

IL MITO COME SCOPERTA DEL DIVINO IN UNAMUNO E VICO

Gianni Ferracuti

Abstract: The article illustrates the philosophy of religion of *Del sentimiento trágico de la vida* of Miguel de Unamuno and compares it with the philosophical thought of Vico's *Scienza nuova* from which is taken the idea of the myth as knowledge of the God in pre-Christian populations. According to Vico, the myth is a providential character of human nature; Unamuno believes it is linked to the feeling of unity of reality: human consciousness feels a conscience in reality and creates an image of the whole in the form of a divine person.

Keywords: Unamuno, Vico, Philosophy of religion, Myth, *New Science*, *Tragic Sense of Life*.

* * *

Nel capitolo VII del *Sentimiento trágico de la vida*, Unamuno presenta un'interpretazione dell'origine della religione a partire dall'esperienza dell'amore e della limitatezza, ovvero del carattere perituro, della realtà nel suo complesso: la religione nascerebbe non da un'ipotesi o da un'astratta riflessione, ma da una particolare interpretazione dell'esperienza della vita umana ispirata dall'amore – termine che viene assunto nel senso più ampio possibile:

Ogni volta che parliamo dell'amore abbiamo in mente l'amore sessuale, l'amore tra uomo e donna per perpetuare la stirpe umana sulla terra. E questo fa sì che non si riesca a ridurre l'amore né a ciò che è puramente intellettuale, né al puramente volitivo, a parte il suo aspetto sentimentale o, se si vuole, sensitivo. Perché in fondo l'amore non è né idea né volizione; è piuttosto desiderio, sentimento; è qualcosa di carnale persino nello spirito. Grazie all'amore sentiamo tutto ciò che di carne ha lo spirito¹.

Questa unione in un'unica struttura della dimensione carnale e di quella spirituale ha origine nella speculazione teologica dei Padri Greci; cito al riguardo un testo di Xavier Zubiri:

Lungo tutto il Nuovo Testamento è presente l'idea che Dio sia amore, *agápe*. L'insistenza con cui torna questa affermazione, tanto in San Giovanni (ad. es. *Gv.* 3, 31; 10, 17; 15, 9; 17, 23-26; 1 *Gv.* 4, 8), che in San Paolo (così, 2 *Cor.* I, 3, 11; *Ef.* I, 6; *Col.* I, 13, ecc.), e l'energia particolare con cui si usa il verbo *ménein*, permanere ("permanete nel mio amore"), sono un buon indizio del fatto che non si tratta di una vaga metafora, né di un attributo morale di Dio, ma di una caratterizzazione metafisica dell'essere divino. I greci lo intesero così, ed anche la tradizione latina di ispirazione greca. Per il Nuovo Testamento e la tradizione greca, l'*agápe* non è una virtù di una facoltà speciale, la volontà, ma una dimensione metafisica della realtà, che riguarda l'essere per se stesso, anteriormente ad ogni specificazione in facoltà. Alla volontà compete soltanto nella misura in cui essa è un frammento della realtà. È vero che le compete in modo eccellente, come eccellente è il modo di essere dell'uomo. Però si tratta sempre di prendere l'*agápe* nella sua primaria dimensione ontologica e reale. Per questo, ciò a cui si avvicina di più è l'*éros* del classicismo. È chiaro, lo vedremo subito, che c'è una differenza profonda, e persino quasi un'opposizione tra *éros* e *agápe*. Però, quest'opposizione si dà sempre dentro una radice comune; è un'opposizione di direzione dentro una stessa linea: la struttura ontologica della realtà. Perciò è preferibile usare nella traduzione il termine generico di amore. I latini tradussero quasi

¹ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, in Id., *Obras completas*, 16 voll., Madrid, Aguado, 1958, vol. XVI, pp. 125-453; il capitolo alle pp. 260-284, pp. 260-261. Tutte le traduzioni delle citazioni sono mie.

sempre *agápe* con carità. Però il termine corre il rischio di alludere ad una semplice virtù morale. I Padri greci usarono unanimemente l'espressione *éros*; perciò noi useremo amore².

Unamuno conosceva bene questa tradizione teologica molto diversa per temi e sensibilità da quella latina. Nell'*Agonía del cristianismo* scrive: «Domenica 30 novembre di questo anno di grazia – o di disgrazia – del 1924 ho assistito all'ufficio divino della chiesa greco ortodossa di Santo Stefano sita qui vicino in via Georges Bizet...»³: non è un'indicazione occasionale e ininfluyente in una Spagna in cui, ancora nel 1944, si era restii a concedere il *nihil obstat* alla pubblicazione del saggio sulla teologia paolina in *Natura, Historia, Dios* di Zubiri, che adottava la formula ortodossa del dogma della Trinità⁴. L'avversione alla teologia scolastica latina è una costante nell'opera di Unamuno, mentre la patristica greca costituisce un quadro con cui si armonizza bene il suo pensiero.

L'amore come dimensione metafisica della realtà è il fondamento dell'intero capitolo VII del *Sentimiento trágico*; l'esperienza umana dell'amore è, tra gli altri aspetti, esperienza personale di questa dimensione metafisica: parlandone in termini informali, potremmo dire che l'amore è, in un certo senso – lo si sappia o meno –, un'esperienza del sacro.

L'esperienza intima dell'amore è, intanto, amore per sé, amore per la vita, che si scontra con la finitezza dell'umano e, più in generale, dell'intero creato; l'amore vuole essere per sempre, mentre il mondo è destinato alla distruzione: questo conflitto porta, inizialmente, a una reazione di disperazione e angoscia, che si rivela poi come il ponte da attraversare per raggiungere una condizione positiva di fede, o meglio, di *affidamento*:

Crescendo l'amore, quest'ansia ardente di aldilà e maggiore interiorità [*más allá y más adentro*] si estende a tutto ciò che vede e tutto compatisce. Man mano che ti addentri in te stesso e in te sprofondi, scopri la tua stessa inattività, e che non sei tutto ciò che sei, che non sei ciò che vorresti essere, che non sei, in fondo, nient'altro che nulla. E toccando la tua propria nullità, non sentendo il tuo fondo permanente, non arrivando nemmeno alla tua stessa infinitezza, nemmeno alla tua stessa eternità, ti compati-

² X. Zubiri, *El ser sobrenatural: Dios y deificación en la teología paulina*, in Id., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987, pp. 463-464; trad. it. *L'essere soprannaturale: Dio e la deificazione nella teologia paolina*, in X. Zubiri, *Natura, Storia, Dio*, Palermo, Augustinus, 1990, pp. 276-277. Aggiunge Zubiri: «Prima di entrare in questa dimensione metafisica dell'amore, due parole riguardo alla differenza tra *éros* e *agápe*. L'*éros* fa uscire l'amante fuori di sé per desiderare qualcosa di cui è privo. Nell'ottenerlo, raggiunge la perfezione ultima di se stesso. Di rigore, nell'*éros* l'amante cerca se stesso. Invece, nell'*agápe* l'amante va ugualmente fuori di sé, però non è fatto uscire, ma è liberamente donato; è un dono di se stesso; è l'effusione che segue la pienezza dell'essere che già si è. Se l'amante esce da sé, non è per cercare qualcosa, ma è per effusione della sua stessa sovrabbondanza. Mentre nell'*éros* l'amante cerca se stesso, nell'*agápe* va all'amato in quanto tale. Naturalmente, per questa comune dimensione, per la quale *éros* e *agápe* includono un "fuori di sé", non si escludono, almeno negli esseri finiti. La loro unità drammatica è appunto l'amore umano. I latini di ispirazione ellenica distinsero le due cose con un vocabolario preciso. L'*éros* è l'amore naturale: è la tendenza che per la sua stessa natura inclina ogni essere verso gli atti e gli oggetti per i quali è reso capace. L'*agápe* è l'amore personale, in cui l'amante non cerca nulla; piuttosto nell'affermarsi nella sua realtà sostanziale, la persona non si inclina per natura, ma si consegna per liberalità (Riccardo di San Vittore e Alessandro di Hales). Nella misura in cui natura e persona sono due dimensioni metafisiche della realtà, l'amore, sia naturale sia personale, è anche qualcosa di ontologico e metafisico. Per questo il verbo *ménein*, permanere, indica che l'*agápe* è qualcosa di anteriore al movimento della volontà. La carità, come virtù morale, ci muove perché siamo già previamente installati nella dimensione metafisica dell'amore.

Dunque, quando il Nuovo Testamento ci dice che Dio è amore, *agápe*, i greci intesero unanimemente l'affermazione in senso strettamente e rigorosamente metafisico. Ciò presuppone una certa idea dell'essere e della realtà, senza intendere la quale si potrebbe avere l'impressione che nella speculazione patristica ci siano solo elevazioni mistiche verso una pietà vaporosa. Niente di più lontano dalla realtà. Se si vuole, la pietà e l'orazione dei Padri greci hanno un senso rigorosamente metafisico» (Ivi, pp. 464-465; trad. it. cit., p. 277).

³ M. de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. XVI, pp. 455-561.

⁴ Si veda la nota aggiunta a p. 490 di *Naturaleza, Historia, Dios*, (p. 292 dell'ed. it.). Al riguardo cfr. G. Díaz Muñoz, *Teología del misterio en Zubiri*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 58-59.

sci con tutto il cuore di te stesso, e ti accendi di un doloroso amore per te stesso, uccidendo ciò che si chiama amor proprio, e altro non è che una specie di diletto sensuale di te stesso, una cosa simile alla carne della tua anima che gode di sé⁵.

Il percorso di amore-compassione inizia da se stessi e tuttavia non ha nulla a che vedere con un egoismo volgare, perché si estende agli altri e al creato, proprio perché non si tratta solo di un sentimento; il versante (diciamo così) sentimentale dell'amore è l'aspetto con cui all'esperienza umana si presenta Dio che «è» amore e, come amore, è il fondamento del creato:

L'amore spirituale per se stessi, la compassione verso se stessi potrà forse essere chiamata egotismo, però è quanto di più opposto all'egoismo volgare. Perché da questo amore o compassione per te stesso, da questa intensa disperazione perché come non sei esistito prima di nascere così neppure sarai dopo la morte, passi a compatire, cioè ad amare, tutti i tuoi simili e fratelli nell'apparenzialità [*aparencialidad*], miserabili ombre che sfilano dal loro nulla al loro nulla, scintille di coscienza che brillano per un istante nelle infinite ed eterne tenebre. E dagli altri uomini, tuoi simili, passando attraverso coloro che ti sono più simili, i tuoi conviventi, arrivi a compatire tutti coloro che vivono, e perfino ciò che forse non vive, però esiste. Quella lontana stella che brilla lassù in alto durante la notte si spegnerà un giorno e diventerà polvere e cesserà di brillare ed esistere. E come lei tutto il cielo stellato. Povero cielo! E se è doloroso dover cessare di essere un giorno, più doloroso sarebbe forse continuare ad essere sempre lo stesso, nient'altro che lo stesso, senza poter essere insieme altro, senza poter essere insieme tutto il resto, senza poter essere tutto⁶.

Il *vanitas vanitatum* conduce a una compassione per tutto ciò che esiste, intesa come un sentire sofferenza per tutto, vivente o non vivente che sia, di fatto personalizzando immaginativamente ogni cosa: «Per amare tutto, per compatire tutto, umano ed extra-umano, vivente e non vivente, è necessario sentire tutto dentro te stesso, personalizzare tutto. Perché l'amore personalizza tutto quanto ama, tutto quanto compatisce»⁷. Dunque, c'è un nesso ineludibile tra l'esperienza personale dell'amore (inteso come il fondo metafisico della realtà) e un processo immaginativo di personalizzazione, che induce a dire: povero cielo! Questa personalizzazione generata dall'amore rivela una *somiglianza* dell'essere umano con l'intero creato, in un senso molto concreto: se è possibile sentire compassione per una stella è proprio perché la radice metafisica da cui tutto esiste è l'amore, Dio in quanto amore. Nell'emozione vissuta della compassione si manifesta nell'uomo come radice il Dio che è amore, e si scopre che in questo *esserlo* si radica l'essere delle realtà create; Dio è amore cosciente, e in questo senso viene scoperto come coscienza dell'universo dall'amore, parimenti consapevole, della persona umana:

Compatiamo, cioè amiamo, solo ciò che ci è simile e in quanto lo è, e tanto più quanto più ci somiglia, e così cresce la nostra compassione, e con essa il nostro amore alle cose nella misura in cui scopriamo le somiglianze che hanno con noi. O piuttosto è l'amore stesso, che di per sé tende a crescere, a rivelarci tali somiglianze. Se arrivo a compatire e amare la povera stella che un giorno sparirà dal cielo è perché l'amore, la compassione, mi fa sentire in lei una coscienza, più o meno oscura, che la fa soffrire per non essere altro che stella e per dover cessare di essere un giorno. Perché ogni coscienza lo è di morte e di dolore. Coscienza, *conscientia*, è conoscenza partecipata, è con-sentimento, e con-sentire è com-patire. L'amore personalizza tutto quanto ama. È possibile innamorarsi di un'idea solo personalizzandola. E quando l'amore è tanto grande e tanto vivo, e tanto forte e traboccante da amare tutto, allora personalizza tutto e scopre che il Tutto totale, che l'Universo è anch'esso Persona che ha una Co-

⁵ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico*, cit., pp. 265-266.

⁶ Ivi, p. 266.

⁷ Ivi, pp. 266-267.

scienza, Coscienza che a sua volta soffre, compatisce e ama, vale a dire è coscienza. E questa Coscienza dell'Universo, che l'amore scopre personalizzando ciò che ama, è ciò che chiamiamo Dio. E così l'anima compatisce Dio e si sente compatita da Lui, lo ama e si sente amata da Lui, mettendo al riparo la sua miseria nel seno della miseria eterna e infinita, il cui eternizzarsi e infinitarsi [*infinitarse*] è la felicità suprema⁸.

La personalizzazione, la compassione universale culmina dunque nella scoperta dell'unità dell'universo, del Tutto, e nell'attribuzione immaginativa a tale Tutto di una Coscienza, che è Dio: è il carattere *fontanale* dell'amore divino come *arkhé* del reale. Più esplicitamente, «Dio è, dunque, la personalizzazione del Tutto, è la Coscienza eterna e infinita dell'Universo, Coscienza preda della materia, che lotta per liberarsene. Personalizziamo il Tutto per salvarci dal nulla, e l'unico mistero veramente misterioso è il mistero del dolore»⁹.

Questa personalizzazione che arriva fino a offrire un'immagine di Dio non è, evidentemente, una dimostrazione, una prova o un discorso che possa soddisfare le esigenze della ragione; potremmo anche spingerci fino a dire che non si tratta di una filosofia; tuttavia neppure si può dire che si tratti di un irrazionalismo o di un discorso privo di fondamento. Diamone intanto una formulazione più chiara: la dimensione metafisica dell'amore, che almeno nell'uomo è consapevolmente sentita, induce alla costruzione di un *mito*, una visione mitica del reale: l'immagine di Dio si configura in primo luogo in una nozione mitica. Essenziale, in questo processo, è la dimensione del dolore:

Il dolore è il cammino della coscienza e il modo in cui gli esseri viventi giungono ad avere coscienza di sé è attraverso di esso. Perché avere coscienza di se stessi, avere personalità, è sapersi e sentirsi diverso dagli altri esseri, e a sentire tale distinzione si arriva solo attraverso l'urto, il dolore più o meno grande, la sensazione del proprio limite. La coscienza di sé non è che la coscienza della propria limitazione. Mi sento me stesso nel sentirmi che non sono gli altri; sapere e sentire fin dove sono, è sapere dove finisco di essere, da dove non sono.

E come sapere che si esiste senza soffrire poco o molto? Come tornare su di sé, acquisire una coscienza riflessa se non attraverso il dolore? Quando si gode, ci si dimentica di se stessi, del proprio esistere, si passa ad altro, a ciò che è estraneo [*ajeno*], ci si aliena [*en-ajena*], E si entra in sé [*se ensimisma*], si torna a se stessi, a essere sé, solo nel dolore¹⁰.

Il dolore è provato e sentito in prima persona; inoltre, in via del tutto naturale, viene intuito il dolore altrui e questa intuizione, che al termine del processo conduce alla costruzione del mito, è un dato di realtà:

Compatiamo ciò che è simile a noi e tanto più lo compatiamo quanto più e meglio sentiamo la sua somiglianza con noi. E se possiamo dire che questa somiglianza provoca la nostra compassione, è anche possibile sostenere che la nostra scorta di compassione, pronta a spargersi su tutto, è ciò che ci fa sco-

⁸ Ivi, p. 267.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ivi, p. 268. Cfr. J. Ortega y Gasset: «Vivere è intanto la scoperta che ognuno fa, contemporaneamente, della sua persona e di una cosa diversa, altra, differente da lui: il mondo. Il mondo non esisterebbe per me, non me ne renderei conto, se non mi si opponesse, se non resistesse ai miei desideri e non mi limitasse, e pertanto negasse la mia intenzione di essere colui che sono. Il mondo, dunque, è anzitutto... resistenza a me» (J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal*, in Id. *Obras completas*, 12 voll., Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1957 e sgg., vol. IX, p. 208, d'ora in poi O.C. seguito dall'indicazione del volume). È un'idea che Ortega formula in molte occasioni, ma in questo testo citato si accompagna a una profonda riflessione sulla solitudine divina. Interessante anche il riferimento di Unamuno all'*ensimismamiento* e all'*alienazione*, che sarà poi oggetto di due magistrali saggi di Ortega, *Ensimismamiento y alteración*, O.C., V, pp. 289-313, e *Meditación de la técnica*, O.C., V, pp. 315-375.

pire la somiglianza delle cose con noi, il legame comune che ci unisce ad esse nel dolore. La nostra lotta per acquisire, conservare e accrescere la coscienza ci fa scoprire nelle torsioni, movimenti e rivoluzioni delle cose tutta una lotta per acquisire, conservare e accrescere la coscienza, a cui tutto tende. Sotto gli atti dei miei simili più prossimi, degli altri uomini, sento – o piuttosto consento – uno stato di coscienza come il mio sotto i miei propri atti. Nel sentire un grido di dolore del mio fratello, si desta il mio proprio dolore e grida nel fondo della mia coscienza. E nello stesso modo sento il dolore degli animali e di un albero a cui strappano un ramo, soprattutto quando mantengo viva la fantasia, che è la facoltà di intuito [*intuimiento*], di visione interiore.

Discendendo da noi stessi, dalla stessa coscienza umana, che è l'unica cosa che sentiamo interiormente e nella quale il sentirsi si identifica con l'essersi, supponiamo che hanno qualche coscienza, più o meno oscura, tutti i viventi e le rocce stesse, che ugualmente vivono. E l'evoluzione degli esseri organici non è che una lotta per la pienezza della coscienza attraverso il dolore, una costante aspirazione a essere altro senza cessare di essere ciò che sono, a rompere i loro limiti limitandosi¹¹.

In questo contesto Unamuno, con un riferimento di capitale importanza per l'interpretazione del suo pensiero, cita la *Scienza nuova* di Giambattista Vico, che sembra essere una delle sue fonti principali per l'elaborazione della sua interpretazione dell'origine della religione. Vico radica in un «istinto di animazione», dunque nella stessa natura umana, ma a livello spontaneo, non razionale bensì immaginativo e poetico, una facoltà mitopoietica che disvela il divino attraverso immagini e simboli:

E questo processo di personalizzazione o di soggettivazione di tutto ciò che è esterno, fenomenico o oggettivo costituisce lo stesso processo vitale della filosofia nella lotta della vita contro la ragione e di questa contro quella. [...] Gian Battista Vico, con la sua profonda penetrazione estetica nell'anima dell'antichità, ha visto che la filosofia spontanea dell'uomo era farsi la regola dell'universo guidato dall'istinto d'animazione [in italiano nel testo]. Il linguaggio, necessariamente antropomorfo, mitopoietico, genera il pensiero. «La sapienza poetica, che fu la prima sapienza dei gentili – ci dice nella *Scienza Nuova* [sic.] –, dovette cominciare con una metafisica non ragionata e astratta, quale quella degli odierni indottrinati, bensì sentita e immaginata, quale dovette essere quella dei primi uomini... Essa fu la loro stessa poesia, che era per loro una facoltà connaturale, perché erano naturalmente provvisti di tali sensi e tali fantasie, nata dall'ignoranza delle cause, che fu per loro madre della meraviglia in tutto, giacché ignoranti di tutto, ammiravano fortemente. Tale poesia iniziò in loro divina, perché nello stesso tempo in cui immaginavano, sentivano e ammiravano essere dèi... In tal modo i primi uomini delle nazioni gentili, come fanciulli del nascente genere umano, creavano dalle loro idee le cose... Da questa natura delle cose umane risultò l'eterna proprietà, spiegata con nobile espressione da Tacito dicendo non vanamente che gli uomini atterriti *fingunt simul creduntque*»¹².

Per Unamuno è errato ignorare questa produzione mitica per il suo carattere non razionale e, al tempo stesso, è insensato affidarsi alla sola razionalizzazione. Anche se non si tratta di un procedimento razionale, la creazione mitopoietica è un'attività mentale, dunque una

¹¹ M. de Unamuno, *Del sentimento trágico*, cit., p. 269.

¹² Ivi, pp. 269-270; traduco dalla traduzione di Unamuno. Nell'originale Vico scrive: «La sapienza poetica, che fu la prima della gentilità, dovette incominciare da una metafisica, non ragionata e astratta qual è questa or degli addottrinati, ma sentita ed immaginata quale dovette essere di tai primi uomini, siccome quelli ch'erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie, com'è stato nelle *Degnità* stabilito. Questa fu la loro propria poesia, la qual in essi fu una facoltà loro connaturale (perch'erano di tali sensi e di sì fatte fantasie naturalmente forniti), nata da ignoranza di cagioni, la qual fu loro madre di meraviglia di tutte le cose, che quelli, ignoranti di tutte le cose, fortemente ammiravano, come si è accennato nelle *Degnità*. Tal poesia incominciò in essi divina, perché nello stesso tempo ch'essi immaginavano le cagioni delle cose, che sentivano e ammiravano, essere dèi [...] nello stesso tempo, diciamo, alle cose ammirate davano l'essere di sostanze della propria lor idea [...]. E di questa natura di cose umane restò eterna proprietà, spiegata con nobil espressione da Tacito: che vanamente gli uomini spaventati *fingunt simul creduntque*» (G. Vico, *Scienza Nuova*, 1725, in Id., *Opere filosofiche*, Firenze, Sansoni, 1971, pp. 169-338, p. 476).

forma di pensiero che non può essere eliminata dalla vita, pur non potendo pretendere di soppiantare la ragione:

Non serve a nulla sopprimere questo processo mitopoietico o antropomorfo e razionalizzare i nostri pensieri, come se si pensasse solo per pensare e conoscere, e non per vivere. La lingua stessa, con la quale pensiamo, ce lo impedisce. La lingua, sostanza del pensiero, è un sistema di metafore a base mitica e antropomorfa. E per fare una filosofia puramente razionale, bisognerebbe farla con formule algebriche o creare una lingua – una lingua inumana, cioè inadatta alle necessità della vita¹³.

Per quanto pesi alla ragione, bisogna pensare con la vita, e per quanto pesi alla vita, bisogna razionalizzare il pensiero. Questa animazione, questa personificazione è intimamente inclusa nel nostro stesso conoscere¹⁴.

Il mito, infatti, non nasce arbitrariamente, come una fantasia letteraria tra le tante possibili nella sfera dell'inverosimile, ma risponde a esigenze vitali che sono, a loro volta, dati di realtà: non si può negarle, perché non si può amputare una persona del bisogno di dare un senso alla sua esistenza, e più ancora: sono costitutive della persona umana tanto quanto la razionalità. Detto in altri termini, che forse sono più vicini a Ortega, ma nella sostanza esprimono l'idea di Unamuno, il pensiero, sia nei suoi processi razionali sia in quelli mitopoietici, è una funzione biologica:

L'uomo non si rassegna a stare, come coscienza, solo nell'Universo né ad essere un fenomeno oggettivo tra gli altri. Vuole salvare la sua soggettività vitale o passionale rendendo vivo, personale, animato l'intero Universo. E per questo motivo e a questo scopo ha scoperto Dio e la sostanza, Dio e sostanza che tornano sempre nel suo pensiero con l'uno o l'altro travestimento. Essendo coscienti, ci sentiamo esistere, che è cosa ben diversa dal saperci esistenti, e vogliamo sentire l'esistenza di tutto il resto, [vogliamo] che ciascuna delle altre cose individuali sia ugualmente un io¹⁵.

Riassumendo, la scoperta dell'unità del Tutto induce, per via di amore e com-passione, a considerare che tale Tutto abbia una personalità, una coscienza, alla quale la necessità vitale affida la *speranza* nella propria salvezza, trasfigurandola in forma divina; dunque, la fede in Dio è innanzitutto un affidamento alla speranza che questa coscienza esista e che, dentro l'universo, lo governi:

Quando la compassione, l'amore ci rivela l'intero universo che lotta per acquisire, conservare e accrescere la sua coscienza, per coscientizzarsi sempre di più, sentendo il dolore delle discordanze che si producono al suo interno, la compassione ci rivela la somiglianza dell'intero universo con noi, che è umano, e ci fa scoprire in esso il nostro Padre, della cui carne siamo carne; l'amore ci fa personalizzare il tutto di cui facciamo parte. Nel fondo, è lo stesso dire che Dio sta producendo eternamente le cose, o che le cose stanno producendo eternamente Dio. E la credenza in un Dio personale e spirituale si basa sulla credenza nella nostra propria personalità e spiritualità. Poiché ci sentiamo coscienza, sentiamo Dio come coscienza, cioè persona, e poiché desideriamo che la nostra coscienza possa vivere ed essere indipendentemente dal corpo, crediamo che la persona divina viva e sia indipendentemente dall'universo, che sia il suo stato di coscienza *ad extra*. È chiaro che verranno i logici e ci metteranno di fronte tutte le evidenti difficoltà razionali derivanti da tutto ciò; ma abbiamo già detto che, benché sotto forme razionali, di rigore il contenuto di tutto ciò non è razionale. Ogni concezione razionale di Dio è contraddittoria in se stessa. La fede in Dio nasce dall'amore per Dio, crediamo che esista perché

¹³ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico*, cit., p. 272.

¹⁴ Ivi, p. 273.

¹⁵ Ivi, p. 274.

vogliamo che esista, e forse nasce anche dall'amore di Dio per noi. La ragione non ci dimostra che Dio esista, ma neppure che non possa esistere¹⁶.

La necessità vitale non ha alcun carattere illusorio, non nasce da alcuna nevrosi, ma è intimamente inerente alla coscienza stessa – lo è appunto come necessità, esigenza non eludibile. È il fondamento di un cammino che porta verso Dio. Non essendo svolto secondo i modi della dimostrazione logica, tale cammino rimane fuori dalla ragione, ma ciò non toglie che sia necessario vitalmente, non logicamente:

La fede in Dio consiste nella necessità vitale di dare finalità all'esistenza, di far sì che risponda a un proposito. [...] Abbiamo bisogno di Dio per dare senso all'universo¹⁷.

È il furioso bisogno di dare finalità all'Universo, di renderlo cosciente e personale, ciò che ci ha condotto a credere in Dio, a volere che esista Dio, a creare Dio, in una parola. A crearlo, sì! Cosa che non deve scandalizzare che si dica nemmeno il più pio teista. Perché credere in Dio è in un certo senso crearlo; anche se Lui ci crea prima. È lui che in noi crea di continuo se stesso¹⁸.

È del tutto evidente che, per Unamuno, Dio, se esiste, è il creatore dell'universo, ma nello stesso tempo la scoperta del Tutto, realizzata per opera della dimensione metafisica dell'amore, è una creazione immaginativa del divino in forma di mito: la dimensione dell'amore, intrinseca al reale, induce al mito e, nella forma del mito, il divino si apre all'uomo, ovvero apre provvidenzialmente una strada attraverso cui l'uomo possa conoscerlo – adotta, per così dire, una configurazione nella quale Dio e l'uomo si relazionano.

Buona parte di questa analisi unamuniana è debitrice alla *Scienza nuova* di Vico. Vico constata che «né alcuna giammai al mondo fu nazione d'atei»¹⁹, principio che anche Unamuno accetta, considerando che mentre le prove classiche dell'esistenza di Dio sono del tutto inconsistenti sul piano logico, l'argomento del consenso unanime (che non ha alcun valore di dimostrazione razionale) potrebbe invece essere portato come prova non logica, ma testimoniale del fatto che la religiosità è un elemento costitutivo della personalità e si manifesta nella storia²⁰. Il consenso unanime, per Vico, nasce da una comune esperienza vissuta dagli uomini a seguito di un'azione provvidenziale, che si manifesta in primo luogo negli uomini con il desiderio di non morire: «Le religioni tutte ebbero gittate le loro radici in quel desiderio che hanno naturalmente gli uomini di vivere eternamente; il qual comun desiderio della natura umana esce da un senso comune, nascosto nel fondo dell'umana mente, che gli animi umani sono immortali»²¹. Anche questo desiderio di vita eterna viene

¹⁶ Ivi, p. 277.

¹⁷ Ivi, pp. 280-281.

¹⁸ Ivi, p. 282.

¹⁹ G. Vico, *Scienza Nuova*, cit., p. 173.

²⁰ Tra le dimostrazioni classiche dell'esistenza di Dio, per Unamuno ha valore solo quella del consenso unanime dei popoli, proprio perché non si tratta di una dimostrazione razionale, ma si basa sul *con-sentimento*, sull'esperienza comune: di rigore, in termini logici, essa porterebbe solo ad affermare che esiste un motivo che conduce popoli ed individui a credere in Dio, ma non dice nulla sulla natura di tale motivo. Si tratta, dunque, di una prova valida *senza* la ragione, nell'ambito vitale, anche perché «non la si può applicare al Dio logico, all'*Ens summum*, all'essere semplicissimo e astrattissimo, al primo motore immobile e impassibile, al Dio ragione, insomma, che non soffre né desidera; invece la si può applicare al Dio biotico, all'essere complicatissimo e concretissimo, al Dio paziente che soffre e desidera in noi e con noi, al Padre di Cristo, a cui non si può andare se non attraverso l'Uomo, attraverso suo Figlio (*Giov. XIV, 6*) e la cui rivelazione è storica, o se si vuole aneddótica, però non filosofica, non categorica» (M. de Unamuno, *Del sentimento trágico*, cit., pp. 293-294).

²¹ G. Vico, *Scienza Nuova*, cit., p. 173.

recuperato da Unamuno, che lo ripropone in molti luoghi della sua opera²², sebbene facendo abitualmente riferimento a Spinoza.

Analogamente a quanto sostenuto poi da Unamuno, il desiderio che la vita non si esaurisca è in Vico una manifestazione della vita stessa che, ponendosi in conflitto evidente con l'esperienza della finitezza, disvela all'uomo l'orizzonte religioso come l'ambito nel quale appare possibile ciò che in prospettiva razionale non lo è: si tratta di un elemento provvidenziale che, essendo di fatto fuori dalla ragione, non è da questa spiegabile: ne rappresenta anzi un limite che segnala, con la sua semplice esistenza, una dimensione extra-razionale della realtà. Nella speranza l'uomo, provvidenzialmente, intuisce la sfera religiosa; per questo ogni religione, anche la più elementare, partendo dal fatto della vita e delle sue intrinseche speranze, poggia su un fondo di verità, tant'è che, nota il Vico, tutte convergono su due punti: «Uno, che vi sia provvidenza divina che governi le cose umane; l'altro, che negli uomini sia libertà d'arbitrio»²³. Al di là delle differenze tra religioni positive ed epoche, c'è, dunque, una cognizione universale di Dio: «L'uomo, caduto nella disperazione di tutti i soccorsi, desidera una cosa superiore che lo salvasse»²⁴. Questo desiderio è il modo in cui Dio manifesta la sua presenza: qui sembra molto forte la vicinanza tra Vico e Unamuno, anche se il primo parla piuttosto di un sentimento naturale, un «lume ch'Iddio ha sparso sopra tutti gli uomini»²⁵; l'altro mette piuttosto l'accento sul coinvolgimento esistenziale e sulla comunità di destino e di compassione derivante dalla prospettiva del nulla. In Unamuno c'è un'estensione della compassione dall'individuo fino al genere umano e all'intero universo, passando attraverso i propri simili più vicini; in Vico, dal desiderio della sua personale salvezza, l'uomo pio passa a desiderare la salvezza della sua famiglia e della società in cui vive. Amando l'utilità propria, l'uomo è condotto ad amare la giustizia. Questo, per Vico, è il «fatto storico della provvidenza»²⁶, oggetto principale della nuova scienza.

Se la Provvidenza esiste, evidentemente dispiega le sue vie, conformemente alla natura umana e ai «naturali costumi», conducendo a un ordine indirizzato ad un bene «sempre superiore a quello che si han proposto gli uomini»²⁷. Da qui, per Vico, la possibilità di ricostruire anche storicamente il cammino di salvezza dell'umanità attraverso le sue principali fasi. Qui egli espone la teoria sul mito ripresa da Unamuno: la sapienza e la conoscenza della religione, nei popoli che non ebbero la rivelazione biblica, si espresse nelle forme del mito, cioè della poesia, della fantasia, della divinazione.

In piena controtendenza con le idee diffuse nel suo secolo, Vico afferma – e il futuro gli riconoscerà una buona parte di ragione – che nel mito è racchiusa la «sapienza volgare di tutte le nazioni, di contemplare Dio per l'attributo della sua provvidenza»²⁸. Questa sapienza volgare, in un secondo momento, diventerà metafisica; si hanno così tre diverse maniere con cui l'umanità ha cercato di conoscere Dio: «Una, teologia poetica, la qual fu di poeti teologi, che fu la teologia civile di tutte le nazioni gentili; un'altra, teologia naturale, ch'è quella dei metafisici; e [...] poniamo per terza spezie la nostra teologia cristiana»²⁹. Nel quadro di una visione della storia inquadrata in una metafisica, Vico afferma allora: la Provvidenza «così

²² Ad es., *Del sentimento trágico*, cit., pp. 133, 165; *En torno al casticismo*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. III, pp. 155-302, p. 187.

²³ G. Vico, *Scienza Nuova*, cit., p. 173.

²⁴ Ivi, p. 464.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Ivi, p. 465.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ivi, p. 471.

²⁹ Ivi, p. 472.

condusse le cose umane che, dalla teologia poetica che li regolava a certi segni sensibili, creduti divini avvisi mandati agli uomini dagli dèi, per mezzo della teologia naturale (che dimostra la provvidenza per eterne ragioni che non cadono sotto i sensi), le nazioni si dispossero a ricevere la teologia rivelata»³⁰.

La prima umanità che si sparge sulla terra arriva a Dio attraverso una trasfigurazione fantastica: le prime stirpi umane dopo il peccato originale «creano» le cose «in forza d'una corpulentissima fantasia, e perch'era corpulentissima, li facevano con una meravigliosa sublimità tale, tanta che perturbava all'eccesso essi medesimi che fingendo le si creavano»³¹. Se lasciamo da parte il fatto che il soggetto di questa attività è costituito, per Vico, dai «giganti», antichi abitatori della terra, resta il principio secondo cui la fantasia, in particolari condizioni, può penetrare dove la ragione, concettuale, non ha accesso. È un principio formulato in maniera a volte poco sicura, perché è più intuito che dimostrato. La fantasia, nel conoscere mitico, secondo Vico, obbedisce ad una sua *logica*, cioè ad una consequenzialità non solo diversa, ma anche eterogenea rispetto a quella tipica della ragione discorsiva la quale, pertanto, non può confutarla dialetticamente: gli uomini antichi, al contatto col reale, «si finsero il cielo esser un gran corpo animato, che per tal aspetto chiamarono Giove, il primo dio delle genti dette maggiori»³². Questa intuizione lirica e fantastica è interpretata come uno strumento della Provvidenza, che in tal modo infonde nell'uomo la consapevolezza di una realtà divina, anche se, per gli insondabili progetti della Provvidenza stessa, questa Realtà si presenta nella falsa raffigurazione degli dèi pagani. Dio «permise loro d'entrar nell'inganno di temere la falsa divinità di Giove», in modo che la vita privata e sociale dell'uomo si svolgesse attorno alla religiosità come elemento centrale e fondamento di ogni legittima autorità³³. Il mito appare allora una logica poetica; utilizzando la metafora e il simbolismo, che non sono un modo arbitrario del pensiero, «dovettero i primi poeti dare i nomi alle cose dalle idee più particolari e sensibili»³⁴.

Si potrebbero spendere molte parole per mostrare la ricchezza di questa idea dell'origine del pensiero religioso da una personificazione mitica della totalità del reale, del Tutto, che Unamuno formula con un evidente ricorso alle indagini di Giambattista Vico, si andrebbe però fuori tema; preferisco concludere invece con la proiezione dei temi del *Sentimiento trágico* esposti nel presente saggio in autori molto vicini a Unamuno stesso: Ortega y Gasset e Zubiri.

Sappiamo, per testimonianza di Julián Marías, che la decisione di Ortega di pubblicare il suo primo libro risente di una certa perplessità, o per meglio dire, di una certa insufficienza riscontrata in due testi usciti nel 1913: l'opera di Unamuno, appunto, e le *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* di Husserl³⁵. Per quanto riguarda

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ivi, p. 476. Questo uso del verbo *creare* è ripreso da Unamuno in vari testi, ad es.: «Credere [*creer*] ciò che non abbiamo visto? Credere ciò che non abbiamo visto, no!, bensì creare [*crear*] ciò che non vediamo, sì, crearlo, e viverlo, e consumarlo, e tornare a crearlo e consumarlo nuovamente vivendolo di nuovo, per crearlo di nuovo... e così, in un incessante circolo [*tornamento*] vitale. È questo la fede viva, perché la vita è continua creazione e consunzione continua e, pertanto, morte incessante» (M. de Unamuno, *La fe*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. XVI, p. 99).

³² G. Vico, *Scienza Nuova*, cit., p. 477.

³³ Cfr. Ivi, p. 481.

³⁴ Ivi, p. 487.

³⁵ Cfr. J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, in Id., *Obras*, Madrid, Alianza, 1982, vol. IX, pp. 167-598, dove alle pp. 472-473 fa esplicito riferimento a una certa delusione di Ortega per l'opera di Unamuno. Il primo testo che compone le orteghiane *Meditaciones del Quijote*, «Lector...», è datato luglio 1914; le *Idee* di Husserl sono citate da Ortega in uno scritto del 1913, *Sobre el concepto de sensación*, O.C., I, pp. 244-256, p. 251; alle pp. 256-257, dopo una descrizione della fenomenologia husserliana, ne evidenzia criticamente il sostanziale fondo idealista. Cfr. anche J.

Unamuno, in effetti, il primo testo che compone le *Meditaciones del Quijote* («Lector...») è un acuto e sottile dialogo nel quale Ortega si appropria dell'idea che sia l'amore a realizzare pienamente la costruzione dell'immagine unitaria del mondo – cioè che questa immagine nasca al tempo stesso dall'intelligenza e dal sentimento o dall'emozione prodotta dalla realtà. Naturalmente, Ortega cerca di dislocare questa esperienza amorosa dall'ambito strettamente sentimentale (che in una certa misura è arbitrario) alla prospettiva di un'analisi di realtà, la cui metodologia gli viene fornita da una reinterpretazione realistica della fenomenologia di Husserl, alla quale elimina l'*epoché*; Ortega parla, dunque, di *amor intelectualis*, prendendo l'espressione da Spinoza (che lo stesso Unamuno aveva già usato in chiave esistenzialista, per così dire), accentuando l'aspetto più intellettuale. Ne risultano una definizione e una distinzione di ambiti in cui la teologia è ben differenziata dalla filosofia e quest'ultima si assume come compito l'indagine sul fondamento del reale, il quale di per sé è difficilmente personificabile. Non dimentichiamo, però, che lo stesso Ortega dice nel testo citato che non c'è cosa al mondo per la quale non passi un nervo divino, e questa è già una personalizzazione³⁶.

Per quanto riguarda Zubiri, la sua filosofia della religione consiste in un percorso a due tappe; nella prima si perviene, attraverso minuziose descrizioni di realtà, all'unità del reale inteso come un Tutto dinamico, agente, potente; nella seconda, il Tutto viene personalizzato: l'uomo gli affida la sua speranza di salvezza, e tale affidamento non è altro che la fede nelle divinità con cui le diverse culture religiose plasmano la Totalità con un processo che, come in Vico, fino alla rivelazione cristiana risulta mitopoietico³⁷.

Mariás, *Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología*, in Id., *Acerca de Ortega*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, pp. 139-147. Cfr. anche G. D'Acunto, *Ortega y Gasset: la metafora come parola "esecutiva"*, in «Studi Interculturali», 2014, 2, pp. 39-51 (poi in G. D'Acunto, *Il logos della carne: il linguaggio in Ortega y Gasset e nella Zambrano*, Assisi, Cittadella Editrice, 2016); G. Ferracuti, *Le radici moderniste delle Meditaciones del Quijote di Ortega y Gasset*, in G. Cacciatore, C. Cantillo (a cura di), *Omaggio a Ortega a cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte (1914-2014)*, Napoli, Guida, 2016, pp. 125-150; Id., *José Ortega y Gasset e il modernismo: Cento anni di Meditaciones del Quijote*, in «Studi Interculturali», 2014, 2, pp. 7-38 (online: www.interculturalita.it); Id., *"Il punto di vista crea il panorama": molteplicità di sguardi e interpretazioni in Ortega y Gasset*, in «Studi Interculturali», 2015, 2, pp. 96-118 (online: www.interculturalita.it). Sulla rivalutazione del mito nell'ultimo Ortega, G. Ferracuti, *Ortega e la fine della filosofia*, in G. Cacciatore, A. Mascolo (a cura di), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, Bergamo, Moretti&Vitali, 2012, pp. 163-201; Id., *In vino veritas: Dioniso, la ragione storica e la fine della filosofia in Ortega*, Mediterránea - Centro di Studi Interculturali, Università di Trieste, 2007 (online: www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-in-vino-veritas-dionisismo-crisi-delloccidente-e-morte-della-filosofia-in-ortega-y-gasset/). E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, Max Miemeyer, 1913; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, 2 voll., a cura di V. Costa, Torino, Einaudi, 2002.

³⁶ «Non c'è cosa alcuna nell'universo per la quale non passi un nervo divino: la difficoltà consiste nell'arrivare fino ad esso e far sì che si contragga» (J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, O.C., I, p. 322. Cfr. anche G. Ferracuti, *L'invenzione del Novecento: le Meditazioni sul Chisciotte di Ortega y Gasset*, Università di Trieste, Mediterránea - Centro di Studi Interculturali, 2013 (www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-linvenzione-del-novecento-intorno-alle-meditazioni-sul-chisciotte-di-ortega-y-gasset/)).

³⁷ Cfr. G. Ferracuti, *L'origine e le differenze: l'idea di realtà in Xavier Zubiri e la prospettiva interculturale*, Università di Trieste, Mediterránea - Centro di Studi Interculturali ("Quaderni di Studi Interculturali", 1), 2017 (online: www.interculturalita.it). Di X. Zubiri cfr. *El problema filosófico de la historia de las religiones*, a cura di A. González, Madrid, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1993; Id., *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1985; Id., *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza, 1989; trad. it. *Struttura dinamica della realtà. Il problema dell'evoluzione*, a cura di A. Savignano, Milano, Marietti, 2008; Id., *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985.