

## L'INCONSISTENZA SPETTRALE DELLA VITA. LA *MEDITATIO MORTIS* IN GANIVET E UNAMUNO

Armando Mascolo

*Abstract:* A deep-seated restlessness seems to run through Spanish philosophical thought from Seneca to its most significant twentieth-century expressions, an unease rooted in a dramatic awareness of the transience of the human condition. From this perspective, Ángel Ganivet and Miguel de Unamuno are certainly the most emblematic figures. Their reflections on the most tragic aspects of human existence, grasped in its essential finitude, express not only the wave of pessimism that swept Spanish intellectuals in the aftermath of the military defeat suffered in the Spanish-American War of 1898, but also the nihilistic crisis that engulfed Europe at the end of the nineteenth century.

*Keywords:* Ganivet, Unamuno, Death, Pain, Pessimism, Nihilism.

\* \* \*

*Don Chisciotte è mosso dal suo buon cuore e dalla sua tristezza, dal suo desiderio di non morire e di portare questa vita là dove andrà dopo la morte, oltre che portare un po' di eternità e allegria al nostro mondo, così triste, così piccolo, così breve.*

Thomas Mann, *Una traversata con Don Chisciotte*

### 1. La coscienza inquieta della crisi nella Spagna *fin de siglo*

«Il senso spagnolo globale della vita – ha scritto il filosofo Lorenzo Giusso in un suo mirabile saggio sul Don Chisciotte – si può identificarlo con quello espresso stupendamente da Calderón nell'*auto sacramental* “*El gran teatro del mundo*”, come nel famoso dramma *La vida es sueño*: senso della vanità incombente, della morte inevitabile, della inconsistenza spettrale del nostro destino»<sup>1</sup>. Un'inquietudine di fondo sembra in effetti attraversare la riflessione filosofica spagnola da Seneca sino alle sue più significative manifestazioni del Novecento, un'inquietudine che affonda le proprie radici nella drammatica consapevolezza della caducità della condizione umana. Da questo punto di vista, Ángel Ganivet e Miguel de Unamuno rappresentano di certo le figure più emblematiche, espressione non solo di quella ondata di pessimismo che investì gli intellettuali spagnoli all'indomani della disfatta militare subita nella guerra ispano-americana del 1898 ma anche della crisi nichilista che abbracciò l'Europa sul finire del XIX secolo. La data del 1898 segna infatti la fine dell'era coloniale spagnola e il diffondersi di uno stato di amarezza, di angoscia e di pessimismo che darà luogo, tra gli intellettuali dell'epoca, a una serie di riflessioni sul cosiddetto *problema de España* e della sua identità nazionale<sup>2</sup>. L'attività intellettuale si andò così concentrando prevalentemente sulla complessa situazione della crisi nazionale che comprendeva ad un tempo questioni politiche, culturali ed economiche. Queste vennero analizzate in profondità

---

<sup>1</sup> L. Giusso, *Il mito di Don Chisciotte* 5 (13 novembre 1956), in Id., *Autoritratto spagnolo*, a cura di A. Spaini, Torino, ERI - Edizioni Rai, 1959, p. 244.

<sup>2</sup> Sul tema è ormai divenuto un classico il libro di P. Laín Entralgo, *España como problema*, Madrid, Aguilar, 1962.

e gli stessi valori storici sottoposti alla più severa delle critiche. Ogni autore, qualunque fosse stato il suo campo di attività, cercò di trovare, secondo le proprie connotazioni e il proprio stile, la spiegazione del *caso España* e le cause della sua decadenza. È durante questo frangente che viene delineandosi un movimento filosofico e letterario che doveva elevare la Spagna a un grado di considerazione mondiale, come non succedeva dal XVI secolo. Si può dire, insomma, che la Spagna attuale sia nata sotto la spinta innovatrice di tale movimento noto con il nome di “generazione del '98” – in cui emersero alcune figure fondamentali quali Ángel Ganivet, Miguel de Unamuno, Azorín, Pío Baroja, Ramiro de Maeztu, Antonio Machado –, una generazione che ebbe soprattutto il merito di intendere in modo completamente nuovo la realtà nazionale e i temi intellettuali.

La definizione di generazione del '98, per quanto sia ancor oggi molto controversa e dibattuta<sup>3</sup>, la si deve ad una serie di articoli di José Martínez Ruiz apparsi tra il 1910 e il 1913 sul quotidiano madrileno «ABC» e raccolti successivamente nel volume *Clásicos y Modernos*<sup>4</sup>, nei quali l'autore, che firmava con lo pseudonimo di Azorín, dal nome di un suo personaggio letterario<sup>5</sup>, si riferiva ad un gruppo di intellettuali formatisi nel contesto storico immediatamente successivo alla sconfitta subita nella guerra ispano-americana che fece precipitare la Spagna nello smarrimento più totale a livello politico, sociale e culturale. Questa situazione di estremo malessere fece avvertire in maniera intensa il bisogno di attuare una seria riflessione filosofica e letteraria, per scoprire se c'erano reali possibilità di ripresa e quindi di riscattare il paese dal suo torpore intellettuale e dalla sua miseria morale e politica.

Di questo clima e di queste aspirazioni si fece appunto interprete la generazione del '98, che prese coscienza in maniera drammatica della necessità di giungere al superamento della tradizione che soffocava le menti e le coscienze, imprimendo, di contro, una svolta di apertura verso la modernità europea e i suoi problemi. In realtà, però, tale “coscienza della crisi” era iniziata prima e al margine della disfatta del 1898. Scrive infatti Azorín:

Si crede abitualmente che tutta questa copiosa bibliografia rigenerazionista, che tutti questi lavori sorti sotto l'ossessione del problema della Spagna, siano germogliati dal disastro coloniale e come sua conseguenza. Niente di più sbagliato. La letteratura rigeneratrice, prodotta nel 1898 e negli anni successivi, non è che un prolungamento, una continuazione logica, coerente, della critica politica e

---

<sup>3</sup> L'espressione generazione del '98 è qui assunta nel senso ampio di panorama intellettuale del periodo compreso tra il 1890 e il 1910, e dunque accolta in modo neutro rispetto alla polemica sulla validità o meno del concetto di “generazione” e ai rapporti con il “Modernismo spagnolo”. Su queste ultime questioni la bibliografia è vastissima. Ci limitiamo a segnalare solo alcuni titoli rilevanti per il nostro argomento: J.L. Abellán, *El 98 cien años después*, Madrid, Alderaban, 1999; V. Cachú Viu, *Repensar el noventa y ocho*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997; G. Díaz-Plaja, *Modernismo frente a 98*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979; I. Fox, *La crisis intelectual del 98*, Madrid, Edicusa, 1976; J.P. Gabriele, *Nuevas perspectivas sobre el 98*, Madrid, Iberoamericana, 1999; L. Granjel, *Panorama de la generación del 98*, Madrid, Guadarrama, 1959; H. Jeshcke, *La generación de 1898*, Madrid, Editora Nacional, 1954; P. Lain Entralgo, *La generación del noventa y ocho*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997; J.C. Mainer, *Modernismo y 98*, Barcelona, Editorial Crítica, 1980; D.L. Shaw, *La generación del 98*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1978.

<sup>4</sup> Cfr. Azorín, *Clásicos y Modernos*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1959. Dello stesso autore si veda anche il volume *La generación del 98*, Salamanca, Ediciones Anaya, 1961.

<sup>5</sup> Azorín è il nome del personaggio letterario creato da José Martínez Ruiz per il suo romanzo *La voluntad* (1902) e che a partire dal 1905, con il libro *Los pueblos*, assumerà come pseudonimo. Come giustamente rileva Lia Ogno, «anticipando Pirandello e suoi sei personaggi, Pessoa e i suoi eteronomi, Machado e i suoi apocrifi, anticipando l'Unamuno di *Niebla*, Azorín è il caso di un personaggio letterario che esce dalle pagine stampate dei libri e diviene “reale”, fagocitando l'autore che l'aveva creato» (L. Ogno, *Introduzione ad Azorín, Il politico*, Firenze, Le Lettere, 2001, p. 5).

sociale che veniva esercitandosi da molto prima delle guerre coloniali. Il disastro avviò, sì, il movimento, ma la tendenza era antica, ininterrotta<sup>6</sup>.

La generazione del '98 si fece interprete, in definitiva, del malessere spagnolo accumulato durante tutto il secolo, andando così ad inserirsi all'interno del più vasto orizzonte della "crisi metafisica e nichilista" che abbracciò l'Europa sul finire del XIX secolo.

L'ossessiva preoccupazione che gli intellettuali spagnoli della fine dell'Ottocento avvertirono per la decadenza e le sorti del proprio paese nasconde in realtà il fondo tragico e oscuro di una crisi vissuta a livello intimo e personale. Il loro «esasperato nazionalismo», osserva acutamente Emil Cioran,

è piuttosto una maschera, grazie alla quale cercano di nascondere il proprio dramma e di dimenticare nel furore rivendicativo la loro inettitudine a inserirsi negli avvenimenti: dolorose menzogne, reazione esasperata di fronte al disprezzo che temono di meritare, sotterfugio per eludere la segreta ossessione di sé. Detto più semplicemente: un popolo che è tormentato per sé stesso è un popolo malato<sup>7</sup>.

Gli uomini del '98, dunque, «videro il problema nazionale come una forma collettiva del proprio dilemma privato e per questo tentarono di proiettare su di esso la soluzione che desideravano per sé stessi»<sup>8</sup>, commettendo così l'errore di cercare una risposta astratta e filosofica ai problemi concreti e pratici prospettati dalla situazione della Spagna. La causa fondamentale di quest'errore di prospettiva fu che, istintivamente, approntarono il problema in termini identici alla propria preoccupazione spirituale, come magistralmente rileva ancora una volta Cioran:

La decadenza è in Spagna un concetto corrente, nazionale, uno stereotipo, uno slogan ufficiale. La nazione che nel XVI secolo offriva al mondo uno spettacolo di magnificenza e di follia, eccola ridotta a codificare il suo torpore! [...] gli Spagnoli ebbero tutto il tempo (tre secoli!) per riflettere sulle loro miserie fino a esserne saturi. [...] L'idea di decadenza non li preoccuperebbe tanto se non traducesse in termini di storia il loro grande debole per il nulla, la loro ossessione dello scheletro. Non c'è da stupirsi se per ognuno di loro il proprio paese è il proprio problema. Leggendo Ganivet, Unamuno o Ortega ci si accorge come la Spagna sia per loro un paradosso che li tocca intimamente, e che non riescono a ricondurre a uno schema razionale. Vi ritornano sempre, affascinati dall'attrazione dell'insolubile che esso rappresenta<sup>9</sup>.

È in questa precisa temperie culturale di grave instabilità politica e di bruschi cambiamenti sociali e ideologici che le filosofie pessimiste, in particolare di Schopenhauer<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> Azorín, *Clásicos y Modernos*, cit., pp. 180-181.

<sup>7</sup> E.M. Cioran, *La tentazione di esistere*, 1956, trad. it. di L. Colasanti e C. Laurenti, Milano, Adelphi, 1997, p. 51.

<sup>8</sup> D.L. Shaw, *La generación del 98*, cit., p. 25.

<sup>9</sup> E.M. Cioran, *La tentazione di esistere*, cit., pp. 48-49. Ho ripreso qui alcune considerazioni sviluppate più ampiamente in un mio recente saggio intitolato *L'ossessione dello scheletro. Decadenza, boria ed egolatria nelle riflessioni di Ganivet, Unamuno e Ortega*, in R. Diana (a cura di), *Le «borie» vichiane come paradigma euristico. Hybris dei popoli e dei saperi fra moderno e contemporaneo*, Napoli, ISPF Lab - Consiglio Nazionale delle Ricerche, (I Quaderni del Lab, 3), 2015, pp. 313-333.

<sup>10</sup> «Se c'è un filosofo decisivo nell'atteggiamento della generazione del '98 – scrive Cerezo Galán – questi è di certo Schopenhauer»; cfr. P. Cerezo Galán, *El 98 y la crisis de fin de siglo*, in A. Vilanova, A. Sotelo Vázquez (eds.), *La crisis española de fin de siglo y la generación del 98*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1999, p. 87. Sulla presenza della filosofia di Schopenhauer nell'ambito della cultura spagnola otto-novecentesca, si segnalano in particolare i seguenti lavori: C. Alonso, *Notas sobre el pesimismo activo en la literatura española hacia 1900 (Un fin de siglo entre la voluntad y el dolor de vivir)*, in «Anales de Literatura Española», 1996, 12, pp. 27-54; Á.L. Prieto de Paula, *Schopenhauer y la formalización de la melancolía en las letras españolas del Novecientos*, in «Anales de Literatura

e Nietzsche<sup>11</sup>, trovarono terreno fertile per diffondersi e attecchire tra gli intellettuali spagnoli dell'epoca. Il passaggio dal XIX al XX secolo fu contrassegnato, com'è noto, dalla crisi della razionalità moderna quale reazione esasperata alle certezze del positivismo scientifico e dal conseguente sviluppo del pessimismo filosofico europeo che fu presto accolto dai principali esponenti della generazione del '98<sup>12</sup>, già alle prese con la delicata situazione di declino sociale, politico e culturale che affliggeva il proprio paese. La coscienza collettiva della crisi, in altri termini, favorì in maniera decisiva la ricezione del pessimismo in Spagna, poiché esso appariva per certi versi come una sorta di principio esplicativo delle ragioni sostanziali che avevano condotto la nazione spagnola ad un tale stato di prostrazione e di decadenza, facendola sprofondare rovinosamente in una condizione di diffuso smarrimento spirituale che ancor prima del disastro coloniale Unamuno aveva definito, con acuta lungimiranza, come il «marasma attuale della Spagna»<sup>13</sup>. Il pessimismo filosofico sembrava dunque rispecchiare perfettamente l'atmosfera di generale inquietudine e di angoscia che aleggiava tra le coscienze dei giovani intellettuali spagnoli, attanagliati da un senso di vuoto e di fiacchezza morale e psicologica che in ognuno di loro assunse, di volta in volta, nomi e significati diversi: l'«abulia» come malattia nazionale diagnosticata da Ganivet; il «nadismo», ovvero quel particolare nichilismo spagnolo da cui è tormentato Unamuno; la «depressione enorme della vita» che avverte Azorín; la visione di una Spagna «vecchia, arrogante e triste» che disgusta Machado; il «lento suicidio» del popolo spagnolo denunciato amaramente da Menéndez y Pelayo.

Questo profondo *dolor de España* che pervade la generazione del '98 incontrò dunque nel pessimismo europeo il controcanto notturno del proprio dramma interiore, ben presto espresso attraverso un tipo di letteratura di carattere più filosofico e intimista, che faceva leva sulle vicissitudini psicologiche e sulle inquietudini metafisiche dei personaggi piuttosto che sulla mera descrizione delle circostanze esterne ad essi, rompendo in tal modo con i fondamenti teorici e i canoni narrativi propri del naturalismo allora imperante. Nascono, così, romanzi come *Sonata de estío* di Valle-Inclán, *Camino de perfección* di Baroja, *Amor y pedagogía* di Unamuno e *La voluntad* di Azorín<sup>14</sup>. Questo nuovo corso della letteratura spagnola non tardò a destare l'attenzione da parte della critica dell'epoca. Nel 1904 la nota scrittrice spagnola Emilia Pardo Bazán, animatrice, a Madrid, di un influente salotto letterario frequentato dalle personalità più rilevanti della cultura spagnola del tempo, in un suo articolo pubblicato sulla rivista «Helios» così si esprime a proposito di questa nuova generazione di narratori spagnoli:

---

Española», 1996, 12, pp. 55-87; D. Santiago, *La influencia de Arturo Schopenhauer en España desde finales del siglo XIX*, in A. Heredia Soriano (ed.), *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, pp. 411-424; Id., *La recepción de Schopenhauer en España*, in «Anthropos» (Documentos A), 1993, 6, pp. 146-155.

<sup>11</sup> Cfr. G. Sobejano, *Nietzsche en España (1890-1970)*, Madrid, Editorial Gredos, 2009<sup>2</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. A.M. Vázquez Bigi, *El pesimismo filosófico europeo y la Generación del Noventa y Ocho*, in «Revista de Occidente», XXXVIII (1972), 113/114, pp. 171-190.

<sup>13</sup> Cfr. M. de Unamuno, *En torno al casticismo* (1895), in Id., *Obras completas*, 9 voll., ed. de M. García Blanco, Madrid, Escelicer, 1966-1971, vol. I, pp. 856-869; trad. it. di C. Bo, *Essenza della Spagna*, ed. riveduta a cura di G. Puglisi, con una nota di G. Micciché, Milano, Bompiani, 2015, pp. 101-113.

<sup>14</sup> Questi quattro romanzi sono noti come i «romanzi del 1902», in quanto furono pubblicati tutti in quell'anno, e segnano un punto di rottura con i canoni narrativi dell'Ottocento e l'inizio del romanzo novecentesco in Spagna. Per un'analisi puntuale di queste opere, nonché del contesto culturale europeo nel quale si inseriscono, si veda il libro di F.J. Martín (ed.), *Las novelas de 1902*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

I libri dei *giovani* sono, in generale, di corto respiro; rivelano fatica e proclamano ad ogni pagina l'inutilità di qualunque sforzo e la vanità del tutto. Questa generazione si mostra intrisa di pessimismo, con ventate di misticismo cattolico alla maniera moderna (senza fede né pratica) e propende verso un neoromanticismo che lascia trasparire le influenze intellettuali del Nord – Nietzsche, Schopenhauer, Maeterlinck –, autori che qui circolano tradotti<sup>15</sup>.

Di questa nuova generazione di giovani scrittori sprofondata nell'abisso della crisi, Ganivet e Unamuno sono senz'altro tra le voci più rappresentative. I due filosofi ebbero tra l'altro modo di conoscersi personalmente. Nel 1891 Ganivet concorre ad una cattedra di Greco bandita dall'Università di Granada, senza però riuscire a ottenerla. È in questa circostanza che conosce e stringe amicizia con Unamuno, anch'egli impegnato, ma con esito positivo, nelle prove concorsuali per una cattedra di Greco presso l'Università di Salamanca. In seguito al tentativo fallito di intraprendere la carriera universitaria, Ganivet decise di presentarsi al concorso, bandito nel febbraio del 1892, per entrare a far parte del Corpo Diplomatico spagnolo. Questa volta la sorte non gli voltò le spalle e, superati brillantemente gli esami, fu nominato Viceconsole di Spagna ad Anversa, in Belgio, incarico che ricoprì a partire dall'11 luglio di quello stesso anno. L'esperienza diplomatica, che lo condusse successivamente a ricoprire incarichi consolari anche a Helsinki e a Riga, ebbe un ruolo significativo nella maturazione del suo pensiero, offrendogli una prospettiva privilegiata per osservare la realtà europea e, al tempo stesso, riflettere criticamente sulla condizione della Spagna.

È proprio durante questi anni che Ganivet elabora le linee fondamentali della sua concezione della "personalità nazionale" spagnola, intesa come entità spirituale e storica distinta dai modelli di sviluppo dell'Europa settentrionale. Tale riflessione troverà una formulazione sistematica nell'*Idearium español* (1896), opera nella quale Ganivet individua le cause profonde della decadenza nazionale non tanto in fattori contingenti, quanto in una progressiva perdita di autenticità e di coerenza morale.

Le questioni sollevate dall'*Idearium español* diedero avvio a un serrato confronto tra Ganivet e Unamuno che raggiunse il suo momento più significativo nel 1898, quando i due filosofi intrattennero uno scambio epistolare sulle pagine del quotidiano *El Defensor de Granada*. Questo carteggio, pubblicato successivamente nel 1912 con il titolo *El porvenir de España*<sup>16</sup>, può essere considerato una preziosa e tangibile testimonianza del dialogo intellettuale tra due degli esponenti più autorevoli del panorama culturale spagnolo di fine secolo<sup>17</sup>. In esso, alle riflessioni di Ganivet sulla personalità storica della Spagna e sulla

---

<sup>15</sup> E. Pardo Bazán, *La nueva generación de novelistas y cuentistas en España*, in «Helios», XI, 1904, p. 258. Sulla personale interpretazione della crisi del '98 da parte di Emilia Pardo Bazán, si veda l'articolo di M. Sotelo Vázquez, *Emilia Pardo Bazán ante la crisis del 98: La España de ayer y la de hoy: la muerte de una leyenda*, in A. Vilanova, A. Sotelo Vázquez (eds.), *La crisis española de fin de siglo y la generación del 98*, cit., pp. 355-368.

<sup>16</sup> Cfr. A. Ganivet, M. de Unamuno, *El porvenir de España*, ed. de F. García Lara, estudio preliminar y notas de P. Cerezo Galán, Granada, Diputación provincial de Granada, 1998, p. 134; trad. it. di P.L. Gorla *L'avvenire della Spagna*, a cura di G. Scocozza, Soveria Mannelli (Cz), Rubbettino, 2008, p. 44.

<sup>17</sup> Sul rapporto tra i due pensatori, con particolare riferimento al problema della Spagna, si vedano i seguenti lavori: J.A. Agee, *Unamuno y Ganivet ante el problema de España*, tesis doctoral, Emory University, 1979; M. Aguinaga Alfonso, *Interpretaciones de España en torno a 1898*, in A. Gallego Morell, A. Sánchez Trigueros (eds.), *Ganivet y el 98*, Granada, Edición Universidad de Granada, 2000, pp. 197-210; P. Cerezo Galán, *Sobre El porvenir de España*, in Id., *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, pp. 127-159; P. Consejo Alvarez, *La crisis del 98 en Ganivet y Unamuno*, in F. Sevilla Arroyo, C. Alvar Ezquerro (eds.), *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 4 voll., Madrid, Editorial Castalia, 2000, vol. II, pp. 129-136; J. Cruz Cruz, *Tradición histórica y tradición eterna. De Ganivet y Unamuno*, in «Anuario Filosófico», 1998, 31, pp. 245-268; M. García Blanco, *Ángel Ganivet y Miguel de Unamuno (Afinidades y diferencias)*, in Id., *En torno a Unamuno*, Madrid, Taurus, 1965, pp. 303-349; F.J. Ochoa Michelena, *La*

necessità di una rigenerazione etico-spirituale della nazione si intrecciano le considerazioni di Unamuno, caratterizzate da una maggiore attenzione alla dimensione esistenziale, al problema della coscienza individuale e al rapporto tra storia, «intrahistoria» e destino collettivo. Nonostante le evidenti divergenze tra le rispettive posizioni filosofico-politiche, entrambi convergono nel personalizzare profondamente il problema spagnolo, nel fare di un'analisi oggettiva della società una preoccupazione personale, assumendo la crisi nazionale come un riflesso della propria crisi esistenziale. *El porvenir de España* assume dunque un valore paradigmatico non tanto come trattato teorico, quanto come documento del dibattito che attraversa la generazione del '98, lasciando emergere in forma dialogica tutte le tensioni, le analogie e le controversie interne a un movimento intellettuale unito dalla comune diagnosi della crisi, ma attraversato da differenti modalità di interpretazione e di risposta. In questo senso, il carteggio tra Ganimet e Unamuno contribuisce in maniera decisiva a chiarire la portata e i limiti delle rispettive posizioni teoriche, offrendo al contempo una chiave di lettura essenziale per comprendere l'evoluzione del pensiero spagnolo tra la fine dell'Ottocento e i primi anni del Novecento.

## 2. Il peso del vuoto: nichilismo e filosofia della morte in Ganimet

Personalità eccentrica e tormentata, da molti studiosi ritenuto il “precursore”<sup>18</sup> della “generazione del '98”, Ángel Ganimet (Granada, 1865 - Riga, 1898) incarna emblematicamente la “crisi nichilista”, il *mal du siècle* che si diffuse in tutta Europa sul finire del XIX secolo. Nell'arco del suo breve seppur intenso itinerario esistenziale, tragicamente conclusosi col suicidio a soli 33 anni, Ganimet seppe mirabilmente attraversare le diverse forme dell'espressione letteraria, spinto da un'irrefrenabile volontà di creazione frutto d'un genio fuori dal comune. Fu così, di volta in volta, saggista, romanziere, poeta, drammaturgo, giornalista, filosofo.

La maggior parte degli studi che si sono occupati del pensiero di Ganimet, e in particolare della sua concezione della morte, si sono concentrati prevalentemente sulle presunte cause psichiatriche o sentimentali che lo indussero al suicidio<sup>19</sup>. La mia analisi è invece volta a scandagliare l'opera letteraria e filosofica del pensatore granadino al fine di rintracciare i segni tangibili di una crisi spirituale e nichilista che lo indusse a concepire il suicidio in

---

*europización en España desde la cultura y las categorías del juicio: reflexiones en torno a Ganimet, Unamuno y Ortega*, in «Barataria: revista castellano-manchega de ciencias sociales», 2007, 8, pp. 193-218; C. Strosetzki, *Don Quijotes problematische Reconquista der Neuen Welt bei Unamuno und Ganimet*, in H.-O. Dill, G. Knauer (eds.), *Diálogo y conflicto de culturas: estudios comparativos de procesos transculturales entre Europa y América Latina*, Frankfurt am Main, Vervuert, 1993, pp. 163-173.

<sup>18</sup> Il fatto che Ganimet sia morto un mese prima dell'indipendenza di Cuba, rafforza la teoria nell'esistenza di una “generazione del '98” ancor prima che il disastro accadesse (D.L. Shaw, *La generación del 98*, cit., p. 31). Sull'idea di Ganimet come precursore, si vedano i seguenti studi: J.L. Abellán, *Ganimet como precursor*, in Id., *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, t. 5/II, pp. 211-236; J. Herrero, *Ganimet precursor del 98. La Virgen contra la Hetaira*, in «RILCE. Revista de Filología Hispánica», 1997, 13.2, pp. 99-119; J. Marías, *El 98 antes del 98: Ganimet*, in «RILCE. Revista de Filología Hispánica», 1997, 13.2, pp. 121-128; P. Phillepich, *Il precursore della Spagna contemporanea*, in «Colombo», 1928, 2, pp. 167-171; D.L. Shaw, *Ganimet, precursor de la crisis finisecular*, in F. Rico (coord.), *Historia y crítica de la literatura española*, Barcelona, Editorial Crítica, 1979-2000, t. VI/1, pp. 115-122.

<sup>19</sup> Molti studiosi hanno analizzato gli aspetti psichiatrici e sentimentali del suicidio di Ganimet. Tra essi si possono segnalare i seguenti lavori: E. Conde Gargollo, *Ángel Ganimet y su destino histórico*, in «Cuadernos Hispanoamericanos», 1964, 172, pp. 51-71; J. Marín De Burgos, *Patografía de Ganimet*, Madrid, Ediciones Pirámide, 1982; L. Rojas Ballesteros, *El atardecer de Ángel Ganimet*, Granada, Caja Provincial de Ahorros de Granada, 1985; M. Wis, *Perché si suicidò Ganimet*, in «Neuphilologische Mitteilungen», XC, 1989, pp. 1-17.

senso metafisico, ovvero come una forma di liberazione gnostica dalla materia e con essa dagli aspetti dolorosi di una vita percepita come assurda e priva di senso.

Nell'ultimo capitolo del suo primo romanzo intitolato *La conquista del regno di Maya per opera dell'ultimo dei conquistatori spagnoli Pío Cid* (1897), Ganivet formula una riflessione che potrebbe ben riassumere l'essenza di tutto il suo pensiero:

[...] il nobile sacrificio delle mogli di Mukhanda sull'altare della loro fedeltà coniugale, o la morte nelle corride di bufali, così bella, così artistica, mi sembra che, lungi dal degradare l'uomo, lo nobilitino assai più del suo eccessivo attaccamento alla vita e della sua codarda aspirazione a terminarla in un letto, aggrappato fino alla fine ai brandelli di carne che gli avvelenano lo spirito con la loro fetida emanazione. La vita è degna di essere amata; ma quanto più degno d'amore è l'ideale a cui possiamo elevarci sacrificandola!<sup>20</sup>.

Queste parole, cariche di risonanze simboliche e filosofiche, rimandano a una tradizione di pensiero che affonda le proprie radici nel dualismo platonico e arriva sino all'ascetismo mistico di matrice cristiana. Come nel *Fedone* di Platone, dove il corpo è concepito come prigione dell'anima e ostacolo alla conoscenza autentica, anche in Ganivet la dimensione carnale appare segnata da un principio di corruzione che impedisce allo spirito di dispiegare pienamente la sua vera natura. La sua aspirazione ultima infatti fu quella di liberare lo spirito dalle impurità che la materia e il desiderio proiettano su di esso e di elevarlo al di sopra del piano sensibile, purificandolo mediante il distacco e orientandolo verso il suo fine più nobile, la contemplazione, intesa non solo come quiete dell'anima, ma come via privilegiata verso la verità e la pienezza dell'essere. In tal senso, il pensiero di Ganivet sembra dialogare anche con la tradizione stoica, secondo la quale la libertà del saggio si conquista solo attraverso il dominio degli appetiti e la subordinazione dei desideri alla ragione.

Nel complesso dell'opera di Ganivet si avverte dunque una tensione costante e irrisolta tra lo spirito e la materia, un dualismo che richiama, sia pur da lontano, alcune suggestioni tipiche del pensiero gnostico. Lungi dall'essere una semplice preferenza per l'ideale rispetto al corporeo, questa opposizione assume in Ganivet i tratti di una vera e propria avversione ontologica: lo spirito, prigioniero di un corpo corrotto e limitante, anela a liberarsi dalle catene della brutta materialità, poiché avverte in tale costrizione una forma di dolore al tempo stesso fisico ed esistenziale cui solo la morte sembra in grado di porre fine.

Analizzare l'idea del suicidio in Ganivet, dunque, significa affrontare previamente le questioni del dolore, ossia del suo *mal de vivre*, e del "nulla creatore", vale a dire della scrittura che prorompe compulsivamente dal suo vuoto esistenziale e che serve a Ganivet come una sorta di *φάρμακον* per alleviare le ferite della vita e allontanare da sé lo spettro della morte. La febbrile volontà di creazione e di cambiamento che anima l'opera e il pensiero di Ganivet, tuttavia, si scontra inevitabilmente con l'inermità di ogni possibile trasformazione. Questo conflitto gravita costantemente su Ganivet, nel quale l'azione è sempre dolorosamente frenata da un latente nichilismo. Il suo pensiero appare così irrimediabilmente dimidiato da un'insanabile frattura, da uno iato incolmabile tra le proprie aspirazioni ideali e la loro effettiva e concreta realizzazione. Anima scissa, lacerata da

---

<sup>20</sup> Á. Ganivet, *La conquista del reino de Maya por el último conquistador español Pío Cid*, ed. F. García Lara, estudio preliminar y notas de R. Fernández Sánchez-Alarcos, Granada, Diputación Provincial de Granada, 2000, p. 420; trad. it. – lievemente modificata – di F. Bertino, *La conquista del regno di Maya per opera dell'ultimo dei conquistatori spagnoli Pío Cid*, Roma, Castelvecchi, 2017, p. 232.

opposte tensioni emotive<sup>21</sup>, Ganivet «è certamente un pessimista, un uomo di profondo pessimismo [...]; però è precisamente questo ciò che accende e alimenta in lui la speranza»<sup>22</sup> e che lo induce ad assumere un atteggiamento ottimista nei confronti dell'atto letterario che confligge con il suo nichilismo esistenziale<sup>23</sup>. Ganivet crede profondamente nella capacità comunicativa del linguaggio al quale assegna una funzione eminentemente catartica. Attraverso la parola, il filosofo granadino cerca di attribuire un senso all'assurdità che lo circonda, di trovare coerenza nel caos irrazionale che caratterizza la realtà. La scrittura diventa così un mezzo per riflettere parte del suo tormentato mondo interiore, per dare forma alle sue angosce; è la chiara manifestazione di un'anima inquieta in conflitto con sé stessa; è l'oggettivazione della propria ispirazione attraverso un processo di «deiezione che lo allevia dalla sua sofferenza personale»<sup>24</sup>. In tal senso, si può sostenere che l'intera opera filosofica e letteraria di Ganivet «scaturisce dalla sua profonda commozione spirituale e si propone di esprimerla»<sup>25</sup>.

La concezione filosofica di Ganivet, dunque, nasce fondamentalmente dalla sua visione tragica della vita. La convinzione che il dolore sia consustanziale all'esistenza umana costituisce infatti l'elemento che influisce maggiormente sulla prospettiva metafisica del pensatore spagnolo. L'atto creativo che si compie attraverso la composizione letteraria, in effetti, è per Ganivet l'unica alternativa al mondo cupo, complesso, superficiale e privo di senso che la modernità gli offre; è l'unica attività che in qualche modo riesca a compensare il senso di estraneità che prova di fronte a una realtà disumanizzata, frutto del cosiddetto "progresso" e della "civilizzazione" della società capitalista.

Il contatto diretto di Ganivet con il mondo moderno – reso possibile dalla sua attività diplomatica che lo condusse a viaggiare per l'Europa e a conoscere alcune delle nazioni più colte ed evolute dell'epoca<sup>26</sup>, ma anche con le evidenti contraddizioni che il mondo moderno portava con sé – fu quindi decisivo per la elaborazione di una poetica che si presentava come espressione immediata dell'angoscia della sua situazione personale. L'impatto diretto della civiltà moderna fu infatti devastante per Ganivet. Il suo atteggiamento fortemente critico nei suoi confronti anticipa e rispecchia fedelmente il sentimento comune che caratterizzerà gli intellettuali della generazione del '98. «Tutti gli ideali moderni sono veli tesi sul vuoto»<sup>27</sup>, sentenzia duramente Ramiro de Maeztu, esprimendo senza infingimenti quel senso di amara vacuità esistenziale che si celava dietro i falsi miti della modernità. Come molti altri pensatori dell'epoca, Ganivet non ignorava la singolare differenza tra il mondo moderno e la precedente società precapitalista. Egli vedeva nel capitalismo un rifiuto irrecusabile del mondo precedente, un mondo percepito come

---

<sup>21</sup> Su questo aspetto della personalità di Ganivet si veda in particolare il lavoro di N.R. Orringer, *Ángel Ganivet (1865-1898). La inteligencia escindida*, Madrid, Ediciones del Orto, 1998.

<sup>22</sup> J.A. Maravall, *Ganivet y el tema de la autenticidad nacional*, in «Revista de Occidente», 33, 1965, p. 392.

<sup>23</sup> Su questo specifico tema, mi permetto di rimandare al mio libro *La vertigine del nulla. Nichilismo e pensiero tragico in Ángel Ganivet* (prefazione di G. Cacciatore, Acireale-Roma, Bonanno Editore, 2010), nel quale affermo che il filosofo granadino, sotto l'influsso decisivo di Seneca, Schopenhauer e Nietzsche, rappresenta una delle voci più originali della cultura spagnola all'interno del nichilismo europeo.

<sup>24</sup> N. Santiañez-Tiό, *Ángel Ganivet, escritor modernista*, Madrid, Gredos, 1994, p. 87.

<sup>25</sup> J. Herrero, *Ángel Ganivet: un iluminado*, Madrid, Gredos, 1966, p. 42.

<sup>26</sup> Ganivet, in effetti, ebbe modo di viaggiare moltissimo, toccando le principali nazioni europee: Francia, Belgio, Inghilterra, Germania, Svezia, Finlandia, Lituania, Russia. Sul tema del viaggio, sia reale che immaginario legato alla finzione romanzesca, si veda l'interessante studio di J. Casaldueo, *Ganivet en el camino*, in Id., *Estudios de Literatura Española*, Madrid, Editorial Gredos, 1962, pp. 186-198.

<sup>27</sup> R. de Maeztu, *Don Quijote, don Juan y La Celestina* (1926), in Id., *Obra de Ramiro de Maeztu*, ed. de V. Marrero, Madrid, Editora Nacional, 1974, p. 592.

utopico, arcadico, definitivamente irraggiungibile. Secondo il pensatore granadino, il mondo moderno si basa infatti su un'organizzazione dinamica della società, riscontrabile soprattutto nella sua economia, volta ad aumentare e sofisticare i bisogni dell'uomo allo scopo di moltiplicare i mezzi per soddisfarli: «Si giunge sempre allo stesso risultato per cui la causa di tutti i mali risiede nel dare alla vita una tendenza dinamica artificiale»<sup>28</sup>.

Queste idee trovarono ampia diffusione nell'ambiente di fine secolo come contrappunto obbligato all'esaltazione del progresso, trasformato dal positivismo nella nuova religione dell'umanità. Di fronte a ciò, Ganivet propugna, ispirandosi alla tradizione cinica<sup>29</sup>, un'organizzazione statica, che riduca la necessità e incrementi la libera disposizione di sé. In tal senso il pensiero ganivetiano si inserisce perfettamente nel solco tracciato dalle riflessioni di Schopenhauer e Nietzsche e possiede tutte le caratteristiche tipiche di un "pensiero negativo", se con questa espressione s'intende «un pensiero che non accetta, legittima, giustifica le condizioni di vita sociale e culturale dominanti»<sup>30</sup> nella "civiltà borghese"<sup>31</sup>, se, dunque, si pone come "critica dell'ideologia" sottesa allo sviluppo capitalistico. In quest'ottica, il pensiero ganivetiano potrebbe al contempo rivelarsi come «un'ennesima versione del pensiero scettico»<sup>32</sup>, un pensiero, cioè, «da un lato *negativo*, critico, dissolutore nei confronti di qualsiasi concetto ed oggetto della cultura e dell'esperienza, ma, dall'altro, *positivo* nei confronti di sé stesso, in quanto si mantiene sicuro nella certezza della sua forza negatrice, critica, dissolvente»<sup>33</sup>.

Di fronte allo scenario desolante offerto da una modernità disumanizzata e priva di senso, Ganivet reagì facendo appello ad una forma molto personale di stoicismo. Egli tentò di trovare in Seneca una filosofia capace di dirimere i dubbi che lo laceravano interiormente e di contenere le proprie inclinazioni nichiliste:

Quando da studente lessi le opere di Seneca rimasi attonito e meravigliato come chi, persa la vista o l'udito, li riacquisti improvvisamente e insperatamente, e veda uscire a frotte, prendendo consistenza reale e tangibile, quegli oggetti che prima gli si agitavano confusi con i loro colori e i loro suoni ideali dentro di sé<sup>34</sup>.

Da questo punto di vista, non sorprende che l'*Idearium español*, nel quale formula il suo programma di rigenerazione nazionale, si apra parafrasando liberamente Seneca:

Non lasciarti vincere da ciò che è estraneo al tuo spirito; in mezzo alle vicende della vita, pensa che hai dentro di te una forza madre, qualcosa di poderoso e incorruttibile, un asse adamantino intorno a cui girano i fatti meschini che compongono la trama del vivere quotidiano; e qualunque siano gli eventi che ti coinvolgeranno, tanto quelli prosperi quanto gli avversi, o anche quelli che ti

<sup>28</sup> Á. Ganivet, *Epistolario*, ed. de F. García Lara, Granada, Diputación Provincial de Granada, 2008, p. 820.

<sup>29</sup> Sul "cinismo" ganivetiano si vedano i seguenti studi: P. Garagorri, *Apuntes sobre Ganivet filósofo*, in Id., *La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri (Dos precursores, Clarín y Ganivet, y cuatro continuadores)*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pp. 225-237; M. Olmedo Moreno, *Actualidad de Ganivet*, in Aa. Vv., *Homenaje a Ángel Ganivet*, «Revista de Occidente», III (1965), 33, pp. 331-341; Id., *El pensamiento de Ángel Ganivet*, Granada, Diputación de Granada, 1997.

<sup>30</sup> G. Pasqualotto, *Pensiero negativo e civiltà borghese*, Napoli, Guida Editori, 1981, p. XI.

<sup>31</sup> Ivi, p. XI. Per la critica ganivetiana alla "civiltà borghese" si veda in particolare lo studio di C. de la Flor Moya, *Ángel Ganivet y la teoría del conocimiento en la España de fin de siglo*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1982.

<sup>32</sup> G. Pasqualotto, *Pensiero negativo e civiltà borghese*, cit., p. XIV.

<sup>33</sup> Ivi, p. XIV.

<sup>34</sup> Á. Ganivet, *Idearium español*, ed. de F. García Lara, estudio preliminar y notas de L. Frattale, Granada, Diputación de Granada, 2003, p. 86; trad. it. *Ideario spagnolo*, prefazione di F. Perfetti, introduzione, traduzione e note di L. Frattale, Roma, Bonacci Editore, 1991, p. 30.

mortificheranno con il loro contatto, mantieniti fermo e retto in modo che possa sempre dirsi di te che sei un uomo<sup>35</sup>.

Mai come nel caso di Ganivet il ritorno a Seneca è il sintomo evidente di una profonda crisi spirituale, di un senso di smarrimento dolorosamente percepito al venir meno di qualsiasi punto di riferimento. Il pensiero di Seneca funge come una sorta di bussola in una notte priva di stelle, lasciando emergere il fondo tragico dal quale il pensiero ganivetiano trae alimento. La morale stoica diviene così un grido disperato lanciato contro l'assurdità dell'esistenza: «Seneca – osserva acutamente María Zambrano – torna semplicemente perché lo abbiamo cercato, e non per la genialità del suo pensiero, o perché possa offrire qualcosa all'audace conoscenza di oggi. Torna perché lo abbiamo scoperto come un palinsesto celato al di sotto della nostra angoscia, sano e salvo sotto la patina di oblio e d'indifferenza»<sup>36</sup>.

Il confronto quotidiano con le contraddizioni tipiche del mondo moderno provocano in Ganivet uno stato di nausea fisica e morale che è tra le principali motivazioni della sua febbrile attività di scrittore. L'amara presa di coscienza delle caratteristiche negative insite nella modernità – quali la secolarizzazione dell'universo, l'alienazione dell'uomo nella società capitalista, il dominio del mercantilismo, la prevalenza dell'egoismo e delle apparenze – contribuisce ad accrescere il disagio e il malessere esistenziale di Ganivet, sintomo di una realtà che egli percepisce come sempre più alienante ed estranea.

Questo duplice movimento – di negazione del mondo reale e di affermazione della dimensione spirituale della vita – costituisce il nucleo di ciò che Ganivet definisce «misticismo»:

Il misticismo non è l'estasi; è molto di più e di meglio: nasce dal disprezzo di tutte le cose della vita e si conclude nell'amore di tutte le cose della vita; il disprezzo ci innalza fino a trovare un ideale che ci dà riposo, e con la luce dell'ideale trovato vediamo ciò che prima era grande e odioso, molto più piccolo e più amabile<sup>37</sup>.

Una tale definizione rivela una logica dialettica in cui lo spirito si costituisce come fondamento di senso in un atto di auto-posizione creatrice. L'anima diventa così sede dell'ideale e, in questa dimensione interiore, prende forma una mistica senza teologia, senza Dio né trascendenza esterna: una spiritualità immanente e autonoma, che cerca di riconciliare il soggetto con il mondo attraverso un assoluto generato dal proprio io.

In Ganivet emerge dunque una forma di misticismo del tutto singolare, percepita come frutto di un'esperienza esistenziale profondamente dolorosa. Questo misticismo non rimanda a una trascendenza religiosa né a una fede istituita, ma si configura come una tensione costante tra il desiderio di evadere dalla realtà e l'anelito verso l'assoluto. In tale

<sup>35</sup> Ivi, pp. 85-86; trad. it. cit., p. 30.

<sup>36</sup> M. Zambrano, *Seneca* (1944), Madrid, Ediciones Siruela, 2005, p. 25; trad. it. *Seneca*, a cura di C. Marseguerra, Milano, Bruno Mondadori, 2006, p. 4. Per un approfondimento del senecismo ganivetiano, si segnalano i seguenti studi: G. Allegra, *Un breviario de la anti-Europa*, in Id., *La viña y los surcos. Las ideas literarias en España del XVIII al XIX*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1980, pp. 293-318; G.A. Conradi, *El ideal de la indiferencia creadora en Ángel Ganivet*, in «Arbor», 1955, 32, pp. 1-20; C. Láscaris Comneno, *El pensamiento filosófico de Ángel Ganivet*, in «Revista de la Universidad de Buenos Aires», VI (1952), 22, pp. 476-479; M. Olmedo Moreno, *El pensamiento de Ángel Ganivet*, Granada, Diputación de Granada, 1997; Q. Saldaña, *Ángel Ganivet*, Madrid, Editorial Hernando, 1930, pp. 165-173.

<sup>37</sup> Á. Ganivet, *Granada la bella*, ed. de F. García Lara, estudio preliminar y notas de Á. Isac, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1996, p. 118.

tensione, concetti come la rinuncia, l'idealismo neoplatonico, l'eros inteso come amore spiritualizzato, il rifiuto del mondo empirico e la fuga verso l'infinito si presentano come modalità simboliche attraverso cui si esprime l'aspirazione metafisica del soggetto verso l'ideale.

Questa visione del misticismo risponde a una volontà di resistenza di fronte a una realtà storica – quella della fine del XIX secolo – percepita come caotica, annichilente e sempre più ostile all'affermazione dell'individuo. Ganivet concepisce il misticismo non come un'esperienza di estasi momentanea, ma come un processo dialettico e ascetico che parte dal disprezzo per la materialità del mondo e culmina, paradossalmente, in un amore verso la totalità dell'esistenza. Si tratta di un'elevazione attraverso l'ideale che non si impone dall'esterno, ma nasce nell'interiorità del soggetto e gli consente di riconfigurare il proprio rapporto con la realtà<sup>38</sup>.

In questo orizzonte, il misticismo si rivela come una forma radicale di interiorità, un esercizio di autocostituzione spirituale che non richiede mediazioni religiose. La perdita della fede in Ganivet non implica la scomparsa del sacro, bensì il suo spostamento verso una forma secolarizzata dell'assoluto, in cui lo spirituale non è subordinato al divino, ma si afferma come potenza creatrice del soggetto moderno. Tuttavia, questa impresa di elevazione spirituale, priva di un ancoraggio trascendente, sfocia infine in un'aporìa: l'ideale assoluto, non potendo incarnarsi pienamente nel reale, rimane qualcosa di inafferrabile, facendo sì che l'esperienza mistica si rovesci nel suo esatto contrario, ossia si svuoti della sua promessa di senso.

Ganivet allude a questa dolorosa esperienza personale in una lettera indirizzata all'amico Navarro Ledesma, datata 18 febbraio 1893, nella quale la definisce come una forma di «misticismo negativo»:

Ogni giorno mi risulta sempre più difficile dare concretezza alle mie idee e fissare i miei pensieri su un determinato oggetto. Avevo un'idea del misticismo positivo o effettivo dei mistici classificati come tali, che consiste in una confusione della personalità con l'idea generale; c'è in questo tipo di misticismo l'annullamento del soggetto in quanto tale, non per dissolversi, ma per giungere a uno stato di esaltazione; quello che non conoscevo, e che ora ho conosciuto, è uno stato psicologico per me nuovo, una sorta di misticismo negativo prodotto dalla repulsione spirituale verso la realtà. [...] Il punto di partenza, come nel misticismo religioso, è il disprezzo del mondo sensibile, il disgusto dello spirito per la materia [...] nel misticismo negativo lo spirito che ha abbandonato la realtà perché troppo bassa non riesce ad elevarsi verso l'infinito perché troppo alto, restando così a vagare nello spazio, né più né meno di un disoccupato che porta a spasso la sua fame e le sue speranze nei pressi del suo antico ufficio<sup>39</sup>.

Vagare in una “terra di nessuno” e di nulla, tra il mondo che si disprezza e la lontananza di un ideale irraggiungibile, produce uno stato negativo di indifferenza passiva, di abulia e di dissipazione, che Ganivet definisce misticismo negativo. Si è fatto il vuoto, ma non si produce il pieno. Si odia il mondo, ma non esiste un ideale che lo giustifichi e ne permetta la salvezza. Il carattere negativo di questo stato si aggrava quando alla lontananza dell'ideale si aggiunge l'esperienza della sua frustrazione nel tentativo di raggiungerlo.

Ganivet non poteva allora immaginare che l'ingenua intimità con cui aveva condiviso la sua dolorosa esperienza con l'amico Navarro Ledesma si sarebbe trasformata, pochi anni

---

<sup>38</sup> Su questa peculiare visione ganivetiana del misticismo, si veda in particolare lo studio di G. Chiappini, *Identità, distanza e misticismo nell'opera di Ángel Ganivet*, in Id., *Antinomie novecentesche*, 2 voll., Firenze, Alinea Editrice, 2000, vol. I, pp. 13-41.

<sup>39</sup> Á. Ganivet, *Epistolario*, cit., pp. 439-440.

dopo, nell'amara desolazione di un fallimento spirituale, e che quel misticismo negativo, determinato dall'atteggiamento gnostico di chi desidera fuggire da un destino intrecciato con la materia, sarebbe finito per convertirsi in una passione nirvanica di annientamento. In questo senso, il misticismo negativo va inteso non come un mero stato di indifferenza, bensì come un'esperienza di vuoto privo di trascendenza, come un'estasi negativa di annichilimento in cui la pulsione di morte finisce per imporsi sull'eros e sul desiderio di creatività e di vita.

Alla luce di quanto esposto finora, è facile comprendere come per Ganivet la scrittura rappresenti la pietra angolare del progetto attorno al quale egli edifica il suo pensiero: ovvero il rafforzamento e l'arricchimento della propria spiritualità interiore come da opporre all'esteriorità tipica di un alienante mondo capitalistico. Decide quindi di fuggire da tutto questo immergendosi completamente in un universo parallelo fatto di letture voraci e scrittura compulsiva. Caratterizzando i personaggi dei suoi romanzi con forti tratti autobiografici, Ganivet cerca di mitigare il suo stato di emarginazione spirituale e di scissione interiore. Questa fuga attraverso la letteratura è, in definitiva, un nuovo atto di ribellione contro una società che dà valore solo al denaro, che mercifica tutto e disprezza l'attività letteraria, unica via di accesso a un mondo non reificato in cui l'uomo può disporre liberamente di sé stesso senza essere fagocitato da un meccanismo di controllo sociale che lo vede solo come parte del proprio ingranaggio.

In tale prospettiva, l'analisi delle relazioni esistenti tra la biografia ganivetiana e la sua plasmazione nell'opera letteraria, incentrando l'attenzione prevalentemente sui romanzi dedicati alla figura di Pío Cid, consente di pervenire ad una maggiore comprensione del rapporto tra il Ganivet reale, con i suoi turbamenti e le sue aspirazioni, e il Ganivet auto-creato, elevato al rango di eroe fittizio e romanzesco celantesi dietro la maschera di Pío Cid<sup>40</sup>.

Il meccanismo letterario posto in essere da Ganivet si risolve in un continuo gioco di specchi, in un costante riflettersi nei suoi personaggi cui egli affida alcuni aspetti della propria personalità e attraverso i quali, in un processo di oggettivazione, riesce a pervenire ad una migliore conoscenza di sé stesso. Al medesimo tempo, però, i personaggi ganivetiani rappresentano il tentativo da parte dell'autore di ricostruire, attraverso una scrittura dialogante, l'identità perduta. L'io, infatti, viene forgiandosi in modo conflittuale, scontrandosi dialetticamente con le creazioni della propria immaginazione. Lo sdoppiarsi di Ganivet nei suoi personaggi ne rivela così la scissione interna, la costante tensione tra volontà e intelletto.

Pío Cid – il protagonista intorno al quale ruotano i due romanzi *La conquista del regno di Maya per opera dell'ultimo dei conquistatori spagnoli Pío Cid* e *Le fatiche dell'infaticabile creatore Pío Cid* – riflette in modo particolare tale tensione duale e contraddittoria, il conflitto, presente in ciascun uomo, tra ciò che si è e ciò che si desidera essere. «Ognuno di noi – scrive Fernando Pessoa attraverso la voce del suo eteronimo Bernardo Soares – è più di uno, è molti, è una prolissità di sé stesso»<sup>41</sup>. La finzione letteraria offre dunque a Ganivet l'opportunità di sperimentare quelle possibilità che la vita reale lascia fuori di sé, di ampliare i margini della realtà in un processo di moltiplicazione dell'io<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Si veda in particolare lo studio di E.F. Puertas Moya, *La identificación autoficticia de Ángel Ganivet*, Logroño, Serva – Universidad de la Rioja, 2004.

<sup>41</sup> F. Pessoa, *Il libro dell'inquietudine di Bernardo Soares*, prefazione di A. Tabucchi, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 38.

<sup>42</sup> E.F. Puertas Moya, *La identificación autoficticia de Ángel Ganivet*, cit., p. 17.

D'altro canto, però, la maschera piocidiana non si limita ad incarnare solo ed esclusivamente l'*alter ego* del suo creatore. Dietro di essa si nasconde l'implicito desiderio di rappresentare un'idea di umanità, di essere umano: «Tutti i caratteri della filosofia di Ganivet – sottolinea Abellán – ci conducono allo stesso punto: la necessità di un uomo nuovo»<sup>43</sup>. La capacità di metamorfosi messa in campo dalla creazione letteraria, conduce Ganivet non solo a ricercare tragicamente sé stesso, in un'ansia d'identità ontologica, ma anche ad interrogarsi, più in generale, sull'essenza dell'uomo concreto, dell'«uomo di carne e ossa», secondo la nota espressione unamuniana. La creazione interiore è dunque protesa alla costruzione dell'uomo nella sua nuda essenza, questo il significato più proprio dell'indagine ganivetiana che assume in tal modo una dimensione universale, in quanto la personale ricerca interiore è volta a trovare un senso e a dare uno scopo alla vita dell'uomo.

Quest'opera di auto-creazione dello spirito, però, che fa della difesa dell'individuo e della persona umana il centro creatore di un nuovo umanesimo, si rivela infine in tutta la sua drammatica fragilità. L'accento posto sull'interiorità viene infatti spinto sino all'exasperazione e alla sua conseguente vanificazione, lasciando che la volontà di fortificazione morale del proprio io si consumi in sé medesima, si neghi nella sua stessa essenza. L'idealismo ganivetiano non riesce ad occultare il fondo tragico dal quale trae alimento, quella lucida vertigine prodotta dalla consapevolezza del conflitto originario presente nell'uomo, il cui desiderio d'elevazione spirituale è minato da una natura imperfetta e impura. La volontà auto-creatrice s'imbatte inevitabilmente nell'esperienza della fatticità e finitezza che contrassegnano la condizione umana, uscendone infine mortificata.

Le «fatiche» di Pío Cid/Ganivet risultano in tal senso strenui tentativi per tamponare in qualche modo e per qualche tempo la vacuità dell'esistenza. L'azione diviene infatti velleitaria di fronte alla inattività di ogni scopo: «Si dica quello che si vuole, – confessa in una lettera al suo intimo amico Francisco Navarro Ledesma – tutto nel mondo richiede un fine, e il grande disincanto giunge quando nel fine più alto si scopre il vuoto»<sup>44</sup>. La creazione letteraria, per quanto vana possa risultare, serve comunque a Ganivet per intrattenersi con le sue «immaginazioni per mascherare le miserie della vita e impedire che si approssimi l'idea del suicidio»<sup>45</sup>. La scrittura acquista così per Ganivet il significato di «una proposta per sopravvivere, per trascendersi di fronte alla fragilità di una biografia compulsiva»<sup>46</sup>. Nonostante gli sforzi, l'immersione totale nella scrittura non riuscì a impedire che in Ganivet sorgesse molto presto l'idea del suicidio, a cui fa spesso riferimento nelle sue lettere e nei suoi scritti. Ganivet sente, in altre parole, il peso insopportabile della vita e tutta la sua opera non è altro che un tentativo di trovare un ideale che lo liberi dalla seduzione del suicidio e il dolore di non trovarlo.

Ganivet si sentì ben presto profondamente affascinato dall'idea senecana del suicidio inteso come libera disposizione di sé e atto eroico, poiché ritiene che la morte volontaria, nata dall'intimo della propria personalità, sia un gesto nobile e bello paragonabile a un'opera d'arte. In più di un'occasione, infatti, non solo elogia «la superiorità della morte volontaria»<sup>47</sup>, ma prepara anche il suo «connubio con la morte», come sostiene giustamente

---

<sup>43</sup> J.L. Abellán, *Ganivet como precursor*, cit., p. 231.

<sup>44</sup> Á. Ganivet, *Epistolario*, cit., p. 880.

<sup>45</sup> Ivi, p. 881.

<sup>46</sup> J.A. González Alcantud, *Nudo biográfico y escritura compulsiva. Para una lectura antropológica de Ángel Ganivet*, in «Revista de Antropología Social», 1998, 7, p. 115.

<sup>47</sup> M. Fernández Almagro, *Vida y obra de Ángel Ganivet*, Madrid, Revista de Occidente, 1952, p. 242.

Francisco García Lorca: «la morte volontaria [...] non esprime [in Ganivet] il desiderio di fuggire dalla vita, ma l'intenzione di conquistarla in tutti i suoi aspetti, di dominarla, anche nella sua fase finale, che non sarà imposta, ma voluta, liberamente voluta. Questo connubio con la morte esprime il tormentato desiderio di vivere in libertà, cioè con pienezza»<sup>48</sup>. Il suicidio appare inoltre come una morte in grado di liberare dalla costrizione della materia, e in tal senso Ganivet rappresenta il «cavaliere dell'ideale» che sacrifica la propria vita per raggiungere il mondo della libera idealità, «una forma volontaria di martirio»<sup>49</sup>. Non c'è dubbio che la morte, concepita in senso gnostico-platonico, appaia come una forma di liberazione dalla carne e dalla materia, ma nel 1898, in seguito alla crisi nichilista, Ganivet deve liberarsi da un peso ancora più opprimente, quello della propria creazione egolatrica, che si è rivelata alla fine totalmente illusoria.

Dobbiamo quindi vedere nella crisi nichilista, e non nel suo esaltato idealismo, la causa decisiva della morte di Ganivet, che non è, da questo punto di vista, una morte per impazienza dell'eterno, ma esattamente il contrario, per disperazione dell'eterno. Come scrive Emil Cioran in una illuminante pagina de *Il funesto demiurgo*,

bisogna essere avidi di assoluto per prendere in considerazione il suicidio. Ma si può farlo anche quando si dubita di tutto. Ed è comprensibile: più si cerca l'assoluto più si sprofonda nel dubbio, per il disappunto di non poterlo raggiungere [...] L'assoluto è inseguimento; il dubbio, una ritirata. Questa ritirata, inseguimento all'incontrario, urta, quando non sa fermarsi, contro estremità inaccessibili a ogni percorso razionale. All'inizio era soltanto un modo di procedere; eccolo vertigine, come tutto ciò che s'inoltra al di là di sé stesso. Avanzare o retrocedere verso dei limiti, scandagliare il fondo di qualcosa, è andare incontro, necessariamente, alla tentazione di autodistruggersi<sup>50</sup>.

Lo aveva già sostenuto lo stesso Ganivet, ci disperiamo per l'incapacità di uscire da noi stessi, per l'impossibilità di consumare il movimento di trascendenza del mero essere naturale, in altre parole, per non riuscire ad autoredimerci. Il disincanto dell'auto-redenzione attraverso la creazione egolatrica della propria anima deve aver significato per Ganivet un'esperienza decisiva, cioè un'esperienza di morte, che diventa evidente nei terribili versi de *La canción de la piedra* che pone alla fine del dramma mistico *El escultor de su alma*:

Più che la vita nell'uomo  
vale la morte nella pietra.  
Se vita e morte sono sogno...  
Se tutto nel mondo sogna...  
Io do la mia vita di uomo  
per sognare morto nella pietra!<sup>51</sup>

La fase culminante del pensiero di Ganivet è dunque attraversata da una passione nirvanica, cioè da una passione dissolutiva che deve essere intesa come l'altra faccia o il rovescio della passione prometeica di autocreazione. Il suicidio per Ganivet, in altre parole, deve essere concepito come una morte liberatrice «non solo dalla carne e dalla materia, ma anche dalla segreta adesione al proprio io. In tal senso, la morte nella pietra non intende significare l'eternità della forma, ma la rinuncia a ogni forma, l'estrema volontà di

<sup>48</sup> F. García Lorca, *Ángel Ganivet. Su idea del hombre*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1998, p. 344.

<sup>49</sup> J. Herrero, *Ángel Ganivet: un iluminado*, cit., p. 279.

<sup>50</sup> E.M. Cioran, *Il funesto demiurgo*, Milano, Adelphi, 2006, pp. 80-81.

<sup>51</sup> Á. Ganivet, *El escultor de su alma*, in Id., *Teatro y poesía*, ed. de F. García Lara, estudio preliminar y notas de R. de la Fuente Ballesteros y L. Álvarez Castro, Granada, Diputación Provincial de Granada, p. 233.

spossestamento, e forse proprio per questo l'unica via rimasta all'uomo, secondo Ganivet, per realizzare il suo sogno di divinizzazione: l'identità della *summa potestas* con il nulla»<sup>52</sup>. Il principio di autocreazione si converte così in principio di autodistruzione e l'ascesi conduce alla morte, unica via per ottenere un'autentica liberazione.

I personaggi dei romanzi di Ganivet sono dunque "maschere tragiche", sono il simbolo, tipico della Modernità, attraverso cui esprimere la condizione lacerata dell'individuo. La maschera protegge e dissimula concedendo un'unità solo illusoria, poiché al tempo stesso disvela il desiderio di metamorfosi, la volontà di trasformarsi e di essere un altro, la tendenza dell'io alla frantumazione e dispersione di sé. Ganivet tentò, mediante la scrittura, di mantenersi in equilibrio sull'orlo dell'abisso, senza però riuscirci. Le sue molteplici maschere romanzesche nascondono in definitiva un unico segreto, l'angoscia e l'inquietudine dell'uomo naturale incapace di trascendersi idealmente, di eludere la propria fatticità. Rifugiatosi in un idealismo auto-creativo, Ganivet vi scoprirà ben presto il nulla, l'impossibilità d'una vita ideale permanente. L'antifonia presente nel suo animo tra la volontà e l'intelletto cessa infine di essere dialogante, sfociando in una crisi nichilista che lo condurrà a compiere il suo tragico destino, a risolversi, come il suo maestro Seneca, a «calpestare la necessità»<sup>53</sup>, in un ultimo atto di ribellione contro la forza erosiva del tempo.

Il suicidio di Ganivet non può essere ridotto dunque a un gesto romantico o a un episodio di fragilità individuale. Esso appare piuttosto come l'esito coerente di una crisi radicale, segnata da un nichilismo che investe non soltanto i valori esterni, ma la stessa consistenza del soggetto. La morte viene così considerata in una duplice veste: stoica, come atto di suprema autodeterminazione, e gnostica, come liberazione dalla prigione della materia e dalla condizione di separatezza incarnata dall'io empirico.

In questo rovesciamento, il progetto di fondarsi attraverso la scrittura si trasforma nel suo esatto contrario. L'istanza di autocreazione si converte in impulso dissolutivo: se l'io non può compiersi né superarsi nella vita, allora soltanto l'annullamento sembra offrire una via d'uscita. La morte, lungi dall'essere una fuga sentimentale, si configura come un gesto estremo di coerenza speculativa, come un tentativo di spezzare definitivamente il circolo dell'autoreferenzialità. Così, l'aspirazione a una libertà assoluta non si compie nella proliferazione delle maschere narrative, ma nella dissoluzione stessa del soggetto che le aveva create, come se la coscienza, esaurite tutte le sue determinazioni, non si trovasse dinanzi ad altro che al vuoto della sua pura attività, costretta a ripiegarsi su di sé in un movimento tanto necessario quanto sterile. In questo ripiegarsi estremo del pensiero su sé stesso si lascia allora cogliere, con valore quasi paradigmatico, l'efficace immagine evocata da Unamuno secondo cui la «pura e selvaggia genialità di Ganivet operò a tutto vapore e quasi nel vuoto. Era come una macina di mulino che, con a malapena del grano sotto di sé, incomincia a ruotare vertiginosamente finendo col macinare sé stessa»<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> P. Cerezo Galán, *Ángel Ganivet: el excéntrico nihilista de la modernidad*, in A. Gallego Morell, A. Sánchez Trigueros (eds.), *Ganivet y el 98*, Granada, Universidad de Granada, 2000, p. 30.

<sup>53</sup> «Ringrazio Dio perché nessuno può essere trattenuto in vita contro la sua volontà: è possibile calpestare la necessità stessa»; cfr. L.A. Seneca, *Lettere a Lucilio*, I, 12, in Id., *Tutte le opere*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2000, p. 711.

<sup>54</sup> M. de Unamuno, *Ganivet y yo* (1908), in Id., *Obras completas*, cit., vol. VIII, p. 254.

### 3. Il silenzio delle acque profonde: Unamuno e il sentimento agonico della morte

La morte costituisce il nucleo centrale e costante dell'intera riflessione di Miguel de Unamuno, al punto che si può parlare a pieno titolo di una vera e propria «filosofia della morte»<sup>55</sup>. In Unamuno la morte non è un semplice tema tra gli altri né un problema subordinato a un sistema già definito, ma il punto originario da cui scaturisce tutta la sua meditazione filosofica. Essa rappresenta una sorta di “ossessione segreta”, una preoccupazione radicale che riguarda il destino ultimo dell'individuo e che illumina retrospettivamente ogni aspetto della vita umana. La morte, così concepita, non è solo un limite esterno o un evento naturale: è l'orizzonte costitutivo della coscienza, il prisma attraverso cui ogni esperienza, ogni scelta e ogni tensione vitale vengono rifratte e comprese nella loro vera portata. È in questa tragica tensione tra vita e morte che si dischiude la profondità abissale dell'esistenza e che Unamuno coglie con estrema chiarezza quando afferma che «nella morte si rivela il mistero della vita, il suo fondo segreto»<sup>56</sup>. In tale prospettiva il morire non è mera conclusione ma rivelazione, è la chiave attraverso cui il senso più intimo e nascosto della vita si manifesta, trasformando la coscienza dell'individuo in un luogo di verità inestricabile e insieme assoluta.

All'inizio del primo capitolo della sua opera più nota e significativa intitolata *Del sentimento tragico della vita*, Unamuno definisce quale sia l'oggetto principale intorno al quale ruota la sua indagine, tracciando in modo inequivocabile l'asse teoretico portante che caratterizza la sua filosofia intesa come riflessione sull'uomo concreto considerato nella sua condizione esistenziale. Unamuno esordisce citando una massima latina del commediografo romano Publio Terenzio Afro tratta dall'*Heautontimorumenos* (in greco *ἑαυτὸν τιμωρόμενος*, *Il punitore di sé stesso*, 163 a.C., v. 77): «*Homo sum; nihil humani a me alienum puto*» («Sono un uomo, niente di ciò che è umano reputo a me estraneo»). Tale massima conobbe una notevole fortuna durante l'Umanesimo e il Rinascimento, divenendo l'emblema stesso dell'ideale di *humanitas* elaborato dagli intellettuali del tempo. Nella loro prospettiva, l'accento era posto sulla comune appartenenza alla condizione umana, sulla dignità universale dell'uomo e sulla possibilità di una conoscenza empatica e solidale della sua interiorità. Unamuno interviene in modo significativo sulla frase di Terenzio, operando una correzione che, pur apparentemente marginale, risulta in realtà carica di implicazioni teoriche. Egli, infatti, sostituisce l'aggettivo *humani* con il sostantivo *hominem* e così scrive:

*Homo sum; nihil humani a me alienum puto*, disse il comico latino. E io direi piuttosto: *Nullum hominem a me alienum puto*; sono uomo e non reputo a me estraneo alcun altro uomo. Perché l'aggettivo *humanus* mi appare tanto sospetto quanto il corrispettivo sostantivo astratto *humanitas*, l'umanità. Né l'umano né l'umanità, né il semplice aggettivo né l'aggettivo sostantivato, bensì il sostantivo concreto: l'uomo. L'uomo di carne e ossa, quello che nasce, soffre e muore – soprattutto muore –, quello che mangia e beve, gioca e dorme, pensa e ama; l'uomo che si vede e che si ascolta, il fratello, il vero fratello. [...] E quest'uomo concreto, di carne e ossa, è il soggetto e al tempo stesso l'oggetto preminente di ogni filosofia [...]<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Cfr. F. Masini, *Filosofia della morte in Miguel de Unamuno*, in «Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno», 1958, 8, pp. 27-42.

<sup>56</sup> M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), in Id., *Obras completas*, cit., vol. III, p. 242; trad. it. *Vita di don Chisciotte e Sancio Panza*, introduzione di C. Bologna, traduzione di A. Gasparetti, Milano, Bruno Mondadori, 2005, p. 336.

<sup>57</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913), in Id., *Obras completas*, cit., vol. VII, p. 109; trad. it. di J. López y García-Plaza, *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, presentazione di F. Savater, introduzione di A. Savignano, Casale Monferrato, Piemme, 2000, p. 47.

Lo spostamento lessicale non è privo di rilevanza: ciò che viene rifiutato è il riferimento generico all'umano in quanto categoria astratta, a favore dell'affermazione dell'uomo nella sua individualità concreta. Come precisa lo stesso Unamuno, è l'uso dell'aggettivo *humanus* e del sostantivo astratto *humanitas* a suscitare sospetto, in quanto espressioni di un pensiero che si allontana dall'esperienza reale dell'essere umano, riducendolo a idea, tipo o funzione.

La contrapposizione che viene così a crearsi è netta e chiara: da un lato, l'uomo empirico, storico, incarnato, colui che vive, soffre e muore; dall'altro, una figura concettuale, depurata dalle sue determinazioni esistenziali: il "bipede implume" platonico, lo ζῷον πολιτικόν aristotelico, l'*homo oeconomicus* delle teorie liberali, l'*homo sapiens* delle tassonomie scientifiche.

Unamuno prende dunque le distanze in modo reciso da un'idea astratta di umanità elaborata in particolare dalla razionalità scientifica tipica del pensiero positivista del XIX secolo, a cui oppone la concezione di un umanesimo incentrato sull'uomo concreto:

Tutti i teorici dell'oggettivismo non tengono in considerazione, o meglio, non vogliono tenere in conto il fatto che un uomo, affermando il suo io, la sua coscienza personale, afferma l'uomo concreto e reale, afferma il vero umanesimo – che non è quello delle cose dell'uomo, bensì quello dell'uomo –, e che affermando l'uomo afferma la coscienza. Poiché l'unica coscienza della quale abbiamo coscienza è quella dell'uomo<sup>58</sup>.

Affermare l'uomo concreto, pertanto, significa al contempo affermarne la coscienza personale che per Unamuno è coscienza "agonica", ossia coscienza della "lotta"<sup>59</sup> insita in ogni uomo tra la ragione e la vita, o meglio, tra lo scetticismo razionale e il sentimento vitale, poiché la vita è, come ha insegnato Spinoza, *conatus essendi*, impulso, contro ogni avversa lezione della ragione, alla perpetuazione di sé. Qui risiede il nucleo centrale dell'umanesimo agonico di Unamuno che ritiene che la natura umana sia contrassegnata dalla contraddizione, in quanto l'uomo è un essere scisso, lacerato, agonico appunto, intrinsecamente diviso tra la ricerca di un senso di eternità e la realtà finita della sua esistenza terrena. Da questo punto di vista, la vita diviene una guerra permanente, una lotta dolorosa, una tensione continua tra sentimento e ragione, tra l'ansia di immortalità e la consapevolezza della propria finitezza. È in questa dialettica drammatica che si radica l'umanesimo agonico: un umanesimo che non mira alla conciliazione degli opposti, ma ne assume fino in fondo la tensione, facendone la cifra essenziale della condizione umana.

In Unamuno, la vita umana si configura come una lotta permanente tra sentimento e ragione, tra l'ansia di immortalità e la consapevolezza della propria finitudine. Data questa costante tensione nell'uomo tra ragione e vita, il dolore diviene la rivelazione più immediata della coscienza. Nel filosofo spagnolo il dolore ascende al rango di categoria ontologica e a criterio supremo di esistenza:

Il dolore è la via della coscienza, ed è attraverso il dolore che gli esseri viventi giungono ad avere coscienza di sé. Giacché aver coscienza di sé, avere personalità, è sapersi e sentirsi distinto da tutti gli altri esseri, e a questa conoscenza si giunge unicamente attraverso lo scontro, attraverso il dolore più o meno grande, attraverso la sensazione del proprio limite. La coscienza di sé non è altro che la coscienza della propria limitatezza. [...] solo nel dolore ci interiorizziamo, torniamo in noi stessi<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> Ivi, p. 116; trad. it. cit., p. 57.

<sup>59</sup> Il termine agonia è assunto da Unamuno nella sua originaria accezione etimologica derivante dal greco antico: ἀγῶνία, da ἀγών che significa appunto gara, lotta, combattimento.

<sup>60</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, cit., p. 192; trad. it. cit., p. 159.

La coscienza della propria limitatezza non è altro che coscienza della propria mortalità. Non è un caso, dunque, che al centro dell'umanesimo di Unamuno vi sia l'uomo concreto, «l'uomo di carne e ossa, quello che nasce, soffre e muore – soprattutto muore», perché è per l'appunto la morte ciò che secondo il filosofo spagnolo segna tragicamente la condizione umana. La centralità della *meditatio mortis* in Unamuno non ha un significato meramente psicologico, «poiché proprio alla nozione della morte si riconnette la pubertà spirituale nella quale i popoli, al pari degli individui, crescono fino ad attingere quello che il filosofo spagnolo definisce come il sentimento tragico della vita».<sup>61</sup>

All'origine della riflessione unamuniana sulla morte – che coincide con il pensiero più maturo del filosofo spagnolo contrassegnato dalla pubblicazione delle sue opere più significative quali *Vita di Don Chisciotte e Sancio Panza*, *Del sentimento tragico della vita* e *L'agonia del Cristianesimo* – si colloca l'esperienza personale dello smarrimento, del conflitto interiore riconducibile alla profonda crisi religiosa e spirituale vissuta nel marzo del 1897<sup>62</sup>, probabilmente in seguito a un attacco notturno di *angina pectoris* che lo costringerà a confrontarsi con l'idea della morte e i cui riflessi si riverseranno nelle pagine del *Diario intimo*<sup>63</sup>, tormentato resoconto di tutte le sue inquietudini e le sue abissali angosce.

Frutto di una lunga e ininterrotta gestazione avvenuta tra il 1897 e il 1902, il *Diario intimo* è il fedele registro di quello che lo stesso Unamuno ha definito come l'esperienza di un «risveglio mortale», ossia l'amara consapevolezza della infinita vanità del tutto, della «forza erosiva del tempo»<sup>64</sup> che travolge ogni cosa e che costituisce la radice stessa del sentimento tragico della vita in quanto vincolata inesorabilmente alla morte. È proprio a causa di questa dura presa di coscienza scaturita dalla crisi del 1897 che Unamuno si sentirà sempre più intimamente lacerato da un incompensabile dissidio, avvertendo su di sé tutto il peso di un inconciliabile dualismo, di una frattura insanabile tra due opposte istanze: da un lato la ragione, che lo pone prepotentemente di fronte l'inaggirabile abisso della propria finitezza, del proprio essere mortale; dall'altro la vita, che si manifesta invece attraverso il desiderio di persistere indefinitamente, instillandogli nel cuore il sentimento di una insopprimibile «ansia di immortalità».

Un attento e acuto studioso della cultura spagnola quale fu Adriano Tilgher ha opportunamente osservato che l'intero impianto filosofico di Unamuno ha radice proprio

nell'esperienza sino in fondo vissuta della radicale antinomia di ragione e vita, che da Kant in poi è uno dei motivi capitali della speculazione moderna. La ragione ordina le percezioni sensibili e ne cava

<sup>61</sup> F. Masini, *Filosofia della morte in Miguel de Unamuno*, cit., p. 27.

<sup>62</sup> La crisi religiosa di Unamuno è stata portata per la prima volta alla luce dallo studio di A. Sánchez Barbudo, *La fe religiosa de Unamuno y su crisis de 1897*, in «Revista de la Universidad de Buenos Aires», XVIII, 1950, pp. 381-443. Sul significato della crisi nell'evoluzione del pensiero di Unamuno, gli studiosi hanno espresso pareri spesso discordanti. Si vedano, in proposito, i seguenti lavori: E. Rivera de Ventosa, *La crisis religiosa de Unamuno*, in «Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno», XV, 1966, 16-17, pp. 107-133; A. Sánchez Barbudo, *Una experiencia decisiva: la crisis de 1897*, in Id. (coord.), *Miguel de Unamuno*, Madrid, Taurus, 1974, pp. 95-122; P. Tanganelli, *Unamuno fin de siglo. La escritura de la crisis*, Pisa, Edizioni Ets, 2003; V. Vitiello, *Il "cristianesimo tragico" di Miguel de Unamuno. "No me mueve, mi Dios, para quererte/el cielo que me tienes prometido"*, in «Il Pensiero», XLV, 2006, 2, pp. 7-20; A.F. Zubizarreta, *La inserción de Unamuno en el cristianismo: 1897*, in Id., *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, Taurus Ediciones, 1960, pp. 111-151.

<sup>63</sup> I cinque quadernetti scolastici che compongono il *Diario intimo* furono scoperti da Armando Zubizarreta in un armadio del Rettorato dell'Università di Salamanca e furono pubblicati per la prima volta in Spagna nel 1970 (M. de Unamuno, *Diario intimo*, ed. a cargo de E. Kerrigan, E. Naval, A. Froufe, Madrid, Alianza Editorial, 1970).

<sup>64</sup> P. Prini, *Unamuno e la "meditatio mortis"*, in Id., *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi*, Roma, Edizioni Studium, 1991<sup>2</sup>, p. 75.

un mondo di oggetti e di leggi. Ma quando porta l'analisi sulla realtà delle percezioni stesse, le dissolve, e ci conduce in un mondo di vane parvenze e di ombre inconsistenti. Fuori del suo dominio formale, la ragione uccide e annienta, è per essenza nemica della vita. La ragione aspira all'identità, e la vita non è mai uguale a sé stessa; la ragione aspira alla permanenza, e la vita è continuo ininterrotto fluire; la ragione aspira all'universale, e la vita è l'individuale per eccellenza; la ragione aspira a spiegare l'universo, a dissolvere l'individuo nella trama della relatività universale, e la più profonda aspirazione della vita è che io che vivo, quest'io così e così limitato nello spazio e nel tempo, viva eterno, passi sull'abisso della tomba e questo non m'ingoi<sup>65</sup>.

Da questa «radicale antinomia» scaturisce ciò che Unamuno chiama sentimento tragico della vita e che costituisce la condizione stessa del filosofare, in quanto «la tragica storia del pensiero umano non è altro che una lotta tra la ragione e la vita, in cui la ragione si sforza di razionalizzare la vita affinché si rassegni all'inevitabile, alla mortalità; e la vita si sforza di vitalizzare la ragione, costringendola a sostenere le sue ansie vitali»<sup>66</sup>. Soggetto e insieme oggetto di questo filosofare è l'uomo concreto, «di carne e ossa», un uomo preoccupato per il proprio destino personale, che si interroga su sé stesso, su ciò che ne sarà di lui, profondamente lacerato tra il desiderio inappagabile di essere immortale e il pensiero angosciante del nulla e della morte cui la ragione lo riconduce costantemente. In questa continua ed estrema tensione dialettica tra la vita e la ragione non è possibile nessuna sintesi di tipo hegeliano: l'opposizione tra le due istanze antagoniste è irresolubile e costituisce la condizione «intrascendibile» della nostra stessa esistenza, destinata così a svolgersi «agonicamente» in una lotta e in un incessante confronto tra ragione e sentimento vitale. Scrive a tal proposito Unamuno:

Vivere è una cosa e conoscere è un'altra [...] esiste tra di esse un'opposizione tale da poter affermare che tutto ciò che è vitale è antirazionale, non solo irrazionale, e tutto ciò che è razionale è antivitale. E questo è il presupposto del sentimento tragico della vita<sup>67</sup>.

L'uomo di Unamuno si pone «agonicamente» come tragico «punto di incontro» tra la vita e la ragione, tra l'ansia d'infinito e la vertigine della propria finitezza, dal momento che la disperazione del sentimento vitale e la frustrazione dello scetticismo razionale lo gettano nel «fondo dell'abisso» della propria coscienza, lì dove queste due istanze antagoniste si incontrano l'una di fronte all'altra per abbracciarsi tragicamente, un abbraccio che implica una tensione insuperabile, una perpetua lotta senza vittoria né speranza. Scrive Unamuno:

Né dunque il fondamentale anelito di immortalità dell'uomo trova una conferma razionale, né tantomeno la ragione ci offre motivi di lusinga o di gioia per vivere e un'autentica finalità all'esistenza. Ma ecco che nel fondo dell'abisso s'incontrano faccia a faccia la disperazione sentimentale e volitiva e lo scetticismo razionale, e si abbracciano come fratelli. E sarà da questo abbraccio, un abbraccio tragico, poiché visceralmente amoroso, che scaturirà la sorgente vitale, di una vita ardua e terribile.<sup>68</sup>

Il sentimento vitale da solo condurrebbe l'uomo a rassicuranti certezze di immortalità, la sola ragione, invece, alla certezza del nulla. Entrambi gli esiti si rivelano quantomai inadeguati alla profonda complessità che contraddistingue la condizione umana, alla quale è

---

<sup>65</sup> A. Tilgher, *La visione della vita di Miguel de Unamuno*, in M. de Unamuno, *La Sfinge senza Edipo*, trad. it. di P. Pillepich, prefazione di A. Tilgher, Milano, Edizioni «Corbaccio», 1925, p. 10.

<sup>66</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, cit., p. 177; trad. it. cit., p. 139.

<sup>67</sup> Ivi, p. 129; trad. it. cit., p. 74.

<sup>68</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, cit., p. 172; trad. it. cit., p. 132.

connaturato il sentimento tragico della vita e pertanto uno stato agonico di disperazione. Tale disperazione, è bene precisarlo, non corrisponde tuttavia alla “malattia mortale” superata con il salto nella fede di cui parla Kierkegaard<sup>69</sup>, ma a una condizione permanente dell’esistenza umana. Da questa disperazione scaturisce quel sentimento di «incertezza» che Unamuno definisce «salvifica» perché è ciò che rende possibile la fede, per quanto sempre rischiosa, nella nostra immortalità:

La ragione non mi porta né può portarmi a dubitare della mia esistenza, la ragione mi porta invece allo scetticismo vitale; meglio ancora, alla negazione vitale, non già a dubitare, bensì a negare che la mia coscienza sopravviva alla morte. Lo scetticismo vitale scaturisce dallo scontro tra la ragione e il desiderio. E da questo scontro, da questo abbraccio tra la disperazione e lo scetticismo, nasce la santa, la dolce, la salvifica incertezza, nostra suprema consolazione<sup>70</sup>.

L’esperienza drammatica della morte, nella sua oscura imprevedibilità, non conduce dunque Unamuno alla pace della rassegnazione, ma lo impegna piuttosto esistenzialmente alla lotta. Di qui sorge, per una sorta di opposizione ribelle, la vita intesa come lotta perenne, si potrebbe anzi affermare *disperata*, poiché si tratta di una lotta animata da sé stessa e non dalla certezza di una vittoria definitiva. Tale lotta si manifesta nell’essenza contraddittoria dell’esistenza umana lacerata dal conflitto insanabile tra cuore e cervello, tra sentimento e ragione. Per questo motivo l’uomo “esistenziale” o “agonico” – e cioè semplicemente e intensamente umano – è colui che soffre e vive questo intimo dissidio tra la vita della ragione e le ragioni della vita.

Giunto al fondo dell’abisso della propria coscienza, teatro del conflitto irrinconciliabile tra la ragione e il sentimento vitale, Unamuno afferma dunque la necessità di «accettare questo conflitto come tale e vivere di esso»<sup>71</sup>, affinché questo «abisso di disperazione» possa divenire la fonte «di una vita vigorosa, di un’azione efficace, di un’etica, di un’estetica, di una religione e persino di una logica»<sup>72</sup>, che non è altro che la «logica del cuore», a riprova di come un certo «pessimismo trascendente» sia in grado di generare un «ottimismo temporale e terreno»<sup>73</sup>. Bisogna dunque vincere ogni sorta di “pessimismo passivo” in nome di quella che Unamuno, in un suo saggio intitolato *¡Adentro!*, ha definito come «rassegnazione attiva»<sup>74</sup>, riconoscendo nel sentimento tragico della vita «la fonte di imprese eroiche»<sup>75</sup>, al punto che è possibile asserire che «molti degli eroi più grandi, forse i maggiori, siano stati dei disperati, e che per disperazione abbiano compiuto le loro imprese»<sup>76</sup>.

L’agonismo tragico di Unamuno è permeato da una sorta di “spirito eroico”, o meglio, da una «volontà eroica»<sup>77</sup> che fa della creazione letteraria un’avventura e una lotta per affermare la propria individualità contro la morte e il nulla. Il pessimismo trascendente di

<sup>69</sup> Sulla significativa presenza di Kierkegaard nel pensiero di Unamuno, si veda in particolare il corposo studio di J.A. Collado, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Madrid, Editorial Gredos, 1962.

<sup>70</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, cit., p. 179; trad. it. cit., p. 141.

<sup>71</sup> Ivi, p. 183; trad. it. cit., p. 147.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> Ivi, p. 187; trad. it. cit., p. 152. Sul concetto di “pessimismo trascendente” si veda soprattutto l’importante monografia di P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, prólogo de P. Laín Entralgo, Madrid, Editorial Trotta, 1996, pp. 273-310.

<sup>74</sup> Cfr. M. de Unamuno, *¡Adentro!* (1900), in Id., *Obras completas*, cit., vol. I, p. 949; trad. it. *Addentro!*, in M. de Unamuno, *Nicodemo il fariseo e altri saggi*, a cura di E. Noè, Genova, Marietti, 2001, p. 73.

<sup>75</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, cit., p. 183; trad. it. cit., p. 147.

<sup>76</sup> Ivi, pp. 186-187; trad. it. cit., p. 151.

<sup>77</sup> Cfr. P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, cit., pp. 311-371.

Unamuno, dunque, «vive l'eroica lotta per trascendersi creativamente nella forma dell'*engagement* etico», facendo leva «sull'affermazione incondizionata della coscienza come volontà di essere»<sup>78</sup>. Come ha osservato Tilgher in una splendida pagina di un saggio che fa da proemio a una raccolta di scritti del filosofo spagnolo intitolata *La Sfinge senza Edipo*, tra l'abisso del nulla e l'abisso dell'impersonale eternità Unamuno

rimarrebbe nell'immobilità della fascinazione se a distrarlo, a ricondurlo al sentimento del suo io particolare, a precipitarlo nel combattimento, non venisse l'antinomia della ragione che dice no e della vita che dice sì, il senso tragico della vita che ne sgorga, l'*eroica disperazione* con cui egli accetta il conflitto e ne fa ragione di vivere, e cinto tutto intorno dai baluardi della ragione, tenta la disperata avventurosa sortita della vita che è volontà di vivere, della speranza che è fede nelle cose sperate. E la fede, che è innanzi tutto volontà di credere in ciò che si spera, gli mostra che la vita ha la sua fonte e le sue forze altrove che nella ragione. E su questa incertezza, su questo dubbio, su questo perpetuo conflitto della ragione con la vita, su questa assenza di base dogmatica solida e stabile, Unamuno getta la base di una vita vigorosa, di un'azione efficace<sup>79</sup>.

La figura di Don Chisciotte così fondamentale nella riflessione di Unamuno può essere intesa, da questo punto di vista, come l'«universale fantastico»<sup>80</sup> dell'eroe disperato, come il simbolo stesso di una morale della creazione eroica. Don Chisciotte – scrive il filosofo spagnolo – in fondo non è altro che «un *eroico disperato*, l'*eroe della disperazione* intima e rassegnata», e come tale la sua immagine deve essere elevata a «eterno modello di ogni uomo la cui anima sia un campo di battaglia tra la ragione e il desiderio immortale»<sup>81</sup>, poiché solo dalla disperazione può nascere «la speranza eroica, la speranza assurda, la speranza folle»<sup>82</sup>.

Unamuno decise sino alla fine di farsi carico della propria disperazione incarnando l'«idealismo agonico» del Cavaliere dalla triste figura<sup>83</sup>. Si impegnò così a vivere tragicamente il conflitto irrisolvibile tra l'ansia di immortalità e l'abisso del nulla, ingaggiando la sua personale battaglia contro la morte pur sapendo di essere destinato alla sconfitta finale, forte probabilmente anche della lezione di Schopenhauer secondo cui «una *vita felice* è impossibile», poiché «il massimo che l'uomo può raggiungere è la *vita eroica*»<sup>84</sup>. La morte, infatti, non è soltanto la fine biologica dell'esistenza, ma il momento in cui si rivela il mistero più profondo della vita stessa: come mostra l'esempio di Don

<sup>78</sup> A. Savignano, *Introduzione a Unamuno*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 43.

<sup>79</sup> A. Tilgher, *La visione della vita di Miguel de Unamuno*, in M. de Unamuno, *La Sfinge senza Edipo*, cit., pp. 13-14 (il corsivo è nostro).

<sup>80</sup> In un articolo dedicato ad un confronto tra Cervantes e Vico, Cacciatore sostiene che le figure di Don Chisciotte e Sancio possano essere intese come «due straordinari esempi di esplicitazione pratica della teoria vichiana degli universali fantastici. Da un lato la follia, l'utopia generosa che si muove tra tradizione e futuro, la trasfigurazione del reale nell'allucinazione e nel sogno; dall'altro, la saggezza della fatica quotidiana, il realismo della rassegnata accettazione del presente, ma anche l'intelligenza del sopravvivere alle durezze del mondo» (G. Cacciatore, *Figure dell'ingegno in Cervantes e Vico*, in Id., *In dialogo con Vico. Ricerche, note, discussioni*, a cura di M. Sanna, R. Diana, A. Mascolo, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015, p. 231).

<sup>81</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, cit., p. 180; trad. it. cit., p. 143 (i corsivi sono miei).

<sup>82</sup> Ivi, p. 299; trad. it. cit., p. 304. Interessante la contrapposizione che Pedro Laín Entralgo pone tra il concetto di speranza in Unamuno e quello di angoscia in Heidegger. Si vedano, in proposito, i seguenti lavori: P. Laín Entralgo, *Miguel de Unamuno o la desesperación esperanzada*, in Id., *La espera y la esperanza*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, pp. 382-419; P. Laín Entralgo, *La esperanza de Unamuno*, in Id., *Esperanza en tiempo de crisis. Unamuno, Ortega, Jaspers, Bloch, Marañón, Heidegger, Zubiri, Sartre, Moltmann*, Barcelona, Círculo de lectores, 1993, pp. 51-70.

<sup>83</sup> Su questo preciso aspetto del pensiero unamuniano, si veda soprattutto il classico studio di M.F. Sciacca, *Il chisciotismo tragico di Unamuno*, Milano, Marzorati Editore, 1971.

<sup>84</sup> A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, 2 tt., Milano, Adelphi, 2007, t. II, a cura di M. Carpitella, trad. it. di M. Montinari e E. Amendola Kuhn, § 172a, p. 421.

Chisciotte, è proprio nella morte che si manifesta la verità autentica di un'esistenza, come se l'intero percorso vitale trovasse in quel punto la propria definitiva chiarificazione. Tuttavia, l'atteggiamento di Unamuno non è né di rassegnazione né di contemplazione stoica: egli non accetta la morte come pacificazione razionale, né la considera un evento da accogliere con serenità filosofica. Al contrario, la sua posizione è tragica e combattiva, quasi donchisciottesca: la vita è per lui lotta, agonia nel senso etimologico di *agón*, conflitto incessante contro la "verità" della morte. Quest'ultima rappresenta la verità della Ragione, la certezza dell'annullamento dell'individuo nell'eternità immobile, nel nulla o nell'indifferenziato; è la pace definitiva, ma una pace terribile, perché implica la dissoluzione della singolarità personale.

Alla morte intesa come solitudine, silenzio ed eternità immobile, Unamuno oppone la vita come presenza nel tempo, movimento, tensione e solidarietà tra gli uomini: vivere significa essere immersi nel tempo, nel conflitto, nella relazione, e dunque nell'instabilità feconda dell'esistenza. La vita non è un semplice istinto biologico, ma una volontà profonda e strutturale di persistere e di affermarsi; tuttavia, questa volontà non si esaurisce nel *conatus* spinoziano, nello sforzo di conservare il proprio essere, poiché nell'uomo si manifesta un desiderio ancora più radicale: quello di essere sempre di più, di non cessare mai, di accedere a un'eternità personale. Qui emerge l'ansia di immortalità che attraversa tutto il pensiero unamuniano: l'uomo non si accontenta di vivere finché può, ma rifiuta interiormente l'idea della propria dissoluzione definitiva. Si configura così una contraddizione irresolubile tra Ragione e Vita: la Ragione afferma la morte come verità inevitabile, mentre la Vita reclama l'immortalità dell'io concreto e singolare. Questa tensione non trova sintesi né soluzione sistematica; al contrario, essa rimane aperta e costituisce il cuore stesso della filosofia di Unamuno. La morte, descritta come «pace terribile», come silenzio «delle acque eterne e profonde»<sup>85</sup> e fine del conflitto, appare spaventosa proprio perché coincide con la cessazione della lotta e dunque con la fine dell'individuo; chi muore si sottrae alla piazza, alla comunità, al dramma condiviso dell'esistenza. La filosofia di Unamuno si configura invece come un'agonia permanente, una battaglia contro l'annullamento, nella quale l'uomo si definisce non attraverso una soluzione conciliatrice, ma attraverso la fedeltà alla propria tensione interiore. La grandezza del suo pensiero risiede proprio nell'aver trasformato l'angoscia metafisica in forza creativa, accettando di abitare la contraddizione senza risolverla e facendo della lotta contro la morte il principio dinamico e tragico della vita stessa.

---

<sup>85</sup> Cfr. M. de Unamuno, *De la correspondencia de un luchador*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. III, p. 269; trad. it. *Dalla corrispondenza di un lottatore*, in M. de Unamuno, *La mia religione e altri saggi*, a cura di N. Ciusa, Torino, Società Editrice Internazionale, 1953, p. 22.