

Carmine Luigi Ferraro

UNAMUNO E LE MASCHERE
Del tragico secondo Galán¹

Pedro Cerezo Galán è ormai un autorevole ed affermato studioso della cultura spagnola, oltre che di correnti filosofiche come la dialettica, la fenomenologia e l'ermeneutica. La ricerca che qui presenta su Miguel de Unamuno è oltre che ampia e particolareggiata, anche completa per abbracciare tutta l'opera ed il pensiero di un autore sul quale ancora molto c'è da scoprire e il cui campo d'interesse e produzione già da quello che finora conosciamo spazia dalla letteratura, alla filologia, alla filosofia, alla religione, alla politica, al teatro...

Per non dire dei riferimenti fatti alla formazione intellettuale dello stesso (Platone, Kant, Hegel, Fichte, Spencer...) e le affinità con autori come Nietzsche, Schopenhauer, Amiel, Senancour, Croce, Vico...

È perciò molto indicativo il titolo: *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno* (ed. Trotta, Madrid 1996, pp.861), proprio a dire lo sterminato ambito che la ricerca ricopre. Essa si avvale di documenti importantissimi e determinanti nella storia intellettuale di don Miguel, che giacciono ancora inediti nella Casa-Museo Unamuno e che Cerezo Galán ha saputo utilizzare e portare alla nostra conoscenza.

In breve come sostiene Pedro Laín Entralgo nel suo prologo al testo, l'Autore ha saputo *resuscitare* per intero don Miguel: *hombre de*

¹ Prendo qui spunto da un recente studio di P. CEREZO GALÁN, *Las máscaras de lo trágico*, ed. Trotta, Madrid 1996, per sviluppare un approfondimento sulla vita e l'opera di Miguel de Unamuno.

carne y hueso, a partire dai suoi primi anni, alla morte in Salamanca, fino a vederlo desiderativamente nella sua vita transmortale. Resurrezione cui P.Cerezo ha saputo adempiere rispettando le tre regole principali della storiografia, quando si tratta di mostrare quella che è stata una vita umana: *la documentazione, l'ordinazione e la comprensione*².

L'opera – mi sembra giusto chiamarla così – si compone di un'introduzione, da quattro sezioni in cui s'indagano le tappe del pensiero di Unamuno, dai suoi anni più giovanili sino alla piena maturità, e da un epilogo.

Galán quindi parte dalle radici del pensiero di don Miguel guardando alla sua educazione cattolica della quale si nutrì per molti anni, insieme con una formazione anch'essa strettamente cattolica, fino a che col tempo essa non si trasformò in un *idealismo morale*³. A questo tipo di formazione si andarono aggiungendo, data la sua gran *volontà di sapere*, letture prevalentemente filosofiche d'autori come: Balmes, Donoso Cortés, Pi y Margall⁴.

Una volontà di sapere che si mantiene come una costante nella vita del Nostro e che nel 1880, quando si trasferisce a Madrid per i suoi studi superiori, lo porta a leggere autori come Hegel e Kant, ossia – come afferma Galán – *dalla dialettica alla tragedia*, ma anche Spencer che con il suo *materialismo* gli serve per riempire le astrazioni di Hegel⁵.

² P. LAÍN ENTRALGO, *Prólogo*, a P. CEREZO GALÁN, *Las máscaras de lo trágico*, ed. Trotta Madrid 1996, pp. 11-16.

³ A tal proposito si può cfr. M. DE UNAMUNO, *Il fiore dei miei ricordi*, ed. Vallecchi, Firenze 1919.

⁴ P. CEREZO GALÁN, *Las máscaras de lo trágico*, ed Trotta, Madrid 1996, pp. 116-123. Su questi tre filosofi, l'A. ritiene che finora non sia stato dato il giusto rilievo dell'influenza esercitata sul Nostro. In particolare: a Balmes deve la scoperta della *filosofia moderna*; a Donoso Cortés l'intuizione della *consustanzialità* fra questione politica e religiosa; a Pi y Margall la formazione del suo patriottismo basco e la considerazione del *principio federale* come alternativa al *centralismo* ed all'*indipendentismo*. Tema quest'ultimo che risulta ancora più chiaro in U. alla fine degli studi universitari quando prende ad interessarsi dei problemi della lingua e della razza basca e definisce il *principio federale*: *espíritu del porvenir, ciò che sta più in là dell'assolutismo e del liberalismo* (pp. 131-135).

⁵ *Ibidem*, pp. 125-127. Il tentativo di razionalizzare la fede può condurre a due conseguenze: dar conto razionale della fede e quindi cadere nell'*agnosticismo*. È questo il caso di *Filosofía lógica* (1886), opera incompleta ed inedita, nella quale U. alla ricerca di una *dimostrazione* di Dio come *ragione suprema del mondo* si accorge della sua impossibilità e della *limitazione* che ne scaturirebbe, se ciò avvenisse, per il divino. Una riduzione *etico-antropologica* del contenuto dogmatico della fede: esso passa attraverso la crisi religiosa del 1897, punto di partenza di cambiamenti radicali e futuri sviluppi nella vita intellettuale del Nostro. Ne risulta una confusione e fusione fra *cattolicesimo e panteismo*, che lasciò poi posto ad un'esperienza di *assolutizzazione del regno dell'uomo*.

Accade però che *positivismo* e *materialismo* non fanno altro che produrre degli effetti deleteri sulla sua fede che si dissolve nel tentativo di *razionalizzarla*⁶. Un tentativo che provoca una situazione di *agnosticismo*, come si può vedere in una delle prime opere di Unamuno, rimasta incompleta ed inedita: *Filosofía lógica* (1886)⁷, nella quale alla ricerca di una spiegazione razionale, ossia una *dimostrazione, di Dio come ragione suprema del mondo*, si accorge della sua impossibilità; e poi arrivare a simile dimostrazione avrebbe significato di fatto *condizionare* Dio e giungere ad un *non-Dio*. Unamuno si ritrova insomma in una situazione *agnostica*, sospeso fra *fideismo* e *razionalismo*.

Nel 1891 Unamuno dopo essersi sposato e vinta la cattedra di Letteratura greca si trasferisce a Salamanca dove trova un ambiente favorevole alla riflessione sia politica, che filosofica, che religiosa; oltretutto è qui che nasce lo *scrittore*, perché don Miguel non si sente più soddisfatto dalla *scienza* e va alla ricerca di una *lingua propria*, di una letteratura, proponendo delle riforme delle istituzioni educative e culturali per un profondo rinnovamento della Spagna: il Nostro insomma attraversa una *crisi d'identità*, una fase di ricerca ed interiorizzazione⁸.

Proprio di questo periodo sono i saggi *En torno al casticismo* (1895), dei quali è possibile evidenziare due aspetti fondamentali, come rileva Galán: la *crisi della coscienza spagnola* dovuta all'isolamento dal moderno spirito europeo, cui la Castiglia ha assoggettato tutta la Spagna dopo esserne stata l'artefice della sua unificazione, annullando così il *librepensamiento*. A ciò don Miguel contrappone un superamento de *lo castizo* ed un recupero della *tradizione eterna* (= *intrahistoria*), ossia dell'*essere autentico* della Spagna che il Nostro identifica con la *mistica*. Questa la sua proposta nella *generación del '98*. L'altra tematica degli *Ensayos* è invece l'*umanesimo socialista*. Nella ricerca di una conciliazione fra *razionalità moderna* e *cristianesimo* svolge un ruolo importante il socialismo che ha in don Miguel un *compito etico* compatibile con lo spirito del cristianesimo; infatti le sue teorie scientifiche sono mescolate ad impostazioni *etico-religiose*⁹. Sostanzialmente il socialismo di Unamuno, evidenzia Galán, è una *re-*

⁶ Cfr. M. DE UNAMUNO, *Nuevo mundo*, ed. Trotta, Madrid 1994, pp. 45-46.

⁷ Tale scritto è stato pubblicato dopo la morte di U. da A.F. ZUBIZARRETA, *Tras las huellas de Unamuno*, ed. Taurus, Madrid 1960, pp. 16-31.

⁸ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 169-177.

⁹ Cfr. M. DE UNAMUNO, *En torno al casticismo*, in *Obras Selectas*, ed. Plenitud, Madrid 1950, pp. 41-148.

ligione secolare in cui vive un *cristianesimo etico-politico*, giacché suo interesse principale è per un' *attitudine* fondata sui *valori etici* della *libertà e solidarietà*, di contro ad una lettura *materialista ed economicista* del socialismo. Esso è associato al liberalismo per renderlo più *umanista* e sottrarlo ai rischi di *statalismo*¹⁰; così avviene anche per il *liberalismo* verso il quale si volge in un'altra tappa della sua vita, precisamente quando si accorge che *l'individuo è fondamento dell'ordine sociale*. È l'individuo ad essere l'*unico soggetto di coscienza, d'iniziativa, don Miguel attraversava e responsabilità*, poiché non *esistono coscienze collettive*¹¹. Fra *socialismo e liberalismo*, don Miguel attraversa un'altra tappa quella *anarchica*, anch'essa visibile negli *Ensayos* del '95, per il suo fermento *mistico-religioso*, per la sua utopia, l'*antimilitarismo*; una tendenza che si fa più chiara con la *crisi religiosa del 1897*, in seguito alla quale si avvicina definitivamente all'*anarchismo*, non al movimento anarchico spagnolo perché non lo considera come *dottrina*, ma come *attitudine ispirata religiosamente* che si ribella a tutto ciò che è *dogmatico*. Da questo poi si allontana, come fa vedere Galán, perché ritiene che lo Stato è il garante della *libertà individuale*¹². A base quindi di ogni rinnovamento nella filosofia unamuniana c'è il fondamentale evento della *crisi religiosa del 1897*¹³ dovuta, secondo l'Autore, sia alla mancata sintesi fra Hegel e Spencer negli *Ensayos*, sia ad altre forze operanti in don Miguel che lo portano alla *crisi* ed alla presa di coscienza dell'*irriducibilità della fede* ad una *forma di secolarismo*; a ciò si aggiunge la morte di un figlio, considerato un *castigo* per la *superbia* che gli ha fatto perdere la fede¹⁴. Teatro di questa crisi è il *Diario Intimo*¹⁵, dominato da una continua presenza della *morte* che porta alla scoperta dell'*io*, dell'*individualismo*, la *pau-*

¹⁰ Sull'argomento si può cfr. P. RIBAS, *Unamuno socialista*, in M. DE UNAMUNO, *Escritos socialista*, Madrid 1976, pp. 11-35; inoltre D. CUNEO, *Unamuno y el socialismo*, in "Cuadernos Americanos", Mexico, 3, 1948, pp. 103-116.

¹¹ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 178-221. Possiamo anche affermare che le due diverse posizioni politiche appartengono a due diverse tappe della battaglia di U. contro la morte: se nella prima (il socialismo) cerca l'immortalità attraverso l'incarnazione nell'anima del popolo (v. anche M. DE UNAMUNO, *Paz en la guerra*, in *Obras Completas*, ed. Escelicer, Madrid 1966, pp. 90-301); nella seconda invece (il liberalismo) cerca l'immortalità personale. Sull'argomento cfr. J.M. AZAOLA, *Las cinco batallas de Unamuno contra la muerte*, in "Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno", 2, Salamanca 1951, pp. 33-109.

¹² *Ibidem*, pp. 350-362.

¹³ Cfr. anche A. SAVIGNANO, *Unamuno, Ortega, Zubiri*, ed. Guida, Napoli 1989, pp. 31-43.

¹⁴ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 227-229.

¹⁵ M DE UNAMUNO, *Diario Intimo*, ed. Pátron, Bologna 1974.

ra dell'annichilimento. La morte diventa arricchimento culturale, perché provocativa di un lavoro sostanziale di se stessi. Se tutto deve morire allora, niente ha un significato¹⁶: ciò inaugura la filosofia della *meditatio mortis* come ricerca della finalit  dell'uomo, soggetto morale e di coscienza, del mondo. In questa prospettiva la morte   un *controsenso* di fronte all'impresa della libert  – che   per la coscienza – che vuole realizzarsi come *todo*, mentre la *vita naturale* tende alla *nada*¹⁷. Ne scaturisce un dilemma: oltre a quello fra *todo* e *nada* che sostanzialmente cerca di eliminare ogni *assoluto* per affermare invece l'*esclusiva sovranit  dell'uomo sul mondo*¹⁸, quello secondo cui la *visione della realt *   qualcosa di *sofferto*, patito che viene *prima della riflessione*. In tal modo Unamuno inserisce la *filosofia nella vita*, ossia nella *non-filosofia* (=Feuerbach), per cui chi filosofa   l'*uomo tutto intero* (=Balme)¹⁹.

Di questa crisi religiosa, che prima di essere definitiva e portare ad una *nuova fede*   piena di *battaglie interiori* senza risoluzione soddisfacente, restando come *forma di vita spirituale – racionalismo umanista* lo definisce Gal n²⁰ –, sono state fornite diverse interpretazioni. Zubizarreta ritiene ad esempio, che esito di questa crisi   l'*inserimento definitivo di Unamuno nel cristianesimo*²¹. Gal n al proposito ritiene che ci    vero nella misura in cui si consideri il *cristianesimo non come religione dogmatica*, ma come una *cultura*. Unamuno esce dalla crisi – continua Gal n – come *scrittore religioso* che cerca una riforma della *coscienza in senso etico-antropologico*, impregnato di *tragicit *²²; ritorna al cristianesimo attraverso il *protestantesimo liberale* pi  idoneo alle sue esigenze culturali e di depurazione della *fede personale* attraverso il *libre-examen* che gli permette di contrastare i *dogmi, lo scolasticismo* e conciliarsi con la sua spiccata personalit ²³. Una tendenza, quella verso il protestantesimo liberale, che ha fatto parlare di un risul-

¹⁶ P. CEREZO GAL N, cit., pp. 228 – 234.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 376-377.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 350-351.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 377-379.

²⁰ *Ibidem*, pp. 124-130.

²¹ A.F. ZUBIZARRETA, *Tras las huellas de Unamuno*, cit., pp. 111-151.

²² P. CEREZO GAL N, cit., pp. 235-237.

²³ Sull'argomento si pu  cfr. la fondamentale ricerca di N.R. ORRINGER, *Unamuno y los protestante liberales*, ed. Gredos, Madrid 1985.

tato della crisi in senso *ritschliano-cattolica*²⁴. Don Miguel abbandona così il tentativo di *secolarizzazione della fede*, a favore di un processo di *soggettivizzazione della fede* a fondamento del quale c'è il *corazón* e nel quale ciò che importa non è il *dogma*, ma lo *spirito*²⁵. La *fede* diventa così *fiducia*, *credere* significa *creare*, perché essa fornendo *finalità all'universo* di fatto lo *crea*²⁶. In tal modo Unamuno – evidenzia Galán – vuole dimostrare la *necessità di sperimentare Dio nel cuore*; ma in ciò si può notare anche una tesi unamuniana secondo cui ogni creazione scaturisce da un *atto di fede: credere significa creare*²⁷.

Si può quindi notare un cambiamento nella filosofia ed antropologia unamuniana che già risulta esplicita nei saggi del 1900: la scoperta dell'*individuo* con la sua storia, segreti, nome... L'*uomo* viene ad essere *idea viva*, centro di ogni attenzione: qui i nuovi punti di riferimento che sono il *sentimento* e la *volontà* per i quali bisogna sentirsi un *soggetto vivente e voler essere un io*. Da ciò scaturisce un *egotismo trascendentale* dovuto all'*interesse pratico* della *personalità*, alla cui base c'è un'*ispirazione religiosa*, dato che non esiste *religione* senza la *necessità di salvare l'io*: ecco l'affermazione dell'*essere personale unico*, ed *insostituibile perché opera di libertà*²⁸; ed ecco anche una delle tesi della nuova filosofia unamuniana nella quale l'*io* è assunto quale *centro dell'universo*. Da essa ne deriva direttamente un'altra secondo cui *l'universo è una creazione dell'io*²⁹.

Questa nuova *prospettiva religiosa* provoca una rottura degli schemi del pensiero di Unamuno ed *introduce una dimensione assoluta: l'io eterno, vera sostanza dell'io*³⁰. L'attenzione di don Miguel è ora tutta rivolta al *tempo che perdura, all'istante gravido* che sostiene l'*eternità viva*³¹.

Unamuno distingue due forme di tempo: quello della *vita naturale* che *si consuma* un altro della *vita intenzionale* che invece *si concentra*. Ora l'esistenza partecipa dell'uno e dell'altro, sebbene debba *decidersi*

²⁴ Cfr. A. SAVIGNANO, *Radici del pensiero spagnolo del Novecento*, ed. La città del Sole, Napoli 1995, pp. 105-112.

²⁵ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 237-246.

²⁶ Cfr. M. DE UNAMUNO, *La fé*, in *El caballero de la triste figura*, ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires 1951, pp. 131-144.

²⁷ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 298-306.

²⁸ *Ibidem*, pp. 246-248.

²⁹ *Ibidem*, pp. 298-306.

³⁰ Cfr. M. DE UNAMUNO, *¡Adentro!*, in *El caballero de la triste figura*, cit., pp. 99-108.

³¹ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 248-252.

per uno di essi e trasformare il *mero divenire in persistenza personale*. *Tempo ed eternità* rispecchiano il fondo del dilemma *todo/nada*; il tempo, in particolare, costituisce la *sede del conflitto* fra queste due dimensioni che cercano d'imporre ciascuna la sua dinamica: radicarsi nell'eterno o annullarsi nella nada. Se nella *Vida de don Quijote*, sottolinea l'Autore, si può notare la *certezza dell'eternità*, ne *Del Sentimiento trágico de la vida* questa ritorna ad essere problematica perché nel tempo, anima ed idea si cercano continuamente senza trovare una coincidenza, divenendo in tal maniera problema centrale dell'esistenza. Fra tempo ed eternità scaturisce un sentimento agonico produttore di coscienza, o libertà, ossia di una ricerca nel tempo ed a ritroso nel tempo del *sí mismo eterno*; essi, paradossalmente, alla fine si uniscono perché in realtà l'eterno è nel tempo come sua interiorità creatrice. Si arriva cioè ad una sintesi, opera di un atto di libertà che si decide per l'eterno; non a caso, il regno della libertà si trova nell'avvenire come possibilità. E del tempo, Unamuno cerca di trovare il vincolo immanente nel presente della creazione, quale sforzo d'autotrascendimento in cui il passato diventa avvenire: memoria viva e fonte di possibilità nuove. I ricordi diventano speranze ed insieme alla memoria si possono mantenere attivi solo con il *des-nacer*: il ritorno all'origine, sogno di un'eterna rinascita.

Des-nacer e *re-nacer* significa cercare nel tempo (presente e passato) ciò che è stato *pre-vissuto*: l'idea eterna del *sí mismo*; voler arrivare a questo e non riuscirci significa definire il presente della creazione, opera dell'amore, cui si arriva per il sentimento della vanità del mondo passeggero; insieme essi sono le due note caratterizzanti della *poesia* (= *poiesis*). In Unamuno quindi, come fa vedere Galán, l'eternità diventa la *sostanza del tempo*, per cui questi due elementi non sono esclusivi ma inclusivi: *ciò che non è eterno non è reale, ma anche ciò che non è altro che eterno è irreal*, perché per l'uomo distrugge le condizioni esistenziali dell'esercizio della libertà. L'eterno è qualcosa voluto dall'amore che svela in tal modo la sua poeticità, perché è spinto da *pietà* verso il mortale e cerca quindi di salvarlo dalla morte, *trascendendo verso l'eterno*; proprio grazie ad esso riesce a conoscere la profonda *vanità* del mondo ed il *dolore* che ne deriva, dato che quando si ama, *l'oggetto dell'amore lo si vuole eterno*. Per questo l'amore *non è ozioso*, ma *opera* e quindi *crea*, sforzandosi per superare il vuoto del *senza-senso* e la *morte*; di questo sforzo, sottolinea Galán, l'espressione è: *l'arte con cui si produce l'eterno*, l'azione morale, una

realtà estenuata di senso ed integrata nell'opera della coscienza; entrambe sono complementarie³². In altre parole ciò produce quelle che sono due altre tesi filosofiche del Nostro secondo le quali: *existir es obrar* ed esiste una *lucha universal* nella quale *io e tu* sono in aperta opposizione³³.

Don Miguel dimostra in tal maniera di rifarsi alla tradizione cristiana, perché pone alla base della sua etica il sentimento, *l'amore/compassione*, che secondo Galán è *d'ispirazione religiosa* dato che *l'amore* rende gli uomini fratelli e solidali di fronte alla morte; un'etica eroica perché in *lotta contro la morte* (=don Chisciotte), ma che assume una caratterizzazione *agonica* per il suo essere disingannata da una cultura scettica dando vita ad una *morale eroica disperata*, in lotta contro la morte, che viene compiuta dall'amore che predilige il *todo*, di fronte al *no-ser*. Ecco la *creación desesperada* che tende ad eternizzare la vita; l'etica unamuniana è perciò una *morale della vocazione all'eternità* e quindi *fecondità creatrice*. Da qui il ruolo sociale dell'*officium*, l'elogio del lavoro: aspetti di un'etica che si allea all'aspetto liberale del Nostro³⁴.

Il concetto di eternità di Unamuno sfugge a qualsiasi circolo di riflessione, cosa che ben si rileva ne *La vida es sueño*, dove insiste una denuncia contro la schiavitù del tempo propria del *progresismo* ed una spiccata attenzione per *l'interiorità* come assunto di libertà. Si stabilisce inoltre la primazia del *porvenir* (Kierkegaard) perché sempre nuovo ed espressione dell'inesauribilità *dell'eterno*, vicino al concetto di *fede/speranza*³⁵. La critica che ora Unamuno rivolge al progressismo si articola, secondo l'Autore, su tre direzioni diverse: l'incapacità di dar conto della vita e quindi critica all'ideale *regeneracionista* politico ed alla *civilizzazione moderna* che fa dimenticare l'unica cosa più importante, ossia *il destino individuale di ogni popolo*³⁶; alla vanità del mondo, Unamuno risponde con *il sogno della fede* di contro ad un *progresismo* che considera mera *superstizione*. Tuttavia – sottolinea Galán – la sua critica non è al *progresismo* come *civilizzazione*, ma al *progresismo* come *religione*: l'industrializzazione con i mezzi che produce ge-

³² *Ibidem*, pp. 442-455.

³³ *Ibidem*, pp. 298-306.

³⁴ *Ibidem*, pp. 455-463.

³⁵ Cfr. M. DE UNAMUNO, *La vida es sueño*, in *El caballero de la triste figura*, cit., pp. 99-108.

³⁶ *Ibidem*, pp. 273-283.

nera sicurezza sul futuro e provoca tedio e stallo negli uomini e quindi annulla qualsiasi dinamicità. La critica di don Miguel si rivolge infine alla Kultura in genere perché *anestetizza* l'uomo privandolo dell'ansia spirituale di conoscere, che sola può arricchire la sua anima. Cambia così il fondamento della sua filosofia: dalla *salvezza della personalità storica* passa a quella *personale* (=egotismo); si nota un richiamo all'interiorità con una preoccupazione di tipo etico-religioso³⁷.

Espressione di questo cambiamento, della nascita e concretizzazione della nuova filosofia unamuniana è l'opera: *Vida de don Quijote y Sancho* (1905) che scaturisce da una posizione di *pessimismo religioso*, ossia quello che *desespera* della finalità umana dell'universo, risultando produttivo di coscienza; una posizione che Unamuno trascende grazie all'ispirazione poetico-religiosa³⁸. Galán infatti definisce il Chisciotte unamuniano un *poema esistenziale*³⁹, un'idea che ricava da Sabatier in cui la tensione *rassegnazione/azione* riguarda il sentimento religioso⁴⁰. Effettivamente la rassegnazione scaturisce dalla *lotta con Dio per la conoscenza della sua volontà*; una lotta che trasforma la rassegnazione da *passiva in attiva* perché costringe Dio ad entrare in conflitto con se stesso: è questa una concezione *dinamica e creativa della fede*⁴¹, che oltretutto rispecchia la sua tesi della *lucha universal*, quale aperta opposizione dei contrari (*io e tu*)⁴² ed a cui arriva proprio grazie a quel *protestantesimo liberale* ed una rilettura *etico-religiosa* di Kant, del quale, in particolare, è portato a riconsiderare alcune idee. Prima è quella dell'*anima*: sforzo ontologico di autoaffermazione nell'essere come *creazione e produzione di senso*, per cui *esistere è persistere*, ossia resistere a tutto il resto. L'*immortalità* come appetito di essere, filtrata dalla volontà, una forza che rappresenta il divino in noi, infatti il Dio di Unamuno non è il *Dio/idea* di Kant, ma un *Dio/volontà* che è sentito nella volontà come *volontà del tutto*, volontà di non morire. L'*esistenza-volontà* che rispecchia la tensione *todo/nada* oltre che, possiamo dire, rappresentare insieme due maschere che Galán individua in Unamuno: quella *nadista* e quella *utopica*. In questa

³⁷ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 257-267. Si può inoltre cfr. M. DE UNAMUNO, *Amor y pedagogía*, in *Obras completas*, cit., vol. 2, pp. 305-410.

³⁸ *Ibidem*, pp. 273-283.

³⁹ *Ibidem*, pp. 311-312.

⁴⁰ Sull'argomento cfr. A. SAVIGNANO, *Unamuno e Sabatier*, in AA. VV., *Filosofia della religione*, ed. Marietti, Genova 1992.

⁴¹ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 283-289.

⁴² *Ibidem*, pp. 298-306.

tensione c'è una problematica religiosa: contro la *nada* entra in gioco l'*utopia* con la sua dinamicità, in cui s'affrontano *l'aspirazione alla pienezza e l'esperienza del proprio vuoto*⁴³.

Ma l'opera del 1905 ha anche alla base una nuova categoria ontologica fondamentale scaturita dalla crisi religiosa del 1897: il *conatus-voluntas*, che presenta chiari riferimenti a Spinoza, in particolare alla sua *Ethica*, e Schopenhauer, legandosi al desiderio d'immortalità, quale perdurazione della coscienza. *Un'immortalità sostanziale* legeta alla passione della *soggettività* che vuole esistere infinitamente, senz'altro appoggio che la sua stessa ansia; cosicché *l'immortalità è l'esperienza dell'eterno nell'uomo* che Galán definisce *attiva*, «impegnata nell'opera dell'amore compassionevole e creatore»⁴⁴.

Don Miguel ricrea la figura di don Chisciotte nel suo *senso esistenziale*, divenendo *esemplare di esistenza tragica*; in esso si esprime al meglio la sua *filosofia dell'azione* che non può che legarsi all'impresa di un eroe in lotta con il mondo in maniera utopica. Il Chisciotte è il simbolo di una *locura collettiva* che si deve scatenare perché la Spagna non muoia soffocata dalla *mentira*, dalla mancanza di un coraggio civile che favorisca la nascita ed affermazione di un *ethos liberale*⁴⁵. Non a caso la prima battaglia del don Chisciotte-Unamuno è proprio quella per lo *Stato liberale*; una battaglia che è *culturale*, ma soprattutto *religiosa* le cui armi saranno: *la libertà e la solidarietà* e punterà a smantellare la comunione fra *potere politico e religioso*, comunione che non dà frutti spirituali ma solo appiattimento della coscienza, di fronte alla quale è necessaria una *rivoluzione interiore* perché si formi la *coscienza in libertà* e nuove abitudini civili, promuovendo una forma di *statalismo centralizzatore* che eliminasse i pregiudizi del vecchio liberalismo individualista. Ne scaturisce un nuovo principio liberale, in base al quale la *libertà personale* è possibile solo attraverso la protezione attiva dello Stato, cosicché lo *Stato forte* è anche *Stato etico*⁴⁶.

Ma Pedro Cerezo si spinge ancora più in là e partendo dalla consul-

⁴³ *Ibidem*, pp. 290-298.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 403-411. In queste pagine l'A. mostra anche come U. sveli l'ideologicità delle prove razionali dell'esistenza di *una soatanza*, perché questo è solo mero tentativo di razionalizzare una credenza rendendola oggettiva.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 311-324.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 362-366. Sull'argomento si può anche cfr. E. DÍAZ, *El pensamiento político de Unamuno*, in M. DE UNAMUNO, *Pensamiento político*, Madrid 1965, pp. 41-44.

tazione di alcuni inediti, *Cuadernos* e *El derecho y la fuerza*, mostra il pensiero politico *liberal-libertario* di Unamuno: qual'è il percorso che porta alla formulazione del diritto, la legge espressione di un patto politico cui il Nostro pone in parallelo un patto civile, superiore a quello, che si fonda sulla legge morale e la libertà che da essa scaturisce. Esso si fonda sulla *libera iniziativa* e l'*autoresponsabilità* dei contraenti e sulle relazioni di scambio, cui solo può dar luogo, costituendo il definitivo trionfo della libertà. Attraverso il presupposto liberal-libertario, Unamuno ritiene di poter svelare le antinomie fra società e Stato: in essa il diritto della maggioranza può diventare dispotico se non si accetta la legge morale con le sue restrizioni. Lo Stato deve inoltre rispettare il dinamismo sociale e lo sviluppo delle minoranze creative che lo determinano. Un'altra antinomia è quella fra uguaglianza e libertà: non c'è altra uguaglianza che essere tutti individui liberi; un'uguaglianza sancita davanti alla legge, ma non in virtù di essa⁴⁷.

Tale rivoluzione interiore che produce un *culto per la verità*⁴⁸ che non è più quella oggettiva, ma è *vera solo quella che può giustificare la vita*: la verità è quindi *soggettiva* incardinata in un ordine *etico-esistenziale*⁴⁹.

C'è quindi la proposta di una *riforma etico-religiosa* che metta da parte i *dogmi* e guardi a *Dio come spirito e verità* e siccome la verità rende liberi, il culto religioso sarà fonte di rinnovamento: ecco, sottolinea Galán, la *crociata chisciottesca* fonte della *religione della libertà* e frutto di un'alleanza fra cristianesimo evangelico (=morale e giustizia) e mistica della libertà interiore (=fondo anarchico dell'anima spagnola)⁵⁰, infatti la lotta di don Chisciotte non è *per le idee*, ma *per lo spirito*, per questo il chisciottismo è *locura* ed appartiene al *cristianesimo agonico della croce*⁵¹.

C'è quindi un carattere religioso nell'eroismo di Unamuno per non esserci eroe senza rivelazione, o ispirazione ad un principio di vita superiore; cosicché si può vedere lo scaturire di una lotta per realizzare il proprio simbolo, farsi un'anima ed animare di sé la realtà circostante rendendosi così immortale. Difatti la sua fede è *fede nell'immortalità*,

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 157-165.

⁴⁸ M. DE UNAMUNO, *Vida de don Quijote y Sancho*, in *Obras completas*, cit., III, p. 141

⁴⁹ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 255-257.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 322-324.

⁵¹ M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento trágico de la vida*, in *Obras Completas*, cit., VII, p. 293.

trionfo del mondo morale⁵² e si basa su una *esperanza* che è *agonica* – evidenza Galàn – perché scaturisce dalla *disperazione*; essa è contro ogni speranza e vive di uno sforzo puro per un avvenire ideale contro ogni memoria⁵³. La sua è una fede morale nella *bontà* che ci rende eterni e che si elargisce agli altri con magnanimità⁵⁴.

Da questi presupposti Pedro Cerezo parte per affermare che il don Chisciotte costituisce la *nuova filosofia unamuniana* scaturente dall'inversione dello stile positivista che passa attraverso la categoria *dell'ideale/reale* dietro cui si nasconde l'esperienza moderna della libertà, ossia il *regno dello spirito* di cui proprio don Chisciotte ne è il rappresentante perché *autoaffermazione di sé come volontà d'essere* (= *poder es querer*). Non per questo Unamuno è *esistenzialista* ma *esenzialista*, questo perché: l'idea d'immortalità è sostanziale dato che vuole arrivare ad un io eterno e non apparente; inoltre Dio non è l'assoluto-cosa ma forza e coscienza in cui si ritrova l'idea dell'io in Dio, vera proiezione dell'io all'infinito ed all'eterno. La sua morale è interiore e creatrice, fondata sulle ragioni del cuore ed il cui unico principio è l'amore: il solo capace di fondare la condotta universale. Ne scaturisce un nuovo imperativo morale: *eternizzare la vita* che insieme alla prospettiva della morte costituisce lo spirito del chisciottismo. Alla morte di don Chisciotte si comprende il principio ispiratore della sua vita: non la ricerca della *gloria*, ma *el buen corazón*: sede del suo eroismo⁵⁵.

La problematica dell'immortalità in Unamuno si svolge su di un piano interiore dove si esplicita un duello fra due antagonisti: è il conflitto fra *razón*, la voce scettica, ed il *corazón*, la voce sincera ed entusiasta, che l'Autore pone in evidenza trattando l'altra opera fondamentale *Del Sentimiento trágico de la vida* (1912). In essa tesi centrale è che la *ragione* è *nemica della vita*, di quella spirituale che è la vera vita, realizzazione della vita della coscienza⁵⁶.

La ragione è considerata da Unamuno, come fa notare Galàn, come una *potenza analitica* che si dissolve nello scetticismo assoluto; non nega che la scienza possa arrivare ad una verità oggettiva, ma conserva

⁵² M. DE UNAMUNO, *Vida de don Quijote y Sancho*, III, cit., p. 228.

⁵³ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 324-335.

⁵⁴ M. DE UNAMUNO, *Vida de don Quijote y Sancho*, III, cit., p. 251.

⁵⁵ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 336-349 ed inoltre cfr. M. DE UNAMUNO, *Vida de don Quijote y Sancho*, II, cit., p. 245.

⁵⁶ M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento...*, VII, cit., p. 215.

sull'argomento uno scetticismo vitale. Esso poggia sulla considerazione che quelle convinzioni che giustificano la vita non fanno parte della ragione, ma essendo etico-religiose appartengono al cuore; il cuore è il centro della speculazione unamuniana, che cerca l'affermazione della coscienza a livello universale e dà senso e finalità alla vita umana. Presente *l'istinto d'animazione* di Vico, Unamuno ritiene che se la ragione è fonte di ordini operativi che possono diventare inerti, questa dev'essere neutralizzata da una forza opposta che assicuri *el porvenir de la vida*, ossia *el corazón*. Un tale conflitto scaturisce dal concetto di fede (=volontà), dal potere creatore e riguarda l'ordine delle cause e quello dei fini. In tutto questo Galán individua un *argomento ontologico del sentimento* grazie a cui solo è possibile il passaggio dalla necessità affettiva all'affermazione dell'esistenza effettiva del suo oggetto (=creer es crear)⁵⁷. È da questo conflitto che nasce il *tragico*, perché l'esistenza diventa continua discussione fra *senso e senza-senso* (vita e morte), termini alla base di una dialettica senza sintesi, che don Miguel definisce dell'*alterutalidad*: dell'uno e dell'altro, una *dialettica agonica*⁵⁸ da cui scaturisce la *desesperación*, all'interno della quale il Nostro elabora una nuova attitudine: quella della *santa e dolce incertezza della salvezza personale* che riesce creatrice per la libertà che la caratterizza fra le *certezze assolute* del *cuore* o della *ragione* che respinge e rispetto alle quali *crea*⁵⁹.

Il fondo dell'abisso è così focalizzato da Galán nella *libertà*, una libertà tragica perché deve affermare l'esigenza di un *destino immortale*, di fronte ad uno mortale (=don Chisciotte)⁶⁰.

E *tragica* è anche la Storia, continuo scontro di forze prive di una chiave *a priori* di lettura ma non per questo bisogna rinunciare ad una ricerca di un senso che è segreto ed utopico; vincolata così alla prassi morale, il *senso* della storia va ad appartenere alla *fede morale*. Essa non è nè il regno della pura necessità, nè della pura libertà, ma l'uno e l'altro in un gioco tragico della libertà e del destino dato che non obbedisce ad alcun determinismo o libero arbitrio. Da qui la polemica

⁵⁷ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 412-418.

⁵⁸ M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento...*, VII, cit., p. 172. La dialettica dell'*alterutalidad* è usata da U. anche in politica. Cfr. M. DE UNAMUNO, *Programa para un cursillo de filosofía barata*, in *Pensamiento político*, cit., pp. 843-846.

⁵⁹ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 418-422. Sull'argomento cfr. anche: A. SAVIGNANO, *Unamuno, Ortega, Zubiri*, cit., pp. 56-71.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 423-424.

contro la concezione determinista/economicista della storia che ne fa il marxismo, assertore del potere liberatore del progresso scientifico/tecnico; di contro ad esso, quale forza polarizzatrice di volontà ed unificatrice di coscienza, don Miguel pone i *miti politici*, creativi e produttivi di senso storico, protagonisti delle rivoluzioni. È stabilita nella storia una primazia del fattore religioso poiché la ragione pratica è il luogo in cui nasce il senso, ossia la coscienza ed il suo *istinto di perpetuazione*⁶¹.

Ed uno stretto legame è stabilito da Unamuno fra *fame d'immortalità e condizione d'accesso a Dio*, la cui esistenza è un'esigenza del cuore quale condizione d'immortalità; ciò significa *volontà di creare Dio*, un Dio personale e vivente corrispondente ad un'esigenza di senso con valore sentimentale, la cui rivelazione risulta essere *dolorosa* perché parte del *conflitto esistenziale fra todo e nada*⁶². Per questo, sostiene Galán, Dio stesso non può che essere *sufriente*, espressione della più alta *agonia ontológica*, cosicché anche l'esistenza divina è: inquietudine ed angustia; quelle di un *Dio Amore* che ha combattuto e vinto la morte attraverso la croce⁶³.

Perché allora filosofare? Proprio per disperazione, ossia per quel dubbio esistenziale tragico sull'avvenire della coscienza dopo la morte, scaturente da un doppio rischio: quello dell'illusione e quello dello scetticismo nei confronti di una sobrevida della coscienza. Ma proprio alla ricerca di questa sobrevida don Miguel dedica se stesso anche a costo dell'illusione e per questo lotta⁶⁴. Filosofia e filosofare è quindi la scienza della tragedia della vita che non deve spiegare, ma comprendere la finalità ed il senso⁶⁵.

L'Autore giudica genuina questa filosofia che presuppone una rottura con la tradizione razionalista⁶⁶ ed un'attenzione particolare per el hombre de carne y hueso, l'uomo concreto come io: la scoperta dell'esistenza individuale impone il problema del chi sono io e cosa sarà del mio io mortale; una ricerca di senso trascendentale perché nella sorte della coscienza individuale si gioca il senso dell'universo⁶⁷. È

⁶¹ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 480-485.

⁶² M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento...*, VII, cit., p. 292.

⁶³ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 531-533.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 379-380.

⁶⁵ M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento...*, VII, cit., p. 110.

⁶⁶ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 381-382.

⁶⁷ M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento...*, VII, cit., p. 109 e p. 182.

questa quella che Galàn definisce la soggettività carnale⁶⁸. Una riflessione filosofica, quella unamuniana che si appoggia alle intuizioni poetiche⁶⁹.

Nel suo fare filosofia Unamuno è preso da una duplicità: l'esperienza della vita, da cui deriva la sua confessione autobiografica e la sperimentazione novellistica; la causa della libertà, da cui deriva l'orientamento moralista e critico-utopico del pensiero. In tutto questo c'è un lasciarsi ispirare dal linguaggio, data la parentela che Unamuno rileva fra questo ed il pensiero, che fa sì che la filosofia sia affine alla filologia⁷⁰: ogni lingua nasconde quindi potenzialmente una filosofia, così come ogni filosofia è in fondo filologia⁷¹.

È rilevante il ruolo svolto dalla parola, dall'espressione, quale forma d'esistenza in Unamuno cui l'Autore conferisce una grande importanza; attraverso questa concezione di fatto egli cerca di operare una confusione fra vita e opera, in virtù del fatto che esprimersi è per lui una necessità vitale. In tal modo la realtà poetica assurge ad autentica e fondamentale realtà. Ma il rapporto di Unamuno con la realtà, come fa vedere Pedro Cerezo, è fondamentalmente agonico, per rendersi conto che il linguaggio, la parola non riesce ad esprimere tutt'intera la realtà, presa com'è dalla vita immanente dell'io; è così che egli opera una differenziazione fra parola espressa e parola non espressa. La consapevolezza poi che nemmeno la parola viva riesce a penetrare fino in fondo la realtà dell'io, che dal canto suo sottraendosi a ciò diventa condizione stessa del dire, fa nascere una lotta fra parola costituente e silenzio: punto di partenza per scoprire gl'infiniti significati che una parola nasconde a se stessa⁷².

Proprio in virtù di questi significati nascosti, Unamuno ritiene che il linguaggio ha reso ipocriti gli uomini che credendo di pronunciare delle verità, in realtà gabbano se stessi e gli altri; meglio allora il silenzio, dal quale scaturisce la parola come esperienza del vuoto e lotta per uscirne fuori⁷³.

Nasce così per don Miguel, evidenzia l'Autore, una parola viva, perché provocata dal soffio dell'ispirazione, frutto del respiro

⁶⁸ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 389-403.

⁶⁹ Cfr. P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 106-109.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 380-383.

⁷¹ M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento...*, VII, cit., p. 291.

⁷² P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 31-34.

⁷³ M. DE UNAMUNO, *Niebla*, in *Obras Completas*, II, cit., p. 680.

dell'anima.

Questa la filosofia del linguaggio di Unamuno, assimilabile ad una pneumatologia religiosa.

Don Miguel si spinge ancora più in là, sebbene a ritroso, con questa sua ricerca all'individuazione della parola originaria, insieme energia dello spirito e libertà creatrice, assumendo una concezione mitica della parola che diventa, evidenzia Cerezo Galàn, archetipo di ogni idea e realtà.

È proprio dalla parola, in particolare da quella poetica, perché lingua originaria (Vico, Holderlin...), che scaturisce il pensiero, perché rappresenta una metafora, un simbolo, radice di un pensiero; è quindi nella metafora che si trova il vero⁷⁴. A conseguenza dell'importanza conferita alla parola poetica c'è da un lato la primazia del ruolo svolto dal poeta, un ruolo creatore; dall'altro ponendo la parola poetica come potere che anima il mondo, quindi come mito, si oppone al concettualismo ed al positivismo, trovando nella logica nient'altro che una grammatica e nella filosofia nient'altro che filologia (=Croce) e ad essa deve la possibilità di sondare il mondo⁷⁵.

Secondo questa concezione mitica unamuniana, sottolinea Galàn, la perdita del mito nella cultura ha generato una scissione tragica dell'esistenza perché nella parola si è verificata una disione fra senso ed intuizione che ha provocato un'ulteriore scissione fra logica ed estetica, filosofia e filologia, perché è venuto meno il loro vincolo unitario interno. Si è soppresso inoltre l'istinto d'animazione, prima scaturigine della cultura, anche se esso continua a vivere in modo latente nel linguaggio, la cui riattivazione passa attraverso il genio poetico, segno di una saggezza bambina che sa risalire alle origini per rianimare la forza creativa della lingua.

A questo proposito il mito della sfinge, tanto usato da Unamuno, rimanda al mistero sempre presente nella vita umana, contrariamente a ciò che sostiene il positivismo; esso si presenta come un problema così radicale che sfugge ad ogni tentativo d'impostazione metodico-riflessiva, tanto da far sì che Unamuno quando ne parla tiene presente il mistero del destino umano. Mistero tutto raccolto nella fondamentale domanda che il Nostro si pone: ¿todo o nada? Una questione metamorale, la definisce Galàn da cui scaturisce la congoja, tempio fonda-

⁷⁴ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 34-40

⁷⁵ M. DE UNAMUNO, *Del Sentimiento...*, VII, cit., p. 291

mentale dell'esistenza.

La problematica del mistero è lo specchio del problema della finalità, ossia della coscienza che presa dal mistero suscita clamore di fronte alla morte; accade così che il simbolo della sfinge assume un doppio significato: uno metafisico ed un altro metantropico che divengono visibili nel linguaggio poetico. Il segreto è base della coscienza, perché è attraverso la domanda che l'uomo sente pulsare la propria coscienza ed avverte che arriverà alla verità solo dopo una lunga ricerca, o una disperata creazione.

Alla perdita del mito, quindi, Unamuno sopperisce con la poesia; a fronte di ciò l'Autore mostra le due possibili letture che di lui si possono dare in quanto poeta. Da un lato, poiché sempre in lotta con il mistero lo si può considerare come poeta metafisico: cerca un ambito di verità con un metodo introspettivo che scandaglia le parti più profonde del destino umano; perciò al poeta si aggiunge il profeta, che in un certo qual modo svolge il ruolo di educatore morale del popolo. Dall'altro, poiché impegnato nella rigenerazione del proprio paese, lo si può considerare come poeta civile, tenendo presente però che la sua politica non è la Real-Politik ma bensì una politica creatrice, quindi anch'essa poetica, che tenendo presenti le radici intrahistoriche, sia ispirata da un sogno utopico per un nuovo futuro.

Insomma in Unamuno, si verifica un'identità fra poesia metafisica e civile espressa appieno nel don Chisciotte, archetipo d'umanità offerto dalla poesia, esempio di una vita in libertà che si fa caratteristica di una realtà che proprio per questo risulta essere più enigmatica, considerato che in lei respira una coscienza.

La coscienza non solo propone dei fini, ma è anche attiva e realizzativa con un interesse che è tutto rivolto all'universo; essa conserva in sé il segreto del mondo, ossia il senso finale della sua opera. Tuttavia secondo il Nostro, sottolinea Galàn, la coscienza/libertà non è originata nè *in* e *dal* mondo, nè è origine di per sé e per sé; la vera libertà si trova nel mistero.

Ecco la preferenza di Unamuno per il mito, per la parola originaria nascosta, che è poesia, ossia fondamento d'esistenza. La parola originaria non è un'idea, bensì un archetipo esemplare, simbolo di un poter essere originario e la libertà cresce e si alimenta nel mistero, per cui ha bisogno di un'interiorità. Ecco anche che il paesaggio interiore della sua anima è fatto, come evidenzia Galàn, di vette e precipizi e da due sogni: quello dell'annichilimento e quello della pienezza che solo pos-

sono essere esplorati dalla poesia⁷⁶.

Insomma in Unamuno si riscontra una netta preferenza per la parola viva di contro ad una lettera che essendone la sua oggettivazione, il suo codice la uccide⁷⁷. Ne scaturisce quella che Galàn chiama la religione della parola in Unamuno⁷⁸ come lotta per penetrare il fondo del senso, quindi lotta alla ricerca della verità, della vita in libertà attraverso la penetrazione del mistero. Vero culto spirituale è il culto alla verità per la verità stessa e poiché scaturisce dall'autenticità del cuore, esso è anche l'unico culto che si può rendere a Dio⁷⁹. L'Autore ritiene perciò che la religione della parola è in Unamuno la religione della libertà in cui chi cerca ha già trovato, mentre chi riposa nell'inerzia dogmatica non arriva a capire l'importanza del cuore.

Un altro risvolto di tale religione della parola è il suo essere cristologica, per essere Cristo esemplare della parola originaria che insieme sonda il mistero di Dio ed oltrepassa le tenebre della morte⁸⁰.

Infatti la cristologia è un centro del pensiero di Unamuno, con particolare riferimento alla religione della parola, come anche della sua antropologia poetica centrata sulla Parola originaria che è diventata mondo; la stessa filosofia chisciottesca non è che, afferma Galàn, cristologia agonica⁸¹. A questo proposito l'Autore individua due diverse tappe nella formazione della cristologia di don Miguel: la prima è riscontrabile negli *Ensayos* del '95 in cui è visibile una cristologia della Ragione fatta Umanità, Amore e Salute, ossia umanista⁸²; un altro tipo di riflessione, vitalmente assunta, compare invece nel *Diario Intimo* dov'è chiaro il tentativo di avvicinarsi ad un'esperienza di fede⁸³, cosicché abbandona una cristologia di segno etico-speculativo, a favore di una scoperta pietosa del Cristo evangelico dei credenti. In questa scoperta sono ben evidenti le influenze esercitate su di lui da autori come Sabatier, Amiel, Renan, Harnack che legge ed ai quali aggiunge sempre delle intuizioni personali che rendono originale la sua posizione con

⁷⁶ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 80-105.

⁷⁷ M. DE UNAMUNO, *L'agonia del cristianismo*, in *Obras completas*, VII, cit., pp. 318-322.

⁷⁸ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 500-507.

⁷⁹ M. DE UNAMUNO, *La mia religione*, in *La mia religione ed altri saggi*, ed. SEI, Torino 1953, pp. 12-20.

⁸⁰ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 503-507.

⁸¹ *Ibidem*, pp. 537-538.

⁸² M. DE UNAMUNO, *En torno al casticismo*, in *Obras Completas*, I, cit., p. 850.

⁸³ Cfr. M. DE UNAMUNO, *Diario Intimo*, cit.

un'aggiunta specifica che è la mistica⁸⁴. Sono tre i poemi cristologici in cui si può vedere lo sviluppo della concezione unamuniana: *El Cristo de Cabrera* (1899) dov'è già espressa la figura di un Cristo agonico, cioè intrahistorico, quello della Spagna: un'agonia che non è solo sperimentazione della morte, ma soprattutto dell'abbandono di Dio e da qui la grande commozione che esercita sul Nostro il grido della croce, tanto da diventare nucleo della sua cristologia agonica. Ne *El Cristo yacente de Santa Clara*, don Miguel fa invece l'esperienza della morte di Cristo, dell'uomo che non doveva morire e morì: un Cristo che ci rivela un Unamuno vinto dalla tentazione della nada. Oltre all'interpretazione del Cristo del cielo e di quello della terra, ne troviamo un'altra, che è proprio quella del Cristo agonico: *El Cristo de Velázquez* (1920) in cui la perenne agonia diventa anche vita perenne⁸⁵. In tutto ciò, Galán vede un'incapacità di Unamuno di adeguarsi al senso trionfante della Pasqua, sia al senso dell'annichilimento del venerdì santo e proprio da questo deriva il sentimento tragico. La sua cristologia, conclude l'Autore, è essenzialmente poetica, ossia creativa e per struttura e caratteristica presenta molte analogie con *Los nombres de Cristo* di fray Luis de León⁸⁶.

Ma come già accennato, Galán individua nella sperimentazione novellistica (=confessione autobiografica) un risvolto della filosofia unamuniana, che risulta ben visibile nelle sue novelle, attraverso cui l'Autore continua l'analisi antropologica del Nostro.

Diremo allora subito che la novella di Unamuno è esistenziale per essere via d'accesso all'esistenza umana⁸⁷ di cui egli si propone di fare esperienza nelle sue diverse manifestazioni e sorti distinte. A questo proposito *Niebla* (1914) costituisce il primo esempio di un'esplorazione esistenziale che genera un tipo di novella vivipara (=viva procreazione senza argomento o qualcosa di predefinito), nella quale non c'è alcun programma e dove non c'è altro interesse che quello di vivere, divagare per la vita, cui corrisponde una trama drammatica; parallelamente a ciò il fine non solo di trasgredire, ma soprattutto di con-

⁸⁴ Sull'argomento cfr. N.R. ORRINGER, *Unamuno y los protestates liberales*, cit., pp. 15-56.

⁸⁵ Cfr. anche A. SAVIGNANO, *Il Cristo di Unamuno*, ed. Queriniana, Brescia 1991; nel testo è compresa una parte antologica dove si può leggere: *Il Cristo giacente di Santa Chiara* (pp. 92-96) e *Il Cristo di Velázquez* (pp.97-117).

⁸⁶ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 538-564.

⁸⁷ A questo proposito cfr. J. MARÍAS, *M. de Unamuno*, ed. Espasa-Calpe, Madrid 1980, pp. 90-100.

fondere il lettore, provocarlo⁸⁸. Ecco allora la necessità, evidenziata da Galán, di dare un nome particolare al proprio genere per il suo distinguersi da tutti gli altri: nivola/nebulo ossia niebla che sta ad esprimere meglio la confusione dei contrari cui si assiste, aperta al caos totale ed al regno dello spirito, che non ammette spiegazione perché limitativa. La confusione, il caos è un simbolo ontologico sopradeterminato per il suo potenziale espressivo e la molteplicità dei suoi sensi, si specifica su diversi piani: 1) intranovela, per cui niebla è tanto l'opacità della vita quotidiana come l'esistenza estetica che vive in modo diffuso, senza risolversi; 2) metanovela dove niebla è confusione di realtà e finzione e rende così difficoltoso ai personaggi di sapersi come esistenti; 3) extranovela in cui niebla è sinonimo della confusione tragica fra todo e nada. Ecco perché Galán definisce *Niebla* come simbolo della condizione umana, immersa in un'ambivalenza fra il *ser* ed il *no-ser*⁸⁹.

Sempre nelle novelle, oltre che nel teatro, è possibile riscontrare la lotta dell'individuo per il riconoscimento del sé: *Novelas ejemplares* (*Dos madres, El marqués de Lumbria, Nada menos que todo un hombre*)⁹⁰ sono indicative dei tipi esemplari che don Miguel vuole offrire di tale conflitto esistenziale, i cui personaggi sono caratterizzati da voluntad o noluntad. In tali novelle c'è il confronto di un'autocoscienza con un'altra nella quale si trova duplicata perché in essa si vede; nel movimento per ritornare a sé deve superare l'altro⁹¹, essenza indipendente, e diventare certezza di sé come essenza: questo ritorno è il rico-

⁸⁸ M. DE UNAMUNO, *Niebla*, II, cit.

⁸⁹ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 578-591. In queste pagine l'A. analizza anche i contenuti esistenziali della novella, dov'è possibile riscontrare sicuri echi kierkegaardiani e nella quale la creazione letteraria ha una circolarità: *sognatore e sogno sono una creazione reciproca*.

⁹⁰ M. DE UNAMUNO, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, in *Obras Completas*, II, cit., pp. 978-1036.

⁹¹ L'altro per U. è un *mistero*, quello dell'*autoestraniamiento*, che Galán analizza nel dramma teatrale *El Otro* (1926); è mistero perché segreto inaccessibile al pensiero logico e va quindi esplorato con la *finzione letteraria*. In questo dramma un ruolo importante è svolto dallo *specchio* e dal suo simbolo che stabilisce un vincolo con la *morte*, scaturente dall'annegamento nell'immagine che restituisce un'intimità morta. Lo specchio è la presenza dell'altro, ossia la duplicazione dell'io che perciò perde la sua individualità e la sua personalità; esso non è un *alter ego*, ma il mio *ego duplicato* (=otredad). La confusione così generata è universale e riguarda anche il divino, il che significa vivere in un mondo *senza amore*, perché in un mondo di maschere non c'è posto per l'amore. Qui pone Galán la chiave etica del mistero, giacché una maschera non può essere amata in quanto sprovvista d'individualità. È l'amo-re a *distinguere, individualizzare e dimenticare*, ossia a non accusare la *differenza* così da unire tutto nella comunità della sofferenza. Cfr. P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 597-605 ed inoltre M. DE UNAMUNO, *L'Altro*, in *Romanzi e Drammi*, ed. Casini, Roma 1955, pp. 549-582.

noscimento di sè come verità, essendo accettata dall'altra autocoscienza in un'azione che deve essere reciproca⁹². Si può così rilevare una caratteristica del pensiero e delle novelle unamuniane: una tensione permanente fra io interno ed io esterno, ossia fra l'io che voglio essere e l'io che gli altri vogliono che io sia o credono che sono. In tal maniera la persona e l'opera da questa esplicita può oggettivarsi solo se riconosciuta dall'altro, anche se nel suo esporsi c'è il rischio di restare schava del suo feticismo; è una problematica che non trova soluzione e lascia una tensione agonica scaturente dalla coscienza di vivere una duplicità insuperabile⁹³.

La posizione liberale di Unamuno, l'amore per la sua Spagna, di cui abbiamo già parlato precedentemente, unitamente alla tendenza alla personificazione dei suoi ideali che lo porta anche a personificare i suoi avversari politici, fa individuare all'Autore tre tappe fondamentali della sua formulazione politica fra loro conseguenti e sviluppatesi fra il 1914 ed il 1924: 1) il conte de Romanones responsabile della sua prima destituzione dal Rettorato e figura del politico di professione, che inizia ad odiare Unamuno per il suo modo di essere in politica: libera ed aperta indipendenza di giudizio, il che genera malessere nelle file dei liberali. La sua destituzione lo trasforma in vittima della libertà di pensiero, radicalizza l'attitudine di spirito ribelle e dirige la sua critica alle istituzioni politiche anziché alla società. 2) La Corona per la sua complicità con la gestione politica ordinaria, la tendenza al presidenzialismo e quindi al militarismo, la guerra de marruecos, il tacito accordo con la Germania durante la prima guerra mondiale durante la quale Unamuno è per l'interventismo con gli alleati che soli possono essere fonte di rinnovamento per la Spagna, la responsabilità nel malgoverno, che portò poi alla dittatura. Un articolo denso di critiche al re costa a don Miguel la condanna a diciassette anni di presidio: nasce in tal modo la leggenda del personaggio Unamuno vittima della libertà di pensiero e si profila il carattere tragico della sua attitudine politica.

Un carattere in cui si può distinguere in primo luogo la ricerca della solitudine da un uomo che crede che la parola/azione basta a cambiare il mondo, più della rivoluzione: l'eroe è colui che pur uscendo sconfitto dalla sua battaglia, lascia vivo il suo mito come fonte d'azione futura.

3) Il confino per la sua contrarietà all'avvento della dittatura di

⁹² P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 605-620.

⁹³ *Ibidem*, pp. 591-594.

Primo de Rivera⁹⁴.

Destinazione dell'esilio è l'isola di Fuerteventura (1924) dove scrive dei sonetti: *De Fuerteventura a París* (1925) i cui temi principali sono il mare, Dio e la Spagna e da cui traspare il disegno per una Spagna prigioniera di un nuovo Sant'Uffizio, sottomessa ad una Dittatura e ciò nonostante attraverso il mare parla ancora al Nostro chiedendogli di consacrargli la vita; una voce questa che è anche di Dio che sceglie il suo profeta (=Unamuno) per la chisciottizzazione interiore della Spagna. Accanto a questa Spagna c'è però anche un'altra, nuova, dall'aspetto celestiale e puro, utopica ed ideale, rivelazione delle acque. Il mare, in questo contesto, diventa simbolo di un'esperienza mistica d'immersione nel fondo dell'essere, che non è il fondo eterno, intrahistorico, bensì l'abisso insondabile della vita⁹⁵. Sempre nel 1924 don Miguel passa da Fuerteventura a Parigi per l'aiuto del direttore del giornale francese "Le Quotidien", in un esilio questa volta volontario, data l'ammnistia concessa da de Rivera, contro la dittatura. A Parigi fa conoscere le ragioni della sua opposizione alla dittatura e se da una parte rivendica al popolo spagnolo l'autenticità di soggetto storico, dall'altra condanna la dittatura che con la complicità della monarchia ed uno spirito di crociata perseguita gli intellettuali⁹⁶. I sonetti che qui continua a scrivere evidenziano una nostalgia per la lontananza dalla patria, dagli affetti familiari, oltre che una crescente coscienza di lottare per una causa perduta: critica, nonostante le rivendicazioni fatte, il suo popolo per l'inerzia dimostrata davanti alla dittatura e per questo lo denuncia e lo censura. Vive insomma a Parigi una nuova crisi in cui dominante è un clima nadista, in cui la passione per la Spagna diventa disperazione confrontata con quella di altri esiliati: Dante, Hugo, Mazzini, assieme ai quali don Miguel pone in dubbio la propria missione; dubbio per la reale volontà di libertà del suo popolo⁹⁷. Nasce *¿Como se hace una novela?*⁹⁸ (1927) racconto della crisi parigina,

⁹⁴ Su queste tappe dell'impegno politico di U. si possono vedere una serie di articoli scritti fra il 1919 ed il 1924 e rimasti inediti fino al 1924: M. DE UNAMUNO, *Articulos en "La Nación" de Buenos Aires (1919-1924)*, ed. Univ. de Salamanca, Salamanca 1994.

⁹⁵ Cfr. M. DE UNAMUNO, *Da forteventura a Parigi*, in *Poesie*, ed Vallecchi, Firenze 1968, pp. 200-215.

⁹⁶ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 647-648.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 662-666.

⁹⁸ M. DE UNAMUNO, *¿Como se hace una novela?*, trad. it. *Come si fa un romanzo* (a cura di G. Mazzocchi), ed. Ibis, Como-Pavia 1994. Sull'argomento si può anche cfr. la *Prefazione* del curatore alle pp.9-28.

nella quale non si trova argomento, ma tutto è vuoto, frammentario, quasi a rispecchiare una crisi d'identità ed autenticità sul senso e valore della vita. Una novella che rispecchia la sua vita di esiliato ed una vita che si è fatta problema, con la qual cosa il Nostro – come sostiene Galàn – cerca di produrre coscienza sul valore e finalità dell'opera di una vita, in particolare la sua per rispondere ad una domanda: “¿quien soy yo?”. Risposta che gli dovrà rilevare se don Miguel è quello che crede di essere, oppure se è quello che gli altri credono che sia. L'autore/scrittore si sdoppia, non si riconosce più e definisce questa novella un libro/vita; il che giustifica il fatto che la novella non ha un fine (=finalidad)⁹⁹.

La critica unamuniana non si ferma ai liberali codardi, concordi con il tiranno, ma si rivolge anche agli intellettuali per la loro compiacenza e sottomissione alla dittatura. La *desesperación de España* non si ferma alla crisi d'autenticità, ma diventa *desesperación de Dios*, del Dio di Spagna, di don Chisciotte¹⁰⁰.

Un altro saggio composto in questi anni è *L'agonía del cristianismo* (1925) dove Unamuno riprende sostanzialmente la visione tragica della vita, che Galàn articola in quattro punti fondamentali: 1) la fede che in quest'occasione è quella pascaliana, espressione dell'agonismo del cristianesimo nella modernità (fede cristiana/cultura), con i suoi legami con la politica ed il potere temporale, cui sempre il Nostro si oppone. Si verifica così una tensione fra l'unico ed esclusivo interesse della città temporale e l'altro interesse personale, trascendente ed irrisolvibile; esistere cristianamente significa: vivere l'agonia¹⁰¹. 2) Religione significa cercare la verità nella vita e la vita nella verità: un'unità che don Miguel cerca pur sapendo di non poter incontrare mai, perché non è fenomenica ma noumenica; una contrapposizione quindi che si può conciliare solo con l'infinita agonia¹⁰². 3) *Dios luchador con la muerte* per cui voler credere in cristiano significa voler partecipare a questa lotta e confidare che l'amore ha vinto la morte¹⁰³. Su questo punto Pedro Cerezo svolge una considerazione: siccome in questo saggio ha un ruolo centrale la cristologia unamuniana, mette in luce un'ambiguità agonica fra il Cristo storico e quello della fede: poiché

⁹⁹ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 670-680.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 666-670.

¹⁰¹ M. DE UNAMUNO, *La agonía del cristianismo*, VII, cit., p. 344-352.

¹⁰² M. DE UNAMUNO, *Mi religión*, in *Obras Completas*, III, cit., p.260.

¹⁰³ M. DE UNAMUNO, *La agonía del cristianismo*, VII, cit., p. 346.

solo esiste quello che opera ed in quanto opera, allora il Cristo storico vero è quello spirituale, ricreato nella fede¹⁰⁴. 4) conflitto fra lo spirito, la parola libera, e la lettera, il libro o decreto: la seconda uccide il primo perché è istituzione, mentre l'anima respira con parole. Tuttavia le parole più sacre per la loro perdurazione hanno bisogno di fissarsi nella scrittura e quando un pensiero viene scritto è già morto¹⁰⁵. L'Autore rileva lo scaturire di una tragedia: quella della palabra/alma impegnata in una lotta per recuperarsi dalla sua dispersione e letteralità. Il cristianesimo, conclude Galán, è proprio l'espressione di questa tragedia¹⁰⁶.

Per superare la crisi parigina Unamuno si sposta in Hendaya, segno di un cambiamento del clima spirituale, ma anche un nuovo e decisivo stimolo nella sua lotta politica contro il Direttorio, oltre ad un ritorno all'interiorizzazione: rinasce il poeta/profeta che ha ritrovato il senso della sua missione ed un'ispirazione che in questo periodo ha una radice profondamente ideologica, senza credi usuali; mentre il suo cristianesimo cordiale si trascende in passione politica. Con la nascita nel 1925 della rivista "Hojas libres", della quale Unamuno è il massimo portavoce, il suo impegno si fa ancora più determinato contro la dittatura per la libertà del suo popolo, con un'ispirazione nettamente morale: contro il regime dispotico, contro il tentativo di realizzare un accordo fra trono ed altare, contro un regime militare incompatibile con l'eredità liberal/democratica del mondo moderno, contro l'alleanza con i vecchi politici¹⁰⁷.

Caduta la dittatura e tornato trionfalmente in Spagna, don Miguel scrive nel 1930 la novella *San Manuel Bueno, mártir*, la più meditativa e concentrata delle sue; storia di un parroco che nonostante la sua mancanza di fede, continua il suo compito pastorale nel confermare ai suoi fedeli la speranza in una vita ultraterrena¹⁰⁸. Un eroe tragico quindi il protagonista che può essere paragonato al don Chisciotte.

Nella novella è riscontrabile: un disincanto nei confronti della politica in genere, da cui nasce il vuoto dello sforzo umano e quindi la desolazione; l'incredulità che è parte costitutiva dell'anima tragica, contrappunto alla sua volontà e necessità di credere, così come parte della

¹⁰⁴ P. CEREZO GALÁN, cit., pp.656-657.

¹⁰⁵ M. DE UNAMUNO *La agonía del cristianismo*, VII cit., pp. 318-322.

¹⁰⁶ P. CEREZO GALÁN, cit., pp.661-662.

¹⁰⁷ *Ibidem*, pp. 680-690.

¹⁰⁸ M. DE UNAMUNO, *San Manuel Bueno, mártir*, in *Obras Completas*, III, cit., pp.1129-1154.

sua galleria interiore è la maschera nadista e la utopista; una carica simbolica svolta dal lago, luogo di pace e riposo, intrahistorico, luogo di continuità fra vivi e morti, ma perciò anche fonte d'ambiguità perché: o annegamento della coscienza nell'eterno immutabile, o dissoluzione nella nada, Pur insegnando, senz'inganno, la fede in un'altra vita, San Manuel è preso da una fede nella *nada*, per cui il senso profondo della sua vita è la mancanza di senso dell'esistenza; da qui il tedio che è sintomo della mancanza di finalità ed anche la tentazione del suicidio che suppone una *noluntad* attiva, la voglia di dissoluzione¹⁰⁹.

Fra la maschera utopica e nadista, Pedro Cerezo ne individua una terza: quella del *sentimiento cómico de la vida*, che costituisce l'esplorazione dell'inversione radicale dell'anima tragica e nel contempo una reazione alla *congoja* ed al suo *senso tragico*¹¹⁰.

Un sentimento che risulta ben visibile nella novella *Un pobre hombre rico*¹¹¹. Ma qual'è questo sentimento comico? «il sentimento più comico e soprattutto, nell'amore...è quello di non comprometersi. Il che porta ai più grandi compromessi»¹¹². E il comico in questa novella è posto da Unamuno nel rifiuto del matrimonio, che rappresenta per il Nostro come per Kierkegaard la cosa seria per eccellenza¹¹³; è infatti vero uomo la *coppia* composta da padre e madre, mentre il *celibe* è un *uomo incompleto* per l'incapacità di *realizzarsi* e *co-realizzare* l'altro. Sostanzialmente è un *non-uomo*¹¹⁴.

L'ultima tappa della vita e del pensiero di don Miguel che Pedro Cerezo Galán traccia è quella dell'impegno e lotta politica nella nascita del nuovo regime repubblicano alla caduta della Dittatura e della Monarchia. Alcuni articoli servono a chiarire la sua posizione: in primo luogo si è arrivati alla Repubblica non già per merito dei repubblicani, ma per una disaffezione del popolo spagnolo nei confronti di una Mo-

¹⁰⁹ P. CEREZO GALÁN, cit., pp.714-733.

¹¹⁰ *Ib.*, p.743. L'A. ritiene che tale sentimento si possa riscontrare oltre che nella novella *Un pobre hombre rico*, anche in *Don Sandalio, jugador de ajedrez* e in *San Manuel* che insieme compongono una trilogia, unite dal problema della *coscienza della propria personalità*.

¹¹¹ M. DE UNAMUNO, *Un pobre hombre rico*, in *Obras Completas*, II, cit., pp.1187-1209.

¹¹² M. DE UNAMUNO, *San Manuel Bueno, mártir*, II, cit., p. 1120.

¹¹³ P. CEREZO GALÁN, cit., pp.733-741.

¹¹⁴ *Ib.*, p.743. L'argomento ritorna anche nell'opera teatrale *El hermano Juan o el mundo es teatro* (1929), il cui personaggio può essere paragonato ad Augusto Pérez di *Niebla*: se, tuttavia, quest'ultimo si ribella alla sua condizione di ente di finzione, Juan invece riconosce la sua verità e la proclama: *io sono ciò che rappresento*, tendendo mediante l'apparenza a *sedurre* (pp.741-748).

narchia dispotica e corrotta¹¹⁵; il nuovo regime non è dovuto a profonde motivazioni di cambio rivoluzionario ma alla vecchia questione politica fra assolutismo e liberalismo che si risolveva a favore della causa democratica. Vede inoltre un'incompatibilità dei nuovi politici con la nuova responsabilità storica, al contrario di un popolo spagnolo che ne era all'altezza perché educatosi civicamente sotto la dittatura. In un altro articolo, Unamuno smentisce il pericolo comunista e fascista che alcuni ritenevano reale perché l'attitudine della gioventù spagnola è antimilitarista e c'era ormai un'educazione civile e sociale del popolo spagnolo¹¹⁶. Non servono dogmi politici e nuovi miti per costruire una nuova Spagna: quella che merita la dignità di un mito per Unamuno è solo la Spagna ideale, proiezione all'infinito di una Spagna storica, intrahistorica che conserva ciò che è più universale ed eterno della sua tradizione. Si può capire quindi come ben presto il disaccordo di Unamuno con il modo di governare la Spagna diventa ben presto totale, contrapponendo paradossalmente un regime di *Repubblica monarchica*, ossia: *mon* (=monos=uno) *archía* (=potere), con cui pretende di dimostrare l'unità radicale e la continuità intrahistorica della Spagna. Tale formula riflette anche grandi preoccupazioni per gravi questioni sociali, che lasciano intendere dei possibili cambi sociali rivoluzionari¹¹⁷.

Cambiamenti che Pedro Cerezo ben illustra tutti improntati al *resentimiento* collettivo impadronitosi di tutti i centri vitali della Spagna e portandola ad una lotta suicida, rancorosa *volontà di negazione*. In questo genere di sentimento sono inclusi i fascisti come i comunisti (los hunos y los hotros). Accanto agli avvenimenti socio-politici, gioca un ruolo importante in questo periodo anche la morte della moglie di don Miguel, ad un tempomadre e figlia come la sua amata Spagna; per cui il suo stato d'animo è di abbattimento e la tragicommedia spagnola sembra essere destinata ad un finale tragico, anche perché se Concha era colei che dava speranza ad Unamuno, con la sua morte continua a fornirgli speranza da un'altra sfera della vita: *la morte, nuova speranza di Unamuno*¹¹⁸.

È in questo stato d'animo che nel settembre 1936 Unamuno scrive

¹¹⁵ M. DE UNAMUNO, *República Española y España Republicana*, ed. Almar, Salamanca 1979, p. 76.

¹¹⁶ *Ivi.*

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 79.

¹¹⁸ P. CEREZO GALÁN, cit., pp. 760-791.

alcuni appunti, «sfogo impressionista di un solitario che ha bisogno di oggettivare una passione che gli scoppia nel petto»¹¹⁹, cui mette il titolo de: *El Resentimiento trágico de la vida*¹²⁰ nel quale si distinguono alcuni argomenti fondamentali, frutto di accadimenti storici di quel periodo. Innanzitutto è da rilevare un'interpretazione teologico-religiosa della guerra, perché se i fascisti sono contro i comunisti a base di ciò è un'intestina guerra religiosa della Spagna contro se stessa¹²¹: da una parte c'è chi non può credere negando la certezza soddisfatta della credenza; dall'altra chi crede eccessivamente. Chi lo fa in tal modo finisce col non credere in niente¹²², sfociando nell'ateismo. Ora si sa che la fede in Unamuno è sinonimo di creazione, per cui in tal maniera abbiamo: la disperazione rassegnata di quelli che non possono credere negando la certezza di coloro che credono, cui bisogna aggiungere la rassegnazione disperata di quanti si sforzano nel credere in un modo conseguente¹²³. La guerra è perciò di irreligión, di mancanza di fede. Un altro centro nevralgico della guerra è il grido: a morte l'intellettualità¹²⁴ con cui Unamuno dispera per la creazione di una coscienza critica spagnola.

È questo che decreta il suicidio della Spagna.

Nel suo *Epílogo* (pp.839-843), Pedro Cerezo cerca di dire se in don Miguel de Unamuno e nel suo filosofare c'è *tragedia o speranza*.

Inutile affermare che fra i due sentimenti c'è una sostanziale incompatibilità e tuttavia la speranza unamuniana è vitalista, pura creazione della volontà e quindi arbitraria; esigenza dell'interiorità nei confronti della tragicità del mondo esterno, rispetto cui è anche condizione di libertà.

Per essa e per il suo futuro, Unamuno *espera en la esperanza*.

¹¹⁹ *Ibidem*, pp. 807-815. Sugli avvenimenti socio-politici che portarono alla guerra civile spagnola cfr. pp. 815-825.

¹²⁰ M. DE UNAMUNO, *El Resentimiento trágico de la vida*, trad. it. *Il Risentimento tragico della vita* (a cura di G. Felici), ed. Il melangolo, Genova 1995.

¹²¹ *Ibidem*, pp. 24-25.

¹²² *Ibidem*, p. 30.

¹²³ *Ibidem*, pp. 24-25.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 37.