intima* dell'uomo con quella esterna, in uno scambio mutuo e continuo, garantendo una *continuità* che prende la forma della "speranza": la speranza della persistenza della coscienza, della persistenza della coscienza in Dio, "garante dell'immortalità della coscienza umana". Nell'ultima parte del *Prologo*, Unamuno afferma che la parte più gratificante di un lavoro tanto "faticoso" sta nell'aver «restablecido el verdadero sentido, el originario o etimológico de la voz "agonía", el de lucha», motore e carburante di tutta la creazione. Il "¿para qué?" di questa operazione di "recupero" e di "restauro vivo" serve per *ristabilire* il "senso" profondo della lotta, lotta tra ragione e vita in prima istanza: «Gracias a ello no se confundirá a un agonizante con un muriente o moribundo. Se puede morir sin agonía y se puede vivir, y muchos años, en ella y de ella. Un verdadero agonizante es un agonista, protagonista unas veces, antagonista otras»¹²¹⁹, uno "scettico", *ni lo uno ni lo otro*, che nel fondo sono la stessa cosa, ripeterà in varie occasioni Unamuno¹²²⁰.

¹²¹⁸ Ivi, p. 9.

¹²¹⁹ Ivi, p. 10.

¹²²⁰ L'immagine più usata da Unamuno per esprimere il "dubbio di fede" è senz'altro quella del Vangelo di Marco: "¡Creo, socorre a mi incredulidad! (Mc. IX 24),

La radice della lotta è il *dubbio*, che vive anch'esso di una lotta interna: «¿Y qué es dudar? *Dubitare* contiene la misma raíz, la del numeral *duo*, dos, que *duellum*, lucha»¹²²¹, scrive Unamuno nel secondo capitolo del saggio *La agonía del cristianismo*, intitolato “La Agonía”, nel quale precisa che “dubitare” presuppone la “dualità dello scontro”: «La duda, más pascaliana, la duda agónica o polémica, que no la cartesiana o duda metódica, la duda de vida -vida es lucha-, y no de camino -método de camino-, supone la dualidad del combate»¹²²². Chiarito questo aspetto, mostra i tre principi sui quali si basa il proprio personale “atto di fede”: «Afirmo, creo, como poeta, como creador, mirando al pasado, al recuerdo; niego, descreo como razonador, como ciudadano, mirando al presente, y dudo, lucho, agonizo como hombre, como cristiano, mirando al porvenir irrealizable, a la eternidad»¹²²³. In una sola pagina si condensa e si consuma l'agonia intima dello scrittore, trasformandosi in “nuovo” materiale, utile alla costruzione e alla creazione dell'*opera*. Il saggio sull'*Agonia del cristianesimo* si apre con una frase che rivela il “senso” della lotta, dell'agonia, trasformandosi in un'immagine in grado di “fondere” le intime

segnalata nello stesso testo da Unamuno, a riprova della continua ricerca di interstualità e prova di un *discorso* mai interrotto, continuamente “in opera”.

¹²²¹ UNAMUNO, Miguel, *La agonía del cristianismo*, op. cit., p. 22.

¹²²² *ibid.*

¹²²³ *ibid.*

contraddizioni: «El cristianismo es un valor del espíritu universal que tiene sus raíces en lo más íntimo de la individualidad humana»¹²²⁴, scrive Unamuno. Il senso dell'agonia è condensato nella frase della “mistica” spagnola Santa Teresa de Jesús, -conosciuta come Santa Teresa de Ávila (1515-1582)-, che Unamuno usa per introdurre il saggio: “muero porque no muero”.

Il terzo capitolo del saggio del 1925, si apre con una domanda, che dà il titolo al capitolo, “Qué es el cristianismo?”, interrogativo al quale Unamuno risponde per *gradi*, mettendo in pratica il proprio “atto di fede”: apre con un'affermazione di principio che valida la formula dell'*afirmo, creo*, «Al cristianismo hay que definirlo agónicamente, polémicamente, en función de lucha»¹²²⁵; contraddice l'affermazione di principio validando il passaggio al *niego, descreo*, stabilendo così la *diferenza* che intercorre tra la cristianità, “cristiandad”, -intesa come la “qualità di essere cristiano”- e il cristianesimo, “cristianismo”, voce che si carica del suffisso *-ismo* che «lleva a creer que se trata de una doctrina como platonismo, aristotelismo, cartesianismo, kantismo, hegelianismo»¹²²⁶; per arrivare all’“agonia mistica”, come forma atta a valorare

¹²²⁴ Ivi, p. 13.

¹²²⁵ Ivi, p. 26.

¹²²⁶ *ibid.*

il *dudo, lucho, agonizo* del proprio personale “atto di fede”, attraverso il quale riesce a concretizzare “los dichos indecibles” -di cui sono stati testimoni San Paolo (I *Cor.* XV 19) e la stessa Santa Teresa di Gesù-, dando valore alla lotta, all’agonia e alla scrittura, in quanto lo “stile” della “mistica agonica”, scriverà Unamuno, «-que es la agonía mística- procede por antítesis, paradojas y hasta trágicos juegos de palabras. Porque la agonía mística juega con las palabras, juega con la Palabra, con el Verbo. Y juega a crearla»¹²²⁷.

Il “sentimento” della *parola* è un *sentimento cristiano* e non può comprendere il cristianesimo, avverte Unamuno, chi «no se siente capaz de comprender y de sentir esto, de conocerlo en el sentido bíblico, de engendrarlo, de crearlo, que renuncie no sólo a comprender el cristianismo, sino el anticristianismo, y la historia, y la vida, y a la vez la realidad y la personalidad»¹²²⁸. Nel saggio *Antropología de la religión*, Lluís Duch si sofferma sulla *dimensione* della “parola umana”, specificando che la sua azione copre un ambito che comprende non solo l’*oralità* bensì la “totalidad de la expresividad humana”. L’uomo e la realtà sono due dimensioni dalle molte sfaccettature e ognuna di essa deve essere affrontata con il linguaggio adatto, in quanto l’*essere*

¹²²⁷ Ivi, p. 27.

¹²²⁸ Ivi, pp. 27-28.

umano «es siempre y en todo lugar un posible *políglota* porque su humanidad, para poderse expresar adecuadamente, necesita diversas formas comunicativas que, como una especie de revelación, pongan al descubierto los distintos niveles que la configuran y le dan vida»¹²²⁹, scrive Duch.

Il linguaggio è fatto di opposizioni, di scontro, ed è per questo che la scrittura diventa *agonica*, in costante tensione dialettica, sempre sospesa tra la ragione e il sentimento, tra la vita e la morte, tra la speranza e la desolazione. Ogni singolo elemento della lotta è, a sua volta, scisso, e anche la *desolazione*, -termine negativo della *speranza*-, può assumere valenze positive, “consolatorie”, rigenerandosi nella “speranza dei disperati”. L’uomo cerca la pace in guerra e la guerra in pace, scrive Unamuno nel terzo capitolo dell’*Agonia del cristianesimo*, trasformando la celeberrima locuzione latina *homo homini lupus* in «*homo homini agnus*», aggiungendo che «El hombre es cordero para el hombre»¹²³⁰. “Disperati” sono tutti gli uomini e da questa disperazione può nascere una *consolazione creatrice*: «No hay consuelo mayor que el del desconsuelo, como no hay esperanza más creadora que la de los desesperados»¹²³¹. Unamuno ribalta tutti i “pregiudizi” storici, imputando agli schiavi stessi le colpe

¹²²⁹ DUCH, Lluís, *Antropología de la religión*, op. cit. p. 233.

¹²³⁰ UNAMUNO, Miguel, *La agonía del cristianismo*, op. cit., p. 29.

¹²³¹ *ibid.*

della propria schiavitù, e non ai padroni, in quanto si è schiavi *in primis* della propria “pigrizia spirituale”: «No fue el tirano el que hizo al esclavo, sino a la inversa. [...] Porque la esencia del hombre es la pereza, y, con ella, el horror a la responsabilidad»¹²³².

La “conoscenza mistica” presuppone l’*intelligere* spinoziano, afferma Unamuno, nella forma dell’“amore intellettuale”: «*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*, no se debe reír, ni lamentarse, ni detestar, sino entender. ¿*Intelligere*, entender? No, sino conocer en el sentido bíblico, amar..., *sed amare*. Spinoza hablaba de “amor intelectual”»¹²³³, trasformando l’*intelligere* in un atto di *comprensione* profonda, di *empatia* intima. L’esempio della lotta, dell’agonia cristiana è sempre Paolo di Tarso, il “convertito”, nella cui “agonia” si consumano il dogma ebraico della “resurrezione della carne” e quello ellenico dell’“immortalità dell’anima”, scrive Unamuno, essendo «San Pablo, un judío helenizado, un fariseo que tartamudeaba su poderoso griego polémico»¹²³⁴.

La “passione di Cristo” diviene il centro del culto cristiano, il cui simbolo è l’*Eucarestia*, il corpo di Cristo, che eternamente *risorge* nelle anime dei credenti: «que muere y

¹²³² *ibid.*

¹²³³ *ibid.*

¹²³⁴ Ivi, p. 33.

es enterrado en cada uno de los que con él comulgan»¹²³⁵. Nel “mistero” dell’Eucarestia si *concreta* il “mistero della fede” capace di trasformare la morte in una “rinascita”. Scrive Unamuno: «Pero luego que murió Jesús y renació el Cristo en las almas de sus creyentes, para agonizar en ellas, nació la fe en la resurrección de la carne y con ella la fe en la inmortalidad del alma»¹²³⁶, generando “credenti” come Paolo di Tarso, che a sua volta *ri-genera* la fede. La “passione di Cristo” permette al credente agonico di entrare in “comunione” con Lui. La “passione di Gesù-Cristo” fonde le preoccupazioni *giudaiche*, -quelle di una “prossima” fine del mondo e della resurrezione della carne-, a quelle *elleniche*, -legate all’“immortalità dell’anima”-, garantendo l’agonia “interna” del cristianesimo, che si fonda sul conflitto tra la “speranza giudaica” nella *resurrezione della carne*, «farisaica, psíquica -casi carnal-», e la “speranza ellenica” *nell’immortalità dell’anima*, «platónica, pneumática o espiritual»¹²³⁷: in questa lotta, in questa agonia, si consuma la “tragedia” del cristianesimo, scrive Unamuno. San Paolo diviene l’*esempio* dell’“agonia del cristianesimo”, in quanto trasforma la propria vita in lotta, in “dubbio” e su questo *dubium*, scrive Unamuno, costruisce il suo personale “stile

¹²³⁵ Ivi, p. 30.

¹²³⁶ Ivi, pp. 32-33.

¹²³⁷ Per questo si veda: ivi, pp. 34-35.

agonico”: «Las Epístolas de San Pablo nos ofrecen el más alto ejemplo de estilo agónico. No dialéctico, sino agónico, porque allí no se dialoga, se lucha, se discute»¹²³⁸. San Paolo diventa l’esempio della lotta “interna” dell’uomo religioso che cerca la “resurrezione della carne” in un Cristo storico, «no fisiológico -ya diré lo que para mí significa histórico, que no es cosa real sino ideal-, la buscó en la inmortalidad del alma cristiana, de la historia»¹²³⁹, nel suo “dubbio” si consuma la “lotta, *duellum*, tra una religione “sociale” che lega gli uomini tra di loro e una *paradossale* religione “individuale”, una «*religio quae non religat*, una paradoja»¹²⁴⁰, scrive Unamuno.

Nella seconda paginetta del documento manoscritto rinvenuto nella Biblioteca della “Casa Museo Unamuno” di Salamanca, archiviato come CMU 75/54, si trova un piccolo scritto composto su due fogli, intitolato “Religión y cuestión social. El socialismo religión”, nel quale si ritrovano, concentrati in poche righe, tutti gli elementi dell’*agonia interna* del cristianesimo, come fossero ulteriori titoli di temi da sviluppare, da ampliare in successivi studi. Nelle prime cinque righe si può leggere: «Mi reino no es de este mundo. Paciencia en los pobres. Sufrir. Para ser buen cristiano y

¹²³⁸ Ivi, p. 35.

¹²³⁹ *ibid.*

¹²⁴⁰ Ivi, p. 33.

creer y esto se hace bajo la peor explotación. Absurdo de esto. La religión manda la emancipación»¹²⁴¹. Subito dopo, in quello che sembra un altro paragrafo, -isolato dalla parola “Sociedad”, che compare evidenziata al lato del testo-, Unamuno svela l’“origine” dell’*intelligenza* e crea nuove relazioni concettuali: «La inteligencia es de origen social, y lo es la religión. Diferencia entre el animal y la planta. La sociedad revela al hombre la naturaleza y le revela a sí mismo. La sociedad da el arte, que es más social que la ciencia. La ciencia es el indiv. en la sociedad»¹²⁴², a cui segue la trascrizione in tedesco di un brano del primo capitolo de “Il Capitale” di Karl Marx. Nel settimo capitolo de *La agonía del cristianismo*, “El supuesto cristianismo social”, Unamuno ripercorre il processo dei farisei che porta all’incriminazione e alla successiva morte di Gesù. Riportando le parole del sommo sacerdote Caifa, -presenti nel Vangelo di Giovanni (Gv. XI 47-51)-, Unamuno rivela l’accusa che servirà come capo di imputazione contro Gesù, ovvero l’*antipatriottismo*: «De donde se ve que buscaban perderle por antipatriota, porque su reino no era de este mundo, porque no se preocupaba ni de economía política, ni de democracia, ni de patriotismo»¹²⁴³. Il cristiano, scrive

¹²⁴¹ CMU 75/54, p. 2.

¹²⁴² UNAMUNO, Miguel, *La agonía del cristianismo*, op. cit., p. 33.

¹²⁴³ Ivi, p. 76.

Unamuno, è un uomo sociale, un uomo civile e non può disinteressarsi dei problemi sociali, ma dall'altra parte la *cristianità* «pide una soledad perfecta; es que el ideal de la cristiandad es un cartujo que deja padre y madre y hermanos por Cristo, y renuncia a formar familia, a ser marido y a ser padre»¹²⁴⁴, proprio come i discepoli, come gli apostoli, come i padri della Chiesa, -sant'Agostino *in primis*-, come i martiri, i santi e gli spiriti tutti del cristianesimo, ovvero il “santo” esercito del “dubbio”, dell'agonia e della lotta.

Su questa agonia di fondo, tra l'uomo civile e il monaco (il solitario), si fonda la “tragedia” del cristianesimo. Unamuno tiene fuori dagli spiriti religiosi chi “degenera”, come hanno fatto i gesuiti, che vogliono politicizzare la religione, rendendola mera materia politica ed economica e arrivando a difendere la proprietà privata. Il problema del “ricco” e del “povero”, continua Unamuno, non sono problemi cristiani, perchè Cristo “chiama” tutti, poveri e ricchi, senza distinzioni: “pordioseros los dos”, scrive Unamuno, in quanto entrambi fanno riferimento a Dio, il povero nel chiedere, il ricco nel donare.

La società fonda la religione e vive di essa e «sin civilización y sin cultura no puede vivir la cristiandad, de aquí la agonía

¹²⁴⁴ Ivi, pp. 76-77.

del cristianismo»¹²⁴⁵, scrive Unamuno, aggiungendo che il “cristianismo es apolítico”, contrariamente alle religioni pagane, dalle quali è stato *convertito*, dal momento in cui si è “statalizzato”, divenendo “cattolico” e “romano”, secondo il *Credo* della Santa Chiesa Cattolica Apostolica e Romana. L’agonia della civilizzazione cristiana, scrive Unamuno, è una *contraddizione intima*, ma di questa “agonia” «viven los dos: el cristianismo y la civilización que llamamos grecorromana u occidental. La muerte de uno de ellos sería la muerte del otro» e conclude affermando che non esistono scappatoie, in quanto la civiltà occidentale è legata indissolubilmente al cristianesimo e per questo «tenemos que vivir en agonía»¹²⁴⁶. Parafrasando un famoso aforisma nietzschiano, e ribaltandolo, Unamuno può affermare che il cristianesimo «está más allá del bien y del mal. O mejor, más acá que la paz y la guerra»¹²⁴⁷, su questo “conflitto”, irrisolvibile, si fonda l’intima tragedia del cristianesimo: «Y es inútil preguntar si el misticismo es acción o contemplación, porque es contemplación activa y acción contemplativa»¹²⁴⁸, chiarisce Unamuno.

Le “intime contraddizioni” del cristianesimo fondano il cristiano, su una base tragica, che ha come costante la lotta,

¹²⁴⁵ Ivi, p. 81.

¹²⁴⁶ *ibid.*

¹²⁴⁷ Ivi, p. 85.

¹²⁴⁸ *ibid.*

la contraddizione, l'agonia. Il "monasterio universal" è impossibile, scrive Unamuno nel capitolo "El individualismo absoluto", ottava sezione de *La agonía del cristianismo*, «es imposible el monasterio que abarque a todos»¹²⁴⁹, concludendo che è per questo che ci sono due "classi" di cristiani: i cristiani "del mondo" e i "puri". Nei primi si esprime il "saecula", scrive Unamuno, «-*saecula* quiere decir generaciones-, los cristianos civiles, los que crían hijos para el cielo, y los otros son los puros cristianos, los regulares, los del claustro, los *monachos*»¹²⁵⁰. Entrambi, conclude Unamuno, quando sono autenticamente religiosi, «viven en íntima contradicción, en agonía»¹²⁵¹, ed è questo ciò che li accomuna e li rende cristiani. L'intero capitolo vuole essere la "dimostrazione" *dell'intima contraddizione* del cristianesimo e si apre con un'affermazione forte, che verrà "sciolta" nello scontro, nella "discussione", che nasce dalla lotta tra gli "opposti". Come prima cosa, Unamuno ribadisce l'unione profonda che lega la civiltà occidentale al cristianesimo e ne disegna il "declino" e la successiva scomparsa, a favore di una nuova civiltà "orientale", "asiatica", di "radici buddiste", «una civilización

¹²⁴⁹ Ivi, p. 89.

¹²⁵⁰ Ivi, p. 88.

¹²⁵¹ *ibid.*

comunista»¹²⁵². Il “comunismo” sembra cozzare con il “cristianesimo” in quanto, scrive Unamuno, «el cristianismo es el individualismo radical»¹²⁵³.

Sull’opposizione comunismo-individualismo si fonda la “dimostrazione” dell’intima contraddizione su cui poggia lo spirito cristiano e, a dimostrazione di tale consapevolezza, Unamuno scrive che «sin embargo, el verdadero padre del sentimiento nihilista ruso es Dostoievsky, un cristiano desesperado, un cristiano en agonía»¹²⁵⁴. Solo un’*asceta*, ovvero chi è capace di vivere “solo”, “nudo” e nel “deserto”, scrive Unamuno, è libero dai vincoli del “secolo”: «Sólo un ermitaño se acerca al ideal de vida individualista»¹²⁵⁵. L’uomo religioso vede il mondo attraverso uno “spirito comune” e il cristiano li vede con gli occhi di Cristo, sguardo che “comprende tutti”, senza distinzioni, in quanto il cristianesimo è proprio il luogo della “lotta”, dell’“agonia” in Cristo, ed è per questo che le contraddizioni si fanno non solo “necessarie” ma diventano “vitali”, in quanto capaci di risvegliare uno “spirito” nel quale si riconoscono tutti, uno Spirito “comune”. Nell’articolo “Jesús o Cristo”, contenuto nella raccolta *De la desesperación religiosa moderna*, Unamuno espone il valore delle “intime contraddizioni”,

¹²⁵² Ivi, p. 86.

¹²⁵³ *ibid.*

¹²⁵⁴ *ibid.*

¹²⁵⁵ Ivi, p. 87.

capaci di unire le diverse “esperienze religiose” per restituire l’“esperienza religiosa collettiva”, mostrandone così il carattere “evolutivo”¹²⁵⁶:

Las experiencias religiosas son, sin duda, intrasmisibles, múltiples y variadas, como lo son por otro lado todas las experiencias, pero es de su convergencia de la que resulta la experiencia religiosa colectiva, que incluso se beneficia de sus íntimas contradicciones. Y la experiencia religiosa está, como todo, en evolución.

Unamuno pensa alla *cristianità* come “luogo” in cui è possibile raccogliere e raccordare i valori del singolo, rendendoli “comuni”, e come “spazio” da cui trarre i valori eterni, nello sguardo di Cristo che infonde un “sentimento” comune, un *sentire* comune, capace di restituire vitalità e “ritmo” ad ogni singola nota della melodia e di *accrescere* così lo spirito collettivo, che genera l’armonia di fondo.

In questo “luogo”, idealizzato ma allo stesso tempo concreto, si seminano le speranze per una “nuova” vita, vita “spirituale”: «[...] son los proletarios los que hacen vivir la carne, los que producen, los productores que perpetúan la vida material. Pero ¿y la vida espiritual?»¹²⁵⁷, scrive Unamuno ne *La agonía del cristianismo*. La “vita spirituale” ha dei valori che non sempre coincidono con quelli della vita

¹²⁵⁶ UNAMUNO, Miguel, *De la desesperación religiosa moderna*, op. cit., p. 83.

¹²⁵⁷ UNAMUNO, Miguel, *La agonía del cristianismo*, op. cit., p. 89.

“civile”, infatti mentre la prima è agonica, la seconda crede nel “progresso”. Il “progresso”, scrive Unamuno, è un valore civile ma non è un valore religioso: «¿Y qué es eso de progreso? ¿Es que la historia tiene una finalidad humana o mejor, divina? ¿Es que no se acaba en cada momento?»¹²⁵⁸, per questo motivo non ci può essere vero “progresso” se non vi è una “finalità”, umana o divina, della storia, che rappresenta l’unica possibilità che ha l’uomo per far parte di una “coscienza comune”, che permette la conoscenza. L’uomo che non ha un “fine” non “progresa”, non *progredisce*, non si “eleva”, così come affermato in varie occasioni da Unamuno. Il “progresso” non ha senso per l’uomo cristiano, scrive Unamuno, perché il progresso, storico o civile, non sortisce alcun effetto sulla “vita spirituale” in quanto non garantisce la “salvezza dell’anima”. Scrive Unamuno¹²⁵⁹:

Para el Cristo y para los que con él creían en el próximo fin del mundo, eso del progreso carecía de sentido. No se progresa en santidad. No se puede ser hoy, en el siglo XX, más santo que se pudo ser en el siglo II o en IV o en el XI. Un cristiano no cree que el progreso ayude a la salvación del alma. El progreso civil, histórico, no es un itinerario del alma a Dios. Y de aquí otra agonía para el cristianismo.

¹²⁵⁸ Ivi, p. 92.

¹²⁵⁹ *ibid.*

L'esempio che per Unamuno meglio riassume la "fede" cristiana, -e la sua intima agonia-, è rappresentato dalla "vita intima" di Blaise Pascal (1623-1662), il cristiano che portò in sé le intime contraddizioni del cristianesimo, celando la "tragedia" intima del *querer creer*: «Tragedia que puede traducirse en aquellas palabras del Evangelio: "Creo, ayuda a mi incredulidad" (Marcos, IX, 23)»¹²⁶⁰, ripetutamente citata da Unamuno nelle sue opere. La "fede pascaliana" è una fede cristiana, fatta di *contraddizioni intime* che si ripercuotono sulla sfera etica, che Unamuno slega dalla religione: «Es que, en el fondo, ética es una cosa y religión otra. Ya en la ética misma, o mejor, en la moral -pues eso de ética suena a pedantería-, no es lo mismo ser bueno que hacer el bien»¹²⁶¹, portando come esempio il brano del Vangelo di Luca, nel quale Gesù sulla croce promette il *Paradiso* al "ladrone buono", atto che dimostra come anche il malfattore che muore sulla croce per i propri crimini è in grado di riconoscerli e, allo stesso tempo, di riconoscere l'ingiustizia subita da un altro uomo e di leggere nei suoi occhi l'innocenza. Questo però, avverte Unamuno è un'azione di bene, un "hacer el bien", in quanto il "ser bueno" si rivela nell'atto di fede successivo del "buon ladrone", espresso nell'orazione che rivolge all'Uomo agonizzante sulla croce:

¹²⁶⁰ Ivi, p. 101.

¹²⁶¹ Ivi, p. 106.

«Gesù, ricordati di me, quando andrai nel tuo regno», “atto di fede” a cui Gesù risponde: «In verità ti dico: oggi sarai con me in Paradiso» (Lc. XXIII 42-43), riconoscendo la “bontà” del *ladrone*.

Dinanzi alla tomba del “milite ignoto”, celebrato dalla Patria francese e dal rito cattolico, si svolge il “tragico” dramma delle madri di tutti i tempi che piangono, inginocchiate e stanche, la “presenza” di quella “assenza”. Così Unamuno, nella “Conclusión” de *La agonía del cristianismo*, immagina una madre, “silenciosa y solitaria” fermarsi dinanzi alla tomba del “figlio sconosciuto”, come Maria dinanzi alla croce del figlio, pregando: «“¡Venga a nos tu reino!, el reino de Dios, el que no es de este mundo. Y luego: “Dios te salve, María, llena eres de gracia, el Señor es contigo; bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre, Jesús. [...] ¡Amén!” ¡Jamás se ha rezado así ante la Acrópolis!»¹²⁶², in questa preghiera, conclude Unamuno, piangono tutte le madri cristiane, in questo pianto, pianto di pentimento e conversione, vive e agonizza il cristianesimo. Nel capitolo conclusivo del saggio *La agonía del cristianismo*, Unamuno si rivolge da *figlio* e da *padre* alla *sua* patria, “mi España, mi madre y mi hija” e alla Francia, “mi Francia”, -terra di adozione nel periodo del “volontario”

¹²⁶² Ivi, p. 133.

esilio-, per poter riscoprire il “senso” dell’agonia, della speranza nella “resurrezione” e nell’“immortalità”, nell’immediatezza spazio-temporale del *hic et nunc*, piano su cui si svolge l’azione agonica: « “Venga a nos el reino de Dios... Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros, pecadores, ahora, y en la hora de nuestra muerte”. Ahora, ahora, que es la hora de nuestra agonía»¹²⁶³, scrive Unamuno. Nel terzo “foglio” del manoscritto autografo CMU 75/54, rinvenuto nella Biblioteca della “Casa-Museo Unamuno”, è presente una piccola definizione di “peccato”, tratta da Adolf von Harnack e tradotta in castigliano, in cui si legge: «Diferencia entre moral y religión; aquella se refiere á los actos, esta al ser. Diferencia entre obrar el bien y ser bueno» (CMU 75/54, p. 3). Da questa visione deriva la “distinzione” tra peccati della “carne”, riferiti agli *atti*, e quelli “dello “spirito”, che fanno riferimento all’*essere* e, nel capitolo conclusivo dell’*Agonia del cristianesimo* si chiede: «Pero ¿es ése, el pecado de la carne, el más execrable de los pecados? ¿Es ése el verdadero pecado original?»¹²⁶⁴. A questa domanda risponde con San Paolo, indicando nell’“avaricia” il più ripugnante dei peccati: «Y esto porque la avaricia consiste en tomar los medios por fines. Pero ¿qué es medio? ¿Qué es fin? ¿Dónde está la finalidad de la vida? Y hay

¹²⁶³ Ivi, p. 137.

¹²⁶⁴ Ivi, p. 136.

avaricia de espíritu y hay avaricia de maternidad y de paternidad»¹²⁶⁵. Questa “terribile malattia”, fisica e spirituale, si trasforma in un «morbo psíquico, hijo de la avaricia espiritual, que es la *envidia*. La *envidia* es el pecado cainita, el de Caín, el de Judas Iscariote, el de Bruto y Casio, según el Dante»¹²⁶⁶. Dall’esilio parigino Unamuno augura alla Spagna, “mi España”, di agonizzare, di lottare e di perdere nella lotta molto “sangue”, elemento “redentore”, capace di liberarla dal “tragico” sentimento di morte che non le permette di “resuscitare”, vivendo, cristianamente, la straziante e indispensabile agonia della lotta, elemento su cui si fonda il profondo e autentico “sentimento cristiano”, che è quello della civiltà occidentale, derivata dall’incontro della cultura greca con quella latina¹²⁶⁷:

La agonía de mi patria, que se muere, ha removido en mi alma la agonía del cristianismo. Siento a la vez la política elevada a la religión y la religión elevada a la política. Siento la agonía del Cristo español, del Cristo agonizante. Y siento la agonía de Europa, de la civilización grecolatina u occidental. Y las dos agonías son una misma. El cristianismo mata a la civilización occidental, a la vez que ésta a aquél. Y así viven, matándose.

Così chiude Unamuno il lavoro su *La agonía del cristianismo*, rimarcando il valore della lotta, del “sangue” che ne scaturisce, simbolo di “purificazione” e “nuovo

¹²⁶⁵ *ibid.*

¹²⁶⁶ Ivi, pp. 136-137.

¹²⁶⁷ Ivi, pp. 130-131.

seme”, capace di rigenerare l’eterna e tragica agonia del cristianesimo. Come Gesù agonizza sulla croce donando il proprio “sangue redentore” e con-donando così i peccati dei propri carnefici, così la Spagna, si augura Unamuno, deve sanguinare per poter liberarsi del “veleno” che cova nel suo seno e che non le permette di “rifiorire” spiritualmente. Questa nuova agonia è espressa nell’invocazione finale dell’uomo che, dalla croce della propria “intima tragedia”, muore *in* Cristo, invocando, invano, il suo nome¹²⁶⁸:

Mas el Cristo no sólo derramó sangre en la cruz, la sangre que, bautizando a Longinos, el soldado griego, le hizo creer, sino que sudó “como goterones de sangre” -ὥσει θρόμδοι αίματοζ- en su agonía del monte de los Olivos (Luc., XXII, 44). Y aquellas como gotas de sangre eran simientes de agonía, eran las simientes de la agonía del cristianismo. Entre tanto gemía el Cristo: “Hágase tu voluntad y no la mía” (Luc., XXII, 42).

¡Cristo nuestro, Cristo nuestro! ¿por qué nos has abandonado?

Il *sangue* di Cristo fonde il momento “mistico” della croce con la purificazione “terrena” del monte degli Ulivi, riunificando in un unico *grido* la disperazione terrena e spirituale dell’Uomo che agonizza per riscattare l’agonia umana e facendo del sangue “simiente”, speranza sulla quale fiorisce la vita “futura”: «La doctrina del progreso es la del sobrehombre de Nietzsche; pero el cristianismo debe crear

¹²⁶⁸ Ivi, p. 139.

que lo que hay que hacerse no es sobrehombre, sino hombre inmortal, o sea cristiano»¹²⁶⁹.

Alla fine di questo studio, di questa lunga lettura ermeneutica, si può affermare con Savignano che in Unamuno «si fondono vita e opera, sicché essere scrittore significa “esistere nella parola” che, in quanto forma integrale di essere uomo, assurge a “parola poetica”»¹²⁷⁰. Come si è avuto modo di vedere, l’immagine di Cristo è presente in tutta l’opera unamuniana e rappresenta il “cardine” simbolico sul quale ruota tutta la ricca simbologia unamuniana. Nel poema *El Cristo de Vélazquez*, tutti gli elementi della poesia confluiscono in un “nucleo” centrale rappresentato dal “corpo” di Cristo, catalizzatore della “luce” divina e simbolo del “corpo mistico” dell’intera comunità cristiana. Nell’introduzione al poema cristologico, García de la Concha mette in evidenza il ricco sistema metaforico atto a garantire il potenziamento della “visione”, ottenuta con artifici retorici che privilegiano le costruzioni iperbatiche, le antitesi, le anafore, le reiterazioni di nuclei già consolidati ed altre risorse che fanno dell’opera una “grande allegoria simbolica”. Tutti gli elementi simbolici, si è detto, fanno riferimento a uno “stesso nucleo”, che rappresenta la base sulla quale poggia l’intera architettura unamuniana, scrive

¹²⁶⁹ Ivi, pp. 92-93.

¹²⁷⁰ SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, op. cit., p. 165.

García de la Concha: «Es la trama expresiva habitual de los poemas de *El Cristo*, común, por otra parte -y por ello hago gracia de su explicación- a la escritura poética unamuniana»¹²⁷¹. Lasciandosi trasportare dalle suggestioni testuali unamuniane, il filologo asturiano suggerisce che bisogna «atender, sobre todo, al *ritmo interior del poema*; es preciso que, como en música, “se sienta el *continuo* recitado wagneriano”»¹²⁷². Nell’analisi critica a *El Cristo de Velázquez*, García de la Concha rimarca l’importanza della “fonetica” che «contribuye a remarcar lós núcleos claves hacia los que un encabalgamiento casi continuo proyecta a la vez el discurso poético»¹²⁷³, generando uno “schema salmodico” che conferisce al testo una “connotación oracional”, scrive il filologo. Il *poema* deve essere quindi valutato nel suo “insieme”, in quanto tutte le “parti” del poema lavorano congiuntamente per costruire il “nucleo”, al quale ritornano per rigenerarsi e continuare così ad operare nel testo: «las Partes y las piezas que las integran no pueden leerse aisladas del conjunto en el que, con flexibilidad funcionan: de *continuo recitado wagneriano* habló el, recordémoslo, para subrayar la fusión de elementos en una

¹²⁷¹ UNAMUNO, Miguel, *El Cristo de Velázquez*, Edición crítica de Víctor García de la Concha, op. cit., p. 68.

¹²⁷² Ivi, p. 69.

¹²⁷³ Ivi, p. 71.

continuidad tonal»¹²⁷⁴. Il “para qué” della sua poesia, la finalità dichiarata, consiste nel “liberare il ritmo” e dare nuova vita alla stanca e asfittica poesia spagnola di “fine secolo”: «Lo que Unamuno buscaba con sus recursos poéticos era algo a lo que por otros caminos llegó también Darío: innovar el instrumento lírico, liberar el ritmo, mohosos y oxidados en la poesía española de entresiglos»¹²⁷⁵. Manuel Alvar distingue tra la “materia” poetica, rappresentata dai “temi”, e il “ritmo”, ovvero l’espressione della “forma poetica interna”, ed è per questo motivo, secondo lo studioso, che il poeta basco tiene ben separati il “fondo” e la “forma”, i due elementi classici della retorica, «pero con intuiciones bien claras: hay una “materia poética”, que se manifiesta en una “forma poética interna”, y tal fue su aspiración: que sus poemas hablaran de los grandes temas que preocupan el hombre, pero sin perderse en halagos sensoriales, haciéndoles tener una clara correspondencia con la forma en que se expresan»¹²⁷⁶, scrive Manuel Alvar. Confrontando il *Diario íntimo*, *Nuevo mundo*, *Las meditaciones evangélicas* e tutta l’opera poetica, è possibile scoprire un mondo “intimo”, una *cosmologia*, che ben si lega con il mondo “esteriore”, generando un’*osmosi* tra mondo

¹²⁷⁴ Ivi, p. 72.

¹²⁷⁵ UNAMUNO, Miguel, *Poesías*, Edición de Manuel Alvar, op. cit., p. 39.

¹²⁷⁶ Ivi, p. 41.

interiore ed esteriore, tra scrittura e vita: «En efecto, cuando vamos sabiendo de Unamuno nos manifiesta una coherente unidad en el complejo mundo de su personalidad y de su creación. [...] o dicho con otras palabras, la creación es el conocimiento poetizado»¹²⁷⁷, scrive Manuel Alvar. Il “mito”, la materia, si unisce così alla “creazione”, alla *poiesis*, e la scrittura è in grado di rigenerare il “mito”, attraverso la funzione restauratrice della “poesia”, non limitata «a una pura cuestión estética, sino a la posibilidad de codificar un mensaje para que cobre trascendencia e interese a un universo de lectores»¹²⁷⁸: la poesia può quindi universalizzare il “mito”, rigenerando il “mondo intimo” del poeta, dando “nuova linfa” alle tematiche trattate e risvegliando l’interesse e l’entusiasmo, utili a rigenerare il fiaccato spirito e l’agonizzante scrittura. I due strumenti retorici più utilizzati sono infatti il “parallelismo” e l’*enjambement*, nei quali Alvar intravede «la idea hegeliana de la interdependencia de metro y ritmo y su unidad dialéctica»¹²⁷⁹. In definitiva, per Manuel Alvar, la scrittura e l’opera unamuniana rispecchiano il “sentimento intimo” del poema, come si può rilevare dal confronto fra testi pubblicati e testi scoperti dopo la morte del poeta, conservati e ritrovati principalmente nel “tempio”

¹²⁷⁷ Ivi, p. 42.

¹²⁷⁸ *ibid.*

¹²⁷⁹ Ivi, p. 45.

dedicato allo studio e alla ricerca su Miguel de Unamuno, la Biblioteca della “Casa-Museo Unamuno di Salamanca”.

Nella scrittura unamuniana etica ed estetica coincidono e cercano, nel *dialogo*, quell'*unità di fondo* che permetta al poeta di sondare, con *sincerità*, il complesso e inesplorato mondo dell'uomo interiore e dell'uomo religioso. María Zambrano individua nella *temperatura*, nella *tensione* e nel *ritmo*, «las señal de existencia de un mundo propio, su prueba física»¹²⁸⁰, aggiungendo che è l'*unità* «que confiere inmortalidad»¹²⁸¹ all'opera ed è «la que crea ese horizonte último, que es idealidad, que confiere realidad suprema, que es trasfondo, transmundo que hace que haya mundo»¹²⁸². Zambrano, come altri critici, rileva l'intima unità dell'opera unamuniana, segnalando la “presenza” continua e reiterata dei temi, dei dubbi, delle angosce che accoglieranno costantemente la scrittura del poeta basco, rivelando il “carattere necessario” dell'opera, in quanto la *necessità* rappresenta una “forma preesistente”, che garantisce a sua volta l'unità di fondo: «Todo lo que está en las obras de su madurez estaba ya señalado en el comienzo. [...] El crecimiento de la obra en su totalidad se ha verificado a partir

¹²⁸⁰ ZAMBRANO, María, *Unamuno*, Edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa, op. cit. p. 72.

¹²⁸¹ *Ivi*, p. 73.

¹²⁸² *ibid.*

de un germen o núcleo donde estaba implicado»¹²⁸³, scrive con lungimiranza María Zambrano. La “necessità” diviene l’elemento intimo di unità dell’opera, in quanto capace di unire la biografia con la storia, la vita con la stessa opera: «La inspiración, la unidad, no sólo se manifiesta en ella, sino en la obra en sí misma como un signo, mas este signo hace alusión a la vida, sale de su propia vida que ha menester de su obra, de su vida no concebible sin ella, inexplicable sin ella»¹²⁸⁴, rileva Zambrano. Il lavoro di Miguel de Unamuno è un lavoro *quotidiano*, che ha come finalità il “recupero” della propria opera, attraverso l’opera stessa. Scrive Zambrano che Unamuno «fue haciéndose su religión, como se fue haciendo, conquistando día a día, su lenguaje. La palabra se le desata, se le da, al írsele revelando su religioso sentir, en un proceso que se diría único y que podría ser el paradigma de un tipo»¹²⁸⁵. Unamuno concepisce una propria religione, non staccata dalla vita, ma “vissuta” come un “processo esistenziale”, così da far parlare di “pessimismo trascendentale”, come definisce l’attitudine religiosa unamuniana lo studioso Armando Savignano. Scrive a proposito Zambrano: «La religión en él es un proceso que abraza su existencia toda, es más: es su existencia misma que

¹²⁸³ Ivi, pp. 74-75.

¹²⁸⁴ Ivi, p. 75.

¹²⁸⁵ Ivi, “La religión poética de Unamuno”, p. 167.

se abre paso; es vida, búsqueda del futuro inalcanzable que ha de ser alcanzado; un futuro que, lejos de consumir su pasado, lo ha de arrastrar consigo»¹²⁸⁶. Nel colmo del “pessimismo trascendentale” anche la “sconfitta della parola” acquisisce un valore, dato che «la derrota de la palabra viene a ser, al cabo, su más resplandeciente victoria; patentizar lo no dicho todavía, y lo indecible», come afferma María Zambrano¹²⁸⁷.

Alla luce di queste letture, e delle successive valutazioni critiche, si può affermare che la crisi unamuniana, soprattutto quella del 1897, non rappresenta una rottura improvvisa del pensiero e del sentimento religioso, quanto, piuttosto, può essere vista come il momento in cui il poeta basco prende “coscienza” di tutti gli elementi che, senza nome, gravitavano nel “nimbo” del proprio “mistero” personale. Quando Unamuno comincia ad indagare se stesso, scopre il legame profondo con quei temi che, prima della presa di coscienza, rappresentavano delle “mine vaganti” per la creazione dell’opera e della stessa personalità unamuniana. Zambrano rileva, -con lucidità e lungimiranza-, questo *processo* di “aceptación”, «un paradójico decidirse a sufrir lo que ya era y en él vivía»¹²⁸⁸, che aiuterà il poeta a

¹²⁸⁶ *ibid.*

¹²⁸⁷ *Ivi*, p. 168.

¹²⁸⁸ *Ivi*, p. 169.

comprendere meglio le questioni che lo angosciano e che causano la propria intima agonia, scoprendo che i dolori di ognuno sono in definitiva quelli di tutti: «No se trató de una conversión, ni de la irrupción violenta de la gracia, ni de un cambio de convicciones filosóficas, sino de una apertura de su conciencia a su alma, de su corazón y aun de sus entrañas -palabra que hizo tan propia- a su conciencia»¹²⁸⁹, scrive la filologa andalusa. Questa “apertura” implica il ritorno alla “fonte” della felicità e della purezza, all’infanzia, *luogo* capace di annullare le finzioni spazio-temporali e di creare nell’animo del poeta un “sentimento d’infinito”, -come in Leopardi-, capace di liberarlo dal peso angoscioso della morte e della fine della propria intima personalità. In questa nuova dimensione, il tempo «se vive -entonces- come un ancho presente en que se juntan pasado y porvenir»¹²⁹⁰, scrive Zambrano. Anche il paesaggio si trasforma e vi è una coincidenza tra “vedute interiori” e il mondo esterno: il *paesaggio si fa cristiano*, scriverà Unamuno, essendo il “sentimento cristiano” ad averlo “umanizzato” e la “natura” diviene e si confonde con il “paesaggio” dell’anima, in cui coincidono visione esterna e visione interna: «Las nubes, el viento, la lluvia y el sol son lugares del alma; signo de la

¹²⁸⁹ *ibid.*

¹²⁹⁰ Ivi, p. 170.

auténtica y total piedad»¹²⁹¹, rivela Zambrano. La studiosa andalusa individua nell'opera unamuniana la compresenza di “unità” e “molteplicità”, specificando che la “multiplicidad lo es siempre de una unidad”. Di seguito la “preziosa” immagine che María Zambrano tratteggia per rendere visibile questa *intima e necessaria* compresenza¹²⁹²:

Sólo de un centro nacen los radios.

Mas, justamente, lo que distingue y señala la multiplicidad de la obra escrita de don Miguel es eso, que los diversos géneros que la integran -ensayo, novela, cuento, drama, poesía- aparecen como radios y, en ocasiones, como destellos nacidos de un recóndito centro que se va revelando, unidad que se patentiza a medida que la pluralidad de la obra se despliega.

Per questo lavoro si è fatto uso del materiale di una critica che potrebbe definirsi in certa maniera “partecipativa”, in quanto capace di cogliere le atmosfere e di puntare al “sentimento intimo” di Miguel de Unamuno, che corrisponde al risveglio di una rediviva necessità che si lega alla questione religiosa, intesa come questione individuale ed universale. Come rileva Álvarez Castro nell'introduzione allo studio *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*, gli studi letterari dell'opera di Unamuno possono essere suddivisi in due grandi gruppi¹²⁹³:

¹²⁹¹ *ibid.*

¹²⁹² *Ivi*, p. 171.

¹²⁹³ ÁLVAREZ CASTRO, Luis, *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*, op. cit., p. 18.

uno ocupado de cuestiones teóricas o epistemológicas y otro más centrado en la exégesis crítica de textos concretos. Tanto uno como otro constituyen un listado de muchos cientos de entradas que sería imposible enumerar y comentar aquí [...]

Nel luglio del 1911 viene pubblicata sulla rivista “Coenobium” un’intervista di Miguel de Unamuno, in francese, nella quale appaiono chiare le linee del pensiero e del “sentimento spirituale” che animano l’opera e la vita del filosofo basco. Alla domanda diretta dell’intervistatore «¿Qué entiende usted por sentimiento religioso?», Unamuno risponde¹²⁹⁴:

Para mí el sentimiento religioso, o lo que así llamo, se resume en el sentimiento de la muerte y del más allá. Es el deseo, la necesidad más bien, de no morir, un sentimiento irracional. Para mí la religión es la parte necesaria de la irracionalidad. *Yo tengo que ser eterno, con la razón, sin la razón o contra la razón. Eso es todo. Y hay que considerar que yo soy español.*

La religione è l’*intrarazionale*, ovvero rappresenta la capacità della “volontà” di rispondere alla “necessità” di esistere, di *essere*, una volta raggiunta la piena coscienza di ciò che si è, che Unamuno esprime con il motto “yo soy español”. Il *voler credere* è alla base dell’azione unamuniana, in quanto rappresenta l’unica speranza di una

¹²⁹⁴ UNAMUNO, Miguel, *De la desesperación religiosa moderna*, “Cuestionario de Coenobium”, op. cit., p. 86.

“supervivencia de la personalidad después de la muerte”, una “supervivencia personal, concreta, material”¹²⁹⁵, come la definisce Unamuno. Il “desiderio”, o meglio la “necessità” di *eternità* deve essere soddisfatta a tutti i costi, afferma Unamuno, razionalmente, irrazionalmente o in maniera anti-razionale, cosa distinta dall’irrazionale, inteso come assenza e negazione della ragione. Anche i “dogmi”, ripetutamente rifiutati, possono assumere un valore “vitale” e alla domanda del suo intervistatore, «¿Qué relación hay, según usted, entre el dogma y la religión?», Unamuno risponde presentando la sua particolare *concezione* del “dogma vitale” che coincide con la personale e tragica speranza nell’*immortalità dell’anima*¹²⁹⁶:

Hay dogmas que son sólo para la estética o para la lógica, para ultimar una construcción sistemática coherente. Y hay dogmas vitales. Un dogma vital es un dogma que hace vivir. Y para mí no hay más que un dogma vital, el dogma de la inmortalidad del alma, del cual se deriva el de la existencia de Dios. Dios es el garante de la *finalidad humana* del universo.

La lotta unamuniana ha prodotto i suoi “frutti” e il massimo dello sforzo è coinciso con il massimo del risultato, ovvero arrivare ad una piena coscienza del proprio oggetto di studio, “toccare” con mano il *dolore*, visualizzare la propria agonia, gioire per il *sangue* perso nella battaglia e infine rinascere,

¹²⁹⁵ *ibid.*

¹²⁹⁶ Ivi, pp. 86-87.

come “uomo nuovo”, capace di esprimere la propria “intima personalità”, dopo aver sondato innumerevoli campi dell’esperienza, giungendo ad una coscienza piena della propria esistenza intima, fatta di desiderio e lotta.

Dalla lotta tra “sentimento” e “ragione” nasce l’intima disperazione che si trasforma in “sorgente di speranza”: Alla domanda dell’intervistatore «La fe y la ciencia ¿son conciliables o no?», il “sentitore” basco con *sincerità* risponde¹²⁹⁷:

Desgraciadamente, no creo conciliables *mi* creencia y *mi* ciencia, pero me quedo con las dos, y vivo espiritualmente de su lucha recíproca. Afirmino con la cabeza lo que niego con el corazón y afirmo con el corazón lo que niego con la cabeza. Y esta contradicción es el manantial de una desesperación de la cual yo saco -aunque parezca una paradoja- mi esperanza.

Lo stesso Unamuno definisce “creatrice” tale tendenza pessimistica, collegabile alla *desesperación*, il “sentimento” dei *disperati* che, come si è visto, genera la “esperanza de los desesperados”, possibile in quanto il “pessimismo trascendente” è l’unico *sentimento del mondo* capace di generare nell’uomo un “ottimismo temporale e terreno”. Come ben rileva Savignano, il “pessimismo trascendente”, o “religioso”, «che viene chiamato sovente anche “metafisico” è un’attitudine preri flessiva, giacché si basa piuttosto sul

¹²⁹⁷ Ivi, p. 87.

sentimento, su una disposizione affettiva»¹²⁹⁸. Nello studio sul “pessimismo trascendente” unamuniano, Savignano rileva due momenti complementari e antitetici: l’affermazione della “coscienza come volontà di essere” e la contemporanea presenza della “rassegnazione attiva”, il cui riferimento simbolico è Maria. Questi due momenti complementari sostituiscono il “pessimismo passivo” che mortifica e non alimenta lo spirito. In sintonia con María Zambrano, lo studioso italiano Armando Savignano può affermare che Unamuno «è fautore di una religione poetica, issata sull’esperienza della parola creatrice, mediante la quale non soccombe alla tentazione del nulla»¹²⁹⁹. Il “pessimismo trascendentale” e la “rassegnazione attiva” sono gli strumenti attraverso i quali Unamuno accede alla “speranza”, che genera l’azione, dando il via alla creazione.

La *creazione* diviene un atto del *credere*, “Creer es crear”, e dalla *speranza* nasce la fede unamuniana, “fede” in un Dio *cordiale, personale, comune*, “spazio” in cui ri-crea il “mistero”, giocando con lui, il mistero profondo in cui il *Padre* è allo stesso tempo *Figlio* dell’uomo, ed è *Uno e Trino*, “figlio” di una “Vergine”, punto di convergenza tra l’umano e il divino che trova nella figura di Cristo il “centro” *ideale e concreto* di tutta la “mitopoiesi” unamuniana.

¹²⁹⁸ SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, op. cit., p. 42

¹²⁹⁹ Ivi, pp. 165-166.

Cristo è, nell'opera unamuniana, spirito e carne, ragione e sentimento, morte e vita, fusione delle personalità e termine fisso, irraggiungibile nel suo esempio e da qui l'agonia, la lotta, generatrice di "disperazione" e "speranza". Alla domanda della rivista "Coenobium", «¿Ha conservado usted intacta la fe de su infancia?», Unamuno risponde alla sua maniera, mettendo a *dialogare* dinanzi all'intervistatore lo "scettico" e il "mistico" che, dibattendo internamente, arrivano a svelarsi senza maschera o, al contrario, le indossano tutte in una volta sola, assecondando il peculiare *stile* dello scrittore¹³⁰⁰:

Si la fe de la infancia está viva, no se puede conservar intacta. Mi crisis religiosa fue larga y muy dura y he sufrido hasta las lágrimas por ella. Mis estudios filosóficos y científicos me condujeron al fenomenismo absoluto -algo como las doctrinas de Hume y Stuart- y después di un brusco viraje sentimental hacia el catolicismo. Creí entonces volver a la fe de mi infancia; ¡imposible! Como dijo uno de los nuestros, se pierde la virginidad de la fe para adquirir la maternidad de la razón. Pero quizá se pueda permanecer madre y virgen. En este momento no sé en qué creo, sólo que quiero creer.

Il "sentimento" guida Unamuno nelle sue "battaglie", foriere di dolorose e annunciate sconfitte, che danno la certezza di essere vivi, la certezza "concreta" della "disperazione", che si trasforma in *speranza* come si è visto. Unamuno non

¹³⁰⁰ UNAMUNO, Miguel, *De la desesperación religiosa moderna*, "Cuestionario de Coenobium", op. cit., p. 88.

sottovaluta il valore della “dissociazione”, tanto importante per un “poeta”, per un “creatore”, come lo è quello di *associare*. Nel saggio finale di *Alrededor del estilo*, lo scrittore basco definisce lo *stile* come la “maniera personale di pensare”, ribadendo che “sentire è pensare” e questo è il “ritmo”, la combinazione armonica tra il *pensiero* e il *sentimento*, base dell’agonia e dell’azione unamuniana. Scrive Unamuno, rivolgendosi al lettore-confidente, chiamandolo “amigo”¹³⁰¹:

«¡Y esto -dirá el lector avisado- es el ritmo!» ¡Palabra que así es! ¡Eso es, lector amigo, eso, el ritmo! El ritmo es la raíz del estilo. Y cada cual tiene su ritmo, como cada cual tiene su estilo, háyalo o no encontrado. [...] Y en el estilo va el ritmo del hombre.

“Ogni uomo ha il suo stile” ribadisce Unamuno, nel quale batte il “ritmo” della propria vita, ma non sempre si riesce a “sentire” quel battito, capace di far vibrare le *corde* più profonde del proprio essere con quelle dei propri simili. Così molti si perdono, non potendo aspirare all’eternità, o perlomeno ad una “speranza” di essa, una concreta e viva speranza. Nella “contraddizione” c’è il ritmo di Unamuno, il suo *stile*, antinomico, paradossale, dialogico, ripetitivo. Le “intime contraddizioni” sono apparenti, in quanto costituiscono il *modus pensandi* della poeta che si trasforma

¹³⁰¹ UNAMUNO, Miguel, *Alrededor del estilo*, “XXXI. Final”, op. cit., p. 155.

nel suo *modus operandi*. A tal proposito Savignano fa riferimento ad «un linguaggio “paradossale” più che contraddittorio, connesso all’intuizione essenziale della contraddizione come statuto dell’essere»¹³⁰². A partire da questa prospettiva lo stile e la vita coincidono, così come coincidono pensiero e scrittura, non tanto perchè si arrivi a una *sintesi*, quanto perchè il “dialogo” avviene sullo stesso piano ontologico, permettendo un *confronto* fluido e continuo. Come ben rileva Savignano, nel “dialogo”, «che assume valenze esistenziali, si confrontano credenze, sicché si può parlare di “dialogo di complementarità” mediante cui giammai si consegue l’unificazione degli opposti (sintesi) trattandosi, invece, di una conversione della vita nella coscienza»¹³⁰³. Scrive Unamuno in “Hacerse un alma”, ventiseiesimo saggio di *Alrededor del estilo*¹³⁰⁴:

Lo que quiere decir que cada cual tiene su estilo. Sólo que los más se pasan la vida sin encontrarlo, sin encontrarse a sí mismos. Y como se mueren sin haberse encontrado, muérense del todo. Por lo que terminé antaño yo un soneto así, como termino este ensayito:

«es el fin de la vida hacerse un alma».

Es decir, acabar una obra.

¹³⁰² SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, op. cit., p. 61.

¹³⁰³ Ivi, p. 63.

¹³⁰⁴ UNAMUNO, Miguel, *Alrededor del estilo*, “XXXI. Final”, op. cit., p. 135.

Nel continuo scambio intertestuale, -in questo caso si tratta del già citato “El fin de la vida”, presente in *Rosario de sonetos liricos* (1910)-, e nella costante *volontà* e *necessità* di “mostrare” la propria *personalità*, il proprio “stile”, la propria “anima”, si può percepire il *ritmo* dell’opera unamuniana, *ritmo* che conduce direttamente al nucleo dell’opera, al centro del meraviglioso e ampio sistema allegorico che dal “centro” propaga i suoi raggi sull’intera opera, illuminando i silenzi e dando spazio alla “creazione”, luogo dove “se vacía un alma”. La *sofferenza* è la chiave dell’esistenza per Unamuno ed è grazie al *dolore* che l’uomo si libera dell’ipocrisia e della menzogna ed accede alla *verità*, alle proprie intime verità, che aiutano a conoscersi intimamente. Le contraddizioni sono il “pane della vita”, perchè la vita è una continua lotta tra *finito* e *infinito*, tra *identità* e *alterità*, tra *fattualità* e *trascendenza*, asserisce Savignano. L’uomo “scisso”, l’uomo agonico, l’uomo religioso, desidera concretizzare il proprio desiderio, e si sforza senza tregua per raggiungere il “mistero”, per avvicinarsi ad esso, cosciente che il “mistero” è inconcepibile e la parola umana troppo limitata per esprimere il mistero, soprattutto se fa riferimento alla sola logica razionale, ignorando la “logica del sentimento”, che ha il suo epicentro nelle “ragioni del cuore”.

Nella connaturale *dualità* si consuma la “tragedia” dell’uomo religioso, dell’uomo agonico, che cerca una “via” di uscita all’angosciante contraddizione della propria vita sospesa tra il “sentimento” intimo, spirituale, e quello “storico”, psichico, razionale: «Tra l’essere e il nulla, Unamuno si installa nell’agonismo, fonte di incertezza creatrice e disperata, abbracciando la perseveranza»¹³⁰⁵, scrive Savignano, definendo quello che può considerarsi come lo stile “proprio” del poeta basco, artefice di una scrittura “tragica”, sintomo ed espressione di uno “stile agonico”.

La ragione non è in grado di rispondere alle domande profonde dell’essere, alle *necessarie* domande che garantiscono la sopravvivenza dello “spirito”, in quanto le “necessità religiose” dell’essere umano, -scrive Duch-, «son inextirpables y como máximo pueden ser reprimidas, pero nunca, aunque retóricamente se proclame lo contrario, llegan a ser realmente suprimidas»¹³⁰⁶. L’uomo religioso di tutti i tempi continua a cercare risposte alle stesse domande, nonostante la scienza gli abbia svelato il mondo, aprendo ad una nuova coscienza. L’opera unamuniana è un’opera religiosa, in quanto la finalità di Unamuno è dare “corpo” al “mistero”, cosciente dell’impossibilità dell’impresa ma con la *volontà di credere*, motore e azione della sua opera. Lluís

¹³⁰⁵ SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, op. cit., p. 68.

¹³⁰⁶ DUCH, Lluís, *La religión en el siglo XXI*, op. cit., pp. 65-66.

Duch, nel saggio *La religión en el siglo XXI*, pone l'accento sull'urgenza di tale domanda, della domanda religiosa, capace di dare all'uomo risposte "concrete" che possano aiutarlo nella vita di tutti i giorni.

Scrive Duch¹³⁰⁷:

Hoy como ayer, sea cual sea su posición personal ante ella, lo religioso de la religión continúa desafiando al ser humano porque explícita o implícitamente le plantea aquellos "interrogantes fundacionales" que son indicativos de la ambigüedad de su presencia y actuación en su mundo cotidiano y que además, no son predecibles ni solucionables a priori.

Come si è avuto modo di "osservare" nel corso di questo studio, -incentrato sul "sentimento religioso" di Unamuno-, tutta l'opera unamuniana converge sulla figura *agonica* di Cristo, che diviene il simbolo su cui si fonda l'intera struttura dell'opera e sul quale convergono la scrittura e il pensiero dello scrittore, ovvero la vita e l'opera. La scrittura unamuniana segue il passo agonico del "tragico sentimento della vita" e ne disegna nuove prospettive, a partire da una visione di fondo chiara e concreta che, nell'opera, si rivela nella figura del *Cristo agonizzante*, simbolo della "fede popolare e mistica del popolo spagnolo", nella quale risiede «il nucleo originale ed organicamente coerente della

¹³⁰⁷ Ivi, p. 67.

riflessione di Unamuno sulla figura di Cristo»¹³⁰⁸, come rileva Savignano. La sua scrittura si configura come “volontarismo creatore”, volontà che nasce dal desiderio di soddisfare la “fame di eternità” e avvicinarsi al “centro” del “mistero”, -rappresentato da Cristo-, per potersi ristorare alla “fonte di vita”, cibandosi degli insegnamenti che sono “pane di vita eterna”, *pane spirituale*, la cui “visione” più nitida e concreta è rappresentata dall’*Eucarestia*, “segno” in cui si assiste alla “materializzazione del divino”, alla “presenza” concreta dello spirito. Il lavoro e l’opera di Miguel de Unamuno si inseriscono in un contesto chiaramente “religioso”, in quanto l’azione e il desiderio, -base dell’azione e della scrittura-, tendono a realizzare concretamente il “sentimento religioso”, inteso come lo strumento atto a concretizzare le “ragioni del cuore”. Allo stesso tempo il pensiero e il “discorso” unamuniano si inseriscono in un contesto “storico”, entrando a far parte della “storia” del pensiero religioso, marcato dal carattere “necessario” dell’ambiguità, fattore costitutivo dell’essere religioso, dell’uomo religioso di tutti i tempi: «En todos los tiempos y circunstancias, esa amigüedad raigal de lo humano ha encontrado su máxima expresión en las variadísimas

¹³⁰⁸ SAVIGNANO, Armando, *Il Cristo di Unamuno. Con una antologia di testi*, op. cit., p. 38.

articulaciones histórico-culturales de lo religioso»¹³⁰⁹, scrive Duch. Questa riflessione è importante per comprendere come Unamuno “crei” la propria religione a partire dalla *volontà di credere*, “creer es crear”, che gli permette di “creare” a partire dalla presa di coscienza del suo mondo intimo, composto dallo scontro di “differenti” e “antinomici” punti di vista, che si fondono nell’immagine *unitaria e bianca* del “corpo di Cristo”, allegoria nella quale rientra tutta la simbologia dell’opera e della scrittura religiosa unamuniana.

Concludo questo lavoro mettendo a confronto due brani, affinché sia chiara ed evidente l’importanza della “domanda religiosa” per quello che, con la terminologia di Lluís Duch, si può considerare come “el hombre religioso de todos los tiempos”, con il fine di mostrare le “continuità nel cambio” e il “cambio nelle continuità”, -come insegna Lluís Duch-, “ritmo” sul quale si fonda lo “stile agonico” di Unamuno che rappresenta la sua intima *personalità*. Le “domande religiose” sollevano questioni “ataviche” nell’uomo e risvegliano il suo spirito sopito nella “meccanica della storia”. Unamuno prospetta un ritorno al “reale” dello “spirito”, un ritorno dello Spirito nella Storia, coerentemente con quella che è la “fede popolare e mistica” del “suo”

¹³⁰⁹ DUCH, Lluís, *La religión en el siglo XXI*, op. cit., p. 68.

popolo, quello spagnolo, in cui agonizza il Cristo europeo, il Cristo ispanico, il Cristo basco, il Cristo *personale* di don Miguel de Unamuno. Lluís Duch, parlando delle “rotture” che provoca il “fenomeno religioso”, ne scopre la funzione “rigenerante” sotto forma di “creatividad religiosa”, di cui Unamuno può essere considerato a tutti gli effetti un proficuo e instancabile rappresentante¹³¹⁰:

La historia de las religiones es particularmente significativa y ejemplarizante como concreción de un conjunto, en ocasiones caótico, de continuidades que, paradójicamente si se quiere, han provocado discontinuidades, «rupturas instauradoras», para hablar como Michel de Certeau, porque, en el aquí y ahora de sus fieles, en medio de la insuperable ambigüedad humana, introducen en este mundo la *creatividad religiosa* en forma de re-elección, confesión, experiencia, respuesta del Otro, rupturas de nivel.

Tutti gli elementi della “creatività religiosa” descritta da Duch si ritrovano nella scrittura di Unamuno, nel suo *stile agonico* e “tragicamente” umano. Tutti questi elementi si fondono nella “musica”, capace di assimilare i semplici suoni in una melodia che nel fondo rimane oscura e indecifrabile. La *musica* può, più della scrittura, fondere gli elementi e dare “armonia” al “caos”. La musica conduce al *silenzio*, spazio sublime in cui si consuma l’incontro profondo e tragico con l’io intimo, incontro che servirà da base per proiettare quel

¹³¹⁰ Ivi, p. 69.

“mondo intimo” sul “mondo della storia”, alla ricerca di quell’armonia di fondo che permetta, nel silenzio, il “dialogo” con la divinità che è nell’uomo, con il Cristo che agonizza in ogni *autentico* “cristiano”. Nel primo quaderno del *Diario*, in un clima di piena agonia spirituale, Unamuno cerca consolazione nella “musica”, collegandola direttamente al “sentimento”, in quanto la musica è una “rivelazione naturale” della grandezza di Dio nel mondo, poiché si basa sul “sentimento” di chi la recepisce, generando nei “puri” sentimenti di purezza e ispirando il “silenzio”.

Miguel de Unamuno, basco di sangue e di nascita, poeta universale e religioso, spagnolo per “tradizione” ed europeo per “vocazione”, “figlio” e “padre” della *sua* Spagna, patriota spirituale della fede mistica e pragmatica del popolo spagnolo, -e per questo “antagonista” pubblico e dichiarato dei suoi *vizi*-, è una delle figure più emblematiche della storia della cultura europea a cavallo tra il XIX e il XX secolo, protagonista -senza palcoscenico- delle “tragiche” vicende della sua Spagna e dell’Europa, in cui è saputo entrare col piglio di un vero “comparatista”, calandosi nelle questioni più “dolorose” e “urgenti” del suo tempo, avvertendo l’“urgenza” di creare, soprattutto nei giovani, “nuove” *necessità spirituali*, affinché l’uomo possa concentrarsi sulla *finalità* della propria coscienza per riscoprire la vita, entrando

“nuovamente” in contatto con essa, in una sorta di “metafisica del reale”. La “visione di Dio”, del proprio Dio *personale, cordiale*, è una visione “mistica”, in quanto si perde nel *bianco* indefinito e metafisico della luce riflessa dal “corpo di Cristo” e nella “musica”, che si “concreta” e si armonizza nel *silenzio*, forma suprema di “contatto” e di “comunicazione” con il *divino*. Solo il silenzio è in grado di definire il “divino”, in quanto in esso si concreta l’unità di tutti gli elementi: dell’io intimo, dell’uomo religioso, del pensatore, del “sentitore”, del *poeta*, per riscoprire in definitiva il “valore attuale” della “domanda religiosa”, che trova risposta nella riscoperta “comune” del dolore e della sofferenza, condizioni utili a generare la *speranza*.

La “domanda religiosa” viene continuamente ripostulata nel tempo perchè l’uomo ha dentro di sé i germi di quella domanda, in quanto «El fundamento de la inagotabilidad de la pregunta religiosa no es sino el reflejo de la fecunda ubicuidad de lo religioso en el ser humano de todas las épocas y latitudes»¹³¹¹, scrive Duch. Grazie a Lluís Duch si apprende che l’“inesauribilità della domanda religiosa” è possibile proprio grazie alla “presenza” dell’uomo che, a causa della sua *ambiguità e contestualità*, sarà costretto a porsi determinati interrogativi e a vivere l’angoscia generata

¹³¹¹ Ivi, p. 42.

dalla mancanza di risposte certe, soprattutto se vegliate al solo lume della ragione strumentale. La religione, in altre parole, dimostra che l'uomo è un essere "cuestionable". Il progressivo "esaurimento" della *domanda religiosa* è sintomo della graduale "scomparsa" della religione che implica, secondo Duch, la "morte" dell'uomo religioso e la fine delle sue *necesstà espirituales*. La religione e le domande fondamentali che essa suggerisce all'uomo, dureranno fin quando l'uomo continuerà ad essere *finito ed interrogativo*, ovvero finché l'uomo continuerà a riflettere sull'*immortalità* della propria coscienza e finché continuerà a cercare una qualche forma di "garanzia" alla sopravvivenza della propria coscienza, della propria "persona", in quanto la "domanda religiosa", scrive Duch, «constituye una poderosa garantía de supervivencia de lo humano, de ese ens *finitum capax infiniti* que son todo hombre y toda mujer en medio de la sociedad informacional de nuestros días»¹³¹².

Concludo questo studio con un'immagine del "silenzio", plasmata sul *ritmo agónico* della scrittura di Miguel di Unamuno che descrive, meglio di qualsiasi critica o analisi suppletiva, il valore "terapeutico" della *parola* che si confonde con la musica e termina *nel* "silenzio", il luogo più lontano e distante dal temuto e sempre osteggiato "¡Vanidad

¹³¹² Ivi, p. 58. Immagine duchiana già proposta alla fine del quarto capitolo di questa tesi.

de vanidades!” di cui è colmo il mondo degli “intellettuali” e delle “masse” dei pensatori, a cui Unamuno contrappone il mondo dei “sentitori”, capaci di immergersi nella “musica del silenzio”. In un clima intimo, sentimentale, profondamente religioso, Unamuno lascia fluire la scrittura, perdendosi nella scontornata descrizione della “musica”, abbandonandosi al “ritmo” e terminando nel *silenzio*.

Così come si può leggere nel primo quaderno del *Díario íntimo*¹³¹³:

Entre los dones que debemos á la Bondad de Dios es uno de los mayores el de la música. No hay música mala. Hay obras literarias malsanas, impias, desoladoras; hay cuadros que excitan á la concupiscencia. La música es según se la recibe. En un alma pura toda música produce sentimientos de pureza.

La música ahonda nuestros sentimientos, los nuestros; hace que seamos más nosotros mismos. Una misma tocada sume al voluptuoso en el fango de su voluptuosidad, mientras al puro le hace recrearse en su pureza.

Es la música como un sacramento natural, una revelación natural del canto con que la naturaleza narra la gloria de Dios.

En el templo la música guía y empuja las meditaciones de los fieles y les da unidad, haciendo que comulguen en la meditación.

No hay música más grande ni más sublime que el silencio, pero somos muy débiles para entenderla y sentirla. Los que no podemos sumirnos en el silencio y recibir su gracia, tenemos á la música, que es como la palabra del silencio, porque la música revela la grandeza del silencio y no nos da charla vana.

¹³¹³ UNAMUNO, Miguel, *Diario íntimo*, op. cit., pp. 34-35.

BIBLIOGRAFIA

Le opere pubblicate di Miguel de Unamuno sono state riunite in 16 volumi dallo studioso e critico unamuniano Manuel García Blanco con il titolo “Obras completas”, pubblicati nel 1958. Con il tempo sono nate altre “raccolte”, incapaci comunque di racchiudere la vasta e articolata produzione unamuniana. Alle opere pubblicate durante la vita di Unamuno si aggiungono gli “inediti” e tutta una serie di testi che non trovano una facile collocazione bibliografica. In questo studio si è fatto ricorso principalmente a testi unamuniani pubblicati in edizioni critiche moderne, capaci di riassumere il lavoro della critica storica, partecipe delle “scoperte” e dei “ritrovamenti” di nuovi testi che aprono a sempre nuove valutazioni critiche e danno “aria fresca” alle tribolate e ormai consumate “questioni” unamuniane.

I “volumi” che conformano “Obras completas” sono piuttosto voluminosi e rari e non sono pertanto facilmente reperibili o consultabili. In molti casi si è preferito ricorrere ad un’edizione successiva, facendo particolare uso delle edizioni critiche delle opere unamuniane.

La “Casa-Museo Unamuno” di Salamanca, organo attivo di studio e di ricerca unamuniana, è attivamente impegnata nella colossale opera di “riesumazione” e “catalogazione” dei testi unamuniani, e si propone come il luogo ideale per entrare a contatto con l’eterogeneo e sconfinato “cosmo” unamuniano. Nella “Casa-Museo” è possibile ritrovare la maggior parte degli scritti unamuniani, manoscritti ed edizioni limitate, ed è altresì possibile prendere coscienza della quantità di inediti presenti nella sua vastissima biblioteca. Fondamentali sono anche le “Jornadas unamunianas”, incontri biennali organizzati dalla

“Casa-Museo” in cui sono invitati gli studiosi e i ricercatori unamuniani di tutto il mondo, *meeting* indispensabile per riunire e confrontare i risultati di tutti i ricercatori, con il fine di “rinnovare” continuamente il discorso sullo scrittore, rendendolo “vivo”, cioè capace di agire sul mondo: «En poco tiempo, las Jornadas se han convertido en un lugar de encuentro del más ferviente unamunismo académico, y los organizadores han hecho cuantos esfuerzos estaban a su alcance para reunir armónicamente las aportaciones de maestros ya consagrados en este ámbito de la investigación y las de los estudiosos más jóvenes que, con su entusiasta dedicación, infunden nueva e incesante savia en el viejo tronco de la nutrida bibliografía unamuniana. También en este aspecto tiene el escritor garantizada su perduración», secondo la testimonianza della direttrice della “Casa-Museo Unamuno”, segretaria del “Comité Organizador de las Jornadas Unamunianas”, Ana Chaguaceda Toledano (AA. VV., Miguel de Unamuno. *Estudio sobre su obra. I*, “Actas de las IV Jornadas Unamunianas, Salamanca, Casa-Museo Unamuno, 18 a 20 de octubre de 2001”, Ana Chaguaceda Toledano [Ed.], Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003, p. 9).

Per quanto riguarda i testi utilizzati in questo studio, si è fatto uso principalmente delle edizioni critiche dei testi unamuniani, e il più delle volte, come nel caso degli inediti, si è fatto ricorso all’ultima edizione reperibile; in alcuni casi si è fatto ricorso all’edizione digitale di un testo, o di alcuni articoli apparsi in rivista.

Come segnalato da Armando Savignano, sono altresì disponibili aggiornamenti bibliografici nei «Cuadernos de la Cátedra Unamuno» e nelle due edizioni complete delle opere, a cura di Manuel García Blanco “Obras Completas”. Agli scritti pubblicati “postumi” si

aggiungono gli inediti, come detto, la maggior parte dei quali si conserva nella “Casa-Museo Unamuno” di Salamanca (tra questi spiccano gli scritti di carattere filosofico e religioso), inoltre vi sono le corrispondenze epistolari, raccolte monograficamente in fasi distinte da diversi studiosi, e le traduzioni, le interviste, gli articoli di giornale, gli articoli pubblicati su un numero incalcolabile di “revistas”. A questa produzione si aggiunge quella *intima*, la cui riprova è il *Diario*, formato una serie di quaderni con note sconnesse e di carattere personale, scritto tra la fine dell'1800 e i primi anni del 1900 e pubblicato per la prima volta nel 1970 da Zubizarreta, suo “scopritore”, nel quale si scopre la “natura” intima dello scrittore, che permette di rinnovare gli studi unamuniani, facendo “luce” sugli aspetti più controversi dell'autore e della sua opera. Altre volte si è fatto riferimento ad una “ricopilazione” di testi già conosciuti, come il caso delle *Meditaciones evangelicás*, consultati nella definitiva e aggiornata edizione dello studioso e critico unamuniano Paolo Tanganelli. Un altro caso esemplare della “dispersione” bibliografica unamuniana, è rappresentato dalla raccolta di saggi riuniti nel volume *Alrededor del estilo*, nella ordinata e fruibile edizione di Laureano Robles, che mette insieme i 31 articoli comparsi in forma sparsa su “El Lunes de El Imparcial” tra aprile e novembre del 1924, mentre lo scrittore basco si trovava in esilio sull'isola di Fuerteventura, dove si era portato lo stretto indispensabile, «lo que le cabía en los bolsillos: el *Nuevo Testamento*, en griego, en la edición del protestante alemán Netslé, un ejemplar de la *Divina Comedia*, de Dante, y las *Poesías*, de Leopardi», scrive Laureano Robles nella “Introducción” del volume *Alrededor del estilo* (p. 13).

Per quanto concerne la produzione teatrale esiste il volume completo

delle opere unamuniane, “Teatro completo” (1959), a cura di Manuel García Blanco. Per la produzione poetica esistono inoltre il “Cancionero inédito”, a cura di Federico de Onís, pubblicato a Buenos Aires nel 1953 e il volume “Cincuenta poesías inéditas”, che raccoglie una serie di poesie unamuniane, a cura di Manuel García Blanco, pubblicato a Palma de Mallorca nel 1958. Di Laureano Robles esiste anche l’edizione critica utilizzata per lo studio di *Nuevo mundo*, inedito che Robles “scopre”, nella Casa-Museo di Salamanca, e riedita per la prima volta nel 1992. Per lo studio delle *Poesías* unamuniane, si è preferito far ricorso alla edizione critica di Manuel Alvar (1997) che completa e aggiorna le precedenti edizioni della raccolta. Per *El Cristo de Velázquez* invece, si è fatto ricorso all’edizione critica pubblicata dalla casa editrice Espasa Calpe di Madrid (1987), curata, commentata e annotata da Victor García de la Concha, edizione in grado di mostrare le correlazioni e i collegamenti intratestuali e ipertestuali dell’opera.

La maggior parte dei testi consultati fanno parte della edizione della Universidad de Salamanca, come è il caso del volume che raccoglie gli articoli scritti da Unamuno sulla rivista “La Nación” di Buenos Aires, tra il 1901 e il 1914, riuniti sotto il titolo *De patriotismo espiritual*, nell’elegante edizione curata e commentata da Victor Ouimette.

Nei casi dove abbondano le edizioni dei testi pubblicati, e dove possibile, si è fatto ricorso alle edizioni più aggiornate dell’opera, potendo così abbracciare una critica più vasta e avere una visione più completa delle questioni che animano gli studi unamuniani. È il caso de *Del sentimiento trágico de la vida*, per il quale si è fatto ricorso all’edizione di Pedro Cerezo Galán del 2011, confrontata con altre due edizioni precedenti (1965, 1986).

I passi biblici e i passi evangelici sono tratti dalle edizioni “Paoline”,

nella traduzione italiana, rispettivamente da *La Bibbia* e dal *Vangelo e Atti degli Apostoli*.

Nei rari casi, infine, in cui si è dovuto citare un passo presente in un testo non edito, -come è il caso dei testi rinvenuti nella “Casa-Museo Unamuno”-, si è mantenuta la forma originale, preferendo tenere la sigla di archiviazione del documento, come per esempio nel citare un articolo (“Democracia frailuna”, in «El Socialista», Madrid, 1922: CMU, 8-119) o nel citare un manoscritto autografo che non ha corrispondenze in opere pubblicate (es. CMU 75/54).

Opere di Miguel de Unamuno

(in ordine alfabetico)

Alrededor del estilo. Introducción, Edición y notas de Laureano Robles, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998.

Cartas inéditas de Miguel de Unamuno, Recopilación y prólogo de Sergio Fernández Larraín, Ediciones Rodas, Madrid, 1972.

De la desesperación religiosa moderna. Edición y traducción de Sandro Borzoni, Trotta, Madrid, 2011.

Del sentimiento trágico de la vida, Editorial Plenitud, Madrid, 1965.

Del sentimiento trágico de la vida, en los hombres, en los pueblos, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

Del Sentimiento trágico de la vida, Introducción de Pedro Cerezo Galán, Espasa, Barcelona, 2011.

“Democracia frailuna”, in «El Socialista», Madrid, 1922: CMU, 8-119.

De patriotismo espiritual. Artículos en «La Nación» de Buenos Aires, 1901-1914, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997.

Diario íntimo, Alianza, Madrid, 1970.

El Cristo de Velázquez, Edición crítica de Víctor García de la Concha, Espasa Calpe, Madrid, 1987.

En torno al casticismo, Edición de Jean-Claude Rabaté, Ediciones Cátedra, Madrid, 2014.

Epistolario americano (1890-1936), Edición, introducción y notas por Laureano Robles, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1996.

La agonía del cristianismo, Losada, Buenos Aires, 1966.

Meditaciones evangélicas, Edición de Paolo Tanganelli, Ediciones de la Diputación de Salamanca, Salamanca, 2006.

Mi religión y otros ensayos breves, Biblioteca Renacimiento, Madrid, 1910.

Nuevo Mundo, Edición de Laureano Robles, Editorial Trotta, Madrid, 1994.

Obras completas VIII. Ensayos, Edición de Ricardo Senabre, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2007.

Poesías, Edición de Manuel Alvar, Cátedra, Madrid, 2009 (III ed., I ed. 1997).

Soledad, Espasa-Calpe, Madrid, 1957.

Soliloquios y conversaciones, Sociedad Anónima Editorial, Madrid, 1911.

Vida de Don Quijote y Sancho, Edición de Alberto Navarro, Cátedra, Madrid, 2015.

Vita di don Chisciotte e Sancho Panza, prefazione di Corrado Bologna, Mondadori, Milano, 2005.

Studi critici

(in ordine alfabetico)

ALIGHIERI, Dante, *La Divina Commedia*, Postille e cenni introduttivi del prof. Raffaello Fornaciari, Hoepli, Milano, 2006 (I ed. 1991).

ÁLVAREZ CASTRO, Luis, *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005.

AA. VV., *Tu mano es mi destino. Congreso internacional Miguel de Unamuno*, Cirilo Flórez Miguel [coord.], Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000.

AA. VV., *La Bibbia*, Edizioni San Paolo, Milano, 2010.

AA.VV., *Vangelo e Atti degli Apostoli*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1987.

AA.VV., *Spiritualità e utopia: la rivista «Coenobium» (1906-1919)*, a cura di Fabrizio

Panzer e Daniela Saresella, Cisalpino, Milano, 2007.

AA. VV., Biblia sacra. Novum Testamentum Graece et Latine, Officium Libri Catholici, Roma, 1955.

BLANCO-AGUINAGA, Carlos, “De nuevo: El socialismo de Unamuno (1894-1897)”, in «Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno» [Internet]. 22 Abr 2013 [citado 2 Ene 2017]; 18(0): pp. 5-48. Disponible in versione digitale all’indirizzo elettronico: <http://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/9727>.

CAMPBELL, Joseph, *Las Máscaras de Dios*, versión española de Belén Urrutia e Isabel Cardona, Alianza, Madrid, 1991-1992.

CEREZO GALÁN, Pedro, *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia de Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid, 1996.

CHAGUACEDA TOLEDANO, Ana, *Miguel de Unamuno: estudio sobre su obra. I, “Actas de las IV Jornadas Unamunianas, Salamanca, Casa-Museo Unamuno, 18 a 20 de octubre de 2001”*, Ana

Chaguaceda Toledano [Ed.], Ediciones Universidad de Salamanca, 2003.

CHAGUACEDA TOLEDANO, Ana, *Miguel de Unamuno: estudios sobre su obra. II* [Ed.], Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005.

CHAGUACEDA, TOLEDANO, Ana, *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra. IV* [Ed.], Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2007.

COSTA, Joaquín, *Oligarquía y caciquismo. Como la forma actual de gobierno en España: urgencia y modo de cambiarla*, Imprenta de los hijos de M.G. Hernández, Madrid, 1902.

DÍAZ HERNÁNDEZ, Onésimo, “La Ley del Candado en Álaba”, in «Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca», N. 11, 1999.

DIEGO, Gerardo, (ed.), “Poética”, in *Antología de la poesía española (1915-1931)*, Signo, Madrid, 1931.

DUCH, Lluís, *Antropología de la religión*, Herder, Barcelona, 2001.

DUCH, Lluís, *La religión en el siglo XXI*, Siruela, Madrid, 2012.

DUCH, Lluís, *Religión y mundo moderno. Introducción a los estudios de los fenómenos religiosos*, PCC, Madrid, 1995.

ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 1998.

JUNG, Carl Gustav - KÉRENYI, Karl, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, traduzione italiana di Angelo Brelich, Boringhieri, Torino, 1983.

LAFUENTE, Avelina Cecilia, *Antropología filosófica de Miguel de Unamuno*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1983.

MAÍZ, Claudio, *Constelaciones Unamunianas. Enlaces entre España y América (1898-1920)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009.

MARX, Karl, «Glosse marginali di critica all'articolo "Il re di Prussia e la riforma sociale, firmato: un Prussiano"», in *La questione ebraica*, Editori Riuniti,

Roma, 1974.

NITTI, Francesco Saverio, *Il socialismo cattolico*, L. Roux e C., Torino-Roma, 1891.

PEREZ DE LA DEHESA, Rafael, *Politica y sociedad en el primero Unamuno (1894-1904)*, Ediciones Ariel, Esplugues de Llobregat, 1973" (I ed.: Editorial Ciencia Nueva, 1966).

POSADA, Adolfo, *Breve historia del krausismo español*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1896.

SAVIGNANO, Armando, *Il Cristo di Unamuno*. Con una antologia di testi, Queriniana, Brescia, 1990.

SAVIGNANO, Armando, *Introduzione a Unamuno*, Editori La Terza, Bari, 2001.

SAVIGNANO, Armando, *Unamuno, Ortega, Zubiri. Trevoci della filosofia del Novecento*, Guida Editori, Napoli, 1989.

ZAMBRANO, María, *El Hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2007.

ZAMBRANO, María, *Unamuno*, Edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa, Debate, Barcelona, 2003.

ZUBIZARRETA, Armando, *Tras las huellas de Unamuno*, Taurus, Madrid, 1960.