

I. LA ENCRUCIJADA CONTEMPORÁNEA

IL DECADENTISMO SPAGNOLO FRA LETTERATURA E CRISI MODERNISTA*

POR

LUIS DE LLERA

Università de L'Aquila

RESUMEN

Siglo de Oro y Edad de Plata indican los dos periodos culminantes de la cultura española. El primero simboliza la plenitud del Imperio y el apogeo del catolicismo en la península Ibérica; el segundo, más breve, abarca el periodo 1900-1936. Sin embargo las diferencias no residen solamente en límites temporales sino en los aspectos más esenciales de la ideología: durante los primeros años de nuestro siglo las letras nacionales pierden su impronta católica para secularizarse en modo irreversible. El presente trabajo estudia las causas religiosas, filosóficas y literarias de cambio tan determinante.

ABSTRACT

Siglo de Oro and Edad de Plata are the two culminating periods of the Spanish culture. The former symbolizes the apogee of the Empire and of Catholicism in the Iberian peninsula; the latter covers the period from 1900 to 1936. However differences don't regard only temporal limits but even the more essential aspects of ideology: during the first years of the present century Spanish letters lose their Catholic mark in order to laicize in an irreversible way. The present work analyzes the religious, philosophical and literary causes which led to this change.

* El presente trabajo fue una ponencia desarrollada en el Congreso *Letteratura e religione in Europa* que tuvo lugar en Milán (Universidad Católica del Sacro Cuore) durante los días 27, 28, 29, 30 de septiembre de 1995.

Un semplice sguardo comparativo fra la cultura spagnola dei Secoli d'Oro e quella che ha inizio alla fine del 1800 può rivelare immediatamente importanti analogie. Innanzitutto entrambe rappresentano l'apice dello sviluppo letterario, filosofico e scientifico della storia di Spagna. Quasi tutti i grandi nomi rappresentanti le diverse aree del sapere appartengono biograficamente o al periodo imperiale degli Asburgo —più concretamente agli anni demarcati dai regni di Carlo I, Filippo II e Filippo III con una durata di poco superiore al secolo—, o al periodo che parte da metà degli anni 70 dello scorso secolo e giunge fino al 1936 e che pertanto abbraccia più o meno cinquant'anni. La critica designa questo primo periodo con il nome di "Secoli d'Oro" della cultura spagnola; a volte, avvalendosi di una maggiore precisione temporale, usa l'espressione Secolo d'Oro per designare quel momento di splendore delle nostre lettere a cavallo fra i secoli XVI e XVII, che pertanto partecipa in parte di entrambi. D'altro lato, nonostante la denominazione sia recente, la storiografia sta consacrandolo, a quanto pare senza possibilità di ripensamenti, l'espressione *Edad de Plata* (Età d'Argento) delle lettere ispaniche per designare il secondo momento magico della nostra storia culturale.

Ripetere "secondo Secolo d'Oro" appariva poco adeguato dal momento che non si osava profanare il nome simbolo della nostra storia, del nostro impero, della nostra cultura. Forse per questo motivo l'inconscio collettivo dell'attuale storiografia —quella storiografia che ha creato la denominazione de' "*Edad de Plata*"— ha preferito scegliere un metallo nobile, ma sempre inferiore a quello assunto a simbolo della letteratura imperiale. Non è questo il momento di facili paragoni, di misure precipitate, di semplicistici elenchi di nomi appartenenti ai due periodi in questione. Non ha molto senso collocare sulla stessa bilancia la lirica di Garcilaso e quella di Machado, quella di Góngora e quella di Lorca o Aleixandre, il pensiero di Gracián con quello di Ortega, il romanzo picaresco con quello di autori come Baroja, Pérez de Ayala e, più tardi, Cela o Delibes. Non ha certamente senso; fra altre cose perché, avendoci il metodo storico tradizionale ha insegnato a confrontare elementi simili, la distanza esistente fra l'inizio della nostra Età Moderna e l'inizio della seconda contemporaneità ci appare enorme. Ed in realtà è enorme. Sono cambiate molte cose in Spagna, e nel mondo, dai tempi del regno di Carlo V (1517-1555) a quelli di Alfonso XII e di Alfonso XIII, quadro politico-istituzionale, quest'ultimo, della *Edad de Plata* della letteratura spagnola.

Tuttavia, nonostante i numerosi cambiamenti —a volte rivoluzionari— di ordine sociale, economico, culturale, commerciale, militare, di modo d'essere, di vivere e di esprimersi verificatisi in territorio spagnolo, di fatto Secolo d'Oro ed Età d'Argento vengono messi a confronto perché entrambi i momenti rappresentano gli apici delle lettere spagnole e sono pervasi dalla magia, dall'i-

La Encrucijada Contemporánea
Hispania Sacra 48 (1996)

rrazionalità e, se il termine non fosse usato per designare il soprannaturale, dal mistero.

C'è qualcosa nella storia che sfugge al calcolo, alla previsione, alla razionalità. Tutti i paesi della vecchia Europa hanno vissuto la loro epoca di splendore, il loro momento magico. Per quanto concerne l'ambito ispanico, è stato giustamente messo in evidenza l'avvenimento eclatante di una letteratura sorta con lo scopo di seguire di pari passo l'impero da cui traeva alimento e protezione e che quindi si mise subito al servizio della causa dell'unità nazionale creata da Fernando di Aragona e Isabella di Castiglia¹, prima che il nipote di entrambi raccogliesse l'eredità più importante che la storia ricordi. In effetti la logica da sola non spiega quel fiorente sviluppo del sapere in una Spagna appena creata da due principi giovanissimi, inesperti, regnanti in una penisola di appena dieci milioni di abitanti, dove né Granada, governata ancora dall'ultimo re arabo Boadil —chiamato el Chico (il Piccolo)—, né Navarra, appoggiata dalla monarchia francese, appartenevano ancora al nuovo stato. Quel progresso culturale e non fu frenato né rallentato dalla povertà della maggior parte delle terre della Nuova Spagna, né dalle minacce internazionali, né dallo sforzo impiegato nell'avventura americana, né dall'inquisizione: la letteratura spagnola crebbe in estensione e profondità di pari passo alla scienza, alla filosofia, alle arti e alla religione. Il paese avanzò, nonostante i contrasti, e si espanse oltre i limiti che l'immaginazione più fervida avrebbe mai potuto concepire al tempo.

Ancor oggi, pur abituati ad osservare il mondo attraverso impressionanti progressi tecnici e scientifici, la scoperta e la conquista delle terre americane ci continuano ad apparire come gesta irrealizzabili con i mezzi disponibili al tempo. Le cronache superano la capacità di immaginazione e la storia sembra confondersi con la leggenda², e non solo dal punto di vista militare o amministrativo. Con particolare riguardo al tema oggetto del nostro interesse è do-

¹ L'expressionisme Secolo d'Oro affonda le sue radici nella storia storiografica. Nonostante l'uso e l'abuso, la denominazione è tuttora vigente sia nei volumi generati da una ricerca approfondita che in quelli pubblicati con finalità divulgative. Un esempio di quanto affermiamo è il recente volume di Ricardo García Cárcel, *Las culturas del Siglo de Oro* (Madrid, Historia 16, 1989) dove l'autore accomuna sotto lo stesso titolo la cultura di elite e quella popolare.

² Ricordiamo l'immensa bibliografia apparsa in tutto il mondo in concomitanza con il V centenario della scoperta dell'America. Come dato colto e curioso ci permettiamo segnalare la scarsa attenzione con la quale in Italia sono stati presi in considerazione la collana di quasi trecento titoli pubblicati dalla casa editrice Mapfre América diretta da José Andrés Gallego sui rapporti Europa-America (1942-1992). È indubbio che la collezione potrebbe da sola colmare le lacune esistenti nelle biblioteche universitarie e nelle cattedre di letteratura ispanoamericana.

Nemmeno ha avuto una adeguata risonanza, né in Italia né in Spagna, il magnifico volume di Aldo Albonico e Giuseppe Bellini, *Nuovo mondo. Gli Spagnoli*, Torino, Einaudi, 1992.

veroso segnalare la sintonia, simbiosi e continuità che religione e letteratura spagnola raggiunsero in America dove subirono diversi processi di maturazione, fusione e sviluppo a seconda delle zone e delle civiltà con cui entrarono in contatto nelle immense terre che si estendono dalla Tierra del Fuego fino alla California e alla penisola della Florida.

Se la splendida fioritura della cultura spagnola, parallela all'affermazione imperiale, fu sorprendente, molto di più lo fu quella che iniziò alla fine del secolo scorso in una nazione in procinto di perdere le ultime colonie, con un'economia in crisi e con un sistema politico in cui la corruzione regnava sovrana. A ciò si aggiunga che agli inizi del 1900 la Spagna già contava poco nel panorama internazionale dal momento che era rimasta totalmente esclusa dalla divisione mondiale disegnata allora dalle grandi potenze. Ora, questa Spagna debilitata, collocata dall'evoluzione storica nella serie B della gerarchia mondiale, offrirà a sé stessa e all'Europa varie generazioni di eccellenti letterati che contrasteranno con il basso livello generale del paese. Si potrebbe trattare quasi di miracolo culturale se non fosse per altre circostanze razionali e irrazionali che accompagnarono la Spagna nel passaggio o dal XIX al XX secolo.

Se ci è ancora consentito descrivere la storia della letteratura con il metodo generazionale, imposto nella storiografia ispanica da Ortega y Gasset e dai suoi discepoli³, ricorderò che dalla fine dello scorso secolo fino allo scoppio della Guerra Civile quattro splendide generazioni costellano la letteratura spagnola: la generazione modernista, quella del '14, quella avanguardista e quella chiamata del '27. Crediamo opportuno, dal momento che si tratta di un congresso di ambito europeo e non di un pianeta di soli ispanisti, ricordare alcuni dei nomi di maggior risonanza, anche a costo, lo sappiamo, di perdere parte del tempo assegnatoci dalla direzione del Congresso. Nel campo della lirica risultano sempre significativi i nomi di Antonio e Manuel Machado, il premio Nobel Juan Ramón Jiménez, Ramón Gómez de la Serna, Federico García Lorca e Vicente Aleixandre, anch'egli Nobel. Liste di nomi di categoria non inferiore appartenenti ad altri generi letterari completano il quadro e offrono un'idea della quantità e della qualità di scrittori che hanno dato luogo

³ Si veda: Ortega y Gasset, *Paisaje de generaciones y Tabla de generaciones*, pubblicato per la prima volta nel vol. 8 di *Obras Completas*, Madrid, Alianza-Revista de Occidente, 1983, p. 655 e ss. Già in precedenza aveva dato alle stampe: *Cambio en las generaciones* in "El Sol" del 18-7-1926 (oggi in *Obras Completas*, cit., pp. 434-42); lo stesso argomento fu trattato in *El tema de nuestro tiempo* e posteriormente nel 1930 e nel 1933; si ricorda inoltre *El drama de las generaciones* in "La Nación", 31-8-1930 ed il capitolo *De nuevo la idea de generación* nel vol. *En torno a Galileo*, 1933. Seguendo gli insegnamenti di Ortega, Julián Marías dedicò tutto un libro all'argomento: *El método histórico de las generaciones*, Madrid, 1949, e più tardi *La estructura social*, Madrid, 1955. Entrambi gli studi si trovano oggi in *Obras Completas*, vol. VI, Madrid, Revista de Occidente, 1970.

all'espressivo appellativo di "Edad de Plata" della cultura spagnola. E non solo in campo letterario. Per la prima volta dal Secolo d'Oro la Spagna poté vantare una vera e propria filosofia e annoverò nomi come quelli di Unamuno, Zubiri e Ortega; quest'ultimo può essere letto oggi quasi integralmente in tedesco⁴.

Anche la nostra medicina assunse un'importanza degna di nota. Nel 1907 il professor Santiago Ramón y Cajal riceveva il premio Nobel per le sue ricerche dirette a scoprire la struttura ed il funzionamento del sistema nervoso⁵. Cajal non lavorò da solo nella Spagna di inizio secolo. Assieme a lui troviamo il dottor Mata e, fra molti altri, gli psichiatri Simarro —il cui più illustre paziente fu senza dubbio J.Ramón Jiménez— e Esquerdo.

Se dalla medicina saltiamo alle scienze dure ricordiamo che il primo sommergibile del pianeta salpò in acque spagnole —quelle di Cadice— e che la sua invenzione fu dovuta al tenente di vascello Isaac Peral. Al tempo il governo concesse poca importanza a quella che si sarebbe rivelata una delle più grandi rivoluzioni tecniche nel campo della guerra navale. Forse i conflitti di Cuba e Filippine avrebbero avuto una evoluzione differente se il progetto di Peral avesse potuto contare sull'appoggio governativo⁶.

Quindi due grandi momenti della cultura spagnola, quello del Siglo de Oro e quello della Edad de Plata, divisi da un arco temporale di circa 250 anni, uniti solamente dalla grandezza, dalla qualità e dall'esuberanza. Lasciando da parte considerazioni relative alle circostanze in cui si svilupparono, la prima differenza, forse quella più evidente, quella che balza all'occhio del più ingenuo osservatore, si riferisce al tema del nostro congresso, vale a dire l'inversion e di marcia nel rapporto letteratura-religione. Mi spiego: la Spagna impe-

⁴ Anche in Italia la fortuna di Ortega è stata —e continua ad essere— generosa. Il lettore interessato può consultare AA.VV., *Attualità di Ortega y Gasset* (a cura di Lorenzo Infantino e Luciano Pellicani), Firenze, Le Monnier, 1984. Io stesso possiedo opere di Ortega in versione italiana poco citate da orteghiani italiani, trovate in casa di mio suocero, uomo dagli svariati interessi culturali, ma non specializzato in ambito ispanista; il fatto di per sé dimostra la diffusione di Ortega negli anni '40 in Italia. Mi riferisco a *Il tema del nostro tempo* (a cura di Sergio Salmi), Milano, Rosa e Bello Editori, 1947 e *La Ribellione delle masse* (a cura di Salvatore Battaglia), Roma, Traguardi, 1945.

⁵ Una biografia informata su Cajal e la sua opera è quella scritta da Santiago Loren, *Ramón y Cajal*, Barcelona, Noguer, 1982; sullo sviluppo e il miglioramento della sanità spagnola e sul livello della sua ricerca si veda: Luis S. Granjel, *La medicina española contemporánea*, Salamanca, Ediciones Universidad, 1986.

⁶ Ortega Munilla, padre del più famoso Ortega y Gasset, scrisse sulle pagine de "El Impacial" un articolo in difesa di Peral contro le critiche, ironie e sfiducce che la stampa e parte della società avevano avanzato: "una meraviglia, una macchina che funziona con la regolarità e perfezione del più perfetto cronometro. Il sommergibile galleggia, si sommerge, naviga, e se è necessario può essere impiegato come un ariete per colpire la nave nemica. Funziona proprio come la nave immaginaria del fantastico capitano Nemo". Tratto da Antonio Espina, *Las tertulias de Madrid*, Madrid, Alianza, 1995, p. 146.

riale rappresentò a suo tempo, e rappresenta tuttoggi per la coscienza colta collettiva di ogni paese dell'Occidente, il simbolo del cattolicesimo, il braccio armato della Chiesa, la vincitrice di Lepanto, l'opposizione permanente al potere del protestantesimo —opposizione che le costò la rivalità senza tregua di Inghilterra e Germania—; rappresenta infine l'incarnazione dell'ideologia cattolica più ortodossa ed intransigente. La Spagna per molti anni, dai tempi dei Re Cattolici fino praticamente alla metà del secolo scorso, rappresentò sé stessa e soprattutto venne rappresentata come il paese più cattolico del mondo, più cattolico persino del Vaticano. Tuttavia, contrariamente alla comune credenza, la cultura spagnola ha perduto già da molto tempo l'impronta della religiosità. Ancor di più: si potrebbe dire che oggi il numero di letterati, filosofi e uomini di scienza considerati credenti è chiaramente inferiore a quello di matrice marxista o laica. Lo stesso fenomeno è ancora più marcato in campo accademico. Attualmente in molte discipline universitarie i candidati con marchio cattolico in pratica restano esclusi dalle liste dei vincitori di concorso a cattedra di università. Poche, pochissime, per numero le riviste scientifiche, quelle di creazione o di divulgazione culturale che si autodefiniscono cattoliche o che non nascondono il loro impegno ideologico.

Manuel Azaña, secondo presidente della Seconda Repubblica nell'aprile del 1931, poco dopo la caduta di Alfonso XIII dichiarò: "La Spagna ha cessato d'essere cattolica". Al tempo quegli spagnoli in disaccordo con il loro laico presidente affermarono che una nazione non avrebbe mutato anima e concezione della vita per decreto. In effetti avevano ragione e Azaña ingoiò l'amaro boccone quando nel 1934 i cattolici di Gil Robles (CEDA), dopo aver sconfitto la coalizione azañista, formarono il governo con i radicali di Lerroux. Tuttavia le parole del presidente possedevano qualcosa di veritiero; avrebbero sicuramente descritto meglio la realtà del paese se egli avesse proclamato meno enfaticamente: "La Spagna sta cessando di esser cattolica", descrivendo così gli inizi di un processo in atto. In ogni modo già all'inizio della Seconda Repubblica i cattolici non rappresentavano più la maggioranza tra gli intellettuali.

Se prima abbiamo detto che quasi fino alla metà del secolo scorso la cultura spagnola, inclusa quella illuminista e illustrata in generale del secolo XVIII, si riconosceva praticamente senza eccezioni nel cattolicesimo ufficiale, e ora affermiamo che verso gli anni 30 gli intellettuali cattolici non rappresentavano neppure la metà della classe colta, allora la domanda o le domande che si impongono automaticamente sono le seguenti: 1°) Quando la Spagna accelerò il processo di secolarizzazione e di laicizzazione della sua cultura e della sua scienza?; 2°) Quali sono gli elementi determinanti che provocarono il cambio radicale nelle relazioni religione-letteratura? La risposta —se esiste— (ricor-

La Encrucijada Contemporánea
Hispania Sacra 48 (1996)

diamo che non sempre la storia si lascia intrappolare ed ingannare dallo storico razionalista che, in possesso di scarse categorie pretende di capirne tutte le sfaccettature), la risposta, dicevamo, è da ricercare in questi anni nel modernismo spagnolo, in questo periodo a cavallo tra la prima e la seconda contemporaneità, di transizione tra i secoli XIX e XX.

Il processo incomincia in Spagna dopo la morte di Fernando VII nel 1834, data limite del Vecchio Regime e inizio di un lungo periodo di monarchia costituzionale che si sarebbe concluso, eccettuando brevi parentesi, con l'espatrio di Alfonso XIII in seguito alla proclamazione della Seconda Repubblica. La data del 1834 non risulta essere molto distante dagli anni che produssero analoghi cambi nel resto d'Europa, tutti effetto, non c'è dubbio, della Rivoluzione Francese. La morte dell'ultimo sovrano assoluto, oltre a rendere rendere possibile l'approvazione dello Statuto Reale nello stesso 1834 e tre anni più tardi della Costituzione del 1837, sortì pure l'effetto di favorire l'avvento di quel romanticismo liberale incapace precedentemente di imporsi con i tentativi del 1814 e del 1820.

La fine del cattolicesimo non fu decretata né dalla monarchia costituzionale, né dal principio liberale che questa sorreggeva, e neppure dalla filosofia romantica. In teoria si potrebbe sostenere il contrario. Tutti i ministri dei governi dell'arco temporale che va dal 1834 al 1868 si dichiararono cattolici. Per quanto ne sappiamo nessun drammaturgo, lirico o romanziere romantico si dichiarò ateo, neppure il rivoluzionario e ribelle José de Espronceda, né il sensuale Gustavo Adolfo Bécquer. Il Concordato firmato nel 1851 con la Santa Sede legalizzò quello che, nonostante le tensioni fra Roma e Madrid dovute alle nuove leggi sull'insegnamento, sull'incameramento dei beni ecclesiastici decretato dal ministro Mendizábal, sull'espulsione della Compagnia di Gesù —ragioni queste responsabili della frattura dei rapporti diplomatici con il Vaticano—, era un dato di fatto. Legalizzò una grande verità: la Spagna era ancora un paese cattolico.

Durante la seconda metà del secolo XIX -per lo meno fino al 1885-1890- la letteratura spagnola (mi riferisco alle generazioni veriste e naturaliste) non aveva ancora messo in discussione il problema centrale dell'ultima contemporaneità, vale a dire il diffuso ateismo della società del secolo XX. Come ha recentemente scritto Armando Torno: "Incontrare gli atei vuol dire, per molti aspetti, incontrare il mondo moderno. Significa guardare nel comunismo, nell'idealismo, in certe concezioni che hanno modificato la storia dell'uomo". Lo

La Encrucijada Contemporánea
Hispania Sacra 48 (1996)

stesso autore parafrasando Pasolini aggiunge: "C'è, comunque, ancora molta fede in giro, ma essa è in minoranza"⁷.

Il cattolicesimo di Pereda, di Valera, Alarcón, Palacio Valdés è sincero. Probabilmente non lo è altrettanto quello di Galdós, e tuttavia nessuno dei suoi cento romanzi rappresenta né un'apologia del ateismo né una presa di posizione dell'autore a favore di questo. In un certo modo la letteratura spagnola conserva un teismo di base mentre il pensiero europeo stava coltivando sistemi di filosofia che portarono quasi sempre alla perdita della fede e alla contrapposizione radicale tra fede e scienza, tra fede e filosofia. Ci riferiamo naturalmente all'idealismo e al positivismo, all'esagerazione, rispettivamente, della ragione teorica e della ragione sperimentale.

Bruno Bauer (1809-1882) disse del suo maestro: "Con Hegel l'Anticristo è venuto e si è rivelato". Heine, che tanto influsso esercitò su poeti come Bécquer e Rosalía de Castro considerati unanimemente dalla critica come i pionieri della modernità lirica, consigliò ai suoi contemporanei di "lasciare il cielo agli angeli e agli uccelli". Non possiamo dimenticare che con l'idealismo in filosofia e il romanticismo in letteratura si affermava in tutta Europa il panteismo. Hegel e Heine furono tradotti e letti in tutta Spagna. La nazione di allora, ufficialmente cattolica grazie al già menzionato Concordato del 1851, seguì il proprio cammino, ma fra gli intellettuali e i pensatori le influenze si fecero percepire in un modo allo stesso tempo eclatante e subdolo. In effetti durante gli anni '50 dello scorso secolo, dopo anni di studio e meditazione solitaria, si iniziò a far conoscere Julián Sanz del Río, che anni prima aveva trascorso due anni in Germania grazie ad una borsa di studio concessa dal ministro progressista de la Serna. Lo scopo di chi offrì la borsa di studio e di chi ne usufruì consisteva nell'importare in Spagna la nuova filosofia tedesca affinché servisse da sostegno ideologico al partito della sinistra liberale, il quale avrebbe dovuto contrapporsi al partito moderato che godeva dell'appoggio dei pensatori più brillanti del nostro secolo XIX, vale a dire Juan Donoso Cortés e Jaime Balmes.

Julián Sanz del Río —non sappiamo se per casualità o per causalità— non importò né Hegel né nessun altro discepolo della sinistra hegeliana. Rielaborò gli scritti di W.F. Kraus, pensatore tedesco di secondo piano. Tuttavia la mediocrità filosofica dell'autore era accompagnata da un certo interesse per la politica e da una sorta di ossessione verso la tematica religiosa. Elementi entrambi indispensabili per un partito che, volendo mantenersi cattolico come il

⁷ Le due citazioni sono tratte dal vol. *Senza Dio? Due secoli di riflessioni tra speranza e negazione*, Milano, Mondadori, 1995, p.5.

resto della nazione, accoglieva quegli intellettuali più opposti al conservatorismo politico e all'ortodossia religiosa.

Difatti, Kraus, alunno e collega di panteisti, cercò di conciliare la filosofia idealista con la tradizione cristiana, introducendo una importante variante al panteismo: il panenteismo, la cui sintesi concettuale potrebbe essere "tutto in Dio", invece di " tutto è Dio". Si cercava di salvare la differenza tra Dio e il mondo, di superare l'identità fra entrambi sostenuta dall'idealismo assoluto. Ma come sempre le buone intenzioni non bastavano, e, a volte, neppure le sfumature. Kraus, per motivi lunghi da illustrare in questa sede, ottenne in Spagna un successo impensabile. Nel giro di breve tempo venne dimenticata la sua complicata filosofia, ma in compenso tutta la cultura spagnola, dalla pedagogia alla letteratura, adottò più o meno apertamente il nome di krausismo. Tutta la cultura, beninteso, non cattolica e non socialista. In poco tempo divenne l'alternativa ideologica —e a volte anche politica— alla cultura cattolica ortodossa. Protestanti ed eterodossi in campo strettamente religioso, idealisti in quello filosofico e pedagogico, progressisti in quello politico, diedero vita ad uno strano, ma ben definito cocktail d'opposizione alla cultura e al pensiero dominante della società spagnola dell'epoca.

Di krausismo è impregnata l'opera di Galdós in romanzi come *La familia de León Roch*. Vari articoli di Valera prendono in considerazione con aperta simpatia il nuovo movimento. Abbiamo dichiarazioni di sincera accettazione da parte di Clarín. Vari romanzieri ed intellettuali cattolici, come la Pardo Bazán o Moreno Nieto, si cimentarono in un lavoro di lima volto a compaginare krausismo e cattolicesimo.

Il krausismo rappresenta nella cultura spagnola dell'epoca contemporanea la prima frattura, giacché si ebbero cattolici sia fra i simpatizzanti che fra i detrattori del krausismo. Con il passare del tempo la divisione, lungi dal ricomporsi, divenne più netta. In primo luogo tra filosofi; con il tempo giunse alla letteratura, alle arti e, per finire, al mondo scientifico.

Il romanzo, il teatro e la lirica accolsero il messaggio con modalità diverse per chiarezza ed intensità. Tuttavia era stata aperta una breccia: il cattolicesimo e i suoi principi essenziali potevano essere messi in discussione. Il principio dell'autorità si era frantumato. Né il Syllabus, né il Concilio Vaticano I riuscirono ad invertire il senso di marcia. Piuttosto si poteva affermar e il contrario. Le costituzioni del 1869 e del 1876 assicuravano la libertà di culto. Il protestantesimo liberale giunse in Spagna, e autori come Unamuno lo ricevettero con entusiasmo e come sostituzione di un cattolicesimo che in Spagna non riusciva ad adeguarsi ai nuovi tempi, nonostante l'ultima costituzione citata —quella del '76— si dovette in gran parte a Antonio Cánovas del Castillo, cattolico convinto e praticante. In poche parole, né i Pirenei, né la Spagna

La Encrucijada Contemporánea
Hispania Sacra 48 (1996)

tradizionale riuscirono a fermare l'evoluzione ideologica e scientifica, l'affermazione di valori o controvalori individuali e sociali che mettevano a repentaglio l'unità del cattolicesimo spagnolo.

Il movimento krausista, dimenticando le proprie origini idealiste, ma non la sua funzione di alternativa culturale, rispose alla sfida della scienza sperimentale e al principio della verifica. A partire dal 1876 circa assunse il paradossale e —se mi si permette— grottesco nome di krausopositivismo. Attraverso di esso si fecero strada il naturalismo e il darwinismo.

Due o tre lustri successivi all'affermazione del positivismo in Spagna, la minoranza intellettuale del paese assiste ad un crescendo di cambi politici e sociali che introdurranno in Europa la seconda contemporaneità. I modernisti spagnoli —il cui corrispettivo italiano, salvando logicamente le differenze di circostanze locali, furono i decadentisti— assisteranno attoniti ad un succeder si continuo di scoperte tecniche, scientifiche e ad un modo di vivere e di comportarsi che preannunciano i tempi attuali e delineano le affinità tra le due generazioni finesecolari, unite non solamente dalla collocazione temporale, bensì soprattutto da una affermazione quasi esplosiva, allora ed oggi, della coscienza individuale. L'uomo, ogni uomo, si convince o crede di convincersi di essere lui stesso il suo proprio metro, misura di sé stesso, giungendo come logica conseguenza alla identificazione di sé con la divinità stessa.

Mentre l'élite culturale rimaneva ammaliata dalla grande città, dall'agglomerato industriale, dall'ampliamento di frontiere prodotto dal colonialismo e dai progressi tecnici nei mezzi di comunicazione, la massa continuava a condurre una vita simile a quella che genitori e nonni conducevano nel secolo XIX. Esiste una differenza tra la crisi del secolo scorso e quella di oggi: quella del secolo scorso e principio del XX investì solamente una minoranza; l'attuale ha raggiunto tutta la società del mondo occidentale. Tuttavia il contenuto è molto simile e si può individuare nella abnorme importanza concessa all'individuo e alla propria coscienza come misura di tutte le cose e giudice di ogni attività, esterna ed interna al proprio io. Analoghi pure si presentano all'osservatore i precedenti. Modernità o decadentismo, attualità o postmodernità sono epoche entrambe che seguono a periodi di dominio collettivo nei valori sociali e di totale imposizione del positivismo —nel secondo caso del neopositivismo— nella scienza, nella filosofia e nella letteratura stessa: gli anni 60 e 70 del secolo scorso si identificano —mutatis mutandis— con gli anni 60 e 70 del secolo XX. Tutto si trasformò: società, scienza, tecnica, cultura. Il letterato, con più immaginazione dell'uomo di scienza e con meno categorie ideologiche del filosofo, percepì e subì primo fra tutti il susseguirsi concitato di avvenimenti sociali e culturali radicali, violenti e incessanti. L'i-

La Encrucijada Contemporánea
Hispania Sacra 48 (1996)

nizio della seconda contemporaneità —vale a dire i primi anni del secolo attuale e gli ultimi del precedente— non concedeva tregua.

Senza la pretesa di sintetizzare gli elementi determinanti il cambio di rotta nel rapporto cattolicesimo-letteratura, mi sia permesso rammentare che i lustri dell'epoca modernista innestarono sulla base panteista e positivista del secolo XIX nuovi elementi volti alla creazione e ricreazione di un mondo senza leggi, senza regole, dipendente incondizionatamente dai capricci della propria individualità, dalla propria coscienza personale, capace di accogliere, assieme o separatamente, la temibile volontà di Schopenhauer, la sfida atea di Nietzsche e l'esistenzialismo come reazione all'essentialismo dei sistemi filosofici precedenti. Inoltre la scoperta dell'inconscio e della psicanalisi alimentò la letteratura intimista, esaltò le forze dell'io e dell'irrazionale, cercò di offrire risposte alle grandi domande dell'esistenza prescindendo totalmente dal soprannaturale.

Anche il socialismo chiamato enfaticamente scientifico fu un elemento di rilievo nel processo di secolarizzazione della letteratura. L'idea assoluta di Hegel si incarna nella rude materia. Scompare l'idea di una divinità al di sopra dell'uomo e del mondo. Per Feuerbach Dio viene ridotto alle proiezioni migliori dell'uomo; pertanto, come direbbe Unamuno, non è nientaltro che un prodotto dell'essere in carne ed ossa. I termini del rapporto si invertono: l'uomo non proce de da Dio né per emanazione, né per creazione; in fondo, nemmeno si identifica con lui, nonostante Feuerbach abbia ripetuto che l'essere assoluto, il Dio dell'uomo, non è altra cosa che l'essere stesso dell'uomo. La divinità, l'essere primo della filosofia, viene declassata totalmente nella gerarchia ontologica e viene ridotto ad un prodotto della mente, a una proiezione di desideri incompiuti, al compendio delle verità razionali, alla somma di tutta la realtà umana. L'essere umano, senza divinizzarsi, mette assieme concetti teologici per capire se stesso e i suoi rapporti sociali. Il materialismo hegeliano si serve persino della Santissima Trinità per spiegare la società umana. Si poteva affermare che nella concezione della vecchia sinistra Dio non partecipò della vita umana incarnandosi, bensì si ridusse a un prodotto di un essere umano declassato e ontologicamente sminuito dal momento che aveva perso lo spirito. La situazione si aggrava ulteriormente con Marx, dal momento che la religione non risulta nemmeno una grande utopia. Al contrario, la religione si oppone a qualsiasi tipo di felicità; ancora di più, è la sua negazione perché inganna e affonda l'uomo con illusioni e menzogne che servono a distoglierlo dal suo agire e dal suo dovere.

In Spagna il partito socialista si costituì nel 1876 e creò il proprio sindacato cinque anni più tardi. Circa vent'anni dopo otteneva le prime adesioni di letterati o, almeno, le prime simpatie; Galdós giunse a presentarsi come il candida-

La Encrucijada Contemporánea
Hispania Sacra 48 (1996)

to a deputato per una coalizione repubblicano-socialista. Correva l'anno 1907 e il modernismo si trovava nel suo momento culminante. Ma già qualche tempo prima, nel 1896, Unamuno si era affiliato alla sezione del partito socialista di Bilbao, collaborando in due quotidiani del PSOE della città basca e di Madrid, "El Socialista" e la "Lucha de clase". Individualista sopra ogni altra cosa, due anni dopo uscì dal partito, ripetendo più tardi in molte occasioni che il marxismo era diventato la peggiore di tutte le chiese. Tuttavia al principio, vale a dire negli anni novanta, non fu così. Molti letterati ed intellettuali collaborarono ne "El Socialista" (Madrid) e ne "Lucha de clase" (Bilbao). Il PSOE aveva bisogno di loro per guadagnare prestigio e svolgere la sua opera di propaganda attraverso la diffusione culturale. Come ha scritto R. Pérez de la Dehesa "In essi (nei quotidiani appena citati) furono invitati a collaborare le migliori penne del partito e vari intellettuali, che senza appartenervi mostrarono decise simpatie nei confronti della dottrina o furono di idee avanzate (...). Questi numeri costituirono dall'inizio un importantissimo mezzo di espressione per quella che in senso ampio si chiamò sinistra intellettuale spagnola. Negli ultimi anni del secolo XIX, fra altri scrissero su questi numeri Jacinto Benavente, Verdes Montenegro, Dorado Montero, Altamira, Buylla, Posada, Orbe, Sánchez Díaz, J. J. Morato, Octavio Picón, Maeztu, Sinesio Delgado, Clarín, Jaime Vera, Revilla, Ingenieros, Costa, Pi y Margall, M. B. Cossío, Oyuelos y Joaquín Dicenta. Unamuno collaborò fin dal momento in cui entrò nel partito, e sebbene quando se ne allontanò smise di pubblicare ne *La lucha de clase*, i suoi articoli commemorativi sul primo di maggio continuarono ad apparire in vari quotidiani a seco lo XX inoltrato⁸.

Non tutti gli scrittori citati erano affiliati al PSOE. Per molti le collaborazioni durarono poco tempo e si spiegano come reazione al sistema politico della Restaurazione e come particolare contrapposizione ai governi conservatori di Antonio Cánovas del Castillo. Non possiamo dimenticare che la maggioranza degli intellettuali inclusi nella tendenza modernista apparteneva alla buona borghesia del paese. Inoltre in quegli anni stava prendendo forma il modernismo, conglomerato esplosivo di filosofie e posizioni il cui denominatore comune era l'esaltazione dell'individualità in aperto contrasto, quindi, con tutte le soluzioni collettive che la seconda metà del secolo XIX aveva elaborato. María Dolores Gómez Molleda ha dimostrato che la luna di miele tra intellettuali spagnoli e socialismo si riduce più o meno agli anni che vanno dal 1880 al 1898. A partire da questa data fino circa il 1909 si verifica la rottura generalizzata tra intellettuali spagnoli e PSOE⁹. Questa collaborazione, seppur

⁸ Si veda: *Política y sociedad en el primer Unamuno*, Barcellona, Ariel, 1973, p. 46.

⁹ Si veda l'importante volume: *El socialismo español y los intelectuales*, Salamanca, Edizioni Università, 1980.

breve per tempo e per intensità, ci aiuta a capire il cambio totale di rotta degli scrittori spagnoli nel rapporto religione e letteratura durante il periodo a cavallo tra 800 e 900.

La propaganda socialista di questi anni si concentrò più sulla lotta antiborghese che su quella antireligiosa; tuttavia risultano numerosi i testi dei fondatori del PSOE sulla incompatibilità tra socialismo e religione. Jaime Vera, forse il teorico più prestigioso del partito, commentando la frase evangelica "cercate il regno di Dio e la sua giustizia; tutto il resto vi sarà dato in aggiunta", scrive: "Se Cristo avesse detto 'Non rubatevi gli uni gli altri'avrebbe gettato la grande base di tutta la morale sociale. Ogni uomo deve produrre ciò che consuma. Se non lo produce, lo ruba. E fino a quando gli uomini ruberanno ad altri uomini, quel sublime 'Amatevi gli uni gli altri'sarà una frase vana, consiglio facile da dare, ma non fondamento della vita intellettuale né della vita collettiva'"¹⁰.

Pablo Iglesias, fondatore del PSOE, concentrò i suoi attacchi contro il sistema della Restaurazione e contro la cultura liberale più che contro la credenza religiosa. Tuttavia, ritenendo la Chiesa alleata del le classi privilegiate, la attaccò senza riguardi in un'infinità di articoli. "Che cosa è oggi la Chiesa cattolica? Che cosa sono le altre Chiese e Religioni? Delle serve assodate dalla borghesia, che fanno ciò che questa raccomanda e ordina loro. Leone XIII è qualcosa di più, contrariamente a quanto dice, di un buon difensore, di un eccellente servo della classe capitalista? No. Quest'ultima è terrorizzata dallo sviluppo che assume il Socialismo. Tutti i paesi, e il capo della Chiesa cattolica, fedele al suo dovere di guardiano morale della classe privilegiata, condannano immediatamente le idee socialiste (...) Di conseguenza, è giusto che si attacchi e si combatta la Chiesa poiché sostiene nel nome di Dio le infamie e i latrocini che la borghesia commette"¹¹.

¹⁰ Ci riferiamo all'articolo *El compañero Leon XIII*, apparso in "El Socialista", 1 marzo 1894.

¹¹ L'articolo apparve con il titolo *El verdadero enemigo* nelle pagine de' "El Socialista" del 24-8-1888. D'altra parte è vero che difficilmente si può parlare in questi anni un fronte comune tra intellettuali laici e liberali e marxisti contro la Chiesa ed il cattolicesimo; durante la II Repubblica invece era risultato determinante la coalizione liberal-socialista. In numerose occasioni Pablo Iglesias mette in guardia la classe lavoratrice in generale e quella proletaria in particolare sul rischio di lasciarsi ingannare dagli intellettuali anticattolici ed atei provenienti dalle file borghesi: "Gli operai non possono né devono militare tra le file dei liberipensatori borghesi: potranno tutti questi combattere il Cattolicesimo e i preti; qualcuno attaccare le religioni in generale, e parecchi proclamarsi atei; ma nessuno, assolutamente nessuno di loro, cessa di venerare il capitalismo, la proprietà privata, che è il dio che regna sugli altri dei e il reale responsabile della schiavitù e del malessere della classe proletaria". Tratto dall'articolo citato anteriormente. Oggi in: Pablo Iglesias, *Escritos I. Reformismo social y lucha de clases y otros textos*, Madrid, Editorial Ayuso, 1976², pp.182-4.

Più successo del socialismo marxista ottenne in Spagna l'anarchismo, almeno fino a quando la tensione sociale e la violenza non resero evidente ai nostri intellettuali decadentisti che l'azione della F.A.I. e della C.N.T. era inconciliabile con la loro classe sociale di appartenenza e con le loro idee di borghesi e di liberipensatori stravaganti ma pacifici.

Al principio invece l'anarchismo esercitò un grande fascino. Il forte individualismo modernista simpatizzò con un'ideologia politica che aveva oltrepassato gli schemi dei partiti tradizionali, orientata verso la distruzione di regole, valori e convenzionalismi sociali, praticati allo stesso modo dalla destra e dalla sinistra della Restaurazione. Sicuramente l'anarchismo dei nostri modernisti non era coerente con la teoria e la prassi di Bakunin, ma servì come atteggiamento a quegli *enfants terribles* che volevano diventare i modernisti. Nessuno di loro studiò con serietà ed accuratezza teoretica le idee della *la Internazionale*, ma alcuni dei punti della sua dottrina, ammantati del nuovo stile e da atteggiamenti di vóluto esotismo, affascinarono i decadentisti spagnoli, offrirono loro argomentazioni per affermare l'opposizione e la ribellione di fronte alla società tediosa e alla quotidianità monotona dell'epoca.

Durante più o meno i primi due lustri del nostro secolo la maggior parte dei modernisti mostrò chiare simpatie nei confronti del movimento libertario: il cosiddetto gruppo dei tre, vale a dire Azorín, Baroja, Maeztu, pionieri del modernismo letterario, si vantaron o fecero sfoggio di anarchismo. E' fuori di dubbio che esistette tra di loro una certa confusione ideologica —erano letterati, non filosofi—, ma in un certo modo è comprensibile se pensiamo all'accettazione e alla simpatia mostrata dall'anarchismo spagnolo nei confronti di autori come Nietzsche, Ibsen e Tolstói. Della mancanza di impegno degli intellettuali si accorsero subito i quadri dirigenti dell'anarchismo e, senza dubbio, i pochi teorici che questo vantò. Federico Urales lo esprime chiaramente: "Non sappiamo fino a che punto possa avere idee chi proclama che la più grande libertà di coscienza non è incatenata a nessun credo politico né filosofico. (...) Il signor Unamuno non è il solo a trovarsi in quel particolare modo di pensare che presenta l'uomo come una fabbrica di diversi colori e di differenti tendenze, a seconda del gusto, dell'arte o dell'ultima impressione sperimentata. L'accompagnano scrittori di grande fama come Martínez Ruiz, Ramiro de Maeztu e Pio Baroja (...). L'ideale non deve essere un giocattolo che la penna inclina di qui o di là; un oggetto d'arte, un mezzo per scrivere oggi in un senso e domani in quello opposto; non un fine della volontà né dell'aspirazione"¹².

¹² L'autore, Federico Urales, fu considerato uno dei più grandi intellettuali dell'anarchismo spagnolo. Citano da: *La evolución de la filosofía en España*, Barcellona, Laia, 1977, pag.158.

L'anarchico Urales aveva buone ragioni nel mostrare sfiducia verso la coerenza ideologica di nostri modernisti; nemmeno era avventata la sua critica alla vaghezza ideologica e soprattutto all'uso e all'abuso di ideologie politiche e religiose di una letteratura che, nonostante gli ornamenti filosofici, solo pretendeva essere, e non è poco, letteratura pura, arte per l'arte, godimento estetico con volontà di rottura e di totale distacco dal romanzo e dal teatro realista e naturalista. Al fine di dimostrarlo Urales presentò una lettera personale di Unamuno dove gli confessava quanto segue: "Le mie letture di economia (più che di sociologia) mi fecero socialista, ma presto capì che il mio nucleo era ed è, soprattutto, anarchico. Ciò che oggi detesto è il senso settario e dogmatico nel quale si assume questa denominazione. Il dinamitismo mi ripugna, e la propaganda di violenza mi appare mera retorica. Un Bakunin mi sembra un pazzo pericoloso. L'anarchismo di un Ibsen mi sta simpatico, e ancor di più quello di un Kierkegaard, il poderoso pensatore danese del quale più di altri si sono nutriti Ibsen e Tolstoj. Tolstoj è stato uno degli animi che più ha scosso il mio; le sue opere hanno lasciato in me una profonda impronta.- Mi credo, non so se a ragione, uno spirito molto complesso, ma potrei individuare in Hegel, Spencer, Schopenhauer, Carlyle, Leopardi, Tolstoj i miei migliori maestri, unendo ad essi i pensatori di matrice religiosa e i lirici inglesi. Ma Le ripeto che nel torrente delle mie letture mi è molto difficile segnalare le influenze. Di spagnoli, certamente, nessuno. Non ho ricevuto influenze di nessuno scrittore spagnolo. La mia anima è poco spagnola"¹³.

Lo stesso Unamuno conferma in parte la critica di Urales quando scriveva nella lunga lettera che "L'avvizzimento intellettuale, senza contenuto di sentimenti, mi fa paura; mi insospettisce l'arte docente e al servizio di un ideale politico o economico. Senza essere un esteta, anzi avendo in odio l'estetismo, ancor di più detesto l'antiestetismo. Amo soprattutto la vita interiore (...). Il motto "¡adentro!" esprime questo stato d'animo"¹⁴.

L'esclamazione "¡adentro!", cioè nell'interno della propria anima —forse sarebbe meglio dire nell'interno della propria intimità— simboleggia la preoccupazione fondamentale unamuniana: l'ossessione per la propria persona, per tutto quanto succede all'interno di ogni persona, soprattutto della sua persona, di Unamuno, del don Miguel di carne ed ossa risulta essere il fatto più impor-

¹³ Si veda: *La evolución de la filosofía en España*, op.cit., p. 163-4.

¹⁴ *Ibidem...*, p.164. Tra la abbondante bibliografia sul rapporto di Unamuno con il socialismo e l'anarchismo segnaliamo: Rafael Pérez de la Dehesa, *Política y sociedad en el primer Unamuno*, Barcellona, Ariel, 1973. Fra i numerosi studi sull'anarchismo intellettuale spagnolo, a parte la "Rivista blanca" possono risultare utili: Gilles Lapouge e Jean Bécarud, *Los anarquistas españoles*, Barcellona, Editorial Laia, 1977. El Boletín de Escuela Moderna (a cura di Albert Mayol), Barcellona, Tusquets Editor, 1978 e Francisco Ferrer Guardia, *La Escuela Moderna*, Barcellona, Tusquets Editor, 1978.

tante e piú interessante. La radicale essenzialità della vita, i meandri oscuri della personalità, i dubbi, le vacillazioni e, soprattutto, il desiderio fervente di salvarsi, la fame di immortalità, la brama di non ridursi a cenere, la volontà di non morire, il timor e di dileguarsi, il mistero dell'aldilà. Il "dentro" esercitò su di Unamuno una attrazione infinitamente piú intensa di quella suscitata dalla rivoluzione e dall'ideale anarchico della dissoluzione dello stato. Prima della res publica, molto prima, emergeva agli occhi di Unamuno l'interesse per l'uomo in carne ed ossa e all'interno dell'uomo il mistero delle profondità di suo io ricolmo di sorprese, di ansie, di passioni.

Forse lo scrittore piú influenzato dall'anarchismo è stato Azorín, l'artista piú meticoloso e piú raffinato della nuova letteratura modernista. Nei suoi anni giovanili lesse e scrisse sull'anarchismo e contemporaneamente assaporava Leopardi, Baudelaire e studiava con diligenza l'opera di Nietzsche. Nel 1895-6, all'età di soli 22 anni, pubblicò nel "El Pueblo" i primi articoli in difesa dell'ideale anarchico. Le collaborazioni con Joaquín Dicenta nella rivista "Germinal" e le letture di Ibsen e Maeterlinck l'avvicinarono al problema sociale.

Nello stesso 1895 vedrà la luce un articolo dal titolo significativo: *Anarquistas literarios. Notas sobre la literatura española*. Furibondi sono gli attacchi al tardoromanticismo di Núñez de Arce e al teatro di Echegaray. Ne "El País" compaiono articoli contro tutto e tutti. Uno di essi in difesa dell'amore libero gli avrebbe spalancato le porte d'uscita dell'importante quotidiano.

Lesse e rilesse *La conquista del pane* del principe Krasputkin e *Il dolore universale* dell'ex-gesuita Sebastián Faure. Il terreno era già ben seminato. Aumentarono i suoi attacchi contro le istituzioni tradizionali: la Patria, la Chiesa, lo Stato e il Matrimonio. Da qui alla totale discriminazione di Martínez Ruiz il passo era breve. Durante il 1897-8 vari articoli, come ci riassume E. Inman Fox- "deridono i desideri carnali del clero, e asseriscono che l'educazione religiosa abbruttisce il popolo (...) Ispirato dalle parole di Ernest Renan, Martínez Ruiz vuole trasformare la morale in diritto ed elevare l'anarchismo a nuovo cristianesimo"¹⁵. Nel 1901, insieme con tutti gli intellettuali dissidenti, partecipa al dramma anticlericale di Galdós *Electra*¹⁶.

Come è noto dopo l'assassinio di Cánovas nel 1897 il successore del leader conservatore fuse il suo partito con quello del militare Polavieja e con il partito neocattolico di Pidal y Mon. Silvela aveva accolto le religiose spagnole che

¹⁵ *Introducción a la voluntad*, Madrid, Castalia, 1987, p.24.

¹⁶ INMAN FOX, E.: *Ideología y Política en las Letras de Fin de Siglo*, Madrid, Espasa Calpe, 1988, pp. 65-95.

avevano abbandonato le Filippine all'indomani della sconfitta di Cavite contro gli Stati Uniti d'America. Questi fatti furono sfruttati dal partito liberale fusionista di Sagasta per tornare all'attacco contro la Chiesa e la politica religiosa adducendo come motivazione principale le ingenti ricchezze degli ordini religiosi, soprattutto dei Gesuiti, nonostante gran parte dei loro beni fossero stati venduti dal governo in asta pubblica negli anni 1835-6, e più tardi nel Sessennio Rivoluzionario. Il leader progressista Canalejas pronunciò nelle Cortes il suo primo importante discorso (14-12-1900), il cui leit motiv suonava così: "Bisogna dar battaglia al clericalismo". Per tutta risposta il padre Montaña —confessore della reggente Maria Cristina d'Austria, vedova di Alfonso XII— rispose al discorso di Canalejas con un articolo su "El Siglo Futuro", organo del tradizionalismo cattolico e vicino ad alcuni gruppi del carlismo, ribadendo la tesi cara agli ortodossi più rigidi che il liberalismo è peccato¹⁷.

La stampa progressista si levò all'unanimità contro Montaña, professore di religione e morale del principe Alfonso -due anni dopo re di Spagna- con toni così violenti che il governo si vide praticamente costretto a destituire Montaña. Il gesto non calmò gli animi ostili e il mese successivo, il 10 di gennaio del 1901, le Cortes furono sciolte. Come ha scritto E. Inman Fox "neppure si deve dimenticare che negli stessi mesi, in Francia, la Terza Repubblica, sotto Waldeck-Rousseau, adottava misure contro gli ordini religiosi e questo veniva imitato in Portogallo. Non senza ragione i liberali temevano che questi prendesse residenza in Spagna. Questo fu l'ambiente politico e sociale in Spagna nel gennaio del 1901, anno in cui Galdós presentò al pubblico madrileno il suo dramma rivoluzionario nel quale si metteva alla berlina il clericalismo e la Restaurazione"¹⁸.

L'opera di Galdós si rappresentò per la prima volta il 30 gennaio del 1901 nel Teatro Español di Madrid. Invece in altre città come Vitoria e Pamplona, la pressione di ultramontani e carlisti impedì la rappresentazione¹⁹.

Il primo giorno della rappresentazione madrilena giovani modernisti si misero d'accordo per applaudire quelle frasi del dramma galdosiano considerate

¹⁷ E'conveniente ricordare che per molti anni il libro più venduto in Spagna risultò essere *El liberalismo es pecado* del padre Sardá y Salvany, pubblicato nel 1883 "dove si espongono con chiarezza i concetti e gli ideali dell'integralismo spagnolo ed europeo negli anni della Restaurazione. Furono molti i cattolici che aderirono alla tesi, e in Spagna i più favorevoli alla causa dell'integralismo furono il clero regolare, il parroco di provincia, la Compagnia e gli ordini religiosi, inclusi quelli femminili. (CAMPOMAR FORNIELES, MARTA M.: *La cuestión religiosa en la Restauración*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1984, p.35).

¹⁸ *Ideología e política en las Letras de Fin de Siglo*, op.cit., p. 69.

¹⁹ Si veda il vol.: *Cartas a Galdós* (quelle di Emilio Mario, allora direttore del Teatro de la Comedia), Madrid, Revista de Occidente, 1964, pp. 391 e ss.

più anticlericali. Maeztu, ad esempio, si situò nel punto più alto del teatro ripetendo in più di una occasione "Abbasso i Gesuiti!". Il giornalista Andrés Ovejero manifestò quanto segue all'indomani della prima nelle pagine de "El Globo": "*Electra* non è solo un'opera drammatica di merito particolare, ma uno stupendo, brillante, magnifico manifesto delle aspirazioni della gioventù intellettuale spagnola, che in questi giorni di battaglia contro il cattolicesimo, ha trovato in Pérez Galdós il suo indiscutibile capo"²⁰.

L'opera continuò ad essere rappresentata per vari mesi. Molte delle rappresentazioni furono più manifestazioni politiche che atti culturali. Il dato più rilevante fu che l'anticlericalismo del pubblico e dei manifestanti si unì con le espressioni di liberalismo, creando un connubio che sarebbe durato quasi fino ai giorni nostri. Da allora in poi il progressismo liberale fece fronte comune in molte occasioni contro il conservatorismo cattolico; il fatto in sé, se si vuole, può essere logico, ma il peggior effetto che produsse fu l'identificazione del conservatorismo con il cattolicesimo, in un primo momento fra gli intellettuali e più tardi, soprattutto con la Seconda Repubblica, fra le coscienze delle masse non cattoliche o, meglio, non praticanti. Questa concezione non rispecchia, né rispecchiava, i fatti, fra l'altro perché alcuni cattolici -evidentemente una minoranza- appoggiarono il governo della Repubblica quando i militari si sollevarono nel golpe del 18 luglio del 1936. Risulta pure sorprendente se pensiamo che la maggioranza dei politici liberali del partito progressista di Sagasta prima e di Canalejas in seguito si consideravano cattolici, battezzavano i loro figli e si sposavano canonicamente²¹. E non sorprende di meno che i conservatori della Restaurazione si considerassero, e fossero, cattolici e liberali, opponendosi in molte occasioni ai gruppi di neocattolici e ultramontani, e sostenendo sul piede di guerra un esercito che avrebbe finito per sconfiggere il carlismo, vale a dire la difesa del vecchio regime.

Probabilmente in politica vari fattori influirono negativamente: primo fra questi la mala fede dei molti che associarono Chiesa e reazione: ancora vivo era il ricordo della storia imperiale e dell'Inquisizione abolita solamente nel 1834; determinante fu pure la mancata consolidazione di un cattolicesimo liberale che stranamente in Spagna non giunse mai ad affermarsi né come gruppo ideologico-filosofico, né come partito politico. Alla reazione anti-

²⁰ L'articolo *Galdós en el Teatro*, venne pubblicata ne "El Globo" (31-I-1901); il testo lo prendimo da E. Inman Fox, *Ideología y política*, op.cit., p.71.

²¹ A sostegno di quanto stiamo affermando si vedano gli importanti studi di J. Andrés Gallego, *La política religiosa en España. 1889-1913*, Madrid, Editora nacional, 1974; C. Robles, *Los católicos y la Restauración*, Madrid, C.S.I.C., 1988. Sulle figure preminenti del liberalismo progressista durante l'epoca della cultura modernista sono apparsi recentemente due volumi di J. Cepeda Adán, *Sagasta. El político de las horas difíciles*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1995 e di S. Forner Muñoz, *Canalejas y el partido liberal democrático*, Madrid, Cátedra, 1993.

cattolica contribuì pure la forza degli assolutisti ancora presenti, sotto etichette diverse, nell'epoca della Restaurazione²². Il peso militare del carlismo, la stampa neocattolica e l'appoggio di gran parte del clero secolare e regolare produsse uno scontro reale nella vita e nei mezzi di diffusione²³.

Tornando a *Electra* e alla storia dei nostri modernisti si può affermare che il 1901 fu l'anno anticlericale per eccellenza. Più ancora rappresentò —almeno per la storia esterna che ci permette di vedere ed opinare i fatti e non le coscienze— la rottura nel mondo culturale e letterario fra credenti e non credenti, fra cattolici ed anticattolici e in particolar modo fra ortodossi ed eterodossi.

Alla prima di *Electra* presenziarono pure due giovani modernisti di tutto riguardo: Baroja e Azorín. Dopo avere espresso una attiva partecipazione fatta di applausi e fischi annunciarono la successiva apparizione di un libro a due mani, *La Iglesia española* che fortunatamente non giunse mai ad essere pubblicato, poiché probabilmente avrebbe alimentato il fuoco della confusione regnante e aumentato il clima di tensione. Tuttavia da lì a poco, e analogamente all'evoluzione di Unamuno, Azorín inizia a disinteressarsi della storia socio-politica e a rimanere assorto dalla sua realtà interiore. Nietzsche e Schopenhauer passano ad occupare un posto privilegiato nei suoi studi; lo scetticismo e il suo carattere contemplativo e abulico lo portano a rinchiudersi nel suo mondo interiore. Prova di ciò è la trilogia composta dai romanzi *La voluntad* (1902), *Antonio Azorín* (1903) e *Las confesiones de un pequeño filósofo* (1904). Nel 1901 aveva pubblicato il *Diario de un enfermo*, titolo significativo se consideriamo la chiara allusione al malessere spirituale, piuttosto che a quello fisico. "In questo pre-romanzo troviamo la storia intima, sotto forma di diario, di un uomo che medita angosciosamente sulla inutilità di una lotta vitale e di uno scrittore che non può riconciliare la contemplazione della vita e la partecipazione attiva ad essa (...) Di fronte al conflitto la sua volontà (quella del protagonista) si dissolve (...) Dopo vari percorsi sentimentali (...) si sposa e sua moglie, che aveva rappresentato il suo Ideale, gli muore, ributtandolo in un mare d'angoscia. Tutto in questa storia porta inevitabilmente al suicidio del protagonista, e in questo precede il suo fratello spirituale, Andrés Hurtado, di *El árbol de la ciencia* di Baroja²⁴. Curiosamente in questo anno 1902 un altro modernista famoso, premio Nobel qualche anno dopo, veniva ricoverato in un

²² Si veda: B. URIGUEN, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*, Madrid, C.S.I.C., 1986.

²³ Senza la pretesa di dirimere la questione vogliamo ricordare l'opinione di alcuni storici per i quali l'origine della secolarizzazione della Spagna e dell'opposizione fra religione e liberalismo deve essere ricercata nel secolo XVIII, vale a dire quando ancora nessuno metteva in discussione pubblicamente la validità del vecchio regime. Si veda F. J. Fernández de la Cicoña, *El Liberalismo y la Iglesia española. Historia de una persecución. Antecedentes*, Madrid, Spetno, 1986.

²⁴ INMAN FOX, E.: Introduzione a *La voluntad*, op.cit., pp. 25-6.

ospedale di Madrid. Mi riferisco a Juan Ramón Jiménez afflitto da una malattia dell'anima che oggi gli psichiatri chiamano nevrasenia depressiva. Non a caso abbiamo paragonato il modernismo con la fine del secolo attuale e non per niente le opere di Freud iniziavano ad arrivare in Spagna, aumentando così l'interesse per il mondo interiore, sia nel suo stato di veglia che di sonno, di coscienza che di incoscienza²⁵.

Generazione inquieta quella modernista. Troppi fatti ed emozioni ne commossero lo spirito. Ansia e depressione, passione e scetticismo, ricerca di verità e dubbio esistenziale. Binomi difficili da conciliare per letterati afflitti da mali sociali, i famosi mali della patria descritti da Macías Picavea, Joaquín Costa e altri rigenerazionisti. Inoltre i punti di riferimento tradizionali stavano dissolvendosi. Il cattolicesimo con le sue certezze non era più la religione dei giovani letterati, almeno per il momento. Scienza e tecnica, filosofia e letteratura, sociologia e psicologia si confusero creando una straordinaria letteratura. L'arte usò, sfruttò tanti nuovi elementi, ma le idee, le credenze, la cosmovisione accusarono il colpo. L'io di ognuno, in nome delle sue proprie regole —individuali, periture, mutanti— si scontrò da solo con le nuove circostanze. Tutto ciò acuito dalla difficoltà quasi intrinseca di rifugiarsi nel sociale, nel collettivo. Questa generazione di decadentisti spagnoli, questi formidabili scrittori, figli di papà avevano in odio la massa.

Così descrive Azorín lo stato d'animo del protagonista del suo romanzo *La voluntad*: "La moltitudine lo esaspera: odio profondo, odio forse residuo di lontane ferite, lo spinge fieramente contro la frivoltà delle moltitudini mutevoli. Il discorso applaudito di un estremismo stupido, il contenuto parolai di un quotidiano, la frase vuota di un giornalista vano, la idiozia di una borghesia rachitica gli producono furori apoplettici. Odia la frase fatta, il criterio marmoreo, la sistematizzazione abbruttente, la legge salvaguardia dei banditi, l'ordine, rifugio dei tiranni... E lungo la stanza ricolma di libri, nervoso, irascibile, eccitato, va e viene mentre le sue frasi ardenti volano ad altezza di una sottile e deprimente metafisica, o discendono fustigatrici sulle realtà della venale politica e della vergognosa letteratura.- Azorín ascolta il maestro. Profonda tristezza satura il suo spirito in questa silenziosa serata di inverno. Yuste passeggia. Lontano suonano le campane del santuario. Gli opachi tavolati di pietra impallidiscono. Il maestro si ferma un momento dinnanzi ad Azorín e dice: "Tutto passa, Azorín; tutto cambia e perisce. E la sostanza universale —misteriosa, ignota, inesorabile— perdura".

²⁵ Gli interessati possono consultare lo studio di Helio Carpintero e María Vicent a Mestre, *Freud en España*. Valencia, Promolibro, 1984.

Il protagonista, ascoltando forse da lontano echi di Bergson —tanto ammirato e presente tra i modernisti spagnoli— continua il monologo; o meglio, il dialogo fra l'io e l'altro io della propria coscienza: "Azorín si muove lentamente e geme con voce opaca: tutto passa e lo stesso tempo che fa passare tutto, pure finirà. Il tempo non può essere eterno. L'eternità, presente sempre, senza passato, senza futuro, non può essere continua. Se lo fosse, e se lo fosse per sempre, l'istante succederebbe all'istante e si verificherebbe il caso paradossale che l'eternità aumentasse con il trascorrere di ogni istante".

I modernisti sono menti ricche, cuori curiosi e inquieti dal momento che interessi, esperienze e scoperte della seconda contemporaneità non colmarono il vuoto lasciato dalla fede. Intelletuali stanchi di scientificismo e di materialismo, ansiosi di trovare lo spirito delle cose, l'anima nella natura propria e altrui. Vivacità instancabile e il suo apparente contrario, il decadentismo del uso e in atteggiamento di attesa; di attesa e di speranza in soluzioni non positiviste, né calcolate. Fede nel mistero della vita, nella profondità dell'io; fede in un nuovo Dio che sia intrinsecamente capace di resuscitare una divinità rispondente ai bisogni dell'uomo del Ventesimo secolo. Ma la ricerca risultò infruttuosa. Gli dei, proprio perché sono dei, non si creano, né se resuscitano. E sistono dall'eternità.

Ecco l'errore di molti modernisti: rimandare la soluzione al domani, al futuro. Per questo Puche, uno dei protagonisti del romanzo *La voluntad*, esclama: "Figlia mia: la vita è triste, il dolore è eterno, il male è implacabile. Nell'ansioso affanno del mondo, l'inquietudine del momento futuro ci consuma. Per causa sua, i rancori, le ambizioni divoranti, l'ipocrisia lusinghiera, l'anelante andarivieni dell'umanità errabonda sulla terra (...). L'umanità perisce nelle proprie inquietudini. La scienza la intristisce, l'anelo delle ricchezze la eccita. E così triste e esasperata, geme in perenni amarezze"²⁶.

Angoscia lucida di un buon modernista, un certo piacere decadentista per la precarietà di un destino incerto. Battaglia con il tempo e con la storia. Concitazione nel rifiutare il passato e brama di intravedere la chiarezza della nuova era scientifica. Bruciare tappe: ecco il destino della contemporaneità, l'inquietante segno dei tempi. "Unamuno, come un Proteo dell'anima, coltiva in sé stesso una sovrabbondanza di creazione, e negando in ogni istante ciò che il suo pensiero ha appena concretizzato e materializzato, afferma con una fede ancora più grande ciò che in fondo unicamente gli interessa: la gioventù perenne e l'inesauribile fecondità del suo germoglio spirituale". Per questo, conclude M. García Morente, "la filosofia di H. Bergson risponde a questo diffuso e confuso anelo di spiritualità che caratterizza il finire del secolo XIX.

²⁶ Ibidem..., pag. 67.

Da una parte, frena la credenza positiva, limita l'intelletto nell'e sue pretese di assoluto dominio; dall'altra scopre e utilizza una nuova attività psichica —l'intuizione— per restaurare su basi nuove e con senso originario il rispettabile compito della metafisica²⁷.

Lotta contro tutto, lotta permanente. Questa è la condizione dell'uomo. Non c'è altra via d'uscita per Unamuno che l'accettazione della guerra fra le diverse forze dell'interno dell'io. Ecco la salvezza: accettare nel nostro cuore l'antitesi permanente ed essenziale della vita, dell'umanità, dello spirito. La dialettica unamuniana non si apre a spiriti assoluti né si districa nella pura ragione. La guerra porta alla felicità nel momento in cui l'uomo capisce l'antitesi essenziale degli elementi del proprio io. La guerra si identifica con la pace interiore e con l'armonia della tensione.

Il tutto risulta troppo complesso, la luce troppo multicolore. Per questo il modernismo come proposta di salvezza collettiva risulta impraticabile. Nei suoi primi momenti conosce meglio ciò che rifiuta di ciò che afferma. I tentativi di accogliere e di armonizzare tanti elementi caratterizzanti della seconda contemporaneità non crearono sistema, non diventarono una nuova scolastica della modernità. Furono tempi di rifiuti, di proposte, di chiusure in se stessi, di individualismi. In Spagna fu necessario aspettare gli anni '20 per contemplare un sistema, una grande filosofia nazionale aperta a venti europei; solo con Ortega veniva formulata l'interpretazione spagnola dell'Europa e della seconda contemporaneità. Nel frattempo, i molteplici elementi diventavano per l'artista stimoli eccitanti di un'estetica più ricca. E attraverso di essa, la salvezza individuale, le soluzioni per pochi, l'arte per l'arte, la consolazione delle minoranze. Né più né meno. Febbre di immortalità che prorompe nell'estetica, nel gioco intelligente, nella protesta e nel grido letterario di armonica risonanza. "Un poderoso impulso della sua natura porta l'uomo a giocare, a spendere energie, senza altro scopo che quello di spenderle; lo porta a compiacersi di sensazioni che commuovono il suo spirito e giungono profondamente ai più nascosti meandri dell'anima. L'Arte è la manifestazione concreta di questa tendenza allo spreco inutile e disinteressato dell'energia spirituale"²⁸.

Il modernismo spagnolo, esuberante di letteratura, non trovò, come invece successe per quello francese, un filosofo come Bergson che dichiarasse guerra al positivismo. Nell'attesa della nuova metafisica... la poesia, il mistero, l'allusione, l'equivoco voluto, la provocante predizione. I poeti da Machado a Jiménez lo cantarono magistralmente. Sentiamo quest'ultimo:

²⁷ GARCÍA MORENTE, M.: *La filosofía de Henry Bergson*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972, pp. 7-8.

²⁸ *La filosofía de Henry Bergson*, op. cit., p.33.

¡Qué tristes son los caminos
 polvorientos, por la tarde!
 el sol los dora, no sé
 cómo, ni nadie lo sabe.

A veces viene una copla
 y se va, y hay un instante
 en que parecen caminos
 que no se han llevado a nadie...

Pasa un vilano de plata,
 los chopos cantan al aire,
 un arroyo ha dicho algo
 a la hierba de los valles.

Es que el alma mira al sol...
 Pero atrás queda la tarde,
 la tarde gris y violeta,
 triste de niebla y cantares.

Es el naciente brumoso
 es el pinar...es...;quién sabe
 dónde está la pena, cuando
 se va muriendo la tarde!

Es un suspiro... es un eco...
 no... era el río, era el aire...
 el horizonte que sueña...
 la luna de oro que nace...

En el alma cantan todas
 las voces sentimentales...
 ya el sol se ha muerto, ya hay miedo
 por la sombra de los valles...

Y el cuerpo camina, y va
 —¿a dónde? nadie lo sabe—
 por estos tristes caminos
 polvorientos, a la tarde²⁹.

²⁹ JIMÉNEZ, JUAN RAMÓN: *Pastorales 1903-1905*, tomado de NAVARRO RANNINGER, PILAR: *Literatura española en torno al 1900. Modernismo y 98*, Madrid, Ediciones Akal, 1994, p.117.

Anche in Antonio Machado, il poeta per eccellenza della generazione, sorgono cammini, cammini tristi ed impolverati, adombrati da sere oscure e da giardini decadenti che portano al silenzio e all'attesa dell'anima. Alla fine, il cammino, invece di portare a qualche meta, a qualche porto che accolga corpo e spirito, perde i suoi contorni, la sua nitidezza, non protegge più e finisce per ottenebrarsi con le ombre della notte, di ogni notte. Al poeta solo resta la possibilità di cantare; ancora una volta l'arte salva, o quasi, l'artista:

Yo voy soñando caminos
de la tarde. ¡Las colinas
doradas, los verdes pinos,
las polvorientas encinas!...
¿Adónde el camino irá?
Yo voy cantando, viajero
a lo largo del sendero...
—La tarde cayendo está—.
"En el corazón tenfa
la espina de una pasión;
logré arrancármela un día
ya no siento el corazón".
Y todo el campo un momento
se queda, mudo y sombrío,
meditando. Suena el viento
en los álamos del río.
La tarde más se obscurece;
y el camino que serpea
y débilmente blanquea
se enturbia y desaparece.
Mi cantar vuelve a plañir:
"Aguda espina dorada,
quien te pudiera sentir
en el corazón clavada.

Io vo sognando cammini
della sera. Le dorate
colline, i verdi pini,
le polverose querce!...
Dove il cammino andrà?
Io vo cantando, viandante
lungo il sentiero...
—Precipita la sera—.
"Dentro il cuore tenevo
la spina di un amore;
un dí potei strapparmela:
non sento più il mio cuore".
Tutta la campagna un istante
rimane, muta e oscura,
meditando. Ruglia il vento
nelle pioppaie del fiume.
Sempre più s'abbuia la sera;
e serpeggia il cammino
e fiocamente biancheggia,
s'intorbida e dispare.
Il mio canto torna a gemere:
"Acuta spina dorata,
oh, potessi sentirti
dentro il cuore piantata"³⁰.

Per Machado, come per Azorín e Unamuno, la filosofia si confonde con la letteratura. Era logico che così accadesse vivendo in una stessa epoca politico-culturale e con un bagaglio di lettura in gran parte comune: Schopenhauer, Nietzsche, Bergson da una parte e Verlaine, Rimbaud e Mallarmè dall'altra. Il cammino percorre le stesse tappe della cultura europea. E di fronte alla problematica essenziale della vita, della religione, Machado, come Azorín, si nasconde nell'ironia e nello scherzo. Gli mancavano la pomposità e la magni-

³⁰ Citiamo il testo originale e la traduzione italiana da *Poesie, di Antonio Machado* (a cura di Oreste Macrì), Milano, Lerici Editori, 1961, pp. 242-3.

loquenza di Unamuno. Diceva le cose a metà, frutto di scetticismo e di un cuore timido e meditabondo, entrambi malattie della modernità.

L'irrazionalismo di Bergson parve al giovane Machado cammino sicuro per ricreare una filosofia oltre la ragione, ancorata all'intuizione e al tempo interiore, nella temporalità del dentro. In Machado l'ansia di Dio si manifesta nei suoi testi, nella sua biografia più intima. Dio presente e assente. Voler credere in un Dio Padre, che non si manifesta, in un Dio cordiale, come il poeta stesso, che si cela alla ricerca, per poi riapparire e perdersi nelle cose:

Es una tarde cenicienta y mustia,
destartalada, como el alma mía;
y es esta vieja angustia
que habita mi usual hipocondría.
La causa de esta angustia no consigo
ni vagamente comprender siquiera;
pero recuerdo, y recordando, digo:
Sí, yo era niño, y tú, mi compañera.
Y no es verdad, dolor, yo te conozco,
tú eres la nostalgia de la vida buena
y soledad de corazón sombrío,
de barco sin naufragio y sin estrella
Como perro olvidado que no tiene
huella ni olfato y yerra
por los caminos, sin camino, como
el niño que en la noche de una fiesta
se pierde entre el gentío
y el aire polvoriento y las candelas
chispeantes, atónito y asombra
su corazón de música y de pena
así voy yo, borracho melancólico,
guitarrista lunático, poeta,
y pobre hombre en sueños,
siempre buscando a Dios
entre la niebla.

E'una sera cenerognola e appassita
e squinternata, come la mia anima;
e nella consueta ipocondria
vive la vecchia angoscia.
La causa dell'angoscia non arrivo
a capire neppure vagamente;
ma mi ricordo, e ricordando dico:
Sì, ch'io ero bambino, e tu compagna
Non è vero, dolore, io ti conosco
tu sei rimpianto della vita buona
desolazione d'un oscuro cuore,
di nave da naufragio e stella assente.
Come dimenticato cane, privo
d'orma ed olfatto, errante
per i cammini senza meta; come
bimbo che nella notte d'una festa
si perde tra la folla
e l'aria polverosa e i candelieri
che sfavillano, attonito, ed abbuia
il suo cuore di musica e di pena,
così vo io, ubbriaco melancolico
chitarrista lunatico, poeta,
e pover uomo in sogno,
sempre cercando Dio
dentro la nebbia³¹.

La divinità del Vecchio Testamento, separata dal mondo e dall'uomo è lontana, ma anche il Logos incarnato dei Vangeli. Vogli a di credere, ed anche interesse di aggiungere all'elemento poetico valenze potentemente irrazionali, capaci di superare lo scientismo del positivismo imperante. Come ha scritto A. Sánchez Barbudo "Il suo Dio era solo il Dio del cuore. Non risulta sempre molto chiaro se si parla soprattutto di un Dio esistente fuori dal cuore e rivelato, manifestato nel cuore dell'uomo, oppure se si tratta di un Dio solo del cuo-

³¹ Ibidem..., pp.352-4.

re, cioè solo di un presentimento o nostalgia di Dio nell'uomo, di una richiesta di Dio che, di per sé, non costituisce affatto, nonostante quanto dicano i teologi, una prova convincente della Sua esistenza oggettiva. In ogni fideismo tale equivoco resta spesso latente. Ma un Dio soggetto alle nostre palpitazioni, angosciosamente percepito, tende ad identificarsi con la brama che di Lui abbiamo; tende a convertirsi in un Dio immanente all'uomo, solo immanente, il che equivale ad una negazione del vero Dio. Per questo E. Gilson può affermare che fideismo e scetticismo nella storia furono spesso uniti³².

Crederne non è lo stesso di voler credere. Machado è cosciente quando afferma poeticamente:

Credo nella libertà e nella speranza,
in questa fede che nasce.
Quando si cerca Dio e non si raggiunge.

Da *Soledades, Galerías y otros poemas* (1903 e 1907) a *Campos de Castilla*. Machado cerca di uscire dal labirinto presuntamente autosufficiente dell'io. Inizia quella fase d'oggettivazione percorsa dalla maggioranza dei compagni di generazione. Tuttavia la verità continua a celarsi tra la nebbia. Accetta la sua incapacità di filosofo tecnico, loda Unamuno e con un tocco di spirito popolare manifesta la delusione per i dati immediati della coscienza di Bergson:

Siempre te ha sido, ¡oh Rector
de Salamanca!, leal
este humilde profesor
de un instituto rural.
Esa tu filosofía
que llamas diletantesca
voltaria y funambulesca,
gran Don Miguel, es la mía.
Agua del buen manantial,
siempre viva
fugitiva;
poesía, cosa cordial.
¿Constructora?
—No hay cimiento
ni en el alma ni el viento—.
Bogadora,
marinera,

Sempre ti è stato, oh Rettore
di Salamanca!, leale
quest'umile professore
d'un ginnasio rurale.
Quella tua filosofia
che chiami diletantesca
bizzarra e funambolesca,
gran don Miguel, è mia.
Acqua di buona sorgiva,
sempre viva,
fugitiva;
poesia, cosa cordiale.
Costruttrice?
—Non ci sono fondamente
nell'anima e nel vento—.
Rematrice,
marinaia,

³² SÁNCHEZ BARBUDO, A.: *El pensamiento de Antonio Machado*, Madrid, Guadarrama, 1974, p. 37.

hacia la mar sin ribera.
 Enrique Bergson: *Los datos inmediatos de la conciencia*. ¿Esto es otro embeleco francés?
 Este Bergson es un tuno; ¿verdad, maestro Unamuno?
 Bergson no da como aquel Immanuel
 el volatín inmortal;
 este endiablado judío ha hallado el libre albedrío dentro de su mechinal.
 No está mal: cada sabio, su problema y cada loco, su tema.

verso il mare senza riva.
 Enrico Bergson: *I dati immediati della coscienza*. Sarà ciò un altro imbroglio francese?
 Questo Bergson è un birbante; non è vero, maestro Unamuno?
 Bergson non fa come quell' Immanuel
 la capriola immortale;
 questo indiavolato ebreo ha trovato il libero arbitrio dentro il suo bugigattolo.
 Non c'è male: ogni savio, il suo problema, e ogni pazzo, il suo tema³³.

Nonostante la contrapposizione idealismo-modernismo, razionalismo-individualismo, in Machado persistono tracce di secolo XIX. Ci riferiamo al diffuso panteismo o panenteismo dei krausisti. Non possiamo dimenticare che il poeta, figlio di famiglia laica e liberale, si formò nella Istitución Libre de Enseñanza, istituzione fondata dai krausisti nel 1876; prima nella sua sezione di Siviglia, dopo nella sede centrale di Madrid. Il Dio immanente le cose si fonde con l'essere trascendente, per difficile che in teoria si presenti amalgamare concetti e realtà tanto contrapposti ontologicamente. L'idea di Dio vacilla nella mente di Machado ed anche nel suo cuore. E' vero che a volte le biografie dimostrano che la volontà di credere riesce ad approdare, dopo una lotta con il mare procelloso, nel porto sicuro della fede. Ma la nave di Machado, come egli stesso dice, ha attraversato cento mari e attraccato in mille porti. Tuttavia non è facile per uno storico della letteratura negare tassativamente la possibilità del trascendente a un animo alla ricerca di Dio, come quello di Unamuno, o di Machado. Nel momento forse più difficile della sua vita —la morte della sua giovane sposa, strappata dalla vita dalla tubercolosi quando solo aveva 18 anni,— Machado si apre alla speranza, distinguendo da una parte l'immensità della natura, dall'altra il suo Dio:

Señor, ya me arrancaste lo que yo más quería.
 Oye otra vez, Dios mío, mi corazón clamar.
 Tu voluntad se hizo, Señor, contra la mía.
 Señor, ya estamos solos mi corazón y el mar.

Signore, mi strappasti quanto avevo di più caro.
 Odi ancora, Dio mio, questo cuore che chiama.

³³ Ibidem..., pp. 525-6.

Signore, il tuo volere operò contro il mio.
Signore, ormai siam soli il mio cuore ed il mare³⁴.

Prima di terminare questo scarno quadro sul Dio dei modernisti mi sia permesso tornare a colui che più teorizzò sui rapporti tra cuore e ragione, ragione e sentimento per giungere a Dio. A colui che più visse la lace ragione interna, la differenza basilare tra cercare la fede e possederla. Unamuno si rifugiò nell'arte per l'arte meno di tutti i suoi compagni di generazione. La letteratura non seppe colmargli l'abisso della mancanza di Dio. Come diceva Machado, a Unamuno interessava "il Cristo del cielo, il resuscitatore dell'io di ogni uomo"³⁵.

Il pensatore basco, come gli uomini dei primi trent'anni del secolo XX, assistette e fu attratto dalla grandezza dei progressi scientifici e dall'evoluzione formale dell'arte; tale attrazione può confondere l'uomo perché lo porta a identificare falsamente il mistero del cosmo con la divinità. Nell'ambiente delle minoranze colte europee si respirava quest'aria: la divinizzazione del mondo e dell'uomo nel suo cammino costante di perfezione, di penetrazione permanente nei misteri della scienza e della psicologia. "La più bella sensazione —scriveva Einstein, coetaneo dei nostri modernisti— è il lato misterioso della vita. E' il sentimento profondo che si trova sempre nella culla dell'arte e della scienza pura. Chi non è più in grado di provare né stupore né sorpresa è per così dire morto; i suoi occhi sono spenti. L'impressione del misterioso, sia pure misto a timore, ha suscitato, fra l'altro, la religione. Sapere che esiste qualcosa di impenetrabile, conoscere le manifestazioni dell'intelletto più profondo e della bellezza più luminosa, che sono accessibili alla nostra ragione solo nelle forme più primitive, questa conoscenza e questo sentimento, ecco la vera devozione: in questo senso, è soltanto in questo senso, io sono fra gli uomini più profondamente religiosi. Non posso immaginarmi un Dio che ricompensa e che punisce l'oggetto della sua creazione, un Dio che soprattutto e cercita la sua volontà nello stesso modo con cui l'esercitiamo su noi stessi. Non voglio e non posso figurarmi un individuo che sopravviva alla sua morte corporale: quante anime deboli, per paura e per egoismo ridicolo, si nutrono di simili idee"³⁶.

³⁴ *Poesie*, di A. Machado, op.cit., pp. 502-3.

³⁵ Da Baeza il poeta scriveva al rettore di Salamanca: "Anche qui il Cristo precristiano e postcristiano fa miracoli ovunque, e per quanto riguarda il Cristo del cielo, di cui Lei parla, nessuno se ne preoccupa". *Lettera a Miguel de Unamuno* in DE ALBORNOZ, A.: *Antonio Machado. Antología de su prosa*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1976, tomo I, pp. 102-107; anche in GÓMEZ MOLLEDA, D.: *Guerra de ideas y lucha social en Machado*, Madrid, Narcea Ediciones, 1977, p.114.

³⁶ EINSTEIN, E.: *Die Grundlagen der allgemeinen Relativitätstheorie, Hamiltonisches Prinzip und allgemeine Relativitätstheorie, Kosmologische Betrachtungen zur allgemeinen Relativitätstheorie*.

Tra i difetti di Unamuno non è facile elencare la debolezza. Non si piegò culturalmente a Ortega y Gasset, il numero uno delle lettere spagnole del secolo XX, né ai poteri della Seconda Repubblica, né alla lusinga della massa, e nemmeno al generale Franco che per qualche mese, in piena guerra civile, stabilì il suo quartier generale a pochi metri dalla residenza di Unamuno.

Don Miguel era al corrente di tutte le spiegazioni dei liberipensatori sull'importanza del timore nella nascita delle religioni. Oltretutto come tanti modernisti avvertiva un forte rifiuto per la scolastica e per le prove dell'esistenza di Dio. Modernista fu pure nel suo viscerale antidogmatismo. Sempre si lamentò degli insegnamenti del fondatore del neotomismo spagnolo, il cardinale González³⁷, ed insistette sempre nel "non trasformare la verità, che è, e deve essere sempre viva, in un dogma, che deve essere una cosa morta"³⁸. Determinato nelle sue simpatie verso i modernisti europei ed eccessivamente severo con l'autore dell'enciclica antimodernista *Pascendi*: "La condanna dell'attuale Papa contro le dottrine del modernismo è dettata solo dal fatto che i modernisti Loisy, Le Roy, il padre Tirrel, Murri, ecc. cercano di restituire vita di verità a dogmi morti; il Papa, o meglio i suoi consiglieri, giacché il poveretto non è più in grado di sondare questioni di tale profondità, prevedono, con acuta sagacità, che non appena si cercherà di vivificare tali dogmi, questi finiranno per morire del tutto"³⁹.

L'esistenza di Dio per Unamuno, come ha scritto E. Rivera de Ventosa, non giunse mai ad essere un problema ontologico, ma bensì antropologico⁴⁰. Più che interessarsi dell'essere lo ossessionava la coscienza del proprio essere. Il prendere coscienza del proprio essere, di Miguel de Unamuno. E questa coscienza reclama, come ripete nella sua opera fondamentale *Del sentimiento trágico de la vida*, permanenza, eternità. Di qui la sete di Dio. Il tentativo di conservazione, portato all'ultimo estremo, scatena la ricerca incessante di mantenersi in vita, in quella di qui e in quella dell'al di là; se fosse stato possibile, forse don Miguel avrebbe optato per la prima.

Riassumendo, l'ambiente culturale e scientifico dell'epoca che lo vide crescere all'interno e all'esterno, unito ai desideri o di sopravvivere e di sopravvivere, gli limitò certe prospettive di approfondimento teologico e metafisico. Il

rie, traduzione italiana: *Come io vedo il mondo. La teoria della relatività*, Roma, Newton Compton editori, 1993⁵, pp. 21-2.

³⁷ Si veda l'articolo *¿Qué es verdad?* in *Obras completas*, Madrid, Escelicer, 1966, vol. VI, pp. 168 e ss.

³⁸ Si veda l'articolo *Verdad y vida* (febbraio del 1908), oggi in *Mi religión y otros ensayos breves*, Madrid, Espasa Calpe, 1978⁷, p. 21.

³⁹ *Ibidem...*, p.22.

⁴⁰ RIVERA DE VENTOSA, ENRIQUE: *Unamuno y Dios*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1985.

suo temperamento concentrato rivolto verso se stesso lo colloca in una gioventù permanente, in uno stadio quasi infantile per certi aspetti. Pretese di recuperare la purezza di una religione senza regole, una morale personale coincidente al massimo con una natura presuntamente bonaria. Parlando per bocca del protagonista —egli stesso— di *Nuevo Mundo* dirà: "Vide allora chiaro che nell'anima sua il ringiovanire i delicati sentimenti della sua religione infantile aveva finito per uccidere i vecchi dogmi, dalle cui ceneri sorgeva vigorosa la fede, la santa fede, la fede nella fede, quella che crea ciò che non vediamo, quella che fa il dogma, lo ravviva, lo trasforma, lo uccide e lo resuscita, la fede nella fede stessa. Uscì dal tempio respirando nuove brezze e credette di entrare in un nuovo mondo"⁴¹.

A Unamuno non bastò l'estetica di molti letterati per vivere, né la scienza di Einstein per gioire dell'esistenza. Volle credere, forse in qualche momento si lasciò affascinare ed emozionare dall'aldilà, ma si scontrò con il limite di se stesso, della suo carattere. Credette che per credere fosse sufficiente la propria volontà. La volontà di potenza personale non si adatta alla fede concessa da Dio. Unamuno, forse, confuse la fede in se stesso con la fede divina. La prima non basta ad accogliere la seconda. Capì la necessità di spogliarsi delle cose, delle filosofie ostiche per lasciare la mente ed il cuore disponibili ad accettare l'evento della credenza in Dio. Tuttavia non riuscì a sbarazzarsi del nemico più persuasivo, la egolatria, la forza del proprio io: "Se credo in Dio, o per lo meno voglio credere in Lui, è, soprattutto perché voglio che Dio esista (...) Forse non potrò mai saperlo, ma voglio sapere. Lo voglio e basta (...) Reclamo la mia libertà, la mia santa libertà, persino quella di contraddirmi se ne presentasse la necessità"⁴².

⁴¹ *Nuevo Mundo*, op.cit., p. 57.

⁴² *Mi religión*, op.cit., pp. 11-14.