

Una filosofia politica dell'«ombra» nella Spagna del XX secolo: da Miguel de Unamuno a Eugenio Trías

GIULIO BATTIONI¹

Sommario: Introduzione; 1. Miguel de Unamuno e la Generación del '98: il sentimento tragico della vita, la “niebla” e lo stile “agónico”; 2. José Ortega y Gasset e la generazione della “Revista de Occidente”: la razón vital e la dialettica individuo-massa; 3. Xavier Zubiri: l'indipendenza ontologica della realtà e la relegazione dell'uomo a Dio; 4. Dalla sombra alla ciudad del límite: il realismo etico-politico di Eugenio Trías.

Abstract: Today, Spanish political philosophy provides very interesting keys to understand some of the contemporary political processes as the decline of the West, Europe's spiritual crisis, the weakness of liberalism and democracy. This paper will try to describe theoretical themes and literature suggestions about the shadow of history thanks to the original thought of some of 20th century most famous philosophers from Spain. First of all Miguel de Unamuno, the father of “tragic sense of life” who proposes an “agonic” philosophical approach to carry better sufferings and the problems of consciousness; then, we will talk about Ortega y Gasset his vital reason and particular way of liberalism; then, Xavier Zubiri, a very frequently forgotten philosopher who shakes up the ontology and epistemology by a new definition of reality; in closing, we will consider Eugenio Trías input on the philosophical analysis of power.

Keywords: *shadow, limit, tragic sense, razón vital, violence.*

Introduzione

La proposta di ricerca che in questa sede ci apprestiamo a formulare deriva da una pluralità di esperienze ed idee radicata nella convinzione che la filosofia politica spagnola del Novecento possa offrire alcune interessanti chiavi di lettura dei processi politici contemporanei: il “tramonto dell'Occidente”, la crisi spirituale e politica dell'Europa, la vulnerabilità delle democrazie liberali secolarizzate.²

Beninteso, con “filosofia politica spagnola” non ci si vuole qui riferire al concetto ormai stanco ed obsoleto di una generica *hispanidad*, ma si vuole al contrario ricollocarne l'originalità nell'alveo di una Spagna che, a lungo considerata *invertibrada*, secondo il celebre motivo di José Ortega y Gasset, e “arroccata” nel “mercato europeo delle idee”, come ha sostenuto Fernando Savater, continua a rivestire un ruolo di indubbia centralità nell'ambito della cultura contemporanea.

¹ Ph.D. Università di Roma “La Sapienza”; Professore a contratto presso l'Accademia di Scienze Umane e Sociali (Roma).

² Paulino GARAGORRI, *La filosofía española en el siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid 1985; Armando SAVIGNANO, *Unamuno, Ortega, Zubiri. Tre voci nella filosofia del Novecento*, Guida, Napoli 1967.

Del resto gli odierni processi politici di allargamento, integrazione e costituzionalizzazione dell'Unione Europea, in gran parte incompiuti, così come le complesse dinamiche legate al fenomeno della globalizzazione, attestano lo stato di salute dell'attuale regno di don Felipe VI di Borbone, a conferma di una rinnovata presenza di primo piano tanto nel Vecchio Continente, quanto nello scenario internazionale.

In questa prospettiva, quindi, riteniamo utile indagare, nel quadro di una filosofia politica consapevole delle proprie esigenze critiche ed analitiche, ma aperta alle contaminazioni interdisciplinari, il rilevante contributo del “genio spagnolo” alla storia delle dottrine politiche del Novecento.

Il filo conduttore sarà tutt'altro che accessibile. Al contrario si tratterà di entrare nelle pieghe oscure della condizione umana, personale e collettiva. Per grandi linee, cercheremo di esplorare la dimensione oscura, il senso tragico e del limite che l'esistenza impone all'umano anelito alla libertà. Cercheremo di rappresentare i motivi teoretici, le suggestioni letterarie e il sentimento del mondo di alcuni tra i principali filosofi spagnoli del secolo scorso, alla luce, per così dire, del loro sguardo sull'“ombra” che da sempre accompagna la storia dell'uomo e dei popoli.

1. Miguel de Unamuno e la Generación del '98: il sentimento tragico della vita, la “niebla” e lo stile “agónico”

Si può identificare in Miguel de Unamuno il capofila di quel movimento generazionale passato alla storia come *Generación del '98*, famiglia culturale a forte caratterizzazione letteraria, della quale il Rettore dell'Università di Salamanca è stato la vigorosa quanto *sui generis* voce filosofica.³ Nato a Bilbao, nelle viscere della “*Vasconia*”, l'amata regione basca che sempre vide come parte integrante di una Spagna che tutto doveva alla Castiglia, alle sue terre, alla sua Corona e alla sua lingua, “don Miguel” è il maestro di un esistenzialismo “religioso” debitore di Kierkegaard e di un atteggiamento anti-intellettualistico psicologicamente legato a Pascal. Al contempo, contestualmente ad un'epoca di crisi storica per la Spagna, quella dei primissimi anni del secolo XX, non mancarono di esercitare il loro influsso alcune significative ispirazioni nietzschiane: il vincolo tra “pensiero” e “poesia”, quale modalità peculiare di approccio della realtà; la “crisi della ragione” positivista e scienziata, cui fa seguito una “*filosofía del sentimiento*”, una filosofia del “sentimento tragico della vita”, che contribuirà in modo decisivo alla formazione di un nuovo concetto di “ragione”.

A partire da quel *pathos* tragico per il quale Nietzsche si considerò come “l'estrema antitesi e l'antipodo di un filosofo pessimista” che non vuole negare, ma al contrario affermare integralmente l'esistenza in tutti i suoi aspetti problematici ed enigmatici, inclusa la sofferenza, Unamuno maturerà quella esigenza di un “pensare con tutto il corpo” che costituisce il fondamento del suo filosofare. La vita produce incertezza perché non può essere compresa interamente dalla ragione.

3 Cfr. Miguel de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Alianza Editorial, Madrid 2013; M. de UNAMUNO, *La agonía del cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid 1986; M. de UNAMUNO, *Diario íntimo*, Alianza Editorial, Madrid 2006; Elías DÍAZ, *Unamuno. Pensamiento político*, Tecnos, Madrid 1965; Julián MARIAS, *Miguel de Unamuno*, Espasa Calpe, Madrid 1971; Gonzalo SOBEJANO, *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid 1967; Luis SÁNCHEZ GRANJEL, *Retrato de Unamuno*, Guadarrama, Madrid 1957.

La ragione, a sua volta, non può che entrare in conflitto con il “sentimento”: le “necessità” affettive e volitive, l’istinto d’autoconservazione, l’ansia di immortalità, ingenerano una “angoscia” che Unamuno non si limita a sperimentare con rassegnazione, ma converte in una *agonía* positiva, in uno stile di vita cioè, ed in un atteggiamento filosofico, fondato sulla passione e sulla lotta.

Una lotta in cui le necessità intellettuali sono conciliate in modo tragico-“*agónico*” con le tensioni vitali. Da queste premesse di un pensiero eroico e combattivo non estraneo, quantunque in una prospettiva del tutto non confessionale, a risonanze religiose di tipo cristiano, è possibile far derivare una visione “aristocratica” e tutta unamuniana della politica.

Di certo, il pensatore basco non fu, in senso stretto, un filosofo politico. Le sue opere non sono trattati di scienza politica. Le sue opere letterarie che abbracciano il romanzo, il saggio e la poesia sono piuttosto impregnate di filosofia e popolate da costanti richiami alla storia e alle concrete vicende politiche della sua Spagna contemporanea.

Parimenti, il tema dell’“ombra” giace sullo sfondo di una profonda introspezione sulla vita e la condizione umana. È con *Niebla*, originale romanzo onirico nel quale il protagonista interloquisce con l’autore sui dubbi e sul dolore di un amore non corrisposto, che Unamuno sembra approssimarsi alla fitta, oscura trama di un’anima che soffre e sogna in un combattimento spirituale violento e dall’esito tragico. Nel racconto però non c’è traccia del problema politico ma solo l’affresco sociale e culturale della Spagna degli inizi del Novecento con la raffinata analisi psicologica dei suoi personaggi.

Sul piano politico, il filosofo bilbaino si esprime con la partecipazione attiva nella vita pubblica, accademica *in primis*. Nel magma politico della Spagna di fine Ottocento, sconvolta dalla perdita delle sue ultime colonie, Cuba e Filippine, e lacerata dalle dispute dinastiche, Unamuno sostenne la causa repubblicana e socialista. Il socialismo unamuniano, a scanso di equivoci, non subì mai il fascino del marxismo ma fu sempre attratto da un liberalismo costituzionale di impronta umanistica e in parte progressista. Pensatore inquieto e “*hombre de principios*”, Unamuno fu tacciato di “*energúmeno político*” per essersi sempre opposto con vigore a ogni forma di violenza e di estremismo. Nella complicata storia spagnola che precedette la *Guerra Civil*, con la dittatura di Miguel Primo de Rivera e la nascita del movimento nazionalista e sindacalista-rivoluzionario della *Falange Española*, frutto degli errori della Restaurazione, dell’esaurimento dei sistemi politici liberali di fronte alla rivoluzione bolscevica e alla radicalizzazione delle lotte socialiste, Unamuno fu sempre critico nei confronti di ogni eccesso. Il suo “estremismo intimo della coscienza”, filosofico e poetico, fu il grandioso paradosso intellettuale e politico del rifiuto di ogni estremismo e violenza. Strumentalizzato dai falangisti prima e dopo la morte, avvenuta pochi mesi dopo l’*Alzamiento* e l’inizio della stagione franchista, la sua vita fu al servizio del pensiero e della lotta contro il torpore civile e morale della sua Spagna contemporanea: «*su vida fue de intensa actividad intelectual y de constante lucha. Lucha consigo mismo, debatiéndose entre contradicciones y sin hallar nunca la ansiada paz y lucha también contra la trivialidad y la atonía de su tiempo, contra la falta de inquietudes de una burguesía acomodaticia y de una nación sin pulso, en un intento constante de sacudir las conciencias*».⁴

4 Fernando ÁLVAREZ BALBUENA, *El pensamiento político de don Miguel de Unamuno*, in “El Catoblepas”, n. 103, 2010, p. 10.

2. José Ortega y Gasset e la generazione della “Revista de Occidente”: la razón vital e la dialettica individuo-massa

Anche l’elaborazione orteghiana e con una incidenza forse ben ulteriore rispetto a Unamuno, nell’ambito del pensiero politico, ha una originalità tutta “spagnola”.⁵ Il quadro cronologico e generazionale nel quale la situiamo è quello immediatamente successivo ai “novantottisti”.

Dopo un periodo giovanile nel quale ha simpatizzato per alcune tematiche legate al “neokantismo critico”, l’itinerario intellettuale di José Ortega y Gasset incontra dapprima forti interessi per l’antropologia; poi il confronto con lo storicismo di Dilthey e l’analitica esistenziale di Heidegger; infine una fase filosofica attenta alle questioni sociali e politiche della Spagna e dell’Europa della prima metà del Novecento.

Come nel caso di Unamuno, anche il pensatore nato a Madrid assimila alcune importanti intuizioni nietzschiane. Se Unamuno la rilegge in chiave “agónica”, per contro Ortega recupera l’elemento dionisiaco, cioè ludico, festivo e “sportivo” della tragicità della vita. Se in Unamuno il sentimento tragico ha una intonazione drammatica e una “temperatura” passionale, per converso in Ortega assistiamo a uno stemperamento teoretico che vuole stabilire una intrinseca e feconda relazione tra la vita e la ragione. Se in Unamuno l’uomo era un “animale affettivo o sentimentale”, in Ortega diviene un “animale fantastico”, laddove la *fantasia* è quella capacità vitale fondamentale dell’essere umano ordinata, armonizzata e organizzata dalla ragione che altro non è che “fantasia messa in forma”. La formulazione della nozione di “*razón vital*” attribuisce al fondatore della “*Revista de Occidente*”, il merito di aver realizzato una vera e propria “riforma” del concetto di ragione in tutta la storia del pensiero moderno e contemporaneo.⁶

In questo orizzonte di critica al razionalismo scientifico e all’idealismo, la “ragione vitale” non opera in base a categorie astratte, ma in base alla concretezza storica delle “circostanze” in cui la cultura ha una importante funzione “politica”. Se la modernità è l’epoca in cui le masse si ribellano, sino a ottenere la conquista del potere sociale, spetta allora a quella o a quelle minoranze che custodiscono la cultura e le tradizioni spirituali organizzarsi per rinnovarle e adeguarle alle esigenze dell’uomo contemporaneo.⁷

Agli occhi di Ortega, la ribellione delle masse e la “politicizzazione integrale” della realtà costituiscono l’ombra che minacciosamente si stende sulla modernità, la negazione della vita e la paralisi della vita pubblica spagnola, in balia della “incertezza del volere e del pensare del popolo”.⁸ E il protagonismo violento e totalizzante delle masse è il ritorno in auge della “democrazia morbosa” che nel mondo antico assoggettava l’individuo alla *polis*.

Al pari di Unamuno, Ortega è fautore di una filosofia della vita che non partecipa alle vicende collettive attraverso la mediazione dell’opera d’arte. Il filosofo di Madrid è

5 Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Discursos políticos*, Alianza Editorial, Madrid 1974; J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Madrid, Alianza Editorial, Madrid 1979; J. ORTEGA Y GASSET, *Scritti politici*, a cura di Luciano Pellicani e Antonio Cavicchia Scalamenti, Utet, Torino 1979; J. ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada: bosquejo de algunos pensamientos históricos*, in «Revista de Occidente», n. 12, Alianza Editorial, Madrid 1981; J. ORTEGA Y GASSET, *Pensare e credere*, a cura di Elisabetta Pavani, Alinea, Firenze 1995.

6 Cfr. Armando SAVIGNANO, *José Ortega y Gasset. La ragione vitale e storica*, Sansoni, Firenze 1984.

7 Sulla peculiare cifra politica dell’“ombra”, cfr. Antonio ELORZA, *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona 1984.

8 ORTEGA Y GASSET, *Disciplina, jefe, energía*, in *Obras Completas*, I, 206, in Alejandro de HARO HONRUBIA, *El pensamiento político de José Ortega y Gasset*, in «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía», vol. 32, n. 2, 2015, p. 486.

essenzialmente un filosofo politico e il suo linguaggio comunica immediatamente quel sentimento della storia che subito si cimenta con la dialettica individuo-comunità, libertà-democrazia, soggetto-limiti del potere pubblico. Al pari del padre del “*sentimiento trágico de la vida*”, Ortega ebbe in gioventù simpatie socialiste, seppur radicate nell’idealismo neokantiano. Alla fase giovanile fece seguito un secondo periodo della sua riflessione politica nel quale prese corpo un indirizzo “fenomenologico” attento alla realtà delle cose e alla vita come “realtà radicale”. Ortega guardò all’estero e in particolare alla Germania, simbolo di scienza ed educazione. Siamo nella seconda decade del secolo XX e l’arretratezza della Spagna è tale che Ortega, europeista della prima ora, vede nel vecchio continente a trazione tedesca una speranza per la sua patria “invertibrata”. L’indirizzo fenomenologico dà un impulso “aristocratico” al “socialismo morale” orteghiano, laddove la politica assume il carattere di una “pedagogia sociale” in cui lo Stato ha la funzione “docente” di governare il popolo. A questa fase fenomenologica seguì l’epoca della maturità, nella quale bolscevismo e fascismo rappresentano la nuova e lunga “ombra” distesa sull’Europa intera, le due facce di un primitivismo politico da contrastare.

È in questo momento che Ortega matura una visione politica compiuta nella quale i correttivi “elitistici” al suo socialismo giovanile vengono ulteriormente accentuati nel senso di un pessimismo antropologico e di una riscoperta realistica delle diseguaglianze. È la libertà dell’individuo che conquista ora il primato nella filosofia politica orteghiana: «*La vida es lo individual (...) Napoleón no es sólo un hombre, un caso particular de la especie humana: es este hombre único, este individuo*».⁹ Ma il primato dell’individuo sulla società non viene declinato secondo il modello individualistico dell’*homo homini lupus* che in Hobbes ha avuto la miglior fortuna. L’individuo orteghiano ritorna a essere quell’“animale sociale” che a partire da Aristotele trova la sua piena realizzazione nella comunità sociale in un rapporto di reciprocità in cui il tutto precede la parte logicamente ma non assiologicamente. Insomma, il realismo fenomenologico di Ortega approda a un liberalismo “arricchito”, una sintesi tra la “libertà degli antichi”, il valore della comunità sociale come *habitat* naturale di ogni individuo, e la “libertà dei moderni”, il valore della persona al di là della comunità sociale e di fronte al quale anche il potere pubblico, per non degradare nell’assolutismo, nel totalitarismo e nella violenza, deve essere limitato.

3. Xavier Zubiri: l’indipendenza ontologica della realtà e la relegazione dell’uomo a Dio

Xavier Zubiri, tra le intelligenze più valorose e attive tra quelle che animarono le prime pubblicazioni della orteghiana “*Revista de Occidente*”, si contraddistingue per la rara finezza e la grande complessità di un pensiero che vuole esplicitamente abbracciare una teologia filosofica di segno cristiano.¹⁰

9 ORTEGA Y GASSET, *Adán y el paraíso*, cit., p. 501.

10 Cfr. Xavier ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1984; X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986 (trad.it. *Il problema dell’uomo: antropologia filosofica*, a cura di Armando Savignano, Edizioni Augustinus, Palermo 1985); X. ZUBIRI, *Naturaleza Historia Dios*, Alianza editorial, Madrid 1987 (trad.it., *Natura, storia, Dio*, a cura di Gianni Ferracuti, Edizioni Augustinus, Palermo 1985); Blanca CASTILLA, *Noción de persona en Xavier Zubiri*, Rialp, Madrid 1996; Gregorio GÓMEZ CAMBRES, *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, Librería Agora, Málaga 1983. Rafael LAZCANO, *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*, Ed. Revista Agustiniana, Madrid

La comune matrice “spagnola” che collega questo filosofo, nato a San Sebastián, all’eredità di Unamuno e a quella del suo maestro Ortega è riconducibile a quell’orizzonte di critica e superamento del nichilismo, del criticismo e dell’idealismo moderni. D’innanzi al terribile evento, ancora una volta di nietzschiana memoria, della “morte di Dio”, di fronte al problema dell’ateismo, all’abisso dello sradicamento e dell’assenza di ogni fondamento, Zubiri rivolge il proprio sforzo filosofico ad un pensare “esperienziale” nel quale una “intelligenza senziente” si apre alla dimensione radicale della realtà, il cui potere si manifesta e si imprime, finanche come esperienza fisica, all’interno di un processo dominato a livello volitivo da una esperienza della realtà, che il pensatore spagnolo definisce “teologale”.

Subentra allora il “problema di Dio”, cioè di quella “realtà-fondamento” cui l’uomo si ri-trova “*religado*” e relazionato in una intimità vitale. Nella prospettiva di una metafisica del reale in cui la “deità” è la forza, il potere stesso della realtà, il rapporto uomo-Dio non è astratto, ma di tipo esperienziale, interpersonale e concreto. L’uomo e Dio sono reciprocamente esperienza l’uno dell’altro nell’ambito di una tensione teologale.

Zubiri mostra l’eccellenza fondamentale del cristianesimo tra le altre religioni storiche, senza per questo discriminare le altre opzioni. È interessante valutare le conseguenze filosofico-politiche di una simile impostazione, il cui risultato immediato potrebbe essere un “personalismo” nel quale l’azione politica non deriverebbe più da una volontà “*agónica*”, né da attitudini di tipo psicologista o soggettivista, ma dalla esperienza radicale della “religazione” alla realtà-fondamento di Dio.

In realtà, è stato scritto che «*la noción de Zubiri sobre conocimiento tiene la gran falencia de no hacer referencia a la fuerza de la política en la construcción misma de lo que es conocimiento*».¹¹ Insomma, il filosofo basco non si sarebbe fatto carico delle implicazioni politiche di un pensiero davvero *sui generis*, sia sul piano dell’ontologia che su quello della epistemologia.

Il cuore della filosofia di Zubiri sta nel concetto di “realtà”. A dispetto del soggettivismo moderno e della tradizione classica del realismo aristotelico, in Zubiri la realtà ha una sua struttura formale valida a prescindere dal soggetto che la percepisce. La realtà possiede una propria “*suidad*”, una indipendenza propria, formale e obiettiva, dotata di una intrinseca verità razionale. La realtà dispone di una natura “sostantiva”, rispetto alla quale l’intelligenza umana, una intelligenza “senziente”, intellettuale e sensitiva al contempo, è “aperta”, cioè esistenzialmente capace di conoscere in virtù del *vincolo*, la “*religación*” ontologica che la lega alla realtà medesima.

In sostanza, è la realtà stessa che nella sua indipendenza ha potere sull’uomo e sulle sue possibilità di conoscere. Il primato della realtà sull’uomo e sulla sua stessa volontà di conoscere rappresenta non soltanto una grande novità in ordine all’ontologia e alla natura stessa del sapere ma anche una vera e propria rivoluzione antropologica. Esula da questo breve elaborato l’analisi ulteriore di un pensiero di indubbia originalità e di grande impatto sull’antropologia filosofica e la teologia.

Attenendoci agli obiettivi prefissati, ci basti osservare che, se in san Tommaso d’Aquino la «*veritas est adaequatio rei et intellectus*», in Zubiri il primato e l’indipendenza della *res* sull’intelligenza senziente pone la grande e grave incombenza, in capo a quest’ultima, di *decidere* a partire da quale parte di realtà disporsi alla sua conoscenza. In breve, l’indipendenza propria della realtà e il suo potere di “religazione” sull’intelligenza umana non risolve il problema dei limiti di quest’ultima, l’ombra insuperabile, forzando il lessico zubiriano, della conoscenza, il cui progresso resta

1993.

11 Pablo ARIAS CÁCERES, *Zubiri, el conocimiento y la política*, in «A Parte Rei», n. 74, 2011.

essenzialmente un problema *político*, di decisione e di individuazione di una ragioni possibile per ordinare il mondo: «ese momento de decisión es fundamentalmente político, ya que de acuerdo a lo que se decida, se estructurará el mundo y sus posibilidades. Zubiri certamente ve este problema, sin embargo no lo comprende como un problema político».¹²

4. Dalla *sombra* alla *ciudad del límite*: il realismo etico-politico di Eugenio Trías

Un ulteriore contributo spagnolo alla filosofia politica del Novecento proviene dall'originale produzione di Eugenio Trías Sagnier.¹³ Nato nel 1942 e morto nel 2013 nella sua Barcellona, il suo profilo intellettuale non può che contraddistinguersi per l'eclettismo e la straordinaria varietà dei temi di riflessione. Insignito del prestigioso Premio Internazionale "Friedrich Nietzsche" sul finire del secolo scorso, Trías si formò nella sua città natale laureandosi con una tesi su *Alma y Bien según Platón*.

Ontologia, teoria della conoscenza, estetica, filosofia del linguaggio e religione furono le costanti di un cammino di ricerca che lo vide come autore prolifico e docente universitario operoso a Madrid, Pamplona, Bonn e Colonia, in Europa, e a Buenos Aires e in diversi centri accademici latinoamericani.

Alla fine degli anni Sessanta, pubblicò la sua prima opera, *La filosofía y su sombra*. Nonostante la giovane età, Trías riscosse l'attenzione della critica assecondando la sua fertile ispirazione. All'inizio della decade successiva, continuò a pubblicare monografie e saggi come la *Filosofía y carnaval*, *Metodología del pensamiento mágico*, *La dispersión* e *Drama e identidad*. Conferenziere e scrittore prolifico, ottenne l'insegnamento di Estetica presso la Scuola Tecnica Superiore di Architettura di Barcellona, dove nel 1986 divenne Ordinario. Nel giro di pochi anni e sempre nel capoluogo catalano, conseguì la cattedra di Filosofia presso la Facoltà di Lettere dell'Università Pompeu Fabra.

Al di là della sua cospicua e intensissima vita accademica, spagnola e internazionale, Trías fu un pensatore unitario e sistematico che ha attraversato i principali territori della riflessione teoretica: l'essere e la bellezza, l'opera d'arte e l'amore, la religione e la politica. Definendosi un "esorcista illuminato", il filosofo catalano esplorò l'"ombra" o, per meglio dire, le ombre della ragione moderna. Egli non fu un irrazionalista ma, al pari dei suoi illustri conterranei e predecessori, esplorò la dimensione "vitale" del sapere a cominciare da quegli spazi oscuri della cultura collettiva permeati dal sacro, dal magico e dal religioso. Nella complicata transizione tardo-moderna dalla "fine delle ideologie" alla "ideologia della fine delle ideologie", dominata da una secolarizzazione globale di tutte le culture e religioni storiche, Trías ha descritto una nuova *Edad del espíritu* quale ultima nemesi della ragione illuminista. Osservando il mondo dei sentimenti umani e il suo senso religioso, con uno sguardo che, a suo modo, può e deve ricordarci Giambattista Vico, il pensatore di Barcellona ha ancorato la sua filosofia dell'"ombra" alla categoria del "*límite*", altro caposaldo teoretico intorno al quale Trías ha costruito l'altra sua opera maestra, *Lógica del límite*, pubblicata nel 1991. In breve, la ragione umana deve constatare il suo limite naturale nelle difficili imprese del conoscere e del vivere. Questo limite è in senso stretto un *limes*, un confine, una linea di demarcazione che la realtà e il mondo impongono.

¹² *Ibidem*, p. 4.

¹³ Cfr. Eugenio TRÍAS, *Meditación sobre el poder*, Barcelona, Anagrama, 1977; E. TRÍAS, *La lógica del límite*, Destino, Barcelona 1991; E. TRÍAS, *La filosofía y su sombra*, Seix Barral, Barcelona 1993; E. TRÍAS, *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona 1999.

È per questo che la ragione si presenta in Trías come “*razón fronteriza*”, una ragione di frontiera che confina con la vertigine, l’*eros*, l’oscuro e il divino, quelle zone d’ombra del pensare con le quali bisogna fare i conti.

In dialogo con la tradizione kantiana e Wittgenstein, con il mondo antico, Platone, innanzi tutto, attraverso la mediazione di Heidegger, Trías articola la sua filosofia del limite attraverso quattro giochi linguistici, esposti nella immaginifica rappresentazione di quattro “quartieri” di una ideale città del pensiero: la religione, nel cui ambito la ragione esplora i simboli; l’arte, che racchiude l’esperienza oscura del bello; l’ontologia, sul cui territorio insistono i principali sistemi categoriali della filosofia; infine, l’etica, il quartiere della ragione pratica, un’area in cui la ragione si misura con il limite immediato dei problemi morali e collettivi. Ed è propriamente in quest’ultimo “quartiere” della “*ciudad del límite*” tratteggiata dal pensatore catalano che ci soffermeremo ai fini della nostra ricognizione sul suo contributo alla filosofia politica del Novecento.

Perfettamente coerente con la tradizione spagnola di una *razón vital* sensibile alla dimensione naturale dei sentimenti, delle passioni e dell’unamuniano *espíritu agónico*, anche Eugenio Trías si domanda chi sia l’uomo e in cosa consista la condizione umana, quali siano i suoi fini e i suoi significati.

In Trías l’uomo si presenta come un “*ser fronterizo*”, un essere al confine con il mondo, un mondo abitato da forze oscure, dalle “ombre” del potere, della violenza, della passione, degli impulsi primordiali, erotici, fisici e metafisici. Da un primo istinto vitale prendono forma quegli impulsi che spingono l’uomo verso il mondo sociale, l’esperienza della forza e, in un momento successivo, verso la dimensione conflittuale della città e il problema del potere e della civilizzazione.

Il peculiare vitalismo iberico abbraccia in Trías la tradizione filosofica tedesca che da Kant a Heidegger pone l’accento sull’uomo come essere morale, cosciente della sua condizione fondamentale. Se in Unamuno tale condizione è tematizzata attraverso la cifra del “sentimento tragico della vita”, in Trías l’“ombra” che invade e pervade l’esistenza umana è descritta attraverso le lenti della “filosofia del limite”. E al confine con la tenebra, il mondo oscuro degli umani eccessi e difetti, l’uomo può soltanto approssimarsi mediante l’etica della prudenza e l’esercizio critico della ragione. Partendo dalla coscienza tragica della vita propria del mondo antico, il filosofo catalano è convinto che la ragione non possa eliminare il problema del male, né eludere la *hybris* morale propria della natura umana.

Sensibile a un pensiero negativo che da Hobbes a Hegel e Schelling domina gran parte della filosofia moderna, Trías considera le diverse configurazioni culturali che si alternano nella storia il tentativo costante della coscienza morale dell’uomo di misurarsi con la sua ombra. La libertà umana, situandosi al confine con la sua ombra, il mondo oscuro nel quale bene e male, vita e morte, sacro e profano, divino e demoniaco si confondono, è impegnata in un continuo sforzo di autorealizzazione.

Criticando il formalismo kantiano, Trías non vuole assoggettare la libertà all’imperativo categorico morale, a un dovere assoluto che sottometterebbe la condizione umana a una etica meccanica e astratta. Al contrario, recuperando l’etica aristotelica della *eudaimonía* come fine, il pensatore spagnolo crede che la vita umana abbia a un senso, un *telos*, una verità antropologica e metafisica verso la quale la natura umana tende mediante la ragione, la sua realizzazione e l’attualizzazione delle sue potenze. Tuttavia, tale dispositivo morale è al confine con la *sombra* dell’esistenza, la realtà del bene e del male, il mistero della nascita e della morte, la fragilità della condizione umana e le trame invisibili della storia.

Insomma, l'uomo non è pura ragione autocosciente, né pura norma, né puro dovere morale: «Somos esa condición humana, tan extraña, lábil, frágil y ambigua, capaz de lo mejor y de lo peor, de lo angélico y lo demoníaco, de lo divino y lo bestial.»¹⁴ E tale condizione umana non rimane confinata nell'Ego arcadico di rousseauiana memoria, ma abita uno spazio sociale e si dispiega nella sfera pubblica.

L'uomo ha una natura personale e sociale che si sviluppa in compagnia, nella convivenza, all'interno di una comunità. E fin qui Trías si colloca nella grande tradizione classica del diritto naturale. Tuttavia, c'è un ulteriore elemento che nella sua filosofia del limite introduce e costituisce l'esperienza politica. Questo elemento è la paura. Nell'orizzonte della politica, l'ombra di Trías assume un carattere tipicamente hobbesiano di dimensione originariamente violenta e belluina. La condizione naturale primitiva di conflitto esige una urgente e decisa opzione per la sicurezza della convivenza e la sopravvivenza stessa dell'uomo. Il Leviatano fa dunque capolino nei suoi scritti politici, tra i quali anche *El artista y la ciudad*, *El lenguaje del perdón* e *La política y su sombra*, opera della maturità pubblicata nel 2005 e che appare come il logico compimento della riflessione che Trías aveva avviato quasi quarant'anni prima. La sua funzione è chiara, lo Stato deve ridurre alla ragione le pulsioni primordiali dell'essere umano, gli istinti creativi e riproduttivi come quelli distruttivi e omicidi. L'ombra che abita la natura umana, l'odio fratricida di Caino legittima l'esistenza di uno Stato che non si limita a garantire il bene comune ma che esercita innanzi tutto il monopolio legittimo della violenza.

Accanto al grande padre dell'assolutismo, non può mancare il riferimento a un grande pensatore politico contemporaneo. La dialettica amico/nemico di Carl Schmitt è infatti la chiave per aprire la porta della vita politica del nostro tempo. Se il Leviatano assicurava la vita individuale del suddito dei tanti regni dell'età moderna, la dialettica amico/nemico garantisce, nel quadro di un realismo politico più evoluto, la neutralizzazione della violenza e la possibile convivenza globale tra popoli e Stati.

Ecco che la politica, alla prova dei fatti, è l'ambito nel quale il concetto di *sombra* e la filosofia del limite di Trías trovano la loro immediata attuazione, la concretezza pratica e vitale, nella sua accezione tipicamente iberica, di un pensiero refrattario alla mera speculazione astratta.

14 F. PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, *El barrio ético-político de la ciudad del límite*, 2016.

