

roci nan te

n. 9 / 2015-2016



RIVISTA DI FILOSOFIA IBERICA, IBEROAMERICANA E INTERCULTURALE

rocinante

RIVISTA DI FILOSOFIA IBERICA, IBEROAMERICANA E INTERCULTURALE

n. 9 / 2015-2016

I contributi proposti all'attenzione della Redazione per la pubblicazione su «Rocinante» sono sottoposti a una duplice procedura di *blind peer review*.

Le proposte devono essere inviate a rocinante.cnr@gmail.com. La Segreteria redazionale della Rivista provvederà a trasmetterle in forma anonima ai *referee* deputati alla valutazione. I contributi verranno pubblicati solo se valutati positivamente.

N.B. Tutti i materiali inviati per la pubblicazione devono essere preventivamente uniformati secondo le norme redazionali della Rivista presenti sul sito o da richiedere a rocinante.cnr@gmail.com.

I saggi e gli articoli devono essere corredati da un *abstract* in lingua inglese (min. 500 - max. 1500 battute) e dall'indicazione, sempre in inglese, delle parole chiave (min. 3 - max. 5).

rocinante

Rivista di filosofia iberica, iberoamericana e interculturale n.s.

ISSN 2531-6451

DIRETTA DA

Giuseppe Cacciatore e Luis de Llera

COMITATO DI DIREZIONE

Giuseppe Bentivegna, Antonello Giugliano, Manuela Sanna, Armando Savignano, Antonio Scocozza, José Manuel Sevilla Fernández.

COMITATO SCIENTIFICO

Fulvio Tessitore (Presidente - Università di Napoli “Federico II”), Stefania Achella (Università di Chieti), José Andrés-Gallego (CSIC Madrid), José Ángel Ascunce Arrieta (Universidad de Deusto), Pablo Badillo O’Farrell (Universidad de Sevilla), Rossella Bonito Oliva (Università L’Orientale di Napoli), Pedro Cerezo Galán (Universidad de Granada), Clementina Cantillo (Università di Salerno), Pio Colonnello (Università della Calabria), Giuseppe D’Anna (Università di Foggia), Rosario Diana (ISPF - CNR), Gianni Ferracuti (Università di Trieste), Raúl Fornet-Betancourt (Universität Bremen), (Juliana González Valenzuela (UNAM - México), Paola Laura Gorla (Università L’Orientale di Napoli), Diego Gracia Guillén (Direttore Fondazione Zubiri di Madrid), José Lasaga Medina (UNED - Madrid), Víctor Martín Fiorino (Universidad Católica de Colombia), Armando Mascolo (ISPF - CNR), José Luis Mora García (Universidad Autónoma de Madrid), Carmen Revilla Guzmán (Universidad de Barcelona), Ramón Rodríguez García (Universidad Complutense de Madrid), Ignacio Sánchez Cámara (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir), Javier San Martín Sala (UNED - Madrid), Javier Zamora Bonilla (Universidad Complutense de Madrid).

COORDINAMENTO DI REDAZIONE

Armando Mascolo, María Lida Mollo

SEGRETERIA DI REDAZIONE

Ruggero Cerino, Roberto Colonna, Antonella De Laurentiis, Giorgia dello Russo, Carlos Javier González Serrano, Lorena Grigoletto, Stefania La Rosa, Stefano Santasilia, Giovanna Scocozza, Stefania Tarantino.

REALIZZAZIONE TECNICA: Ruggero Cerino

PROGETTO GRAFICO DELLA COPERTINA: Diego Scimone

RIVISTA PATROCINATA DA

Dipartimento di Studi Umanistici - Università degli Studi di Napoli “Federico II”
Fondazione I.S.LA. per gli Studi Latinoamericani - Università degli Studi di Salerno
Universidad Católica de Colombia - Bogotá

INDICE

I. SAGGI E ARTICOLI

LUIS DE LLERA, <i>El problema de las generaciones: de 1898 a 1914</i>	9
LILITH MOSCON, <i>Il problema mente-corpo in relazione al tempo a partire dal pensiero di Henri Bergson e María Zambrano</i>	19
LORENA GRIGOLETTO, <i>Ritmo e melodia. María Zambrano verso un pensiero della natività</i>	37
JUDITH GIL CLOTET, <i>“No podemos escapar al lenguaje”... Hacia una hermenéutica del significado. La poesía como construcción de la experiencia</i>	51
PAOLA VOLPE, <i>Álvaro Mutis, La morte dello Stratega</i>	71
ANDREA MAZZOLA, <i>Il manifesto di Lisbona: fisica quantistica e filosofia della natura</i>	77
GIORGIA DELLO RUSSO, <i>Virtù, umanizzazione e crimini contro natura. Alcune osservazioni sulla “filosofia della Conquista” di Juan Ginés de Sepúlveda</i>	87
GIUSEPPE CACCIATORE, <i>Diversioni e riflessioni in un recente libro sul Chisciotte</i>	97

II. TESI

ELVIRA FRANCO, <i>Ermeneutica del sentimento tragico come coscienza pratica nel pensiero di Miguel de Unamuno</i>	105
---	-----

III. RECENSIONI

Philipp Mainländer, <i>Filosofía de la redención e Diario de un poeta. Aus dem Tagebuch eines Dichters</i> (Carlos Javier González Serrano)	111
Stefania Tarantino, <i>ἀνευ μητρός/senza madre. L'anima perduta dell'Europa. María Zambrano e Simone Weil</i> (Alessandro Bonesini)	115

IV. NOTIZIE

<i>Homenaje a Octavio Paz. El poeta de la “Feliz sinrazón de la poesía” en el centenario de su nacimiento</i> (Judith Gil Clotet)	119
<i>Leopoldo Zea, il filosofo del nuovo mondo</i> (Roberto Colonna)	121

I
SAGGI E ARTICOLI

EL PROBLEMA DE LAS GENERACIONES: DE 1898 A 1914

Luis de Llera

Desde que Ortega intentó definir qué fuese una Generación cultural muchos historiadores de las ciencias (por ej. Sánchez Rom), de la filosofía y, sobre todo, de la literatura han procurado dividir la contemporaneidad en generaciones. Para el período que nos interesa han señalado, por lo general, cinco: la del '98, la del '14, la vanguardista, la del '27, y la de la Segunda República, aunque es verdad también que no todos los manuales y los estudios críticos han seguido la misma línea de trabajo. Yo creo que la dificultad proviene de lo que se entienda por Generación. Pero también cabría la posibilidad, basándose en fechas, revistas, en concepciones estéticas y filosóficas de que resulta imposible llegar a un acuerdo común sobre la definición de Generación.

Vayamos por parte. Por ejemplo cuando se escribe o se habla de la Generación de fin del siglo XIX y primeros años del XX se usa por lo general el marbete del '98, intentando coincidir la derrota bélica y moral con las aspiraciones y reacciones de los intelectuales que escribieron en esa época, con edades aproximadas entre los 30 y 35 años, pero olvidando a un grupo de escritores con menos intereses literarios que ha sido calificado como regeneracionista (Costa, Lucas Mallala, Damián Isern y un largo etc.). Y en fin habría que hablar al mismo tiempo de la Generación Modernista, para la mayoría de los intelectuales y pensadores del período el adjetivo más apropiado, pues '98 poco quiere decir desde un punto de vista estético o filosófico, en cambio como explicó Juan Ramón Jiménez en *Curso sobre el Modernismo*, este sustantivo-adjetivo es más abarcador pues intenta enumerar no sólo el cambio estético, rechazando el Realismo y el Naturalismo del siglo XIX, sino las influencias europeas, especialmente las inglesas, las francesas, y en parte las italianas; además intenta expresar una gran preocupación por el estado intelectual de España, iniciando una literatura que debería huir de la realidad para convertirse en más literaria, más formal, más pura, más alejada de la cotidianidad. Además porque el término Modernismo acoge en su concepto y en su dinámica la gran crisis que sufrió la teología católica sobre todo a partir de 1903 con la publicación de la encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, considerada por la intelectualidad católica progresista demasiado dura, enérgica y retrógrada. No es casualidad que los llamados modernistas españoles como Unamuno, Baroja y otros estuviesen bien al corriente del movimiento teológico europeo, sintiendo con los teólogos modernistas el ideal de cambio y de ruptura contra las viejas ideas del siglo anterior, por ser tradicionalistas y ancladas en un pasado sin futuro. Ellos, nuestros modernistas, excepto breves artículos, no se sintieron ultrajados y desorientados por las derrotas en Cuba y en Filipinas. Sus anhelos quizás demasiados individualistas, no persiguieron la recuperación de la España derrotada por los Estados Unidos. Si de la intención colectiva se puede hablar se concretó en la afirmación de una individualidad capaz de romper con los viejos moldes estéticos y abrirse a una modernidad aún no bien definida que culminaría años más tarde en la literatura de vanguardia.

Cuando se habla de la Generación de 1914 la cuestión se complica aún más si cabe. Es verdad lo que dice Francisco Martín¹ que esta Generación, al contrario de la precedente, se

¹ F. J. Martín, *Hacia el 14. Para una génesis del movimiento intelectual en España*, en F. J. Martín (ed.), *Intelectuales y reformistas. La Generación de 1914 en España y América*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014, pp.17-43; y también en F. J. Martín (ed.), *Fiesta de Aranjuez en honor de Azorín*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 9-109.

sintió más unida, formando un grupo más compacto y, por supuesto, aunó más a sus componentes como reformistas de España en todos los terrenos del saber, también de la política. Claro que reformismo era una palabra entonces con mucha extensión sea en campo político que cultural. Reformistas de derecha como Ortega, de izquierda como Azaña y la mayoría ocupada en cambiar la altura de las circunstancias culturales y científicas en la España de entonces. Recordemos la Junta para Ampliación de Estudios, El Centro de Estudios Históricos de R. Menéndez Pidal, la Residencia de Estudiantes donde físicos y químicos desarrollaron proyectos de gran envergadura, sin olvidarnos de la generación de psiquiatras que dieron brillo, incluso en Europa, a una España en crisis política y social. Por eso que resulta difícil unificar la llamada Edad de Plata de la cultura española con la crisis irreversible en que había caído la monarquía de Alfonso XIII. En suma, lo que pretendo decir aunque no resulte muy claro es que las dos generaciones, la modernista y la del '14, tuvieron en común elegir dos fechas históricas de gran calado, el 1898 y el 1914, pero las dos fechas resultan inútiles para pretendidas analogías entre ambas, pues ni el Cavite afectó a los modernistas, ni el inicio de la Primera Guerra Mundial supuso una tragedia para España, como lo fue, por ejemplo, para Alemania o Francia. Tampoco podemos comparar a las generaciones sin tener en cuenta que la primera, la Modernista, estuvo compuesta en gran parte por literatos y la segunda por filósofos, historiadores, médicos, físicos y políticos. Otras diferencias separaron a los dos grupos. La Modernista fue esencialmente literaria e individualista, la segunda abarcó prácticamente todas las áreas del saber, y es verdad que con finalidades diferentes. Los modernistas pensaron y se preocuparon, al menos en los primeros años, por su propio yo. El '14 estuvo más unido y con la preocupación de España por delante.

Azorín en 1912 anunciaba el nacimiento de otra Generación más joven que la suya y con rasgos contrapuestos:

Otra Generación se inicia en 1910 [...] Representa este grupo literario un paso adelante sobre el 1898 si en el de 1898 existe un espíritu de innovación y de independencia – un espíritu iconoclasta y creador al mismo tiempo –, en el de 1910 este espíritu se plasma y encierra en métodos más científicos, en normas más estudiadas, reflexivas y modernas. Lo que antes era libertad bravía, ahora es libertad sistemática y científica. Han estudiado más estos jóvenes de ahora; han disciplinado su espíritu; han estudiado en el extranjero; han practicado más idiomas y literatura; se han formulado, en suma, el problema de España en términos más precisos, claros, lógicos e ideales. Hemos dicho en términos más lógicos, y eso es en resumen, lo que caracteriza a la nueva Generación: un mayor sentido de la lógica.

Por su parte Eugenio D'Ors prefirió el término *noucentisme* en lugar de Generación del '14, si bien las características expuestas por Xenius no difieren de las que resumió Díaz Plaja para decir los rasgos esenciales de la Generación del '14: entusiasmo por lo universal, el desdén hacia las expresiones locales, y la voluntad declarada de intervenir en la política y utilizarla al servicio de la cultura. Les reconocía una sólida formación intelectual y científica. Manuel Bueno propuso otra definición no menos esclarecedora: fría y culta, educada en lo universal y mejor armada para la crítica que para la creación, no podía ocultar su desprecio por aquella literatura convencional que lo deformaba todo: los sentimientos, las costumbres y las ideas de la época². En realidad el marbete de la Generación 1914 lo propuso Luzuriaga en 1947.

² M. Bueno, *Poniente Solar*, Madrid, CIAP, 1931.

En el hecho que han coincidido todos los historiadores es que fue Ortega el capitán de la nueva Generación, y lo fue por prestigio personal, por su capacidad para el análisis literario y filosófico. Este último y su formación alemana, de la mano de Natorp y Cohen dieron la vuelta y crearon nuevas iniciativas y proyectos para la nueva Generación. Consiguió dirigir la nave de poetas, novelistas, filósofos y ser reconocido por los científicos de la época. Ayudaron a coagular la nueva Generación la creación en 1913 de la Liga de Educación Política Española, la conocida conferencia pronunciada en 1914 con el significativo título *Vieja y nueva política*³. Y en fin resultaron significativas y aglutinantes la *Revista España* y la publicación en el mismo año de 1914 del primer libro compacto y original de Ortega, *Meditaciones del Quijote*.

Es obligatorio mencionar otro hecho no indiferente. Nos referimos al nacimiento en la década de los '80 de la mayoría de los autores que han formado o han pretendido formar la Generación de 1914: Ortega, D'Ors, Madariaga, Azaña, Pérez de Ayada, Gómez de la Serna, Muñoz Seca, León Felipe, Araquistain, Moreno Villa, Corpus Varga, etc. A parte de que faltan a la lista nombres relevantes no podemos olvidar que muchos de los miembros de la llamada Generación del '14 se compenetraron perfectamente con los escritores modernistas. Mas aún los generacionistas del '14 pueden incluirse en muchas ocasiones, al menos durante sus años juveniles, con la Generación Modernista. Y si dejásemos pasar los años y llegar hasta 1923, cuando se crea la *Revista de Occidente*, encontraríamos unidos o mezclados no solo a miembros de las generaciones citadas, sino también a las dos siguientes, la vanguardista y la de '27⁴. Se podría pensar que el '14 fue continuación y perfeccionamiento de la modernista, las dos crearon un modo mas formal y anti-realista de confeccionar la literatura, utilizando, en muchas ocasiones, un nuevo género, el ensayo⁵. Y ensayistas fueron los del '14 como los modernistas. Como ejemplo basta pensar en Unamuno o Maetzu. Quizás se pueda afirmar que la del '14 en su conjunto, alcanzó una mayor profundidad y preparación en las distintas áreas del saber, pero no podemos olvidar que los tiempos habían cambiado. Evidentemente la creación de nuevos partidos políticos, la formación alemana en lugar de la francesa, la misma guerra de 1914 con su reflejo en España crearon nuevos trampolines para la evolución cultural, pero sin perder nunca el sentido de la modernidad y del cambio que aunó a las dos generaciones.

Se ha escrito mucho, y se escribirá, sobre las diferencias entre ambas generaciones. Es lógico porque los tiempos cambian, pero no se puede olvidar que modernista fue en sus primeros años Juan Ramón Jiménez, el poeta mayor de la época y maestro, a pesar de los pesares, de la siguiente. Es verdad que el lírico de Moguer dio un cambio sorprendente a partir de *Un poeta recién casado* y otras obras muy cercanas en el tiempo⁶. Además y a propósito del ejemplo precedente no podemos negar que han sido los historiadores de la literatura los que más han dividido a la Edad de Plata por generaciones. En otros campos del saber las diferencias no son tan pronunciadas, hecho que ayuda a cambiar el marbete

³ J. Ortega y Gasset, *Vieja y nueva política* (Conferencia dada en el Teatro de la Comedia el 23 de marzo de 1914), en Id., *Obras Completas*, 10 voll., Madrid, Taurus, 2004-2011, vol. I, pp. 710-745.

⁴ M. Sáenz de la Calzada, *La Residencia de Estudiantes 1910-1936*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986.

⁵ Ver L. de Llera, *El ensayo español 1870-1914*, en Id., *La prosa no ficcional en Hispanoamérica y en España entre 1870-1914*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1999, pp. 3-55; *El ensayo en España, 1898-1939*, en M. Porciello, M. Succio (a cura di), *Il saggio in Spagna e Hispanoamérica (1914-1945)*, Milano, Arcipelago Edizioni, 2009, pp. 65-90.

⁶ J. Ramón Jiménez, *Selección de poemas*, edición de Gilbert Azam, Madrid, Editorial Castalia, 1987. Ver la diferencia entre los poemas totalmente modernistas como *Arias tristes*, *Jardines lejanos*, incluso *Baladas de primavera* de 1907 y los poemas a partir del *Diario de un poeta recién casado* (1916), *Eternidades* (1917).

generacional por el de tendencia⁷. ¿En qué sentido se puede colocar a Gregorio Marañón en la Generación del '14 cuando sus principales libros los redactó en fechas posteriores? ¿Por qué colocamos a Ortega, Pérez de Ayala y al mismo Marañón en la cúspide de la Generación? Si nos referimos a sus ideas políticas o a la fotografía de los tres en la mayoría de los manuales las respuestas no pueden no ser que positivas, pero si nos fijamos más en sus libros, artículos e investigaciones la pretendida unidad se desvanecería en gran parte. El problema se complica si nos detenemos en los científicos y filósofos y no sólo en los literatos⁸. ¿Dónde colocar a científicos como Blas Cabrera, Gregorio Marañón, Gustavo Pittaluga, Miguel Catalán o Juan Negri? No cabe duda de su gran nivel científico, pero se les podría encuadrar en la misma Generación de Juan Ramón Jiménez, Ramón Pérez de Ayala o Gómez de la Serna. Y si de las ciencias pasamos a la filosofía que es la materia que quizás más nos importe verificaremos que algunos pensadores del catorce y de la considerada Generación posterior siguieron preocupándose por el Modernismo, considerando tal movimiento como integrante de su ideología y rompiendo en parte las diferencias proclamadas entre Modernismo y Generación del '14⁹.

A propósito de lo dicho anteriormente quisiera poner tres ejemplos de filósofos de distintas edades, todos pertenecientes a la Edad de Plata pero considerados miembros de generaciones diferentes. El factor de cohesión residió en que todos ellos se ocuparon del Modernismo porque en él se formaron y de él arrancaron para la evolución de sus respectivas obras.

Hecho que de ser cierto confirmaría al Modernismo como presente en 1900 y 1936, si bien en modos diferentes. Fechas no absolutas, usadas aquí como otros colegas para ayudarse de fechas históricas capaces de crear hitos en el desarrollo político y cultural de su país; es decir intentar que coincidan cultura y política en cuanto a los años de inicio de cada Generación o tendencia.

En el interés por el Modernismo quizás el filósofo español más destacado fue Ortega y Gasset, considerado el abanderado de la llamada Generación de 1914. Comentó la obra de Fogazzaro, titulada *El Santo*. Dos artículos le dedicó el filósofo de El Escorial a esta novela: «Yo debo gratitud a este libro; leyéndolo he sentido lo que mucho tiempo hace no había podido gustar: la emoción católica»¹⁰. Y con su prosa envolvente y atractiva continúa: «Mas esta formula de futuro catolicismo, predicada por el santo, nos hace pensar a los que vivimos apartados de toda iglesia: si fuera tal el catolicismo, ¿no podríamos nosotros ser también algún día católicos?»¹¹ Y en otro momento, desviándose en parte del argumento, escribe: «La intención de los modernistas no puede ser más piadosa a este respecto: quieren alhajarnos la mansión solariega del Evangelio, según el confort moderno, para que no echemos de menos nuevas costumbres mentales de crítica, de racionalidad»¹². Es decir una religión al alcance de todos, pero no gracias a una elaboración doctrinal más simple, sino

⁷ Ver L. de Llera, primer capítulo del vol. *Ortega y la Edad de Plata de la literatura española*, Roma, Bulzoni, 1991.

⁸ Ver J. M. Sánchez Ron, *1907-1987 La Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas 80 años después*, Madrid, CSIC, 1987, voll. I y II; y del mismo autor *Un mundo interdisciplinar*, Santander, Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2009.

⁹ L. de Llera, *El Modernismo religioso y literario: hacia una dilucidación*, en L. de Llera, C. Assumma (eds.), *La primera modernidad. El Modernismo religioso y literario en España e Hispanoamérica*, Bogotá, Planeta, 2012, pp.11-109.

¹⁰ J. Ortega y Gasset, *Sobre "El Santo"*, en Id., *Obras completas*, Madrid, Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1982, vol. I, p. 430.

¹¹ Ivi, pp. 430-431.

¹² Ivi, p. 432.

acomodada al confort de la modernidad; en resumen, sin dogmas, pues, y también sin autoridad ni sacrificios. Con todo, el filósofo madrileño nutre una cierta complicidad, no sólo por un motivo de moda o de altura de los tiempos, no, Ortega tenía la sensibilidad cultural y el olfato adecuado para lo nuevo tan suficientemente desarrollado como para comprender la finalidad de fondo del Modernismo católico. Y en este sentido escribe: «Una Iglesia católica amplia y salubre, que acertara a superar la cruz de la antinomia entre el dogmatismo teológico y la ciencia, nos parecería la más potente institución de cultura: esta iglesia sería la gran máquina de educación del género humano»¹³. Una vez más, Ortega mide y juzga el valor del Modernismo desde el punto de vista sociológico, por su posible validez para reformar las conciencias y la actitud de la colectividad española ante el viejo y permanente dilema de la doble verdad, la científica y la filosófica. Para nuestro pensador laico, la Iglesia católica arrastraba demasiadas reglas en su largo recorrido histórico. Por tal motivo era preciso, por un lado, podar el árbol dogmático, demasiado frondoso para el clima intelectual moderno, dar mayor fluidez a la creencia, sutilizar la pesadumbre teológica: se hacía forzoso una reforma de las letras católicas.

Ortega aprovecha la traducción de *El Santo* en lengua española para plantearse las cuestiones fundamentales del Modernismo; es decir, el tradicional conflicto en el compaginar fe y ciencia, creencia y existencia, verdad e historia. El filósofo laico aplaude el Modernismo en cuanto promotor de una reforma dentro de la Iglesia para que, superando las incompatibilidades se adaptase a la filosofía y a la ciencia moderna; el problema era, y será siempre, precisamente ese: ¿Cuál es el precio que la doctrina católica debe pagar en cada momento, para ser aceptada por la cultura laica? Ortega ve en el Modernismo una estación nueva en la vía ascendente del progreso cultural y saluda al *Santo* con regocijo, probablemente porque sabía que Fogazzaro no había conseguido exponer a Pío X sus ideas de católico laico y que por ello era su libro el único medio para dar a conocer sus ideas. Indudablemente le gustó a Ortega la enumeración de pesos muertos que el cuerpo de la Iglesia arrastraba desde hacía tiempo y que, incluso, se había agravado en los últimos tiempos¹⁴.

Sin embargo, estos cargos a la Iglesia no eran nuevos. Los había puesto ya de relieve el catolicismo liberal italiano y muy en especial *Las cinco llagas de Santa Madre Iglesia* de A. Rosmini.

Nueva o vieja, la problemática de *El santo* le sirve a Ortega para presentar el Modernismo en España, citando a Tyrrel, Le Roy, Herling, Laberthonniere, Murri, Blondel, y Minocchi. De cualquier modo, la problemática que el Modernismo suscitó en Europa dentro del cuadro de la cultura católica, y entre ésta y la laica, presentaba aspectos y problemáticas de vital importancia, con una dialéctica rica y articulada, sobre todo, si la comparamos con la pobre y dura guerra entre integristas y liberales en la España de la Restauración. Escribe Ortega: «Mirad que es terrible y amenazador ver a nuestra anémica conciencia nacional oscilar desde centurias entre la fe del carbonero y un escepticismo también del carbonero. Si aquella me mueve a compasión, ésta suele infundirme asco; ambos, empero, me dan vergüenza»¹⁵. Y en la misma obra escribe: «El Modernismo no se

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Sobre el argumento ver *Historia de la Iglesia en España, La Iglesia en la España contemporánea*, vol. V, dirigida por V. Carcel Ortí, Madrid, BAC, 1979. En especial los capítulos “Espiritualidad y Apostolado” por B. Jiménez Duque, pp. 395-473 y “La Iglesia española ante el reto de la industrialización” por R. M.^a Sanz de Diego, pp. 577-612; I. Martín Martínez, *Sobre la Iglesia y el Estado*, Madrid, Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, 1989.

¹⁵ J. Ortega y Gasset, *Sobre “El Santo”*, cit., p. 438.

ha contentado con crear una nueva filología. Su poderosa religiosidad le ha permitido labrar nuevas soluciones filosóficas, sociológicas, éticas, políticas y teológicas. La novela de que hablamos *¡El santo!* nos permite, en fin, esperar una nueva estética del catolicismo».

Si retrocedemos algunos años habría que añadir, como ya hemos indicado someramente, cinco escritores modernistas que se ocuparon de manera diferente del movimiento religioso: nos referimos a Rubén Darío, Azorín, Antonio Machado y otros dos a los que dedicaremos más adelante mayor atención: recordemos, obviamente, a Unamuno y Juan Ramón Jiménez. A ellos se refiere el trabajo de Juan Cózar Castañar, *Modernismo teológico y modernismo literario*: «De ninguno de los cinco se puede decir que fuera teólogo *strictu sensu*. Ninguno de ellos tenía estudios superiores de Teología ni de Sagrada Escritura, pero su pensamiento, su tratamiento del tema de Dios, de Cristo, de la Iglesia, su forma de utilizar el Libro Sagrado les acercó al pensamiento de los teólogos modernistas; algunas veces, porque trataron, a su modo, esos mismos temas; otras, porque el lenguaje que emplean está muy cerca del de éstos. En ambos aspectos entran Unamuno, A. Machado y J. Ramón Jiménez en toda su obra»¹⁶.

El desvarío del Modernismo entre la literatura de creación y la cultura religiosa es debido al poco paralelismo entre ambos; o dicho de otro modo: mientras la España finisecular gozaba de una democracia bastante análoga a las europeas y de una libertad de prensa también muy parecida a la del resto de los países continentales, en cambio, la cultura religiosa, por haber mantenido una rígida disciplina y por haberse dormido en el apoyo oficial ofrecido por los Gobiernos de la Restauración, y a causa, también, del peso del carlismo durante el siglo XIX, había mantenido, no digo una mayor homogeneidad, pero sí una superior cerrazón a la modernidad en todos sus aspectos. No cabe duda de que el escaso nivel cultural en los seminarios tuvo su peso. Todo ello en un clima bastante cerrado en el que lo religioso difícilmente cruzaba la frontera de Europa. En fin, quizá haya podido ejercer una influencia considerable el papel presuntamente atribuido a España como guardiana incorruptible de la ortodoxia católica. Alfonso Botti en *La Spagna e la crisi modernista*¹⁷ afirma que Juan González Arintero recibió petición de ayuda de Unamuno para escribir su ensayo sobre la revista *Il Rinnovamento*¹⁸. Señala, además, que en el convento de San Esteban de Salamanca había hospedado a los más conocidos reformistas de la orden de Santo Domingo, incluido el P. Lagrange. Parece ser que fue el lugar elegido por Unamuno cuando le sobrevino la conocida crisis modernista en 1897. Como ha escrito Botti, basándose en la correspondencia de Boine-Unamuno, «los padres dominicos con los que el escritor mantuvo relaciones amistosas durante el inicio de siglo son en particular tres: Matías García, Alonso Getino y Juan González Arintero»¹⁹. Para el mismo historiador se ha querido quitar importancia a las relaciones entre el dominico y Unamuno en vista del proceso de beatificación del primero.

Don Miguel había pensado en otro religioso para realizar el trabajo, a causa de la diferente opinión que sostenía sobre la filosofía del neotomista Zeferino González. «Lo que parece más probable, explica Botti, es que la siembra efectuada precedentemente por el P.

¹⁶ J. Cózar Castañar, *Modernismo teológico y modernismo literario: cinco ejemplos españoles*, Madrid, Editorial Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

¹⁷ A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista: cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento*, Brescia, Morcelliana, 1987.

¹⁸ A. Cassani, *Apuntes sobre el Modernismo de Miguel de Unamuno entre España e Italia*, en L. de Llera, C. Assumma (eds.), *La primera modernidad. El modernismo religioso y literario en España e Hispanoamérica*, cit., pp. 179-198.

¹⁹ A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., p. 125.

Lagrange, en campoexegético, la posición de Arintero a favor del evolucionismo, la presencia de Arintero en la ciudad de Salamanca, concurren a determinar una atmósfera muy particular dentro del convento de San Esteban, haciendo de este último un oasis donde resultaba más libre la circulación de las nuevas ideas religiosas y más sincera la circulación de las viejas»²⁰.

Entre los agustinos, Botti ha mencionado a Pedro Martínez Vélez y a Graciano Martínez. El primero corrige las posiciones de Loisy, pero sin reputarlo autor maldito o extraño a la Iglesia. Su actitud ante *El Santo* sigue la misma línea. Expone los peligros del socialismo en filosofía y del libre examen en religión (protestantismo). Sin embargo, apoya la reforma eclesiástica preconizada por Fogazzaro. En cuanto a Graciano Martínez la historiografía carece de un trabajo que analice, por lo menos, la presencia determinante de Nietzsche en su pensamiento.

En el estudio del Modernismo hay que estar atentos a mantener el equilibrio en el uso del término, pues, si por una parte, se ha negado que los errores denunciados por la *Pascendi* no se han encarnado en su totalidad en filósofos, teólogos, o escriturista alguno, por la otra, y durante aquellos momentos que siguieron a la encíclica, todo aquello no conforme con el neotomismo más fiel o con el vaticanismo más cerrado recibía el, por entonces, poco ortodoxo adjetivo de modernista.

Otro teólogo, quizá el más prestigioso del período de España, fue Ángel Amor Ruibal (1869-1930). Profesor en el seminario central de Santiago de Compostela desde 1896, fue privado años después de su cátedra por lo avanzado de su teología, cuya expresión máxima es la imponente obra *Los problemas de la filosofía y del dogma* (seis volúmenes), publicados en la capital gallega entre 1914 y 1921. Para Amor Ruibal la teología católica se había apoyado demasiado en la filosofía griega, yuxtaponiendo el pensamiento helénico y el Nuevo Testamento²¹.

Juan María Laboa y María José Flores²² han considerado que Ramiro de Maetzu echaba en falta autores como Tyrrel. El erudito jesuita ha intuido con claridad, a pesar de que se ha detenido poco en el argumento, la extensión del Modernismo fuera de la cultura religiosa, y ha manifestado la necesidad de «una investigación seria sobre los frutos modernistas de algunos de nuestros autores, pues enriquecería el conocimiento de la realidad profunda de nuestro catolicismo el conocer cuántos leyeron y cuántos sintonizaron con Loisy, Fogazzaro y Murri»²³.

En fin, recordar que las páginas precedentes, a pesar de los autores citados, son deudoras, en grados diferentes, de Juan Ramón Jiménez, del historiador Gilbert Azam y de la historiadora y amiga fraternal, Milagrosa Romero. El profesor hispano-francés Azam, alumno del gran hispanista galo Alain Guy, se ha ocupado ampliamente del argumento, sea del Modernismo en general que de la figura de Juan Ramón Jiménez,²⁴ y se ha detenido mejor que nadie en la clara influencia del Modernismo religioso en la literatura finisecular española, observando que el mismo vate del nuevo ritmo poético, Rubén Darío, era deudor del clima individualista, irracional y antidogmático del movimiento Modernista.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ J. Leonardo Lemos Montanet, *Ángel Amor Ruibal y el Modernismo*, en L. de Llera, C. Assumma (eds.), *La primera modernidad. El modernismo religioso y literario en España e Hispanoamérica*, cit., pp. 153-175.

²² M. J. Flores, *Ramiro de Maetzu, un católico protestante y un protestante católico*, en L. de Llera (ed.), *Religión y literatura en el Modernismo español: 1902-1914*, Madrid, Actas, 1994, pp. 283-299.

²³ J. M. Laboa, *Modernismo en España*, en *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, 4 voll., Madrid, Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, 1986, vol. III, pp. 381-398.

²⁴ G. Azam, *El modernismo desde dentro*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989.

No pretendemos identificar totalmente la interpretación de Azam con la nuestra. Por ejemplo, una excesiva facilidad para pasar del Modernismo religioso a otros campos de la Modernidad, quizá, y a pesar de lo dicho, una excesiva deuda, homologándose en este aspecto con José Luis Abellán,²⁵ del Modernismo con el Krausismo. Algunas de estas tesis han sido corregidas con simplicidad, pero con precisión, por Milagrosa Romero, en línea interpretativa con la nuestra²⁶.

Quisiéramos añadir un hombre famoso por ser quizá, junto con Ortega y García Bacca, el mejor filósofo español del siglo XX. Nos referimos a Xavier Zubiri, en su época juvenil. Ya sabemos que abrazó el sacerdocio con dudosa vocación, como demostraría años después, su anulación y secularización, y las tensiones de fe y doctrina que le acompañarán toda su vida. Tensiones provocadas por la paradoja de querer ser sacerdote y no comulgar, al mismo tiempo, con tesis defendidas o impuestas por la Iglesia. Es cierto que conoció la obra de Loisy y Le Roy y los antagonismos entre ciencia y teología, en un autor que de ambas hizo su objeto de trabajo.

Cuando Zubiri conoció por sus superiores que era necesario en la ordenación profesar el juramento anti-modernista entró aún más en crisis. Después de la lectura del volumen *Dogme et critique* de Le Roy, se preguntaba como había podido ser condenado un texto considerado por él totalmente ortodoxo. Este hecho le lleva a replantearse toda la dogmática y la filosofía escolástica estudiada hasta entonces. Por otra parte, las lecturas de Blondel – también meditadas por Ortega en este sentido – le empujan aún más a una duda que nunca le abandonaría, tampoco en tiempos muy posteriores, como demuestra, por ejemplo, su correspondencia con el que sería más tarde obispo de Madrid, Eijo Garay. No mucho valieron las ayudas teológicas que Zubiri planteó a su amigo y maestro Juan Zaragüeta, profesor en seminarios y en la universidad de Madrid, vasco como Zubiri y amigo respetado y entrañable.

Zubiri conoció la obra de Blondel, de Fogazzaro, de Adolf von Harnack, Lucien Laberthonniere, Eduard Le Roy y Alfred Loisy. Leyó los escritos de Pío X y de algunos de sus sucesores, sobre el Modernismo y su condena. Todavía muy joven los superiores del seminario le mandaron a Friburgo para alejarlo del ambiente modernista de los marianistas de París. En el artículo *Ortega maestro de filosofía*²⁷ investiga sobre el Modernismo y su historia, haciendo resúmenes febriles de sus bases filosóficas y de la encíclica *Pascendi*, que lo condena; estudia también el libro de Alfred Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, así como la teoría del dogma sustentada por Le Roy²⁸. Consideran que cuando el creyente se hace investigador, debe procurar que su fe no afecte a los resultados de su búsqueda científica. El problema de fondo consiste en la conciliación del reconocimiento de una autoridad doctrinal, fruto del magisterio y ligada a la revelación y la libertad de búsqueda intelectual.

A pesar de las críticas de Domingo Lázaro, Xavier empieza a sentir una gran simpatía por el Modernismo, y, atraído por sus formulaciones intelectuales, comienza a experimentar en su propia mente el conflicto entre las tesis modernistas y las que defiende la Iglesia católica, según carta de Zubiri a Ímaz (7/11/1921). Zubiri no comprendía bien que la encíclica *Pascendi* condenase a los modernistas de agnosticismo. Se da cuenta, a propósito del *Motu*

²⁵ J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, 5 voll., Madrid, Espasa-Calpe, 1989, vol. IV, *Liberalismo y Romanticismo (1808-1874)*.

²⁶ M. Romero Samper, *Pío Baroja, preocupación religiosa y malas pulgas*, in L. de Llera (ed.), *Religión y literatura en el modernismo español. 1902-1914*, cit., pp. 193-282.

²⁷ Publicado en el periódico «El Sol» el 8 marzo 1936 y publicado después en X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1934)*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 265-270.

²⁸ Tomado de J. Corominas, J. A. Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Taurus, 2006, p. 49.

Sacrorum Antistum (1910), que imponía a los sacerdotes el juramento anti-modernista, que todo aquel que ponía en tela de juicio algunas partes de la *Pascendi* era condenado.

Los obispos estaban obligados a impedir la celebración de asambleas sacerdotales, así como la edición y la lectura de toda suerte de libros y revistas de talante modernista. En el seminario de los marianistas, Zubiri se sumerge en el pensamiento de autores tildados de modernistas. Se sumerge en la obra de Le Roy, *Dogme et Critique*, y no puede comprender que haya sido condenada e incluida en el Índice en julio de 1907.

Le inquietaba a Zubiri que Pierre Batiffol, el autor de otro de sus libros preferidos, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, hubiese sido conminado a dejar el rectorado del instituto católico de Toulouse y tuviese tantos problemas con Roma.

Según J. Corominas y J. A. Vincens «por las noches Xavier finge acostarse. Se mete en la cama vestido, para levantarse a estudiar y leer libros prohibidos en cuanto cree que nadie pueda ver la luz de la lámpara. Sintiendo convencido por los argumentos de muchos autores condenados como modernistas, comprende que todo lo que ha estudiado hasta ahora debe ser sometido a revisión»²⁹. Un día recibe una carta, siendo ya sacerdote, que decía entre otras cosas: «le comunico con la presente que ha sido denunciado ante su obispo a causa de sus ideas heterodoxas. Esas ideas les desautorizan para decir misa». Sigue el texto de la denuncia, en el que se detallan las doctrinas modernistas que se le imputan, y se implica, incluso, a don Juan Zaragüeta, al que se le presenta como cómplice de su sacerdocio irregular, aunque se les exime de la acusación de heterodoxia. A Zaragüeta no le coge por sorpresa. Sabe muy bien que la persecución del Modernismo se ha convertido en una caza de brujas en el interior de la Iglesia. A finales de marzo de 1922 Zubiri, camino de Friburgo, pasa por París, con la intención casi obsesiva de conocer a Bergson. Zubiri admira a Ortega, pero sabe que su filosofía todavía no está acabada y la del filósofo francés sí. Desde París, y en carta al obispo de Victoria, le confiesa que asistió un día a la cátedra de Loisy, aunque piensa que no podía considerarse delito. El obispo le exige a Zubiri una declaración anti-modernista y Zubiri accede, aunque en su fuero interno mantiene sus anteriores convicciones. La crisis de Xavier de 1922 había dejado sus huellas. Después de muchos años de lucha, por un momento le había parecido que podía ejercer un sacerdocio modernista, aderezado con ideas orteguianas y concebido como una especie de funcionariado cultural al servicio del progreso moral de la humanidad. A finales de abril de 1922, se aloja en la Casita Norte del colegio del Pilar de Madrid, en la calle Castelló, e intenta salir a flote después del naufragio espiritual que acaba de padecer. Ha de cumplir con las penitencias que se le impusieron para la absolución de sus pecados modernistas y dedicarse a la oración y a los ejercicios espirituales. Después de la crisis de 1922, ya con veintiocho años, Zubiri apuesta por iniciar una nueva etapa de su vida, dejando atrás, al menos en la intención, el Modernismo. Cuando visitó la Residencia de Estudiantes de Madrid, cuyo director A. Jiménez Frau era conocedor de la temática modernista, hizo amistad con José Bergamín, un heterodoxo modernista y preocupado por problemas sociales.

Sobre si la revelación subsistiría transformándose al compás de la historia, Zubiri comenta que ésta es la posición del protestantismo liberal y del Modernismo³⁰.

Junto con Ortega y Zubiri quisiéramos recordar a Juan Zaragüeta, maestro confidencial de Xavier y colega en la Universidad de Madrid de Don José, pues, en 1908, tradujo un

²⁹ Ivi, p. 53.

³⁰ X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Madrid, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 1997, p. 89.

texto del cardenal Mercier sobre el argumento con el título en español, *El Modernismo. Su posición respecto a la ciencia. Su condenación por el Papa Pío X*³¹. En el prólogo califica el movimiento de reformista. Escribe que los modernistas llegaron a creerse, y justamente, contrariados por la encíclica en su amor al verdadero progreso moderno. En cambio, los anti-modernistas adoptaron una posición de abierta resistencia y hostilidad hacia toda innovación intelectual. Se hacía, pues, preciso, puntualizar el justo término medio entre ambos extremos igualmente censurables. Y este fin buscaba el cardenal Mercier en la alocución que dirigió en la Universidad de Lovaina, y sobre la conciliación entre ambos extremos vuelve más tarde a repetir conceptos análogos: «por una parte las infundadas alarmas de los que justamente orgullosos de los métodos científicos modernos, garantizados por sus evidentes resultados, se preguntan, no sin cierta ansiedad, cuál sea el verdadero alcance de la condenación del Modernismo. Por otra, la actitud de quienes exclusivamente preocupados por la pureza de nuestro dogma o de acepciones personales que se les antojan tales, creen vislumbrar ejemplos o riesgos de adulteraciones proscritas por la encíclica»³². Para Zaragüeta el apostolado intelectual no puede olvidar el desinteresado cultivo de la ciencia.

Resultan, por lo menos, indicativas de comprensión hacia los modernistas, las palabras del tomista Zaragüeta, traductor y renovador de la teoría del Aquinate. Nos parecen sus palabras un intento de conciliación semejante al de los modernistas moderados.

Abstract: Book reviewers have classified for several years literary generations between 1898 and 1936 into these four categories: A) The Generation of '98 or Modernism; B) The Generation of '14; C) Vanguardista Generation D) The Generation of '27; even though some reviewers have added also The War Generation. This classification was born in a large part in an essay of Ortega and Gasset talking about Literary generations, and in his opinion these generations covered generally 15 years of history. But now we get away from previous contents, characterizing only two generations the Modernism and the Generation of '14 both united (thinking about young and adult works of Juan Ramon Jimenez). On the other hand, we consider that it's possible unify the Vanguardista Generation with the '27th, because in the first and second generations (The Modernism and the '14) the issue was similar to the last ones aesthetic categories are too analogue to be divided into two independent sections of Spanish literature. In the other hand the generation concept should be revised because it's regarding to academic books but not to political realities, culture and literature.

Keywords / Parole chiave: Modernism, Vanguardista Generation, Ortega y Gasset.

³¹ Cardenal Mercier, *El Modernismo*, Barcelona, Luis Gili Editor, 1908.

³² Ver sobre el argumento el *Prólogo* de Juan Zaragüeta a la obra del Cardenal Mercier, *El Modernismo. Su posición respecto de la ciencia. Su condenación por el Papa Pío X*, Barcelona, Editor Luis Pili, 1908.

IL PROBLEMA MENTE-CORPO IN RELAZIONE AL TEMPO A PARTIRE DAL PENSIERO DI HENRI BERGSON E MARÍA ZAMBRANO

Lilith Moscon

La seguente analisi propone un confronto tra il pensiero di Henri Bergson e quello di María Zambrano per quanto riguarda la visione della libertà legata al tempo, e il ruolo della memoria all'interno della percezione e, più in generale, del pensare. Viene tracciata una mappatura relativa ai punti in cui la fenomenologia zambranianiana si avvicina a quella di Bergson, filosofo da lei conosciuto e stimato.

Sul rapporto fra libertà e tempo e sulla critica alla spazializzazione del tempo vi è una ripresa, da parte della Zambrano, di Bergson e, con le dovute differenze, una vicinanza di posizione. Tale vicinanza è ancora più visibile a livello gnoseologico, per ciò che riguarda l'analisi della struttura della percezione e del pensiero. Aristotele e Husserl sono per entrambi due punti di riferimento importanti. Le lezioni tenute da Bergson al Collège de France nell'anno accademico 1903-1904, e raccolte postume sotto il titolo di *Storia della memoria e storia della metafisica*, mi sono state estremamente d'aiuto per la comprensione del suo pensiero e delle sue affinità/distanze rispetto a quello aristotelico.

Tanto per Bergson quanto per la Zambrano scrivere sulla memoria e descriverla implica una ripresa del problema mente-corpo, che effettivamente è diventato un problema filosofico anziché una relazione. Nella trattazione di tale problema si confrontano entrambi, oltre che con Aristotele e Husserl, anche con Descartes e con il pensiero platonico e neoplatonico. Ma se l'orizzonte filosofico aristotelico e husserliano viene da loro in parte accettato, l'eredità cartesiana, platonica e neoplatonica viene vista come una delle cause principali del fraintendimento della lettura del tempo e del rapporto mente-corpo. Il nome di Jaspers lo vediamo invece più volte citato in accordo col pensiero di Zambrano e Bergson.

Dopo avere chiarito i presupposti iniziali della mia analisi, espongo quelli che sono i passaggi entro cui si articola:

- a) la durata in relazione al mondo e alla coscienza
- b) come superare la dicotomia mente-corpo attraverso lo studio del tempo
- c) vivere se stessi secondo le categorie dello spazio e del tempo
- d) inattualità e funzione della memoria
- e) ricordo come intersezione tra anima e corpo: superamento del dualismo mente-corpo

Al primo di questi passaggi relativo allo studio della durata fanno seguito una riflessione sul linguaggio e una sulla musica.

1. Il tempo come durata

a) La durata in relazione al mondo e alla coscienza

Uno dei problemi cruciali in Bergson è quello della spazializzazione del tempo. Con ciò s'intende il problema relativo al pensare il tempo a partire da categorie spaziali: ridare al tempo il suo statuto ed emanciparlo dallo spazio è uno degli obbiettivi del pensiero

bergsoniano, e si ritrova anche nella fenomenologia zambranianiana. Si tratta per entrambi i pensatori di restituire al tempo la sua liquidità, di liberarlo dalle categorie statiche con cui lo si pensa ogni volta che lo si spazializza.

Leggendo Bergson, era rimasta affascinata dalla sua critica del tempo a immagine e somiglianza dello spazio, così come dalla scoperta della *dureè* e dell'intuizione [...]¹.

La filosofa scrive di se stessa in terza persona nel suo romanzo autobiografico *Delirio e destino* in cui si trova una conferma, come del resto pure in altri scritti, della sua vicinanza a Bergson. Per entrambi il tempo non è esprimibile in termini di quantità ma di qualità: la *dureè* a cui la citazione allude è data da uno scorrere d'istanti che non possono essere letti come unità in successione poiché il tempo non è scomponibile o lo è all'infinito esattamente come la materia. Il tempo che gli esseri umani misurano è altro rispetto al tempo inteso come durata e la sua misurabilità è una convenzione dettata dal loro bisogno di esprimerlo, di quantificarlo. La forma veicola il significato e ci rende in grado di comunicare, come accade nel linguaggio, ma non per questo possiamo ridurre il significato al suo significante, le cose alle parole. Non si tratta nemmeno di eliminare la forma, la parola, la definizione, ma d'interpretarle come veicoli, come utili convenzioni da trascendere o all'interno delle quali saper leggere il loro superamento, saper sentire il loro correlato, ciò a cui si riferiscono. È l'intuizione in Bergson, come nella Zambrano, che sente le cose e che agisce in conformità della materia: l'intuizione sente ciò che l'intelligenza analizza e comprende. Ma sul linguaggio, così come sulla differenza fra intelletto e intuizione, torneremo in seguito.

Misurare il tempo come quando lo si divide in passato, presente e futuro nasce da un'attitudine a comprendere per spazi, per entità fisse e stabili, come fossimo guidati da una ragione geometrica in grado di recepire solo ciò che è visibile, e che crea visibilità anche laddove non sono presenti. Un esempio ci è dato dall'istante che, per quanto venga perlopiù visto come frazione di tempo, non è invece analizzabile a prescindere dal resto degli istanti che lo precedono e che gli succedono. La comprensione del tempo, così come dei vissuti di coscienza, può avvenire solo su un piano gestaltico che rinunci ad arrestare il flusso del tempo, il movimento dell'esistere: «Esistere è il movimento proprio dell'essere, come il vivere attualizza la vita»².

L'esistenza è un «processo interminabile»³ proprio perché si dispiega nel tempo, in un «transito fra ciò che ci troviamo ad essere e l'altro verso cui andiamo»⁴. Il divenire inteso come flusso inarrestabile del tempo e come movimento coinvolge sia i fenomeni del mondo sia gli esseri umani con la differenza, sentita parimenti da Bergson e dalla Zambrano, che negli umani la mobilità ha un ruolo più preponderante perché nell'evoluzione delle specie l'uomo è colui che maggiormente deve spostarsi nel suo ambiente, alla ricerca dei suoi fabbisogni, e che possiede maggiori capacità d'interazione con esso. Anche in un confronto con il mondo animale si può affermare che dall'immobilità dell'ameba, alla rigidità dei primi animali marini rivestiti di guscio o corazza, si è arrivati alla mobilità articolare dell'uomo⁵. Quest'ultimo non è in moto solo per il fatto che la sua personalità si sviluppa

¹ M. Zambrano, *Delirio e destino*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2000, p. 117.

² M. Zambrano, *Il sogno creatore*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, p. 81.

³ M. Zambrano, *I sogni e il tempo*, Bologna, Pendragon, 2004, p. 35.

⁴ E. Laurenzi, *Il cammino in salita della memoria*, in «aut-aut», Milano, n. 279, 1997.

⁵ Cfr. H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2002.

in fieri, ma perché è fisicamente in movimento, in un corpo che non si fa solo interprete dei moti di coscienza o dei comandi del cervello, ma che precede talvolta coscienza e cervello nello scegliere le direzioni, nell'agire. Il corpo è detentore di desideri e serba la memoria di esperienze passate, ha dunque un'intelligenza e ci mette in comunicazione con l'esterno, in questo senso può essere detto luogo di passaggio⁶.

Il mio corpo, scrive Bergson, «prova delle sensazioni, e nello stesso tempo esegue dei movimenti»⁷, traduce le sensazioni in azioni, per questo il presente viene definito «sensorio-motorio»⁸. Il corpo dialoga con l'ambiente e registra le impressioni provenienti da questo commercio col mondo in modo però mai del tutto stabile o definitivo per il fatto che muta come l'ambiente e come tutti gli istanti in cui si muove in esso, destinati a non ripetersi mai.

Gli istanti, come gli stati di coscienza, non si possono ripetere, ragion per cui il principio di identità e la legge di causalità non possono essere presi in considerazione per l'analisi della coscienza⁹. Guardare a quest'ultima sotto un profilo temporale e non spaziale significa de-collocarla, fare giustizia ai suoi momenti qualitativi, alle sue sfumature, alle sue tendenze o, per usare la terminologia di Bergson, alla «molteplicità di cui è gravida ogni unità»¹⁰. Si tratta di recuperare per certi aspetti la concezione di *ψυχή* aristotelica, che non ha un luogo esatto all'interno dell'uomo e che si estende anche agli organi di senso¹¹. Quando qualcosa viene localizzato, situato, è facile attribuire ad esso proprietà fisse e costanti, dimenticarsi di tutte le sue variazioni, che sono la «caratteristica di tutto ciò che è libero»¹². I fatti di coscienza si compenetrano e non si susseguono; è l'intrusione dello spazio nella coscienza a farceli percepire come estesi e quantificabili, dettata dal nostro bisogno di raffigurarci quanto esperiamo all'interno di uno spazio omogeneo¹³.

I momenti successivi del tempo non sono solidali tra loro e ogni fatto di coscienza, per quanto apparentemente possa ripetersi, non è mai identico a se stesso quando si ripropone: i sentimenti, le sensazioni, e più in generale tutti i vissuti di coscienza sono caratterizzati dall'irripetibilità e dalla novità che essi apportano ogni volta che si presentano. «Per il fisico, la stessa causa produce sempre lo stesso effetto, per uno psicologo che non si lasci fuorviare dalle apparenti analogie, una causa interna profonda produce il proprio effetto un'unica volta. E non lo produrrà mai più»¹⁴.

La durata coscienziale è una «molteplicità qualitativa», una «eterogeneità pura»¹⁵, che non mi consente di isolare nessun momento e nessuna qualità. Ogni stato psichico, così come ogni ricordo, può essere concepito solo assieme alla compagine degli altri stati psichici o dei ricordi. In questo senso Popper si trova vicino a Bergson: «[...] la coscienza

⁶ Cfr. H. Bergson, *Materia e memoria*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 128.

⁷ Ivi, p. 117.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2002, p. 128.

¹⁰ Ivi, p. 55.

¹¹ Cfr. H. Bergson, *Storia della memoria e storia della metafisica*, Pisa, Edizioni ETS, 2009.

¹² Ivi, p. 107. Le variazioni coscienziali rendono impossibile un'ontologia della coscienza, la quale, come scrive anche Jaspers, non può venire analizzata alla stregua di un oggetto con proprietà e con una conformazione durature: «Zweitens soll die Seele nicht wie ein Objekt mit dauerhaften Eigenschaften angesehen werden [...]», in K. Jaspers, *Philosophie und Psychopathologie*, Heidelberg Universitätsverlag Winter, 2008, p. 149.

¹³ Bergson scrive: «[...] i fatti di coscienza si compenetrano, e nel più semplice di essi si può riflettere l'anima intera». In queste parole si può facilmente riconoscere un'impronta leibniziana. Leibniz è un altro pensatore cui fanno riferimento sia Bergson che la Zambrano.

¹⁴ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 128.

¹⁵ Ivi, p. 143.

senza alcun tipo di memoria consisterebbe soltanto in lampi di coscienza, ciascuno della durata di una minima frazione di tempo e completamente sconnesso dall'altro [...]. La coscienza dipende interamente dalla connessione degli stati di coscienza»¹⁶.

Le parole di Popper anticipano un tema che verrà trattato successivamente, ovvero, quello della memoria e della sua azione salvifica del passato. Ma l'eterogeneità di cui scrive Bergson non si costituisce in unità solo in virtù di una memoria che organizza in tempi le mie sensazioni e i miei stati psichici: la memoria recupera, salva, ma non lo fa in modo contiguo o lineare perché il tempo, così come tutto ciò che in esso si sviluppa, non è segmentabile e suddivisibile, non è insomma suscettibile di organizzazione. L'unità coscienziale bergsoniana e zambrana dev'essere intesa come un flusso, una corrente qualitativa composta da distinte sensazioni colorate che si compenetrano.

Non esiste giustapposizione nella coscienza ma compenetrazione, ed è per questo che Bergson preferisce chiamare gli stati "tendenze", perché quest'ultima parola restituisce loro movimento, li fa essere cosa viva. Il filosofo francese propone una visione più radicale di quella di Popper poiché scrive di interconnessione di stati di coscienza, e non di connessione, a sottolineare questo intreccio essenziale che li caratterizza. María Zambrano a sua volta nega che la vita possa essere "uno stadio"¹⁷, ed è curioso constatare come entrambi i filosofi in questione si trovino d'accordo nel sostituire il termine 'stadio' o 'stato' con quello di "tendenza"¹⁸ da parte di Bergson, e con quello di "sfumatura"¹⁹ da parte della Zambrano: tendenza e sfumatura designano il movimento e il colore dello stato psichico, poiché di colore si tratta quando si deve fare riferimento all'intensità che gli è propria. L'intensità è legata alla coloritura dei nostri stati psichici²⁰, al numero di voci che li compongono, alla loro complessità, e non alla loro singola grandezza: non ci sono grandezze di riferimento a cui l'essere umano possa appoggiarsi per quantificare lo psichico, e con psichico possiamo ad esempio intendere un dolore, una collera.

Un dolore e una collera possono invece avere coloriture, gradazioni, che vengono designate da un solo termine per comodità di linguaggio: [...] gli stati di coscienza sono progressi, e non cose; [...] se designiamo ognuno di essi con un solo termine, è solo per comodità di linguaggio; vivono e, vivendo, cambiano incessantemente; non è possibile toglier loro un solo momento senza impoverirli di qualche impressione e modificarne così la qualità²¹.

Il termine è infatti una comodità, una convenzione, incapace di tradurmi l'intensità e il movimento di ciò a cui si riferisce. Occorre, come scrive Adriano Pessina nell'introduzione a *Materia e memoria*, decostruire l'idea geometrica della materia per tornare a pensarla in termini di divenire, di qualità, poiché se ogni istante fosse disgiunto dall'istante successivo vivremmo in un continuo presente, senza passato e senza durata²². Quest'ultima si può scorgere solo abbandonando la ragione geometrica di cui sopra ho parlato, in virtù di un

¹⁶ K. R. Popper, *La conoscenza e il problema corpo mente*, Bologna, Il Mulino, 1996, p.147.

¹⁷ M. Zambrano, *I sogni e il tempo*, cit., p. 55.

¹⁸ «Ogni realtà è dunque tendenza, se si conviene di chiamare tendenza un mutamento di direzione allo stato nascente», H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 37.

¹⁹ M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, Bologna, Pendragon, 1998, p. 37.

²⁰ «L'intensità di uno stato psichico, in altri termini, non è data dalla coscienza come un segno speciale che accompagnerebbe lo stato e ne determinerebbe la potenza, allo stesso modo di un esponente algebrico: [...] ne esprimerebbe piuttosto la sfumatura, la colorazione propria [...]», H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 119.

²¹ Ivi, p. 128.

²² A. Pessina, Introduzione a Henri Bergson, in H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. X.

sentire, detto anche intuizione, in grado di comprendere ogni affezione, volizione, rappresentazione, nel loro continuo variare²³.

Karl Jaspers sostiene che la realtà sia per noi come un passaggio e che, in quanto tale, non possa assumere la forma della durata né quella di un ordine costante²⁴. Jaspers si avvicina così all'idea di durata bergsoniana: la realtà non può assumerne la forma perché non ne ha, è amorfa, così come i termini passaggio e transito escludono una loro possibile struttura morfologica a meno che non si tratti di una struttura morbida, dalle pareti elastiche, e aperta. Non può esistere, per lo stesso motivo, una visione del mondo universale, una condivisa *Weltanschauung*: «Le immagini del mondo sono sempre particolari mondi di conoscenze, erroneamente assolutizzati a realtà totale del mondo. [...] Il mondo non è chiuso. Non è spiegabile in base a se stesso; in esso ogni cosa è spiegata con un'altra, all'infinito»²⁵.

La mobilità non è però cosa semplice da introdurre quando si guarda al mondo e alla coscienza, e non lo è nemmeno quando si guarda all'esistenza. Il considerare gli istanti del tempo alla stregua di segmenti di una linea può esprimere metaforicamente il modo in cui perlopiù ci muoviamo, viviamo: se non si riflette sufficientemente sulla durata, si rischia di aggrapparsi ai momenti della vita cristallizzandoci in essi, saltando ad occhi chiusi da un momento all'altro, da una fase all'altra, come a voler evitare di sentire il movimento, il mutamento²⁶. Costruire entità solide e pensare ai vari momenti della vita come fossero stadi ci offre la sensazione rassicurante di stare procedendo da un terreno stabile, ma ci esula dal comprendere che nel mentre andiamo avanti, anche ciò che chiamavamo passato è mutato con noi. Certamente dal passato possiamo imparare poiché questo viene trattenuto, serbato, e il presente ci si rapporta, ne trae vantaggio, pur essendo carico anche di futuro.

Tuttavia cerchiamo d'interrompere il flusso del tempo e della vita in svariati modi. Jaspers vede nelle credenze, nelle regole, e nelle abitudini fisse un sistema di salvataggio a cui l'essere umano si aggrappa per sfuggire al mutamento; questo sistema viene chiamato *Gehäuse* ed ha la stessa funzione della corazza per il mollusco, poiché ci riveste la quotidianità e ci permette di vivere passando di corazza in corazza²⁷.

Leggere l'esistenza come transito accomuna il pensiero di Jaspers, Bergson e Zambrano. Tutti e tre sviluppano una filosofia tesa a liberare la vita, a recuperarla, a partire da un riesame del tempo in termini di durata e della materia in termini di qualità e movimento. La datità non è fissa come non lo è la nostra esistenza: «Existenz ist keine Gegebenheit, kein "Sosein", sondern ein "Sein können". Ich bin nicht Existenz, sondern ich bin mögliche Existenz: "Ich habe mich nicht, sondern komme zu mir"»²⁸.

Non si ha la propria esistenza, ma siamo in essa e verso di essa in cammino. Ci muoviamo verso le cose e verso noi stessi, anche se questo viene sentito solo da una mente disponibile a pensare il movimento, come scrive la Zambrano:

La mente della maggior parte delle persone è ancora statica, e concepisce la realtà come un insieme di cose, e la vita – anche quella propria – come un insieme di fatti, rifiutandosi di vedere che i

²³ Cfr. H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 7.

²⁴ K. Jaspers, *La filosofia dell'esistenza*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2006, p. 68.

²⁵ K. Jaspers, *Introduzione alla filosofia*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2010, p. 65.

²⁶ Cfr. H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 160.

²⁷ Cfr. A. Cesena, *Selbstsein. Jasper's Philosophie der Existenz und der Prozess der Subjektivierung*, in *Existenz und Sinn. Karl Jaspers im Kontext*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2009, p. 76.

²⁸ Ivi, p. 80.

fatti sono “momenti” di un interminabile processo, così come le cosiddette cose sono, secondo la fisica moderna, fasci di energia. È del materialismo che ci dobbiamo liberare noi occidentali²⁹.

Anche Bergson nelle sue lezioni sul pensiero di Aristotele si rifà alla fisica moderna, e soprattutto al suo studio del movimento, confrontandola alla fisica degli antichi dove «il mutamento è il segno del fatto che qualcosa non è al suo posto»³⁰. Un altro tema rilevante per la nostra analisi, presente nelle lezioni bergsoniane sopra menzionate, è quello del rapporto fra anima e corpo in Aristotele: il corpo e la materialità vengono fatti interloquire con l'anima come accade nell'atto del ricordare, nel processo che consente o dovrebbe consentire all'essere umano di serbare le sensazioni provenienti dall'esterno e di metterle in comunicazione con la coscienza. Pur non inoltrandoci adesso nella questione, è a questo maggior dialogo tra coscienza e materialità a cui fa riferimento la Zambrano nella frase «è del materialismo che ci dobbiamo liberare noi occidentali», oltre ad una fisica che già era giunta a una visione dinamica della materia, che già aveva emancipato quest'ultima dall'essere mero corpo inerte. Il materialismo per la Zambrano e per Bergson ha molto a che fare con una visione statica e spaziale della realtà, è il materialismo che fissa le cose in uno spazio omogeneo e che conferisce loro estensione. Il rapporto tra anima e corpo in Aristotele si fa interessante in quanto propone un colloquio tra anima e materia, o qualcosa di ancora più intimo di un colloquio poiché le sensazioni dall'esterno vanno a depositarsi nell'anima: la trascendenza entra nell'anima e, viceversa, l'anima è aperta alla trascendenza. Il ricordo per Aristotele si costituisce a partire da un ingresso del mondo esterno nell'anima. Sia Bergson sia la Zambrano propongono una gnoseologia tesa a riavvicinare coscienza e materia, mente e corpo, ovviamente attraverso metodi diversi e un linguaggio diverso, ma giungendo a conclusioni, come sto cercando di dimostrare in quest'analisi, molto vicine tra loro³¹.

Popper scrive: «Temo di essere l'unico filosofo che detesta le definizioni»³². In realtà la sua posizione si riscontra anche nella Zambrano, che la esprime nei seguenti termini: «definire è salvare e condannare; salvare condannando»³³. La definizione è la forma che assume il concetto, è ciò che lo salva, che gli conferisce un'identità e che lo rende comunicabile. Ma non si salva solo il concetto per mezzo della definizione perché anche le sensazioni, le impressioni e i sentimenti trovano in essa la loro salvezza. Non è quindi esaustivo limitarci a criticare la forma, anche se questa può arrivare effettivamente a imprigionare, se non a travisare, il significato originario di ciò che contiene, della materialità che dovrebbe rappresentare e da cui, con buona probabilità, viene oltrepassata. È una necessità gnoseologica e ontologica per l'essere umano, quella di potersi appellare alle forme: gnoseologica perché il linguaggio e il sapere avvengo anche grazie al fatto che possiamo tradurre i nostri pensieri e le nostre impressioni in forme. Ontologica perché l'essere umano brama salvare le voci mute della materialità in suoni articolati, in parole; desidera salvare se stesso e le cose attraverso forme e concetti, anche se è avvantaggiato rispetto alle cose, perché può definirle, a differenza di queste ultime che non possono articolare i loro silenzi in linguaggio. L'essere umano costruisce la propria identità e quella del mondo servendosi delle forme ma, come scrive Bergson, non è detto

²⁹ M. Zambrano, *Persona e democrazia*, Milano, Bruno Mondadori, 2000, p. 194.

³⁰ H. Bergson, *Storia della memoria e storia della metafisica*, cit., p. 54.

³¹ Invitare a vedere i fatti come momenti, come si legge nella citazione soprastante, ci suggerisce già una sorprendente vicinanza della filosofia zambranianiana a quella di Bergson.

³² K. Popper, *La conoscenza e il problema corpo-mente*, cit., p. 31.

³³ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, Roma, Edizioni Lavoro, 2008, p. 70.

che queste possano tradurre fedelmente se stesso e il mondo:

In breve, la parola dai contorni ben definiti, la parola brutale, che immagazzina tutto ciò che c'è di stabile, di comune e dunque d'impersonale nelle impressioni dell'umanità, annulla o per lo meno ricopre le impressioni delicate e fuggitive della nostra coscienza individuale. Per poter lottare ad armi pari, queste ultime dovrebbero poter esprimersi con parole precise³⁴.

Definire è condannare poiché la lotta fra parole e impressioni è una lotta impari, da cui queste ultime ne escono indebolite, scolorite, spersonalizzate. Nominare porta l'impressione a sbiadirsi, a perdere il tono originario che aveva prima di venire esteriorizzata: è nella coscienza che vive la propria indefinitezza, confusa e mescolata alle altre impressioni, ed è nei contorni che assume quando viene comunicata che si snatura, per questo la parola è brutale.

La carne possiede le sue ragioni, come sostiene María Zambrano, e così i sentimenti e le sensazioni in Bergson sono incarnati, sono vivi e si sviluppano mutando continuamente³⁵. La definizione è arbitraria poiché non esprime il movimento della vita, del vivere che è «la mobilità stessa»³⁶. Ma, come ho specificato all'inizio di questa riflessione sul linguaggio, bisogna guardarsi dal prendere posizioni radicali, perché la definizione, la parola, e così ogni forma, sono il veicolo attraverso cui l'esperienza può essere conservata e detta: «Ogni icona chiede di essere liberata, ogni forma è un carcere, però è anche il solo modo in cui, nel mondo in cui viviamo, un'esperienza si conserva senza disperdersi. Anche la parola è una forma che cattura e opprime»³⁷. Per quanto la forma sia inadeguata ad esprimere le proprietà vitali, detiene la capacità di conservarle: si tratta dunque di capire come possa arrivare a incontrare la materia tradendola nel minor modo possibile, a farsi carico del sentire e a portarlo nella dimensione del pensiero e del linguaggio. María Zambrano dedica gran parte del suo lavoro filosofico alla formulazione di un siffatto linguaggio e chiama l'apertura del pensiero al sentire «ragione poetica»³⁸. Il linguaggio dovrebbe riuscire a dare forma alla sensazione: sia per Bergson che per la Zambrano il pensare dovrebbe originarsi dall'incontro di materia e forma, una volta riconosciuta la limitatezza della forma e la tendenza inevitabile della materialità ad oltrepassarla, a trascenderla³⁹. «Invano cerchiamo di costringere il vivente entro i nostri schemi. Tutti gli schemi si infrangono: sono troppo stretti, soprattutto troppo rigidi per ciò che vorremmo farvi entrare»⁴⁰.

Lo schema e il sistema non si prestano per i due pensatori a tradurre la vita, anche se la filosofia, e non solo, li ha spesso edificati⁴¹: se la vita è primariamente azione e movimento non potrà venire racchiusa da qualcosa di statico. Bergson e la Zambrano prendono le mosse dalla metafisica e dalla filosofia sistematica, criticando ad entrambe il ricorso a spiegare il mobile attraverso l'immobile o a spiegare il mobile attraverso le essenze, come avviene in

³⁴ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 85.

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 86.

³⁶ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 108.

³⁷ M. Zambrano, *Luoghi della pittura*, Milano, Medusa, 2002, p. 51.

³⁸ Cfr. M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, cit.

³⁹ «Quando il logos si distribuisce nelle viscere, rinuncia alla parola come mezzo totale di espressione, si trasforma in azione, in gesto [...]», M. Zambrano, *Delirio e destino*, cit., p. 208.

⁴⁰ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 2.

⁴¹ María Zambrano critica in molte sue opere l'utilizzo del sistema in filosofia, come ad esempio in: *Verso un sapere dell'anima*, *Filosofia e poesia*, *Chiari del bosco* e *Dell'Aurora*.

Platone⁴². Tornare a riflettere sulla vita risentendone la durata e il movimento è già un tentativo di superamento del pensiero metafisico e sistematico, un riconoscere che la vita ha un linguaggio distinto dal nostro, il cui carattere è averbale. Entrambe i filosofi distinguono il sentire dall'*intelligere*: il primo aderisce di più alla realtà, ne coglie maggiormente le sfumature, mentre il secondo tende a solidificarla, ad arrestarla⁴³. Solitamente il pensare è guidato dall'*intelligere* che procede montando spazi in successione come avviene nel cinema o nel caleidoscopio: il nostro pensare è cinematografico e caleidoscopico, provvede all'organizzazione in spazi e al loro riempimento. «Ai nostri giorni bisogna sempre fare qualcosa; qualcosa che abbia risultato immediato, tangibile, materiale. Tutto lo spazio abitato dall'uomo dev'essere pieno, incluse le case, piene di cose, di apparecchiature meccaniche. Incluso il tempo, e soprattutto il tempo deve essere pieno»⁴⁴.

Il bisogno di riempire procede di pari passo a quello di spazializzare, e a volte può diventare un'azione automatica che ci rende dimentichi del fatto che il tempo non ha estensione, non ha una superficie, dunque non può essere riempito. Bisognerebbe sottrarre alla materialità e al mentale l'attributo di *res*, non perché non abbiano una realtà fisica, ma perché quando dico *res cogitans* o *res extensa* l'attenzione cade sulla loro accezione cosale facendoci correre il rischio di dimenticarci della loro dimensione temporale. L'aggrapparci alla struttura a cui Jaspers ha dato il nome di *Gehäuse*, il vivere sotto abitudini e regole, sotto rigidi sistemi normativi, è un modo per sancire la nostra rinuncia alla libertà, oltre a costituire un vano tentativo di resistere al tempo, d'ignorare il tempo. In accordo con Jaspers, la Zambrano scrive: «Nel perimetro delle abitudini la realtà si derealizza, si occulta e mentre si solidifica svanisce. La coscienza smette di essere vigile e si occupa solamente di quello che ha davanti a sé e che capta sul momento. Il tempo si contrae, si divide e il suo fluire tende a rendersi impercettibile. La libertà si addormenta»⁴⁵.

Bergson scrive a sua volta dell'assentarsi della coscienza nell'azione automatica, come a voler dire che la coscienza per essere libera e per poter agire ha bisogno del movimento che l'abitudine cristallizza⁴⁶. Il pensare per essere vivo deve recuperare la durata e il movimento, deve cercare per quanto gli è concesso di aderire alla realtà invece di imporgli le sue strutture: «Se si potesse giungere al punto in cui pensare e sentire fossero la stessa "cosa", lo stesso atto, allora si che si potrebbe dire, con Aristotele, che "l'atto del pensiero è vita"»⁴⁷.

Bergson esprime la stessa esigenza: «È necessario che la teoria della conoscenza e la teoria della vita si ricongiungano e, attraverso un processo circolare, si sollecitino reciprocamente e indefinitamente»⁴⁸. Quando il ricordo incontra la sensazione, quella che proviene dalla situazione presente e che lo richiama ad essa, si attualizza nuovamente,

⁴² «[...] l'essenza delle cose ci sfugge e ci sfuggirà sempre, noi non ci muoviamo all'interno di relazioni, l'assoluto non è a nostra portata», H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 3.

⁴³ Sull'intelligenza Bergson scrive: «L'intelligenza dunque, concentrata su ciò che si ripete e preoccupata unicamente di unire l'identico all'identico, si distoglie dalla visione del tempo. Prova repulsione per ciò che è fluido e solidifica tutto ciò che tocca. Noi non *pensiamo* il tempo reale. Ma lo viviamo, perché la vita eccede l'intelligenza», H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 43. L'intensità dello stato psichico consiste nel fatto di essere sentito. Cfr., H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 119. Il sentire non spazializza né formalizza, per questo è più adatto a cogliere le qualità. L'intelletto sembra invece essere figlio della ragione geometrica che abbiamo preso in esame all'inizio di quest'analisi.

⁴⁴ M. Zambrano, *L'aula*, in *Per l'amore e per la libertà*, Milano, Marietti, 2008, p. 184.

⁴⁵ M. Zambrano, *L'atteggiamento davanti alla realtà*, in *Per l'amore e per la libertà*, cit., p. 148.

⁴⁶ Cfr. H. Bergson, *L'energia spirituale*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2008, p. 10.

⁴⁷ M. Zambrano, *Delirio e destino*, cit., p. 95.

⁴⁸ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 4.

ritorna ad essere vivo. Poter riapparire nel presente è ciò a cui bramano i vissuti di coscienza, poiché il loro essere forma, come nel caso dei puri ricordi, si converte in azione. Affronteremo più avanti come conoscenza e vita arrivino a congiungersi e che cosa accada. La coscienza viene analizzata da Bergson e dalla Zambrano, oltre che attraverso il tempo, attraverso un'arte che tecnicamente si avvale del tempo e che in esso si articola: si tratta della musica. L'andamento dei vissuti di coscienza è scandito dalla musica, ciascuno di essi si distingue in base al ritmo che ha, che va assumendo, e che lo colloca di volta in volta in diverse profondità coscienziali. La musica è ciò che la Zambrano ritrova nella filosofia di Bergson, come scrive in *Delirio e destino*:

Quando due anni dopo lesse Bergson, sentì un'immensa allegria, l'allegria per il fatto che fosse possibile riscattare la musica perduta; perché Bergson faceva musica facendo filosofia, la faceva col suo pensiero perché era preciso. Aveva fatto della precisione la virtù essenziale del suo pensiero, sostituendola alla "chiarezza" cartesiana [...]⁴⁹.

Effettivamente la vicinanza di Bergson alla musica va oltre il suo recupero filosofico della durata, poiché la si ritrova pure nella sua analisi delle qualità, quando cioè spiega come si possa arrivare alla comprensione o consapevolezza della sensazione, e pure quando riflette sulla trasmissione del senso attraverso la scrittura. Il grado di coscienza che si può avere di una sensazione dipende in parte da quante zone del corpo ne vengono coinvolte: l'intensità con cui si manifesta ha a che fare con la quantità di elementi che entrano in gioco, con la nostra capacità di scorgerli, e con le parti del corpo che arrivano a simpatizzare con tale sensazione. Questi elementi sono qualità, vibrazioni, che Bergson paragona a strumenti musicali: una sensazione, come può esserlo un dolore o una gioia, è come una sinfonia di cui è possibile ascoltare un numero crescente di strumenti⁵⁰. Dunque alla fine sono due gli elementi che determinano la variazione d'intensità della sensazione: il numero di sfumature che riusciamo a coglierne, le coloriture, e le zone del corpo che ne prendono parte (anche se poi questi due elementi procedono di pari passo).

L'intensità è data allora dall'ampliarsi o dal restringersi di suoni, di un ritmo, lo stesso con cui vibra lo scrittore quando si trova in sintonia con le parole, quando il suo scrivere è ispirato. La scrittura è simile alla musica poiché entrambe si avvalgono di simboli per farli vibrare, per dare loro un ritmo: questo costituirà "il senso mobile" per lo scrittore e per il musicista, quando saranno stati in grado di oltrepassare i loro simboli, quando sarà dato loro di poter vibrare con essi all'unisono⁵¹. La sinfonia oltrepassa la forma datale dalle note che la compongono, come la vita oltrepassa l'intelligenza. Il piano dell'esperienza risulta essere più ricco delle strutture da cui l'esperienza si fa derivare, per questo è utile tornare a riflettere sulle filosofie che hanno cercato d'interpretare la realtà a partire dal sentirla un flusso inarrestabile, materia ed energia in movimento: «[...] nel momento in cui al fondo della realtà in movimento vengono poste le idee immutabili, ne derivano necessariamente un'intera fisica, un'intera cosmologia e persino un'intera teologia»⁵². Forse è per questo che il pensiero di Bergson e quello della Zambrano hanno voluto risollevare la questione del sentire, dell'intuito rispetto all'intelligenza, della materia e del movimento; è per questo che hanno teorizzato la partecipazione di pensiero e materia, di simbolo e sensazione: per ridare alla filosofia un proprio statuto, per evitare cioè che oltrepassasse i suoi confini

⁴⁹ M. Zambrano, *Delirio e destino*, cit., p. 195.

⁵⁰ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, p. 25.

⁵¹ Cfr. H. Bergson, *L'energia spirituale*, p. 35.

⁵² H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, p. 257.

sfociando nel terreno della fisica, della cosmologia e della teologia.

2. Il dialogo corpo-mente

b) Come superare la dicotomia corpo-mente attraverso lo studio del tempo

Il problema della relazione corpo-mente investe larga parte del pensiero filosofico, e sarebbe certamente interessante ricostruirne la genesi per osservare come è stato affrontato nelle diverse epoche. Per quanto riguarda il nostro lavoro, ci limiteremo a tracciare il concetto di corpo nella filosofia di Bergson e della Zambrano e lo faremo partendo da una comune critica che entrambi rivolgono a Cartesio, a Platone, e al pensiero neoplatonico.

Ancora prima di capire in che termini la visione del tempo come durata può intervenire nel rapporto fra mente e corpo, occorre analizzare il ruolo del corpo rispetto alla mente, quando e come si può parlare di dialogo fra i due, e in cosa si distingue l'intelligenza rispetto all'istinto, anche se questo è stato in parte già affrontato. Il corpo è per La Zambrano come per Bergson comunicante e intrecciato alla mente: la traduce, la esprime, la guida e la mette in relazione col mondo. Potrebbe essere considerato un doppio interprete poiché traduce ciò che avviene negli strati psichici e traduce agli strati psichici le impressioni derivategli dal mondo esterno: il movimento è centrifugo quando dagli strati psichici passo al corpo che, come abbiamo appena detto, non riveste solo la coscienza ma la esprime, e centripeto quando dalla realtà fenomenica passo al corpo, che traduce alla psiche le impressioni che raccoglie e serba della realtà fenomenica. Questo modo di guardare al corpo è riscontrabile anche nell'Husserl delle *Meditazioni cartesiane* quando scrive degli "indizi corporei", da considerare come l'espressione fisico-visibile dei miei strati psichici: dall'osservazione del mio corpo e dal comportamento che assume nel muoversi nel mondo esterno è possibile risalire ai miei contenuti di coscienza. Ma il corpo, oltre a questo, è anche l'entità che si relaziona ai dati della realtà, che ne conserva le impressioni facendosi ricettacolo di tutta la mia esperienza sensoriale⁵³. Il corpo è dunque essenziale sia per l'esperibilità della mia mente sia in quanto accompagna ogni funzione di coscienza: ogni movimento è costituito da un intreccio di mente e corpo.

Bergson scrive sull'intelligenza del corpo in movimento, poiché spesso è quest'ultimo ad anticipare le intenzioni della mente: «Definire l'inclinazione come un movimento non è una metafora. In presenza di più piaceri concepiti dall'intelligenza, il nostro corpo si orienta spontaneamente, come per un'azione riflessa, verso uno di essi»⁵⁴. Dunque la scelta non è una dimensione che investe solo la coscienza, ma può essere effettuata anche dal corpo con la sua memoria e la sua intelligenza. La critica a Platone muove dal fatto che il filosofo greco nega al corpo quest'intelligenza, considerandolo carcere e tomba dell'anima, come sede in cui l'anima si corrompe. Così scrive María Zambrano: «La forza della carne sull'anima Platone l'ha concepita come la lenta e irreversibile forza corrosiva delle onde marine [...] L'anima si dissolve e si altera a contatto con la carne»⁵⁵. L'anima è caduta nel corpo così come le idee sono cadute nella realtà, e il cammino ascensionale indicatoci da Platone è quello che dovrebbe ricondurre l'essere umano verso l'anima e verso le idee. Il corpo è una sorta di peccato originale dell'anima da cui può però liberarsi, redimersi. La Zambrano si oppone alla lettura del corpo e della materia in Platone, insistendo invece sulla

⁵³ Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Milano, Studi Bompiani, 2009, p. 117.

⁵⁴ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 27.

⁵⁵ M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, cit., p. 61.

necessità di tornare ad ascoltare le ragioni della carne, e di dovere non solo riesaminare ma anche riabilitare il ruolo della carne-materia nell'essere umano e nella realtà. La critica rivolta a Platone da Bergson verte invece più sul fatto che il corpo viene considerato dal pensatore greco carcere dell'anima in quanto entità corruttibile. È il concepire ciò che è in moto come ciò che deve essere trasceso che Bergson contesta, esattamente come il far risiedere tutte le virtù nell'uno immobile, o come il leggere il passaggio dall'immobile al mobile nei termini di caduta, corruzione, e diminuzione⁵⁶. «[...] la filosofia si lasciò ingannare dall'analogia affatto esteriore tra la durata e l'estensione. Le considerò entrambe nella stessa maniera, ritenendo che il cambiamento fosse una degradazione dell'immutabilità e il sensibile una caduta dell'intelligibile»⁵⁷. Emerge chiaro da questo passo come movimento e materialità siano stati messi insieme da Platone e dai neoplatonici, *in primis* Plotino, e considerati degradazioni, e come il movimento sia sempre stato associato a ciò che ha estensione, ai corpi. Il pensiero platonico non spiega come corpo e anima possano comunicare, perché non prevede questo momento così come non lo prevede, o lo fa in modo insufficiente, il pensiero cartesiano: se l'essenza dell'anima è quella di essere cosciente e inestesa, non si comprende come possa comunicare con il corpo, la cui essenza è di essere esteso. Bergson vede nel cartesianesimo la teorizzazione di una scissione tra anima e corpo che, se ha potuto facilitare gli scienziati nello studio dei corpi, ha reso difficile il lavoro degli psicologi, perché ha lasciato un buco teorico su come corpo e anima avrebbero potuto entrare in relazione⁵⁸.

Non si tratta d'instaurare un primato dell'anima sul corpo, o viceversa, né d'insistere sulle loro divergenze: occorre che la filosofia li osservi dal punto di vista della loro complicità. Coscienza e corpo sono due realtà interdipendenti e necessarie l'una per l'altra, come esprime María Zambrano:

Tra le fortune che la vita mi ha procurato, una delle più grandi è quella di avere avuto dei maestri. Uno di loro, maestro nel fare domande, mi domandò un giorno se preferivo le idee o le persone; da adolescente quale ero, idealista come tutti gli adolescenti, risposi con precipitazione: le idee. Mi rispose quindi, con un pizzico d'ironia, che non avrei mai dovuto dedicarmi all'insegnamento [...]. Oggi però credo che egli mi avrebbe dato la stessa risposta, con la medesima dose d'ironia, se avessi detto che preferivo le persone alle idee; sono convinta, infatti, che quello che mi volle suggerire allora il buon maestro era che solo se si preferiscono entrambi, idee e persone, vale a dire se si è pieni in egual misura d'amore per la chiarezza dell'idea e per la sua incarnazione nella mente di ogni uomo, si può essere un maestro⁵⁹.

L'idea è incarnata, come ci suggeriscono le parole della Zambrano, così come lo sono la visione e il ricordo in Bergson. Se riuscissimo davvero a considerare gli stati mentali come tendenze e non come stati, a considerarli dunque sotto un profilo temporale e non spaziale, arriveremmo a capire il loro incontro con la materialità proveniente dalle sensazioni, considerate dal filosofo francese come la carne e il sangue dei nostri stati psichici. Ma questo può avvenire solo purché si pensi la mente in relazione al movimento, al tempo. Per quanto l'intelligenza sia restia a pensare la materia in movimento, a differenza di un istinto capace di tale comprensione e in grado di agire in conformità ad essa, Bergson e la Zambrano confidano in una gnoseologia che riavvicini l'operato

⁵⁶ Cfr. A. Pessina, *Introduzione a Bergson*, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 39.

⁵⁷ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 174.

⁵⁸ Cfr. H. Bergson, *Storia della memoria e storia della metafisica*, cit., p. 98.

⁵⁹ M. Zambrano, «Cartesio e Husserl», in *Verso un sapere dell'anima*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1991, p. 184.

dell'intelligenza a quello del sentire, che riporti insomma entrambi ad esprimersi all'unisono. Un esempio di come la mente dialoghi col corpo ci è dato dal ricordo, concepito da Bergson come «il punto d'intersezione tra lo spirito e la materia»⁶⁰; il significato di questa espressione sarà preso in esame nell'ultimo capitolo.

3. Intelligenza e istinto

c) Vivere se stessi secondo le categorie dello spazio e del tempo

Nell'analizzare la funzione dell'intelligenza, Bergson ne sottolinea le capacità organizzative, la sua natura tesa a conoscere i rapporti tra le cose e la sua attitudine ad allontanarsi da esse, andando a sancirne una separazione: lo sguardo analitico dell'intelligenza, non arrivando a cogliere la mobilità della vita, si allontana da essa, come il filosofo dell'opera zambranaiana *Filosofia e poesia*, anche se quest'ultimo vi rinuncia più che allontanarsi, spinto dallo stesso amore per l'uno e l'immobile che abbiamo già ricordato a proposito di Platone. L'azione dell'intelligenza può tuttavia essere accompagnata da quella dell'istinto e questo avviene nell'intuizione: istinto e intelligenza coesistono operando in modo opposto ma, se vogliamo, complementare.

Se, sintetizzando, l'istinto mantiene una confidenza cieca con la vita, perché è immerso in essa, l'intelligenza libera la coscienza pagando il prezzo di una separazione dalla vita stessa. Ma nell'intuizione si può attuare una sintesi tra la capacità dell'istinto di aderire alle «cose» e la dimensione coscienziale apparsa con l'intelligenza⁶¹.

La distanza dalle cose messa in pratica dall'intelligenza può essere attutita o eliminata dall'adesione alla realtà operata dall'istinto, ed è questa sintesi che troviamo descritta e auspicata nella gnoseologia di Bergson e della Zambrano. Intelligenza e istinto non rappresentano una dicotomia, perché è possibile che collaborino come si verifica nell'intuizione, anche se quest'ultima ha luogo di rado poiché l'istinto viene solitamente subordinato all'intelligenza⁶².

È senz'altro all'intuizione che può essere affidato il compito di comprendere la natura umana in divenire, lo stesso divenire che, come sostiene Jaspers, porta l'uomo a essere di più rispetto a ciò che può conoscere di se stesso e a dover prendere le distanze da ogni immagine di sé per iniziare a conoscersi: «um Mensch zu werden, dürfen wir uns an kein Bild von Mensch binden»⁶³. Per conoscerci dobbiamo quindi abbandonare il nostro modo di pensare cinematografico e caleidoscopico che si appoggia alle immagini e le crea, andare a riscoprire la simultaneità celata dietro a ciò sembra apparire in successione e iniziare a sentirci in divenire o, come direbbe la Zambrano, come creature non formate una volta per tutte⁶⁴. Un esempio concreto del fatto che è possibile essere di più rispetto a ciò che di noi si conosce ci è fornito dall'arte; in essa il prodotto artistico, l'opera finale, può restituire all'artista molto più di quanto vi abbia messo nel crearla: attraverso l'arte è possibile essere più di quello che siamo, perché i nostri “prodotti” possono superarci, o rivelare parti di

⁶⁰ H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 8.

⁶¹ A. Pessina, *Introduzione a Bergson*, cit., p. 49.

⁶² «Di fatto, nell'umanità cui apparteniamo, l'intuizione è quasi completamente sacrificata all'intelligenza», H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 219.

⁶³ K. Jaspers, *Denkwege*, München, R. Piper & Co. Verlag, 1983, p. 48.

⁶⁴ Cfr. M. Zambrano, “La vita in crisi”, in *Verso un sapere dell'anima*, cit., p. 84.

noi inaspettate, sconosciute⁶⁵.

L'opera d'arte è la forma visibile di ciò che prima era un groviglio di sensazioni e idee indistinte e mescolate: dall'indefinitezza di ciò che si trova ad essere nella dimensione della pura qualità si passa alla chiarezza di ciò che possiede estensione. Per divenire visibili le forme devono rinunciare alla ricchezza in cui abitavano prima di diventare tali, di materializzarsi: qualcosa da questa indefinitezza deve staccarsi per offrirsi alla visibilità, deve risalire la profondità della coscienza e portarsi in superficie, perché solo ciò che si situa sulla superficie della coscienza può essere comunicato. La forma vive allora nell'ambiguità di poterci oltrepassare, come nel caso delle forme artistiche, e di poterci limitare, proprio perché ogni forma è traduzione parziale e imprecisa del flusso qualitativo che scorre in seno all'io che Bergson chiama "io fondamentale"⁶⁶. Nell'io fondamentale ogni stato psicologico ha una colorazione particolare che gli deriva dal riflesso di tutti gli altri stati psicologici: la loro scoloritura, o la banalizzazione della loro originaria coloritura avviene quando alcuni di questi si avvicinano all'esterno della coscienza, quando da stati diventano oggetto della comunicazione, quando vengono verbalizzati per soddisfare le esigenze del nostro io sociale. Quando gli stati psicologici si staccano, il rischio è che non si separino solo gli uni dagli altri, ma anche da noi stessi, portandoci lontani dalla vivacità dell'io fondamentale per situarci nella sua proiezione esterna, nella sua rappresentazione spaziale: in questi termini definisce Bergson l'io sociale⁶⁷.

La maggior parte del tempo viviamo esteriormente a noi stessi e percepiamo soltanto il fantasma scolorito del nostro io, ombra che la pura durata proietta nello spazio omogeneo. La nostra esistenza si svolge quindi nello spazio più che nel tempo: viviamo per il mondo esterno più che per noi; parliamo piuttosto che pensare, "siamo agiti" piuttosto che agire noi stessi. Agire liberamente significa riprendere possesso di sé, ricollocarsi di nuovo nella pura durata⁶⁸.

Per la Zambrano è il personaggio colui che risponde all'io sociale bergsoniano e che adombra la persona vivendo in modo parassitario al suo esterno: il personaggio incarna «la psiche sottomessa alla rappresentazione sociale» e sono rari i casi in cui si riesce a far coincidere il personaggio con noi stessi⁶⁹. L'io sociale è formato dalla crosta dei fatti di coscienza che hanno raggiunto la loro autonomia staccandosi dal resto degli altri, da quella commistione di sensazioni, sentimenti e idee a cui abbiamo già fatto riferimento, ma la sua solidità può esplodere sotto la spinta dell'io profondo. Quest'ultimo può ribellarsi, e ciò avviene nei momenti in cui si agisce liberamente, quando non si cede alla solidificazione delle nostre ragioni più intime ma ci si abbandona all'essere "movimento incessante"⁷⁰: si accede alla libertà ricollocandoci nella pura durata e aderendo al suo flusso dinamico⁷¹.

⁶⁵ Cfr. H. Bergson, *L'energia spirituale*, cit., p. 18. Anche Popper riflette sul rapporto tra l'artista e la sua opera assumendo posizioni simili a quelle di Bergson: «Credo che ogni grande opera d'arte trascenda l'artista. Nel crearla, egli interagisce con la sua opera: egli ne riceve costantemente suggerimenti, che superano le sue intenzioni originarie», K. Popper, *La conoscenza e il problema corpo-mente*, cit., p. 48.

⁶⁶ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 107.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 146.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ M. Zambrano, *Chiari del bosco*, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 137.

⁷⁰ K. Jaspers, *Piccola scuola del pensiero filosofico*, Milano, SE, 1998, p. 14.

⁷¹ «Freiheit ist nicht statisch vorhanden gegeben, sondern als unentrinnbare Möglichkeit des Menschen von diesem selbst dynamisch zu ergreifen [...]», J. Schultheiss, *Philosophieren als Kommunikation*, Verlagsgruppe Athenäum Hain Scriptor Hanstein, 1981, p. 61. La libertà è dunque una possibilità dell'uomo, la sua possibilità ineluttabile quando torna a comunicare col suo io profondo, con quel suo sé da cogliere come entità dinamica.

4. Il riscatto del passato

d) Inattualità e funzione della memoria

La coscienza che fino a questo punto abbiamo visto delinearsi, pur non avendo la sostanzialità aristotelica che permetterebbe alle impressioni di collocarsi sulla sua superficie, possiede degli *strati* da intendere come distinte profondità⁷². Se l'anima concepita da Aristotele offre una materialità su cui le sensazioni possono incastrarsi e collocarsi, la coscienza husserliana, così come quella bergsoniana, non è sostanziale, e l'analisi delle sue strutture e degli elementi che in essa possono situarsi deve essere effettuata secondo la categoria del tempo e non dello spazio.

La coscienza nella veglia è una coscienza vigile che per un lato sceglie e discerne cosa percepire e per un altro è costretta ad ammettere di non poter percepire tutto. Per poter essere in grado di percepire tutto dovremmo supporre di vivere in un presente cristallino e non nella durata, come scrive María Zambrano, o di ridurci allo stato di oggetto materiale, come sostiene Bergson. Entrambi i pensatori dichiarano l'impossibilità di arrivare a percepire tutti gl'influssi provenienti dal mondo e di attualizzare tutto ciò che si situa nella coscienza, ma quest'ultima impossibilità non costituisce una perdita perché sia Bergson che la Zambrano, in accordo col pensiero di Husserl, sostengono che niente si perde nella psiche umana⁷³.

Esistono ricordi che vivono in zone della coscienza non illuminate, in delle profondità lontane dall'io ma non per questo irraggiungibili. Bergson li chiama "fantasmi invisibili" e nella Zambrano li troviamo sotto il nome di "vissuti larvati": entrambi avanzano la richiesta di venire illuminati, di passare dall'io, di presentificarsi. Il contatto con l'io è ciò che darebbe loro presente e presenza e per questo viene chiamata in causa la luce, l'entità vicina al tempo e allo spazio di natura corpuscolare-ondulatoria; il suo direzionarsi sul vissuto – questo processo nel linguaggio fenomenologico si chiama *attenzione* – è in grado di attualizzarlo, di metterlo in contatto con le sensazioni provenienti dall'esterno che lo hanno richiamato al presente, e che sono la sua componente materiale. Trascendenza e immanenza si combinano ogni volta che un vissuto viene attualizzato, ogni volta che entra in contatto con la regione dell'io e con i suoi correlati iletico-sensoriali: questi correlati sono in Bergson le sensazioni, la componente vitale dei vissuti di coscienza. Troviamo queste zone d'ombra perché ogni realtà, sia quella del mondo esterno sia quella della coscienza, non può essere colta senza residui: «come ammetto degli oggetti non percepiti attualmente nello spazio, così debbo ammettere dei ricordi inconsci nel tempo»⁷⁴. I residui non attualizzati esistono anche perché il tempo non ha estensione e non è possibile dividerlo in parti uguali tra tutti i vissuti che lo inondano, e dal momento che nessun vissuto procede da solo, vi sono intere serie di vissuti che entrano nel passato senza avere goduto di un presente⁷⁵. All'interno dell'opera *Il sogno creatore*, María Zambrano scrive di questi eventi che passano inavvertiti o «al di là delle frontiere della coscienza» ma che riappariranno perché in loro c'è un nucleo bisognoso di essere illuminato, un desiderio di luce. Ogni desiderio proviene da un passato, scrive la

⁷² La parola "strato coscienziale" è presente nell'Husserl delle *Idee* e delle *Meditazioni cartesiane*.

⁷³ Cfr., E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi, 2002, p. 84. Bergson scrive in proposito: «Si, credo che la nostra vita passata venga conservata fin nei suoi minimi dettagli, e che non dimentichiamo nulla, e che tutto quello che abbiamo percepito, pensato, voluto fin dal primo risveglio della coscienza, persista, indefinitamente», H. Bergson, *L'energia spirituale*, cit., p. 72.

⁷⁴ A. Pessina, *Introduzione a Bergson*, cit., p. 27.

⁷⁵ Cfr. M. Zambrano, *I sogni e il tempo*, cit., p. 71.

pensatrice, ma potremmo altrettanto dire che ogni situazione presente richiama un desiderio passato: è il presente stesso, per dirla con Bergson, che può sollecitare e chiamare a sé alcuni ricordi, come se un ponte fra ricordo e sensazione presente fosse sempre edificabile e avesse le sue fondamenta proprio nel presente; è un movimento centrifugo che immette il ricordo nella realtà. La Zambrano pone invece l'accento sul movimento discensionale, infero, della memoria nell'andare a ricontattare le zone d'ombra dell'inattuale per far rinascere ciò che vi orbita nello spazio, nel tempo e nella luce.

Entrare nella visibilità del presente significa per i vissuti inattuali entrare nella vita, e sia per la Zambrano sia per Bergson, al di là di come questo avvenga, è necessario raccogliere il passato che sfugge per sospingerlo in un presente cui esso darà origine introducendosi. È il presente a richiamare a sé il ricordo, ed è il ricordo sempre proteso verso il presente, nella speranza di trovare in esso gravità.

La gravità è un'altra parola ricca di significato per entrambi i pensatori in questione: è ciò a cui aspirano i vissuti, ma è anche ciò che li fa essere zavorra inattuale, ciò che connota le entità private di tempo. Potremo forse chiamare gravità la materialità a cui si unisce il ricordo quando incontra la sensazione, e peso l'attributo proprio del vissuto inattuale che va a formare con gli altri vissuti non attualizzati le «zeppe di atemporalità»⁷⁶ che vivono all'ombra dell'io.

Vorrei concludere questo capitolo citando le parole di Bergson sul desiderio di gravità, da intendere ora nella sua prima accezione da noi menzionata:

La sensazione è calda, colorata, vibrante e quasi vivente, ma indeterminata. Il ricordo è chiaro e preciso, ma senza interiorità e senza vita. La sensazione vorrebbe trovare una forma che le desse determinazione. Il ricordo vorrebbe ottenere una materia che lo riempisse, gli desse peso e, insomma, gli desse realtà. Essi si attraggono a vicenda, e il ricordo-fantasma, materializzandosi nella sensazione che gli dà sangue e carne, diventa un essere che vive una propria vita [...]»⁷⁷.

5. Percezione e ricordo

e) Ricordo come intersezione tra anima e corpo: superamento del dualismo mente-corpo

Il ricordo è l'atto che impedisce all'oblio di esistere, o quanto meno di essere una realtà irrevocabile. Il retrocedere della memoria che torna a riscattare il passato, espressione che nella Zambrano è resa dal medesimo verbo *rescatar*, mette i vissuti nella condizione di poter essere sempre attualizzati: la memoria ha per la Zambrano e per Bergson proprietà soteriologiche, poiché salvando il passato permette al presente di esistere, anche se la memoria non arriva a salvare tutto e attualizzare tutto, e questo anche per via della natura del tempo come durata, così come l'abbiamo analizzata sinora. Tutti i vissuti di coscienza bramano essere salvati, oggettivarsi, così come il soggetto brama oggettivare se stesso attraverso la propria esistenza. La veglia è il momento in cui coscienza e corpo provvedono a tale tentativo: lavorano in vista di un fine o di più fini nella vita diurna per trovare poi ristoro nel sonno e nel sogno dove il loro agire si distende e i loro fini si eclissano. È a causa di questo incessante lavoro che la Zambrano e Bergson scrivono di *tensione* dell'essere umano nella veglia, corrispondente a questa volontà di essere e, da un punto di vista fisiologico ad esempio, all'attività del nostro sistema nervoso sempre pronto

⁷⁶ Ivi, p. 116.

⁷⁷ H. Bergson, *L'energia spirituale*, cit., p. 73.

a prolungare l'eccitazione ricevuta in reazione appropriata⁷⁸.

Alla suddetta tensione occorre in aiuto la *distensione* della coscienza nel sonno e nel sogno, dove la coscienza si dilata immersa nel puro agire e dov'è più facile ripercorrere a ritroso quanto è accaduto nella veglia. Nel sonno la coscienza retrocede libera da ingerenze, perché quando dormiamo torniamo ad essere «pura azione senza pensiero»⁷⁹, o puro ricordo senza direzione, senza la volontà vigile impostaci dalla veglia⁸⁰. La memoria è movimento e coscienza:

Coscienza significa innanzitutto memoria [...]. Una coscienza che non conserva nulla del suo passato, morirebbe e rinascerebbe in ogni istante [...]. Ogni memoria è dunque memoria-conservazione e accumulazione del passato nel presente. Ma ogni coscienza è anticipazione del futuro. Considerate la direzione del vostro spirito in un momento qualsiasi: vedrete che si occupa di ciò che è, ma soprattutto che lo fa in vista di quello che sta per essere. [...] Ogni azione è uno sconfinamento nel futuro⁸¹.

La coscienza accumula il passato nel presente, il quale si dirige a sua volta verso il futuro: questo è il ritmo proprio della durata. Il presente a cui Bergson si riferisce è ricco di passato e non è un istante isolabile dagli altri, sia per via di provenire dal passato e di esserne intriso, sia per protendersi verso il futuro⁸². Se ci chiedessimo come la coscienza arrivi a localizzare un ricordo, la risposta che il filosofo francese ci darebbe è: attraverso uno sforzo crescente di espansione⁸³. La coscienza non è da immaginarsi come un sacco dal quale possiamo estrarre ricordi, ma come una superficie temporale dove ogni ricordo può essere visualizzato alla stregua di un punto luminoso. L'inattualità, che nel capitolo precedente era stata definita come zeppa, in virtù del suo peso nella coscienza, può essere ora immaginata come una nebulosità di luci indistinte che assumono contorni sempre più netti via via che la coscienza si espande. Ogni ricordo ritrova il suo posto in seguito a questa espansione.

Il desiderio di presente che abbiamo individuato nell'inattualità può essere appagato nella percezione: quest'ultima può svolgere infatti il ruolo di congiunzione fra il passato e il presente. Alcune sensazioni possono risvegliare precisi ricordi ad esse corrispondenti o affini, e farli tornare nel presente. Bergson affronta questa corrispondenza tra interno ed esterno osservando non solo il ricordo in relazione alle sensazioni del presente, ma analizzando in modo tecnico come la sensazione interagisca con la coscienza partendo dal pensiero di Aristotele. Bergson, nelle sue lezioni su Aristotele al *Collège de France*, spiega come nel pensatore greco la percezione sia fondata sulla co-attività di percipiente e percepito: le qualità dell'oggetto esterno vanno a incidere sugli organi di senso, dove individuano e selezionano qualità corrispondenti. E dal momento che l'anima è in Aristotele estesa anche agli organi di senso, possiamo affermare che la percezione ha luogo quando si verifica un co-agire degli oggetti esterni con l'anima.

Che cosa significa percepire un oggetto blu? Significa che il blu agisce sulla luce dell'occhio

⁷⁸ Cfr. H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 130. Per quanto riguarda la Zambrano l'opera di riferimento è *I sogni e il tempo*.

⁷⁹ M. Zambrano, *Il sogno creatore*, cit., p. 11.

⁸⁰ «Vegliare significa volere [...] è la veglia molto più del sonno ad esigere una spiegazione», H. Bergson, *L'energia spirituale*, cit., p. 96.

⁸¹ H. Bergson, *L'energia spirituale*, cit., p. 6.

⁸² Questo movimento si trova anche nelle parole della Zambrano: «il presente che è presente e far presente è salvezza del passato in futuro», M. Zambrano, *I sogni e il tempo*, cit., p. 80.

⁸³ Cfr. H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 144.

scartando tutti gli altri colori, tutti gli altri corpi di luce, salvo appunto quella blu. [...] E in questo senso la percezione è l'opera comune del senziente e del sentito, poiché il sentito non fa che portare all'atto ciò che era presente nel senziente in potenza [...]⁸⁴.

Il dialogo tra immanenza e trascendenza può svilupparsi nell'immediato dal contatto di qualità corrispondenti, come nel caso del blu, ma anche in modo distinto come nel caso del ricordo che prende vita richiamato dal presente. Il ricordo si cala nell'azione presente per entrare nei suoi elementi sensorio-motori: ritorna ad essere vivo ogni volta che s'inserisce nella percezione. Se la coscienza è memoria, la percezione è sempre intrisa di ricordi ed ogni singola percezione sarà generata dall'incontro col puro ricordo:

[...] la percezione pura, cioè istantanea non è altro che un ideale, un limite. Ogni percezione occupa un certo spessore della durata, prolunga il passato nel presente e partecipa in tal modo della memoria. Considerando allora la percezione nella sua forma concreta, come una sintesi del puro ricordo e della pura percezione, cioè dello spirito e della materia, stringevamo nei suoi più stretti limiti il problema dell'unione dell'anima con il corpo⁸⁵.

La nostra vita si svolge in parte nel virtuale, costituito dal ricordo, dalla forma, e in parte nell'attuale in cui vive tutto ciò che è mobile, inespriabile; e quando la quantità del ricordo incontra la qualità dell'attuale ha luogo la percezione. Il ricordo nell'accezione bergsoniana di punto d'intersezione tra spirito e materia inaugura un orizzonte filosofico in cui la coscienza comunica con la materia e in cui l'una non può fare a meno dell'altra. Nella trattazione del ricordo e del sapere visto come *intuizione*, Bergson e la Zambrano indicano non solo la possibilità del superamento della scissione mente-corpo, ma rivelano la fallacia e l'impossibilità di questa scissione. È doveroso portare il sentire all'intelligenza poiché il sapere si schiude solo da questo incontro, da un guardare il mondo che investe anima e corpo⁸⁶. Percepire significa allora riconoscere e non intenzionare, intendendo con questo l'atto in cui la coscienza risale la pura memoria fino a rintracciare i ricordi che verranno materializzati nella percezione presente. Ed essendo il corpo l'entità che converte le sensazioni e i pensieri in movimenti, e che serba la memoria delle impressioni provenienti dal mondo esterno, la conoscenza non può che trarre origine dal comunicare di mondo, corpo e coscienza.

Il corpo dà al presente il suo aspetto motorio assecondando così la realtà, la cui intima caratteristica è quella di essere in movimento. La percezione diventa per entrambe i pensatori cosa viva quando riprende contatto con la materia e con il movimento insito in tutto ciò che dura: "prestare attenzione a ciò che cambia, vedere il cambiamento e vedere mentre ci muoviamo – è l'inizio del guardare veramente, del guardare che è vita"⁸⁷.

La vita nasce dall'intreccio di coscienza e materia, e quando la materia torna ad essere realtà in movimento. Bergson e la Zambrano sono accomunati dalla necessità filosofica di ridelineare la natura del soggetto e del conoscere a partire da una riabilitazione della materia – sia questa il corpo del soggetto o il corpo del mondo – e del concetto di durata. Il risultato a cui pervengono non si discosta poi molto dal modello epistemologico di tipo intrecciato descrittoci da Roberta Lanfredini:

⁸⁴ H. Bergson, *Storia della memoria*, cit., p. 74.

⁸⁵ H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 204.

⁸⁶ Cfr. M. Zambrano, *Delirio e destino*, cit., p. 170.

⁸⁷ Ivi, p. 26.

La strada indicata sta in una sostituzione paradigmatica: da un modello epistemologico e ontologico di tipo duale [...] a un modello epistemologico e ontologico di tipo intrecciato, in cui mente e corpo non si confrontano più come da due rive opposte dello stesso fiume, ma rimandano l'uno all'altra e, reciprocamente, si intersecano e congiungono come due correnti interne a quello stesso fiume che è il flusso dei nostri vissuti⁸⁸.

Questo intreccio si realizza nella proposta gnoseologica zambranaiana, esattamente in ciò che lei chiama *sapere dell'anima*, di cui l'aurora ne è l'emblema, la metafora⁸⁹ e, nell'orizzonte conoscitivo bergsoniano, soprattutto per quanto riguarda l'*intuizione*. Ho voluto prendere in esame due pensatori dall'orizzonte filosofico affine, rivolto in entrambi al superamento di un modello epistemologico duale o riduzionista: che superi cioè da un lato la quasi totale incomunicabilità tra anima e corpo riscontrabile nelle correnti filosofiche post cartesiane, più che in Cartesio, e dall'altro l'associazionismo, o fisicalismo, contro cui anche Jaspers si è scontrato, che propone un'equazione fra stati fisici e stati di coscienza. Il chiasma, struttura merleau-pontiniana, sembra essere il punto di svolta per tale superamento: non si tratta di isolare la realtà della coscienza da quella del corpo, né di ridurre l'uno all'altra, ma di guardare più da vicino i loro punti d'intersezione, il modo in cui essi dialogano. La critica ai plurimi e assolutamente contemporanei tentativi di riduzionismo è tutta da impostare, o forse re-impostare, proponendo ad esempio uno sguardo retrospettivo rivolto a quei filosofi che già si sono mossi in questa direzione. Se la coscienza individuale si fa carico del passato, senz'altro accade lo stesso alla coscienza storica: retrocedere a volte, può esserci d'aiuto per rafforzare i passi con cui avanziamo nel presente, nell'agire presente.

Abstract: The following analysis focuses on a number of passages in which Henri Bergson and María Zambrano's philosophical investigations seem to intertwine and develop according to a shared language and perspective. In particular, my study explores the key notions put forward by the two philosophers, channelling into an epistemological and ontological model in which conscience and body, immanence and transcendence co-exist and interact. Such 'intertwined' model is based on the indispensable and essential interaction between the world, body, and conscience. My main aim is to review and restore the role of matter and body at epistemological and ontological level as well as to reassess the relationship between the world, body, and conscience on the basis of Bergson and Zambrano's philosophy. The analysis of time, perception, and memory represents the starting point for the abovementioned model, grounded in Aristotle and Husserl's thinking.

Keywords / Parole chiave: Mind-body, Sensation, Consciousness, Time.

⁸⁸ R. Lanfredini, *La mente, il corpo, la carne. La fenomenologia e il problema del sentire*, in «Humana.Mente», vol. 14, 2010.

⁸⁹ A tal proposito si vedano le opere di María Zambrano *Verso un sapere dell'anima* e *Dell'Aurora*.

RITMO E MELODIA.
MARÍA ZAMBRANO VERSO UN PENSIERO DELLA NATIVITÀ

Lorena Grigoletto

«Vivere come figli è qualcosa di specificatamente umano; solo l'uomo si sente vivere a partire dalle sue origini e a queste si rivolge con rispetto. Se è così, non dovremmo temere che, smettendo di essere figli, smetteremo anche di essere uomini?»¹.

Zambrano rintraccia nella creaturalità la ragione della condizione umana e individua nella riattualizzazione della nascita la possibilità di quel riconoscimento etico, scopribile solo nella rinuncia passiva al sogno del “sarete come dèi” espresso nell’Antico Testamento, quel sogno assoluto dell’essere Creatore. “Disnascita” è il termine che la filosofa utilizza per indicare questo movimento retrogrado, operazione non intenzionale del tornare a recuperare un passato remoto di cui non si ha memoria, quell’origine da cui nasciamo “figli”, ma di cui misconosciamo il valore. Questo neologismo, espresso nella sua forma più limpida in *Delirio e destino*, saggio autobiografico relativo all’inizio del suo lungo esilio, indica esattamente il disfacimento della nascita e si rivela come l’esperienza propria di condizioni estreme quali la malattia e l’esilio; un’esperienza, dunque, non un movimento intenzionale. A livello filosofico indica un percorso iniziatico che permette di sentire la condizione d’origine, raggiungendo un passato privo di memoria e dunque “non vissuto del tutto”. Riscattare la nascita dall’oblio è un’azione che emerge come un riflesso nella situazione limite della passività: azione del disfare per rinascere, dissolvendo la cristallizzazione del soggetto, quell’identità fittizia della maschera che lo converte in personaggio e che irrigidisce l’impulso a un’esistenza autentica. Si tratta di arretrare ad uno stato pre-natale privo di orientamento, descritto anche come esperienza del deserto, luogo d’eccellenza della tentazione. Ma tentazione di che cosa? Di rinascere con una nuova maschera, di ovviare a quel vuoto con la pienezza dell’azione quando, invece, il risveglio che è rinascita, ricostruzione, deve far tesoro di quel vuoto creatosi come una crepa nell’assolutezza del personaggio. Dare forma alla propria nascita incompiuta è allora il compito assegnato all’uomo.

Disfare significa trattare con il tempo, un ritirarsi del soggetto facendo della memoria un terreno di passività attiva, un farsi vuoto dedito ad accogliere. La “disnascita” è esperienza di quel nucleo di presenza irriducibile, condizione di innocenza che è l’uomo nel suo essere abbandonato, un esser-ci puntuale, evento puro. L’uomo si sente nella sua essenzialità come nuda presenza. Questo è il punto di partenza, quell’istante di vuoto da cui solo è possibile il riscatto dell’esperienza originaria della nascita, del venire alla luce, altrimenti votata all’oblio. L’atto generativo della nascita non è sufficiente, l’esistenza intera si configura come un processo incessante e patito di auto-trascendimento in cui si disfa ciò che si è per riscattare il non-essere del vissuto. La nascita è una ferita nell’essere, esperienza dell’abbandono, gettatezza che ci consegna alla trama del tempo. Evento che si ripete, che chiede di essere ripetuto, riscattato, perché non è mai passato; il passato infatti, il vissuto, ha a che fare con la coscienza, con la visione e dunque con il ricordo.

Si fraintenderebbe, tuttavia, se si interpretasse la posizione di Zambrano nell’ottica di una presentificazione del passato, del suo possesso che individua come scopo il renderlo

¹ M. Zambrano, «Il freudismo, testimone dell’uomo contemporaneo», in *Verso un sapere dell’anima*, trad. it. di E. Nobili, a cura di R. Prezzo, Milano, Raffaello Cortina, 2009, p. 123.

cosciente, totalizzandolo. L'operazione indicata non ha carattere intenzionale, bensì scaturisce dal movimento stesso di quella che la filosofa definisce "memoria verginale"; non uno strumento attraverso il quale ci si rimette interamente alla coscienza, non uno spianare il passato funzionale al decorrere del pensiero razionale, ma una memoria riscattata nella sua capacità maieutica. Un movimento significativamente descritto come "ragno-memoria", una sorta di "filo ingarbugliato di Arianna" in cui lo sguardo, che cerca ciò che è caduto, subisce l'attrazione del centro, un "centro errante". Ricerca che è mossa dall'accusa del soggetto nei confronti del tempo che scorre più rapidamente dell'attenzione. La memoria riscatta la potenza distruttrice del tempo e restituisce tempo a ciò cui fu sottratto; azione liberatrice costitutiva del soggetto.

[...] "inferi" della memoria, della memoria stessa e in ciò che sta al di sotto di essa e che insieme la sostiene e la agita; in quel fondo che si inabissa se cerchiamo di coglierlo con la mente. Le radici, o il fondo in cui esse si immergono e che accusa il peso che esse sostengono, il luogo di gravitazione del soggetto e di tutto il peso che porta su di sé. Un luogo che accusa perché sente; il punto di gravità è insieme il punto in cui giace, sordo, il sentire originario, nel quale il soggetto sente il proprio peso e la propria condizione. Il sentire originario consiste nel sentirsi; sentirsi direttamente o sentirsi alluso in ogni sentire, inferno della memoria e della coscienza².

Il concetto di "disnascita" si gioca tutto nella complessa articolazione tra attività e passività. Infatti, se da un lato si tratta di un'esperienza che si è costretti a vivere, in cui si patisce il disfacimento, in cui ci si disinventa, dall'altra rivela quel fondo ultimo descrivibile come passività agente, un filo di resistenza che la pensatrice chiama "speranza". L'azione della memoria segue allora un movimento di andi-rivieni e si configura come arte del tempo, sapienza che custodisce la libertà. Tuttavia, la soluzione indicata da Zambrano si rivela fondamentalmente anti-hegeliana, ossia non dialettica, come suggerisce Wanda Tommasi³. Per "disnascita" si deve intendere il lavoro del negativo, la condizione di possibilità del risveglio o «sete di trascendenza», non già una conversione del negativo stesso.

«La crisi mostra le viscere della vita umana»⁴, afferma Zambrano descrivendo la vita nell'esposizione radicale della nascita. Si comprende, allora, come quello della pensatrice sia un costante invito al risveglio che, nella "disnascita", individua una sorta di metodo musicale che scopre la discontinuità fondamentale nel *continuum* temporale, un «atomo di vuoto»⁵ indispensabile al fluire del tempo, passaggio attraverso cui solo è possibile rinascere; un vuoto necessario all'inaugurazione del sé. Ciò che affiora è l'essere umano ridotto all'osso, una voce flebile che dal vuoto emerge, dapprima come pura constatazione dell'esserci puntuale e privo di attributi, poi come una rivincita, una risposta ad un appello, un "ci sono, sono qui", *adsum*, dice Zambrano, ora diversamente intonato; non più dovere dell'esistenza, ma accettazione gioiosa dell'invito alla responsabilità dell'esserci, una vittoria del fallimento. Questo il senso, come intuisce Rosella Prezzo⁶, di quel radicale mutamento nell'intonazione della parola di formulazione latina *adsum* espressa nel saggio

² M. Zambrano, *Note di un metodo*, trad. it. di S. Tarantino, Napoli, Filema, 2003, p. 96.

³ Cfr. W. Tommasi, «Il dono della malattia e dell'esilio: il riscatto della passività», in *La passività. Un tema filosofico-politico in María Zambrano*, a cura di A. Buttarelli, Milano, Bruno Mondadori, 2006, p. 160.

⁴ M. Zambrano, «La vita in crisi», in *Verso un sapere dell'anima*, cit., p. 81.

⁵ M. Zambrano, *I sogni e il tempo*, trad. it. di L. Sessa e M. Sartore, Bologna, Pendragon, 2004, p. 19.

⁶ Cfr. R. Prezzo, *Pensare in un'altra luce. L'opera aperta di María Zambrano*, Raffaello Cortina, Milano, 2006, p. 130.

autobiografico *Delirio e destino*. In questo senso l'immagine delle "rovine" (*ruinas*) che Zambrano presenta ne *L'uomo e il divino* risulta illuminante:

Perché ciò che è propriamente storico non è il fatto resuscitato con tutti i suoi componenti, fantasma della sua realtà, né tanto meno la visione arbitraria che elude il fatto, bensì la visione di quel che sopravvive ai fatti, il senso che sopravvive assumendoli come corpo. Non gli avvenimenti così come furono, ma ciò che ne è rimasto: le rovine. Le rovine sono la cosa più viva della storia, perché vive storicamente soltanto ciò che è sopravvissuto alla sua distruzione, ciò che è rimasto sotto forma di rovine. In tal modo le rovine ci darebbero il punto di identità tra il vivere personale – la storia personale – e la storia. Persona è colui che nella vita è sopravvissuto alla distruzione di ogni cosa, e ancora lascia intravedere, con la sua stessa vita, che un senso superiore ai fatti fa acquisire ad essi significato configurandoli in un'immagine: affermazione di una libertà imperitura pur nell'imporsi delle circostanze, nella prigionia delle situazioni⁷.

È importante specificare che, con il termine sopravvissuto, l'autrice non si riferisce a ciò che fu, ad una condizione passata, ma a quella dimensione di possibilità che non ha raggiunto l'essere, «ciò che non arrivò mai ad essere», «futuro che non è mai stato», perché si patisce in particolar modo quel futuro che non diventò mai presente. Questo è allora il significato del riscatto operato per mezzo della "disnascita" e della funzione verginale della memoria; la rovina come «traccia di qualcosa di umano che è stato vinto e che poi ha vinto il passare del tempo»⁸. Per questo la memoria è riproposta nel suo stato embrionale, chiasma tra memoria e oblio, tessuto inestricabile tra *Lethe* e *Mnemosyne* e, dunque «arte e sapienza del tempo [...] che nella sua servitù custodisce, come un'antica e misteriosa arca, la libertà questo arcano preposto all'uomo»⁹.

Zambrano vuole ricondurci ad una modalità del pensiero che è stato definito a ragione "melodico"¹⁰ e che, nell'esaltazione della discontinuità, si approssima alla vita, è la vita stessa. Per questo in *Note di un metodo*, uno dei testi fondamentali della maturità, l'autrice ci invita ad intendere queste note, non nel senso di annotazioni, ma in quanto note musicali, momenti di una melodia intesa come costruzione né forzata, né forzante di un'andatura conoscitiva il più possibile con-sonante con le vibrazioni più profonde della vita. È in questo senso che la musicalità risulta essere la radice unica del pensiero, la matrice di religione, poesia e filosofia. Tuttavia, è necessario riflettere ulteriormente sul significato di queste note, giacché la temporalità specifica che presentano, determina la forma stessa del pensiero. Infatti, in un paragrafo di apertura di *Note di un metodo*, Zambrano distingue la melodia dal ritmo, suggerendo due registri vitali radicalmente lontani. Il ritmo, nella sua cadenza ripetuta uguale, è minaccia del tempo che scade inesorabilmente, annuncio di una morte inevitabile. Per questo la sua forma limpida, data una volta per tutte, "cerchio magico", è concettuale, sistematica. Ciò implica che anche il suo silenzio, la sua discontinuità, il suo "atomo di vuoto", come sospensione necessaria al battito successivo, sia assolutamente prevedibile, preventivamente stabilita; si tratta di un intervallo che non ha niente del silenzio, perché si presenta anch'esso come pieno, elemento indispensabile alla totalizzazione in cui solo può sussistere il ritmo. Nell'ambito del ritmo la scoperta non può avere luogo; in esso «non c'è né sorpresa, né traccia di rivelazione»¹¹. Il ritmo è, dunque,

⁷ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, trad. it. di G. Ferraro, Roma, Edizioni Lavoro, 2008, p. 228.

⁸ Ivi, p. 230.

⁹ M. Zambrano, *Note di un metodo*, cit., p. 97.

¹⁰ Cfr. A. Buttarelli, *Una filosofa innamorata. María Zambrano e i suoi insegnamenti*, Milano, Bruno Mondadori, 2004, p. 201.

¹¹ M. Zambrano, *Note di un metodo*, cit., p. 30.

espressione di mancanza di libertà, è mortale, finito, «nemico della vita»¹², perciò assomiglia al concetto. Al contrario, nella melodia, la discontinuità si fa autentica, conferisce l'imprevedibilità in cui consiste la creazione, l'inesauribilità del senso. Soltanto in essa può esservi rivelazione poiché la nascita, la creazione, è incompletezza e riserva alla ripetizione, non una mera riproduzione dell'identico, ma il sempre rinnovato compimento della nascita, come ciò che ancora non è; la discontinuità propria della melodia è vuoto necessario alla continuità differita, annuncio dell'"altro" e dell'imprevedibile che in esso si rivela. La discontinuità è la cifra di quell'evento originario della nascita attraverso la quale l'essere umano è dato alla luce. Un salto imprevedibile che ci espone al mondo con una cicatrice mai rimarginata, memoria senza immagine di una ferita nell'essere, discontinuità che è necessario ritrovare sempre di nuovo per cercare di completare quell'evento senza fine.

Si tratta di una rivelazione della vita stessa che mostra la sua condizione originaria, quella di un nulla creatore, non creazione dal nulla; se la nascita consiste in un essere dati alla luce, essere visti ma anche vedere, ecco che il riscatto della discontinuità ci riporta alla nascita e rinnova ineditamente questa duplice visione. Il vuoto nella melodia rappresenta gli inferi che Zambrano ci invita a discendere al fine di riscattare le viscere della memoria, il lato oscuro ed enigmatico che è impossibile e addirittura sbagliato tentare di chiarificare; al contrario è necessario «trasformare il delirio in ragione senza abolirlo»¹³. Questo moto regressivo dell'anima, azione del disfare, si articola dunque in un movimento melodico mediante cui solo può acquisire senso.

Nel pensiero musicale la melodia è il movimento specifico che deve realizzare la "persona", per soddisfare l'imperativo del "conosci te stesso", movimento che consiste nel percorrere tutta la scala musicale; per questo la pensatrice andalusa ci riconsegna all'espressione pitagorica dell'anima come *dia pas on*, ovvero accordo ottenuto per mezzo di tutte le corde dell'anima. È indispensabile passare attraverso tutto, patire il vissuto e il non vissuto della vita per sentire quella musica che è «aritmetica inconsapevole dei numeri dell'anima»¹⁴.

"Disnascita" e memoria sono i termini indispensabili a questa trasformazione. La memoria, che più assomiglia alla vita, costituisce il pensiero melodico solo nel contrappunto, nell'intervallo in cui la memoria si disfa, nella "disnascita" che consente alla melodia stessa di continuare a farsi nella variazione. Il riscatto si compie in quanto *dia pas on*, sapere della trasformazione, anzitutto una metodologia esistenziale che non può lasciare perdere l'aspetto viscerale, l'alterità irriducibile del pensiero. È questo il metodo utilizzato da Zambrano nel "trattare con" la storia della filosofia, come, molto evocativamente, mostra nel capitolo de *L'uomo e il divino*, «La condanna aristotelica dei pitagorici»¹⁵. Zambrano individua nel rifiuto di Aristotele nei confronti della scuola pitagorica uno dei gesti fondanti del pensiero occidentale, quello che decide l'incompatibilità tra la filosofia e il territorio del numero e della musica. Dal punto di vista della filosofia, che pensa a partire dall'essere, la corrente pitagorica si configura come irriducibile alterità che tuttavia, anziché soccombere definitivamente, sopravvive sotterranea, viscerale, come una radice o una rovina. È con "pietà" che la filosofa, nel tornare alle origini di quel gesto filosofico che ha allontanato

¹² *Ibidem*.

¹³ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 322.

¹⁴ M. Zambrano, «La condanna di Aristotele», in *Delirio e destino*, trad. it. di R. Prezzo e S. Marcelli, Milano, Raffaello Cortina, 2000, p. 294. Zambrano riporta in questo contesto una celebre espressione del pensiero pitagorico.

¹⁵ Cfr. M. Zambrano, «La condanna aristotelica dei pitagorici», in *L'uomo e il divino*, cit., p. 70.

irrimediabilmente da sé il *logos* come armonia dei contrari, riscatta ciò che fu rifiutato con forza per salvare l'essere e lo riconsegna alla storia come presente, nel suo duplice significato di dono e dimensione temporale. Riscatto della musica come componente necessaria al pensiero e, simultaneamente, riscatto di Aristotele e del pitagorismo stesso. Certamente la “disnascita” come esperienza estrema, abbandono e ritorno allo stato di creaturalità, non può essere sminuita a semplice intervallo o sospensione. Il suo senso risiede nell'intima connessione alla memoria verginale, in quel disfarsi indispensabile alla melodia affinché non scada in ritmo, ossia affinché sia sempre riscattato quel non vissuto che consente alla melodia di essere tale nell'imprevedibilità. E imprevedibile è tanto la nascita della melodia, quanto la sua “disnascita”, perché lo sguardo retrospettivo che compie la memoria non è preventivo, bensì avviene come un'intuizione, errando o meglio non assoggettando al pensiero cosciente l'alterità enigmatica che ci costituisce. È tramite questa esperienza che si arriva a conoscere il tempo nella sua completezza, nella sua corporeità irregolare e solo qui si intravede l'esigenza di un metodo a-metodico, serpentino e musicale, che richiede la vita stessa nella sua autenticità; pensiero aurorale in cui vita, esperienza e metodo non conoscono distinzioni concettuali, ma la cui integrazione garantisce quel *logos* della tradizione orfico-pitagorica come armonia dei contrari, misconosciuto dal *logos*-parola aristotelico.

La distinzione tra ritmo e melodia, tuttavia, non si esaurisce nella mera dimensione epistemologica, bensì abbraccia la prospettiva etica, consentendo di delinearne le caratteristiche a partire dalla medesima bipartizione musicale. Il ritmo è presentato nella sua chiusura rispetto all'alterità, alla differenza, è sempre uguale a se stesso, infernale. Zambrano lo descrive come dotato di una capacità operativa, «operante, pratico nel migliore dei sensi, persino infernale, ma sempre operante»¹⁶, abilità di cui si palesa subito la cifra. L'incredibile efficacia che caratterizza l'agire ritmico consiste in un pericoloso assoggettare colui che ascolta, che in tal modo è come irretito, ipnotizzato. Non è un caso che l'autrice menzioni i discorsi di Hitler, suggerendoci pertanto una profonda congiunzione tra identificazione e totalizzazione, anche in ambito politico:

Non c'è incantesimo senza ritmo, poiché il ritmo è la più universale delle leggi, vero a priori che sostiene l'ordine e anche l'esistenza stessa di ogni cosa. Entrare in un ritmo comune è la prima forma di comunicazione, cosa che quelli che vogliono guidare gli uomini certamente non dimenticano. Quanti discorsi che hanno trascinato le masse sarebbero scivolati via, senza causare il minimo effetto, se non fossero stati pronunciati con il ritmo elementare che invoca l'oscuro fondo assopito! I tamburi magici che evocano i morti e gli “dèi” in certe religioni primitive, utilizzano un ritmo diverso secondo il personaggio invocato. Il ritmo è rito¹⁷.

La cadenza regolare del ritmo cattura il soggetto che, incapace di mantenersi a distanza, va identificandosi con esso, come subendo un effetto ipnotico. La straordinaria capacità del ritmo deriva da qualcosa di primitivo; infatti il ritmo è innanzitutto quello del cuore, la prima musica che sentiamo e che ci costituisce. È interessante notare come l'aggettivo ipnotico derivi da *ypnos*, cioè sonno, momento in cui i tempi umani sono annullati e si fondono nel pulsare stesso della vita attraverso il battito del cuore, esperienza del tempo cosmico in cui ci si sente viventi, immersi nella vita dell'universo, in un tempo comune a tutto ciò che è vivente. Il battito cardiaco è la musica della nostra animalità, ci rivela in quanto creature, ci ricolloca al nostro posto nel mondo, quel posto di cui l'uomo,

¹⁶ M. Zambrano, *Note di un metodo*, cit., p. 30.

¹⁷ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 200.

diversamente dal resto del regno animale, è sprovvisto, e che lo costringe inevitabilmente a trascendersi per sopperire alla propria originaria mancanza. Se la pensatrice descrive il ritmo come infernale, è perché esso ci rivela caratteri quasi disumani, universali si potrebbe dire. Come battito del cuore ci accorda con il cosmo e simultaneamente ci disumanizza privandoci della molteplicità temporale che contraddistingue l'esistenza umana. Infatti, il battito è incorporato, dentro in maniera infernale, viscerale. Le viscere sono sommerse nel tempo e il loro dominio è il ritmo, per questo la musica dei macchinari attrae. Dunque, se da un lato il cuore positivamente inteso è metafora della vita fuori dalla luce abbagliante della ragione, ciò che offre un luogo proprio all'uomo, dall'altro può rivelarsi pericoloso. Il ritmo tende a incorporarsi e il potere ipnotico che esercita, annulla le distanze e non consente l'esercizio della responsabilità. L'ipnosi porta ad uno stato inconscio per cui il soggetto non risponde più di se stesso, è irresponsabile. È il ritmo e non la melodia a sollecitare certi stati di trans durante le cerimonie tribali, per questo Zambrano può menzionare in proposito i discorsi di Hitler. Si evince come la responsabilità intesa nel suo significato più elementare come capacità di rispondere anche, ma soprattutto, di se stessi, sia possibile solo nel mantenimento della distanza tra il soggetto e l'alterità. Nell'annullamento delle distanze si insidia il pericolo dell'irresponsabilità di cui il ritmo è uno strumento eccezionalmente operativo. Se da un lato il cuore si presenta come ciò che accoglie l'altro, organo di un "sapere dell'anima", dall'altro mostra il pericolo insito nell'accoglimento.

Al contrario, la melodia si offre all'ascoltatore tramite un coinvolgimento meno violento; la discontinuità e irregolarità che la caratterizza ci invita a scoprirne il senso o l'andamento; l'attenzione ne è catturata, ma allo stesso tempo risponde passivamente ad una implicita richiesta della melodia di attribuzione di senso. Senso che non sta esattamente né in sé, né nella melodia stessa, ma si rivela consonante, il frutto di una relazione; la melodia è sin da subito dialogo. Ecco che allora il pensiero musicale riconsegna un'idea politica diretta all'affermazione del molteplice, a quel dialogo che Zambrano crede possibile in una certa democrazia, mentre il ritmo presenta, in quanto scansione regolare del tempo e assoggettamento del tempo, dell'alterità, il germe di ogni totalitarismo.

Ritornando al discorso sul senso è importante sottolineare che il soggetto, nella filosofia zambranianiana, non sta di fronte all'oggetto in un esercizio ermeneutico. Al contrario, il pensiero musicale profila un soggetto da intendersi come complesso armonico, accordo che nasce con-sentendo alle radici, che sono spesso più grandi dei rami, di fecondare il pensiero cosciente. Riscatto personale-universale indispensabile alla dimensione etica. Non si tratta di una chiusura del soggetto in se stesso, bensì di un'apertura radicale all'alterità che solo con-sente questa identificazione fondata sull'armonia. Già negli anni quaranta nelle pagine su Seneca, Zambrano evoca la musica ricordando che la saggezza dello stoico consiste in una "armonia interiore" attraverso cui egli percepisce l'"armonia del mondo". Il metodo musicale ci propone dunque una morale ed una epistemologia fondate sull'estetica:

Per questo la vera musica non può essere trovata in un dogma, ma in un uomo concreto che percepisce con la sua armonia interiore l'armonia del mondo. È una questione di orecchio, un talento musicale, quello del sapiente; è un'attività incessante che percepisce, ed è un continuo accordo. È, in altre parole, un'arte. La morale si è trasformata in estetica e, come ogni estetica, ha qualcosa d'incomunicabile¹⁸.

¹⁸ M. Zambrano, *Seneca*, a cura di C. Marseguerra, trad. dal latino di A. Tonelli, Milano, Bruno Mondadori, 1998, p. 44.

Del resto l'orecchio è simultaneamente organo dell'udito e funzione del labirinto. Non sarà dunque «il musicista e non il filosofo, il protagonista della cultura d'Occidente?»¹⁹. Il ritmo va inteso in termini di empatia e di fatto il cuore ne è la metafora per antonomasia. Posto al centro del soggetto indica sempre la sfera affettiva in cui ci sentiamo e sentiamo l'altro in noi, ma in più rivela nella sua identità pulsante quell'appartenenza al cosmo che è un sentirsi dentro l'altro, dimensione in cui le distanze sono annullate dall'amore. Empatia e non uni-patia; Zambrano, infatti, resta sempre fedele all'impegno filosofico, l'alterità è il perno dell'identità, pertanto non le può soccombere. Ma se anche nella sfera del ritmo l'alterità non viene elusa, in che modo è possibile distinguerlo dalla melodia? Si tratta, a mio parere, di una sottilissima differenza su cui si gioca però tutta la portata del pensiero filosofico come esercizio metodologico fedele alla vita:

L'esperienza precede ogni metodo. Si potrebbe dire che l'esperienza è a priori ed il metodo è a posteriori. Ma ciò vale soltanto come indicazione, giacché la vera esperienza non può darsi senza l'intervento di una sorta di metodo. Il metodo si dà fin dal principio in una determinata esperienza, che proprio in virtù di ciò arriva ad acquistare corpo e forma, figura²⁰.

Il metodo dunque si costituisce come l'*a priori* dell'esperienza vivente, individuando un modo di orientarsi nell'infinita varietà. Si tratta di un intreccio in cui vita e pensiero si configurano, non un metodo-strumento di oggettivazione, bensì andatura che si caratterizza nell'incontro con le superfici del mondo, *logos* musicale. La melodia è allora sin dal principio ritmo sentito, pensato, è quel modo discontinuo di trattare con l'altro che solo può evitare la "pericolosa ipseità", quell'identificazione brutale che serve la totalità, termine al quale, per la dimensione politica (o forse a-politica) cui rimanda, Zambrano preferisce universalità. Si potrebbe affermare che il ritmo è *a priori* e la melodia *a posteriori*, ma non risulterebbe corretto poiché in realtà quest'ultima dovrebbe nascere assieme ad esso. Il pensiero musicale, nell'evidenziare la lievissima discrepanza che vige tra ritmo e melodia, esprime il salto che vi è tra vita e metodo, tra esperienza e filosofia, salto che Zambrano si propone di ridurre al minimo in una specie di passo da viandante. Per questo il rapporto tra soggetto e oggetto deciso dal pensiero razionalista è sottoposto ad un'analisi critica dei limiti, anche epistemologici, che implica. Si parla, infatti, di «realismo poetico o amoroso»²¹, intendendo quel sapere dell'anima come forma di conoscenza svincolata da volontà e ragione, responsabili di perpetrare quel delirio di deificazione in cui consiste la "storia tragica" e rivolto ad affermare l'irriducibilità della molteplicità e ambiguità della realtà sacra, *physis* si potrebbe anche dire, «palpitazione, germinazione inesauribile, ma della vita stessa, prima che l'uomo assuma su di sé un progetto d'essere»²². Tuttavia, il carattere "fantasmagorico" della cosa può emergere solo quando il soggetto mantiene, nella relazione con essa, una posizione che tende all'abbandono, necessaria all'accoglimento della realtà eteroclita. In questo senso Zambrano suggerisce un atto di fedeltà alle cose, l'accettazione amorosa della molteplicità, della plurivocità del reale, che si esprime nella tensione tra ciò che è così come è e ciò che sta per essere o che avrebbe potuto essere. È la cosa accolta nella sua integrità temporale, discontinuo intessuto di intemporalità, la natura multiforme non sottomessa alle categorie della coscienza, in cui la materia si espande, si muove mostrandosi nella contraddizione antecedente il pensiero, che proprio attraverso il

¹⁹ M. Zambrano, *Note di un metodo*, cit., p. 64.

²⁰ Ivi, p. 35.

²¹ Cfr. A. Buttarelli, *Una filosofa innamorata. María Zambrano e i suoi insegnamenti*, cit., p. 37.

²² M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 65.

principio di non-contraddizione ha inteso negarla, ciò che interessa il realismo o materialismo di Zambrano, volto a restituire stupore di fronte alle cose, nell'esaltazione dell'elemento visivo, tattile e sonoro della materia. Il fenomeno non consisterà più nell'evidenza di ciò che appare, ma in ciò che vi contribuisce immediatamente e che sfugge alla concettualizzazione, ossia il senso dell'incontro e il modo del sentire; per questo la filosofa vi preferisce il termine "apparizione", più legato alla terminologia mistica che non a quella filosofica. Si tratta di una riscoperta della presenza nell'immediatezza e che perciò interessa in primo luogo la sfera emozionale, chiamata subito a corrispondere in un accordo.

L'invito di Zambrano consiste in un richiamo alla presenza che, nella sua pienezza, problematizza la relazione tra l'io e la facoltà del rappresentare, restituendo al soggetto quell'accezione originaria di *subiectus* come stare al di sotto, patendo l'alterità anziché esserne il fondamento. Il modo autentico della relazione, dunque, non è di tipo rappresentativo, poiché il soggetto non vuole produrre una rappresentazione del reale, ossia una sua enucleazione in forma di immagine esaustiva e definita; il suo è uno stare in presenza del reale, per cui la relazione si offre in tutta la sua corporeità, descrivendo una comprensione presentativa volta a cogliere la realtà nella sua radicalità. Stare in presenza significa anzitutto stare nel presente, in un tempo in cui la verità della relazione è data dal contatto, dal sentire, pensare a partire da questo punto, non collocandosi estaticamente in forma definita. Si tenta l'alternativa al pensare della sola ragione, una modalità differente e relazionale, non mistica. L'autrice lo indica come un "entrare in ragione", di modo che la ragione non naufraghi nella dimensione del "delirio", della molteplicità e della dispersione, ma si faccia strada in esso elaborando un metodo paziente, volto a decifrare "ciò che si sente", un pensiero sottile e intermittente che non revochi la passività e l'ispirazione dell'intendere. In fin dei conti, una sorta di pragmatismo poetico o lirico.

È in virtù di questa reticenza ai confini concettuali che i termini "soggetto" e "individuo" non possono esprimere l'idea dell'uomo di Zambrano, che infatti li sostituisce con "persona", alludendo al movimento e percorso iniziatico diretto a soddisfare l'imperativo del "conosci te stesso" proprio stando oltre se stessi, oltre l'io tradizionalmente inteso, al di là della coscienza e della sua separazione tra visibile e invisibile. Zambrano invita ad una apertura radicale il soggetto, che solo in tal modo si trova a patire la trascendenza, subendo quell'alterità ineludibile che la ragione vorrebbe assoggettare. Si tratta anzitutto di un'alterità temporale, indicata dalla filosofa attraverso il termine "sacro" che storicamente precederebbe l'apparizione del "divino". Sacre sono le viscere, il delirio precedente l'immagine, l'irriducibilità ed inesauribilità del senso, ciò che va conservato con un certo margine di indicibilità, di irrappresentabilità. Il "viscere sacro" non si riduce a qualcosa di invisibile da contrapporre al visibile, del viscere si fa esperienza solo nella forma del sentire intimo, segreto:

Un viscere è qualcosa che in linea di principio non può vivere manifestandosi visibilmente, qualcosa di impensabile nella misura in cui il campo del pensabile è stato fatto coincidere senz'altro con il campo della visibilità. [...] La storia stessa rimane sviscerata, visibile tutt'intera anch'essa nel suo scorrere per il campo del visibile²³.

Si comprende allora come il tema della passività in Zambrano non sia da cogliere come inerzia del soggetto, inattività o disperata irresponsabilità che conduce sull'«orlo della disumanizzazione», ma al contrario, come capacità specifica della persona, movimento

²³ M. Zambrano, *I beati*, trad. it. di C. Ferrucci, Milano, Feltrinelli, 1992, pp. 96-97.

dell'attenzione anziché dell'intenzione, attraverso il quale si riscattano le viscere del soggetto, quel margine di impossibilità cui è stata sottoposta ciascuna vita e che può venire riscattato solo nell'accettazione della chiamata, quella vocazione sintetizzabile nella domanda primigenita "Chi?". Questo l'enigma che è invito al recupero responsabile del passato e alla conversione etica della persona attraverso il proprio riconoscimento.

In questo senso si delinea una distinzione tra "fatalità" e "finalità-destino", rintracciabile in particolar modo nei lavori sul tema del sogno, dove l'autrice elabora una sorta di etica del sogno o etica dell'uomo nell'assoluto. Qui il complesso nodo teoretico tra azione e passione è precisato sia dal punto di vista dell'individuo, sia a livello storico e decide la distinzione tra "storia tragica" e "storia etica"²⁴. Ciò che differenzia questi due percorsi è anzitutto la presenza o meno della discontinuità; si è già precisato riguardo la distinzione tra ritmo e melodia, come sia quell'atomo di vuoto insito nella melodia a permettere il farsi stesso della variazione che la caratterizza. È esattamente l'elemento di discontinuità a consentire l'azione che Zambrano definisce creatrice. Tuttavia, non si tratta, come già sottolineato, di un movimento intenzionale, anzi esso può essere autentico solo se privo di una direzione prestabilita, un andare senza scopo, un percorrere in cui si fa intimissima la connessione tra vita e pensiero. La forma della finalità-destino indica quella finalità né creata, cioè imposta come volontà, progetto vitale che ci rimanda al carattere immaginifico della realtà e che, nella terminologia zambranianiana, si presenta come delirio o sogno d'essere dell'uomo, né un tipo di finalità prestabilita e dunque indifferente, abitudinaria e scontata.

La finalità si sveglia, e di fatto, quando arriva così, è un tipico risveglio: da uno stato di abulia o dal lasciarsi vivere, ci svegliamo quando una circostanza ci giunge in questa forma, facendoci sentire che dobbiamo agire. Questo, però, può avvenire in due modi: o nella coscienza, perché vediamo che è conveniente o moralmente imposto; oppure perché sentiamo che è qualcosa che ci viene rivolto, che è lì unicamente per noi, che è una chiamata di ciò che si dice "destino"²⁵.

La finalità-destino è l'istante del risveglio del fondo ultimo della persona umana e con esso scoperta di quell'ambiente proprio di cui normalmente è sprovvista. La forma attraverso cui si realizza è quella personalissima del "per me", forma della chiamata, della vocazione o enigma cui è necessario rispondere. È accettazione della propria vocazione, accettare che si chiami proprio noi, risposta positiva all'esserci. L'azione consiste esattamente nell'accogliere, nel rispondere a questa chiamata. Se lo stato di passività del sogno si mostra anzitutto nell'impossibilità di formulare domande, che scaturiscono dalla presa di coscienza circa lo stato di estraneità vissuto in sogno, la finalità-destino risveglia qualcosa che la precede ma che le è intimamente connesso, consentendo pertanto il passaggio alla veglia, che è apertura al tempo: l'enigma. Termine cardine nel pensiero della filosofa, l'enigma è precisamente una «risposta travestita da domanda»²⁶, cifra del destino di fronte al quale l'uomo prova un sussulto, un vuoto in cui è necessario sostenersi attraverso l'assistenza del cuore. Soprassalto che nel vuoto permette l'articolazione della domanda nella risposta, grazie all'inserzione del tempo. Questo tipo di finalità, che compare nei cosiddetti «sogni della persona», non si mostra interamente, ma è «finalità teoricamente

²⁴ Cfr. L. Boella, *María Zambrano. Dalla storia tragica alla storia etica. Autobiografia, confessione, sapere dell'anima*, Milano, Cuem, 2001.

²⁵ M. Zambrano, *Chiari del bosco*, trad. it. di C. Ferrucci, Milano, Bruno Mondadori, 2004, p. 21.

²⁶ M. Zambrano, *Note di un metodo*, cit., p. 113.

inesauribile»²⁷ in cui l'azione, che ha necessariamente carattere etico, suggerisce la trasformazione della persona. Se la finalità compare è perché l'uomo ne è essenzialmente costituito; essa, nella forma che la definisce come destino, è insieme necessità che proviene dal passato e finalità specifica della persona, sua vocazione, un di più rispetto alla libertà, perché è precisamente il sogno iniziale, l'originario sacro, fatto ordine, creato e trasformato. Emergono, dunque, due modalità di uscita dal sogno o più in generale due percorsi: il primo consiste in un trasferimento dal sogno alla veglia senza trasformazione, per cui il tempo è investito dell'assoluto e i sogni sono ossessioni che tendono a realizzarsi in delitti, crimini sul piano personale ma anche storico; l'altro è quello iniziatico, che passa per la trasformazione, sviscerandosi appunto, entrando negli inferi dell'anima per poi realizzarsi poeticamente, nel riscatto del senso di queste stesse viscere. Questa dunque la storia etica (*verdadera*) cui dà luogo la finalità-destino, autentica nascita.

Il conflitto che risiede nella distinzione tra storia tragica ed etica, è conflitto per la vita, tra la storia e la vita. La storia tragico-sacrificale è invece sogno che asfissia la vita e fa della finalità-destino una fatalità divoratrice. La differenza che passa tra l'una e l'altra è, ancora una volta, l'elemento di discontinuità che consente l'apertura di un varco nell'assoluto, il tempo nell'atemporalità, un atomo di vuoto che fonda immediatamente il passato, perché consente al tempo e quindi al pensiero, di cominciare a fluire attraverso il tutto pieno del sogno. Ciò che si profila, soprattutto attraverso l'analisi di personaggi come il Sig. K. del *Castello* kafkiano e il *Don Chisciotte* di Cervantes proposti nel suo *Il sogno creatore*, è che la possibilità di realizzare quel riconoscimento necessario a rinascere eticamente come persona, è dato da un legame intimo tra origine e finalità. L'inesistenza del passato è responsabile della condizione di anonimato in cui vive il protagonista di Kafka, condizione in cui è alluso sin dall'inizio senza, tuttavia, essere mai riconosciuto, senza essere in grado di fornire un volto e un significato all'enigma del "Chi?" che gli viene rivolto. Il mancato riferimento al passato è già l'annuncio della profezia, dell'incantesimo che non può essere sciolto. Nulla può accadere al Sig. K. Le sue azioni sono né più né meno che gesti inconcludenti che mimano le gesta eroiche del romanzo e in questa farsa che è l'impossibilità del tempo di passare, del passato di essere tale, il romanzo si rivela tragedia. La condizione di K. è quindi quella della fatalità, della maledizione, in cui il fine, che non può in alcun modo essere raggiunto, è fittizio, inautentico e conseguito in maniera impassibile, ossia escludendo la sfera del sentire, della passione, alienando il tempo stesso, quello proprio. Al contrario, l'eroe di Cervantes non è irretito in un "sogno di ostacolo", come lo chiama Zambrano; nonostante anch'egli non raggiunga il proprio obiettivo, le sue azioni sono veri esercizi di libertà, risvegli della finalità-destino che non consente l'immobilità e l'atemporalità e questo perché Don Chisciotte della Mancia era precisamente Alonso Quijano il Buono. Egli si muove realmente, le azioni che compie e i sentimenti che prova, l'amore, lo realizzano in quanto persona, il suo tempo, la sua vita, fluisce nel romanzo e il palazzo dell'amata non è sogno che assolutizza il reale.

Tra origine e fine vige una relazione indissolubile. Se quest'ultimo si presenta scollegato, privo dei legami con il passato che lo pone in essere, da alterità si trasforma in alienazione; non una «relatività che non rinuncia all'assoluto»²⁸, ma assoluto che soppianta la relatività, l'alterità intrinseca. La chiamata di K., la sua vocazione, trascende il Castello in cui sembra

²⁷ M. Zambrano, *Il sogno creatore*, a cura di C. Marseguerra, trad. it. di V. Martinetto, Bruno Mondadori, Milano, 2002, p. 68.

²⁸ M. Zambrano, *Chiari del bosco*, cit., p. 131.

essere stato invitato e ha a che fare con il passato, con il passato dal futuro, «ex-futuro»²⁹ secondo la definizione di Unamuno cara a Zambrano, in cui la formazione dell'enigma della propria nascita (chi sei?), domanda tragica che K. pronuncia senza peso, è disfatta progressivamente nel tempo, nei futuri, che si riferiscono ad un passato nascituro ancora da offrire a tempo e luce. Un processo d'individuazione in cui la persona è responsabile della propria *anagnorisis*, momento del riconoscimento, e qualora tale responsabilità dovesse essere intrappolata nell'assolutezza del sogno, essa stessa diverrebbe ossessiva trasformandosi in colpa e facendo del ritorno al passato un «tornare ripetutamente su quel luogo che, in termini romanzeschi, si chiama luogo del delitto»³⁰.

La finalità-destino risulta, quindi, una riabilitazione della categoria di finalità in un pensiero che, coerente nell'impegno di assumere su di sé la vita e i suoi tempi, non può mantenere il carattere escludente e sacrificale dell'azione guidata dalla volontà. Nel contesto etico della persona, come in ambito metodologico, la finalità deve farsi garante del tempo; pertanto, non può deciderne la fine. Al contrario, in quanto destino, assume eticamente il divenire, rendendolo luogo di creazione. La finalità-destino è, in riferimento alla melodia, una variazione il cui senso sussiste, non essendo propriamente né prima né dopo, ma semplicemente rivelandosi in istanti in cui il tempo si ripiega su se stesso, momenti di conversione del soggetto. Convertirsi, infatti, implica il tornare creatura, tornare a nascere, disfacendo la storia, la melodia o meglio il ritmo, secondo la distinzione che si è data precedentemente, per recuperarne il sentire originario; Zambrano lo descrive come un «ritornare bambini»³¹ (*volverse niños*), o convertirsi all'infanzia.

La melodia è creatrice perché ritorna all'origine per conferire senso alla nascita e poi a questa nella variazione che si presenta come finalità; il destino come senso, oscilla tra qualcosa di prestabilito, di passato legato alla nascita, destino di una nascita incompleta e qualcosa di trasformato, di creato attraverso il ritorno-conversione. Ecco che la creazione si configura come variazione sul tema, incessante concezione.

Trascendere intende un duplice movimento: recupero dell'essere originario e attuazione di progetti. Si è visto, infatti, come sia la “disnascita” a consentire il «processo di individuazione»³² che determina la persona. La mancanza di questo processo di riattualizzazione dell'origine, implica la deriva negli assolutismi e, in termini storico-politici, nei totalitarismi.

Se si passa ad una prospettiva storica del pensiero, questa mancanza è da rintracciare, secondo la pensatrice, nel misconoscimento filosofico del «principio sacro della paternità», segno distintivo dell'origine che si concretizza nel dare il nome. La storia del pensiero occidentale sembra perpetrare, infatti, questo crimine contro il padre, crimine nato da un sogno dell'uomo rintracciabile già nell'Antico Testamento, il suo sogno di auto-divinizzazione, della coincidenza ultima con il proprio dio, con l'Origine, sogno che ha assunto diverse forme, primo fra tutti l'Essere parmenideo. In questo senso Zambrano definisce buona parte della filosofia occidentale una “metafisica della creazione”, quella che individua nel concetto, il prodotto assoluto, l'immagine dell'autonomia indiscussa

²⁹ Si tratta di un'espressione unamuniana che Zambrano eredita liberamente e menziona in svariate occasioni; alludervi in questo contesto risulta particolarmente efficace al fine di evidenziare la dialettica temporale su cui si basa il sogno di ostacolo.

³⁰ M. Zambrano, *Il sogno creatore*, cit., p. 162.

³¹ M. Zambrano, *Note di un metodo*, cit., p. 66.

³² Cfr. A. Savignano, *María Zambrano. La ragione poetica*, Perugia, Marietti, 2004, p. 148. Secondo Savignano, il percorso iniziatico che conduce alla dimensione etica di persona richiamerebbe il processo di individuazione di Jung, dal quale, tuttavia, va distinto anzitutto per i significati differenti che i due attribuiscono al termine *persona*.

dell'uomo, quel figlio ribelle e ossessionato dalla propria libertà. Al contrario, la paternità costituisce l'autorità e, con essa, la coscienza dell'essere stati generati, della propria limitatezza e il dovere di rispondere di qualcosa a qualcuno. Nella figura del padre, appellativo che Zambrano conferisce a Seneca nei confronti del popolo spagnolo, si radica la responsabilità storica per cui ciascuno è chiamato a rispondere in quanto depositario della continuità, chiamato a rispondere responsabilmente dell'origine; infatti, essere padre significa essere nella storia qualcosa di non storico, permanenza ma anche evoluzione, inevitabile messa in discussione. Il crimine nei confronti del valore trascendente della paternità, cui il freudismo dà il colpo di grazia, completa la distruzione dell'umano come creatura. Per questo al concetto Zambrano oppone l'istante della concezione, aurora del pensiero, nascita del tempo e fessura nell'atemporalità che è scoperta della creaturalità. La forma attraverso cui si dà il pensiero musicale è quella della parola poetica, parola non intenzionale ma di comunione, rivelatrice, a volte addirittura balbettio, in cui il silenzio, o discontinuità musicale, è necessario. L'essere figli costituisce la condizione imprescindibile dell'umano; solo riconoscendo la propria creaturalità, "passione del Figlio", che per primo individua l'impossibilità di essere completamente, ci si realizza eticamente. Ecco che la distinzione tra ritmo e melodia si fa più chiara; riconoscersi creature è riconoscere la propria incompletezza, la propria alterità costitutiva, essenziale e, infine, la tragicità di una ripetizione del medesimo, l'ostinazione e ossessività dell'assoluto in cui il tempo non può scorrere. Mentre la melodia indica il passaggio autentico dal sogno alla veglia, l'aurora, il ritmo indica l'ossessione del sogno, l'impossibilità del tempo e quindi del risveglio come *anagnorisis*. Inoltre, il significato di creaturalità risulta intrinsecamente connesso a quello di attualità. Il presente vivente è il tempo cui ci rimanda Zambrano sia sul piano personale che su quello storico, l'istante dell'aurora come passaggio del tempo e della persona. Ma il termine attuale non esprime solo una precisa dimensione temporale dell'individuo, bensì un'esigenza storica di presa in carico, risposta a un tempo di crisi epocale della filosofia, che si presenta come ultimo atto nella storia dell'essere umano, segnato dalla volontà di conquista dell'essere, superando la propria "mendicità". È chiaro allora che non solo il metodo si è rivelato fallace, ma così pure lo stesso obiettivo non era autentico; la chiamata non veniva da lì come non veniva dal castello nel terribile sogno del Sig. K.

Il pensiero melodico si offre in risposta ad un appello finalmente identificato, una responsabilità necessariamente da assumersi, una "speranza in tempo di crisi", quella speranza che viene definita altrimenti dall'autrice come fame produttrice di realtà. In questo senso il metodo non si presenta più in quanto mezzo tramite cui raggiungere l'identità, l'essere, ma è esso stesso fine, finalità-destino che risponde alla vocazione a partire da una sconfitta, da una rinuncia. Per questo Zambrano parla di filosofia come vocazione, modalità del filosofare che rinuncia alla costrizione della domanda filosofica, per abbracciare prima di tutto l'essere in quanto risposta, il modo verbale infinito dell'essere, transitivo, fluido e inesauribile, che rifiuta la categorizzazione e la sua chiusura nel modo indicativo-concettuale "è"; pensiero come melodia creatrice in cui la domanda è trasfigurata in enigma. La sua attualità si mostra anche da un'altra prospettiva. Attuale, afferma Zambrano in riferimento a Seneca, è ciò che ritorna, che attraversa il tempo, che rinasce e che permane in qualche modo nel favore popolare. Il messaggio della filosofa è attuale perché basato sulla capacità stessa di rinascere, di aprirsi alla speranza di un rinnovamento della ragione dopo la sconfitta, di essere filosofia medicinale e, in questa direzione, di attingere alla tradizione, alla propria origine culturale. Capacità umile di tornare a prendere, riscattando ciò che è andato perduto, ma che in qualche modo sopravvive sommerso da un pensiero che ha reciso

i legami con ciò che forse riteneva indebolirlo. L'aurora del pensiero coincide con la sua attualità, presente vivente come luogo del riscatto.

Zambrano ci riconduce a una filosofia ricchissima di riferimenti, di tradizioni, di forme espressive, in una riconciliazione del conoscere con il sapere popolare, esperienziale, non rivolto al possesso nozionistico, ma a una riconciliazione con la realtà viva, all'integrazione della vita nel pensiero. Lo stravolgimento tipicamente novecentesco della domanda filosofica, che da indagine sulle cose si rivolge impietosa verso se stessa come in un tentativo di giustificazione di fronte alla vita, conduce spesso a un'autoreferenziale problematizzazione dell'espressione filosofica, rivelando il sintomo per eccellenza della crisi di questa modalità del pensiero. Riportare la filosofia alla realtà e all'unità della condizione umana, recuperando l'unità dell'azione creatrice della parola in un'epoca di parcellizzazione infinitesimale del sapere, si rivela allora estremamente attuale. Il discorso filosofico non può rinunciare alla propria unità, a meno di eclissare la stessa condizione umana. Per questo il tema del rinnovamento del *logos* e la relativa riflessione estetica s'inserisce perfettamente in una prospettiva etica. L'insistenza sulla creaturalità scongiura, quindi, la confusione tra la conoscenza del mondo e il suo possesso perpetrata dal processo di auto-divinizzazione dell'umano nei campi più disparati del sapere; per questo nelle pagine su Seneca, Zambrano ci invita a una rassegnazione ragionevole, come affettività relazionale e affinamento dell'ascolto, dote dell'orecchio che si traduce in capacità empatica. Emergono, infine, un profondo radicamento del suo pensiero nella cultura del territorio d'origine, quella Spagna terra di mistici e poeti, e l'impegno a riscattare un sapere radicale e paterno, non storico eppure profondamente contestualizzato, che rinuncia alla linearità e inappellabilità delle forme concettuali o ritmiche stabilite una volta per tutte. Specificità del sapere su cui sarebbe opportuno ri-flettersi.

Abstract: In Zambrano's musical thinking *disbirth* and memory are the unavoidable terms for an ethical rebirth in which renunciation of the absolute dream of deification and the consequent recognition of our peculiar status as creatures, are revealed as the origin and destiny of the human person. It is a process where the element of discontinuity is the real, distinctive space in which the articulation of meaning takes place. In this sense her works about dream are very important; the dream, dimension of passivity and absolute in which human times are avoided, if in relation with the waking, in the temporal discontinuity of the passage, offers the possibility to the formulation of the enigma of "Who?" The latter, vocation-conversion, expresses itself in a word that arouses the finality-destiny (*anagnorisis*) against the fatality. The distinction between rhythm, that is always identical and hypnotic, and melody, variable and relational, besides showing the simultaneous presence of a temporal multiplicity in the human dimension, marks the boundary between identity and alterity, and avoids the danger of "ipseity", which is responsible for the absolutisms of reason from which derive political totalitarianisms. The Nativity, birth par excellence, specifies the meaning of ethical rebirth of human person because it is the symbol of the connection between *Man and the Divine*. In particular, in Zambrano's thinking, it suggests their original relationship, their simultaneous birth from the Sacred and the possibility that mankind recognizes himself and rebirths authentically every time. The nativity, the authentic dimension of being born to the light, shows the personal and historical commitment of reducing to a minimum the gap between life and thought, returning to them their unpredictable and inexhaustible sense.

Keywords / Parole chiave: Rhythm, melody, disbirth, alterity, nativity.

“NO PODEMOS ESCAPAR AL LENGUAJE”... HACIA UNA HERMENÉUTICA DEL SIGNIFICADO. LA POESÍA COMO CONSTRUCCIÓN DE LA EXPERIENCIA

Judith Gil Clotet

He preferido la oscuridad que en un tiempo ya pasado descubrí como penumbra salvadora, que andar errante, solo, perdido, en los infiernos de la luz.

María Zambrano, *Filosofía y Poesía*

Es por devoción, y no solo por obligación, que retomamos hoy la figura de Octavio Paz a la hora de abordar la cuestión del lenguaje y, en su máxima expresión, de la poesía como instrumento de conocimiento y de la poética como una epistemología. Se sabe, hombre y lenguaje, no podemos hablar del uno sin el otro. El hombre se sabe un ser temporal gracias al lenguaje. El hombre tiene un mundo porque se relaciona con el lenguaje. La omnipresencia del lenguaje en el hombre le ha llevado a capturar el pensamiento, la acción y sentimiento de seres de distintas épocas, pues el hombre es el único de los seres vivientes que tiene la capacidad de representar simbólicamente la realidad. Convencidos, por lo tanto, de que toda reflexión acerca del lenguaje y de su interpretación ha de conllevar una dimensión filosófica y que sin esta todo análisis es limitado y limitativo, nos interrogamos acerca de la especificidad de la poesía ...¿qué tiene la poesía de especial?... «...El lenguaje poético como forma de conocimiento y no como mero juego verbal; que, por tanto, tiene un *valor de verdad*; y este valor de verdad del conocimiento poético tiene una *especificidad* que lo diferencia de otras formas de conocimiento... »¹. Poesía así como conocimiento, con elevado valor filosófico, como construcción de la experiencia, como relación entre forma y vivencia, según la idea diltheyana

La técnica del poeta consiste en transformar lo vivido en un todo que solo existe en la imaginación del oyente o lector, que engendra ilusión y produce, por la energía sensible del complejo de imágenes, y un fuerte contenido emocional, un significado para el pensamiento y, por otros medios menos importantes, una satisfacción duradera².

Con Heidegger, y posteriormente con Gadamer, la poesía explicita la liberación del yugo representativo, de las cadenas de la referencia. El lenguaje a través de su manifestación poética rompe con la necesidad de la referencialidad para ir más allá, así como con una concepción de la verdad como adecuación. La poesía reivindica una nueva concepción de la verdad, entendida esta como *aletheia*³, como des-ocultación, des-velamiento del sentido. Es el poeta, dice el poeta, quien le otorga una nueva verdad a cada vivencia, a cada experiencia.

¹ I. Zubiaur, *La construcción de la experiencia en la poesía de Luis Cernuda*, Kassel, Edition Reichenberger, 2002, p. 1.

² W. Dilthey, *Poética*, trad. cast. de E. Taberning, Buenos Aires, Losada, 1961, p. 140.

³ La etimología negativa del término – con “no-escondido” o “no olvidado” – y, por lo tanto, revelado, fue enfatizada por Heidegger que la contrapuso al significado positivo de “verdad”, reafirmado con el mito de la caverna de Platón, a quien se le atribuye la responsabilidad histórica del cambio del significado de “verdad”. La cuestión fue objeto de una discusión entre el filósofo y el filólogo clásico Paul Fredlaender, que sostuvo inicialmente que ya antes de Platón la palabra tenía una valencia positiva, y puso así en tela de juicio la supuesta responsabilidad de Platón. Este estudioso abandonó más tarde el terreno de la discusión estrechamente etimológica, pero sostuvo que para el filósofo griego la

La poesía es conocimiento, salvación, poder, abandono. Operación capaz de cambiar el mundo, la actividad poética es revolucionaria por naturaleza; ejercicio espiritual, es un método de liberación interior. La poesía revela este mundo; crea otro. Pan de los elegidos; alimento maldito. Aísla; une. Invitación al viaje; regreso a la tierra natal. Inspiración, respiración, ejercicio muscular. Plegaria al vacío, diálogo con la ausencia: el tedio, la angustia y la desesperación la alimentan. Oración, letanía, epifanía, presencia. Exorcismo, conjuro, magia. Sublimación, compensación, condensación del inconsciente. Expresión histórica de razas, naciones, clases. Niega a la historia: en su seno se resuelven todos los conflictos y el hombre adquiere al fin conciencia de ser algo más que tránsito. Experiencia, sentimiento, emoción, intuición, pensamiento no-dirigido. Hija del azar; fruto del cálculo. Arte de hablar en una forma superior; lenguaje primitivo. Obediencia a las reglas; creación de otras. Imitación de los antiguos, copia de lo real, copia de una copia de la Idea. Locura, éxtasis, logos. Regreso a la infancia, coito, nostalgia del paraíso, del infierno, del limbo. Juego, trabajo, actividad ascética. Confesión. Experiencia innata. Visión, música, símbolo, Analogía: el poema es un caracol en donde resuena la música del mundo y metros y rimas no son sino correspondencias, ecos, de la armonía universal. Enseñanza, moral, ejemplo, revelación, danza, diálogo, monólogo. Voz del pueblo, lengua de los escogidos, palabra del solitario. Pura e impura, sagrada y maldita, popular y minoritaria, colectiva y personal, desnuda y vestida, hablada, pintada, escrita, ostenta todos los rostros pero hay quien afirma que no posee ninguno: el poema es una careta que oculta el vacío, prueba hermosa de la superflua grandeza de toda obra humana⁴!

Conscientes de la extensión de la cita no queríamos dejar de plasmar aquí por completo estas bellas palabras con las que Octavio Paz da inicio a su *El arco y la lira* y que describen, en un juego, podríamos interpretar *metapoético* la transformación, de la experiencia en conocimiento. El lenguaje, a través de la verdad poética deja de ser esclavo de la realidad, es más, descubre-construye una realidad nueva. La poesía es la fuerza expresiva de la originalidad creadora no porque supere los límites de la referencialidad sino porque se escapa literalmente de ellos. No se deja asir. Y de ahí la imposibilidad de definirla. No es la forma, ni siquiera su estrecha relación de esta con los contenidos lo que la definen. Su insuperable condición en cuanto inaprensible es solo característica definitoria y ni siquiera la agota como tal.

La admiración por un gran pasaje de poesía no lo es nunca por su sorprendente maestría, sino por la novedad del descubrimiento que contiene. Aunque sintamos un palpito de alegría al encontrar un adjetivo acoplado con acierto a un sustantivo, que jamás se habían visto juntos, no es asombro ante la elegancia de la cosa, ante la prontitud del ingenio, ante la habilidad técnica del poeta lo que nos conmueve, sino maravilla ante la nueva realidad puesta de manifiesto⁵.

Y es que no es la refinada y rigurosa, o sofisticada, maestría la que caracteriza al hecho poético sino la novedad del descubrimiento que contiene y que revela; es en la poesía donde se manifiesta una nueva realidad, como una nueva visión del mundo, una redistribución de los objetos de experiencia, de una experiencia liberada de la ficción referencial, como con Heidegger «la poesía es en esencia fundación de la verdad»⁶. Y si la poesía es el modo más extremo de configuración de una nueva verdad – la construcción de una nueva experiencia donde todo es posible – es también por tanto una operación en el reino de la subjetividad.

idea (la verdad) no era un mero ver teórico (tal y como acusaba Heidegger), sino un ver existencial inseparable de la búsqueda-descubrimiento de lo verdadero. Sobre esta cuestión véase P. Friedlaender, *Platone*, Firenze, La Nuova Italia, 1979, pp. 291-303.

⁴ O. Paz, *El arco y la lira*, México, F.C.E., 1983, p. 13.

⁵ C. Pavese, *El oficio de vivir*, trad. cast. de Á. Crespo, Barcelona, Seix Barral, 1992, p. 15.

⁶ Ver M. Heidegger, *Hölderlin y La Esencia de la Poesía*, trad. cast. de S. Ramos, publicada en: Id., *Arte y Poesía*, Buenos Aires, F.C.E., 1992.

La intuición de sí mismo, como una esencia individual determinada y claramente delimitada, no es el punto de partida desde el cual el hombre constituye progresivamente su visión del mundo, sino que esa visión misma es el final, el fruto maduro de un proceso en el cual toman parte y se compenetrán todas las diversas energías básicas del espíritu⁷.

1. Filosofía y poesía

*Deshaced ese verso.
Quitadle los caireles de la rima,
El metro, la cadencia
Y hasta la idea misma.
Aventad las palabras,
Y si después queda algo todavía,
Eso será la poesía*⁸.

Convencidos – parece a este punto evidente – del supuesto de que toda obra poética, porque elaborada a partir del lenguaje en sus significados y sentidos puede – y también debe – conllevar una dimensión filosófica. Seguros de que no hay conocimiento sin lenguaje y, de la misma manera, de que no hay lenguaje sin interpretación. Como reza el poeta

La palabra es el hombre mismo. Estamos hechos de palabras. Ellas son nuestra única realidad. No hay pensamiento sin lenguaje, ni tampoco objeto de conocimiento: lo primero que hace el hombre frente a una realidad desconocida es bautizarla. Lo que ignoramos es lo innombrado. Todo aprendizaje principia como enseñanza de los verdaderos nombres de las cosas y termina con la revelación de la palabra-llave que nos abrirá las puertas del saber. O con la confesión de la ignorancia: el silencio. Y aun el silencio dice algo, pues está preñado de signos. No podemos escapar al lenguaje⁹.

Se nos hace urgente esclarecer las bases epistemológicas sobre las que fundar una lectura filosófica de la literatura y, en especial modo, del texto poético, por su peculiaridad, en su razón de ser...la poesía...Conocimiento y poesía nunca estuvieron tan unidos en su búsqueda de la Verdad como ahora que sabemos que esta no existe sino en su construcción. A través del lenguaje, ambas, siempre, por lo que este deviene esencia generadora de destellos, a veces con luces, a veces con sombras, y nos va desvelando el infinito camino de la vida y sus enormes misterios. Pero no siempre ha sido así. Filosofía y poesía mantienen a través de la historia una relación, por decirlo de alguna manera, peculiar. Desde la expulsión por obra de Platón de los poetas de su ciudad ideal¹⁰, hasta que Friedrich Nietzsche proclama la muerte de Dios, y con ella la orfandad de la filosofía que se sabe ahora sin rumbo, por lo que necesita volver a cuestionarse acerca de sus orígenes y su proceder. Le urge re-encontrarse, y en un intento de coraje se concede al diálogo con la poesía a modo de

⁷ E. Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, vol. III: *Phänomenologie der Erkenntnis*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972 (orig. de 1929); E. Cassirer *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. III: *Fenomenología del conocimiento*, trad. cast. de A. Morones, 2ª ed., México, F.C.E., 1998, p. 114.

⁸ Versos pertenecientes a “Profecía Poética”, poesía de León Felipe, poeta español del periodo de entreguerras considerado de la llamada Generación del 27 y que enunció un particular método de encontrar la poesía dentro de un poema siguiendo las huellas del maestro romántico Gustavo Adolfo Bécquer.

⁹ O. Paz, *El arco y la lira*, cit., pp. 30 y 31.

¹⁰ Véase el famoso Diálogo de Platón, en *La República*, libro X, Madrid, Espasa-Calpe, undécima edición, 1973, p. 289.

re-nacimiento. Valientes filósofos de la talla de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y Hans-Georges Gadamer renuncian a racionalismos y apuestan por un re-posicionamiento de la filosofía renovando sus relaciones con la poesía. Se abre un nuevo camino para la filosofía por el que anduvo también la española María Zambrano con su declarada *razón poética* por bandera. Así las cosas, esta difícil relación a lo largo de la historia ha cristalizado en que el poeta no piensa, el filósofo sí, aunque ambos profieran verdades.

2. María Zambrano: Filosofía y poética, dos mitades que complementan al ser humano

*Siempre el misterio de fondo tan cierto como el sueño del misterio de la superficie*¹¹.

Dos son los caminos por los que el hombre se mueve, a tientas, entre la luz y las sombras: el del filósofo – representante del hombre y su historia universal – y el del poeta que encarna al hombre individual. Universalidad e individualidad, búsqueda esforzada y encuentro gratuito, filosofía y poesía. Binomios que devienen una lucha incesante del hombre con la realidad y cuya arma es la palabra: filosófica y poética. El hombre en su afán de encontrarse a sí mismo ha de despojarse del delirio que, confrontado con la realidad, hace emerger lo divino. Y he aquí que aparecen los dioses, y el hombre pacta con ellos, y así se hace la luz, y el hombre se gana a sí mismo, porque es entregándose a ellos como accede al conocimiento, si bien queda poseído por ellos, por los dioses, posesión que queda refractada en la poesía. Porque la poesía es de los dioses – fruto del delirio divino – y no de los humanos. Palabras de sabor neoplatónico que explican el desplazamiento de la poesía al reino de la marginación. La poesía deja de ser verdad porque oscila entre la razón y la sinrazón. El poeta no tiene ningún anhelo de definir la realidad, a diferencia del filósofo que concentra su actividad del pensar hasta hacerla coincidir con la realidad misma dejando de lado todo aquello que se resiste a ser englobado en una definición conceptual. El poeta, en cambio, se encuentra inmerso en la misma, en la realidad, con sus luces y sus sombras. Y es que el poeta vive en la *otredad*. Más allá de la razón, aunque sin fundamento, reina el territorio del sentimiento, del dolor, del corazón, y no solo del propio. El poeta ha sabido desde siempre lo que el filósofo ha ignorado, esto es, que no es posible poseerse a sí mismo, en sí mismo. Sería menester ser más que uno mismo; poseerse desde alguna otra cosa más allá, desde algo que pueda realmente contenernos. Y este algo ya no soy yo mismo¹².

Y es que el poeta está fuertemente encadenado al *Otro*. Su consciencia, indefectiblemente colectiva, da voz a todo aquello que, sin haber sido buscado, ha encontrado. Y así, lo consagra, al *Otro*. Como dice Stefania Tarantino citando al filósofo judío-alemán Gershom Scholem¹³.

La voce del poeta mette insomma in gioco quel qualcosa che non è soltanto segno, significato ed espressione, ma qualcosa di inespresso che vibra in fondo ad ogni espressione¹⁴.

¹¹ Son versos de Fernando Pessoa, escritos en 1928 en “Tabaquería”, en *Obra poética*, tomo II, trad. cast. de M. Á. Viqueira, Barcelona, Ediciones 29, 2007.

¹² M. Zambrano, *Filosofía y poesía*, cit., p. 109.

¹³ G. Scholem, *Il nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, Milano, Adelphi, 1998, pp. 12-13.

¹⁴ S. Tarantino, *Il metodo della ragione poetica per una nuova filosofia. Note a Luoghi della poesia di María Zambrano*, en «Rocinante. Rivista di Filosofia Iberica e Iberoamericana», 6, 2011, p. 77.

Y es que la respuesta poética es anterior a aquella filosófica. A través de la escucha que, claro, sin el *Otro*, no tiene razón de ser.

È la dimensione dell’ascolto che il filosofo perde con la sua ansia di domandare, nel momento in cui ha riposto tutta la sua fiducia in se stesso, sulla propria individualità unica, privilegiata, smettendo di fare affidamento su ciò che aveva ricevuto in dono¹⁵.

La poesía, muy al contrario, disminuye la plenitud del yo. El poeta no se mueve en el terreno de las seguridades y de la certidumbre, ¿cómo habría de hacerlo si no tiene un lugar en el mundo? Filosofía y poesía. Es la historia de una extraña y difícil separación, de encuentros y desencuentros. Los caminos se bifurcan: el del filósofo emprende el de la búsqueda incesante, el infinito cuestionamiento, el poeta opta por acercarse a la realidad, aferrándose a ella, por los vericuetos de la pasión, del enamoramiento. Es la historia de una separación entre dos modos de interpretación de la realidad, entre quien hace de la seguridad una antorcha – el filósofo – y el poeta que desde sus *arrabales* no teme – más bien reconoce – la inefabilidad.

Así, mientras el filósofo se quedaba con el ser, el poeta abarca al ser y al no-ser, porque la palabra poética se arrojó al abismo para sacar de la nada a la misma nada y darle rostro y nombre. Si la filosofía trabajaba con abstracciones, la poesía había de nombrar lo innombrable. Filosofía como movimiento ascendente hacia lo trascendente y poesía como movimiento descendente hacia lo inexpressable, hacia los ínfimos¹⁶.

Porque desde la condena de Platón, la verdad, denuncia con ojos críticos María Zambrano, es mentira.

La poesía representa a la mentira, todo representar es ya mentira. No hay más verdad que la que refleja al ser que es. Lo demás es casi crimen. La creación humana es puramente reflejante; limpio espejo del hombre, en su razón, del ordenado mundo, reflejo a su vez de las altas ideas. Lo que no es razón, es mitología, es decir, engaño adormecedor, falacia; sombra de la sombra en la pétrea pared de la caverna¹⁷.

Salta a los ojos la clara alusión de la española a Platón y su *caverna*. Y es que la antigua Grecia marcaría – ya lo hemos señalado – una escisión de caminos entre filosofía y poesía que sólo nuestros días verán reunir. Y mientras tanto, cambiarían las cosas, con el tiempo, y de la misma manera se intercambiarán los papeles. Y lo que antes era razón y esperanza en filosofía se torna ahora desamparo que la poesía habrá de consolar, aunque todavía desde el desencuentro. Filosofía y poesía, la historia de un largo encuentro y desencuentro. Porque el desencuentro presupone un encuentro anterior o posterior. Porque no siempre fueron antagonistas. La Edad Media y el Renacimiento las vieron entrelazadas, pero tendremos que esperar a que la Modernidad las armonice – ya sin Dios – en un intento de aliviar la soledad del hombre que no por autónomo y libre puede prescindir de un faro iluminador, más bien al contrario, se le hace ahora al hombre imperiosa la necesidad de creadores, artistas y poetas. Es el esperanzado y esperanzador encuentro entre la filosofía y la poesía. El abrazo hermanador urgente porque ambas crean el universo, según María Zambrano.

¹⁵ Ivi, p. 81.

¹⁶ M. A. González Valerio, “Filosofía y poesía en el pensamiento de María Zambrano”, en «Signos filosóficos», 9, 2003, p. 22.

¹⁷ M. Zambrano, *Filosofía y poesía*, cit., p. 22.

¿No será posible que algún día afortunado la poesía recoja todo lo que la filosofía sabe, todo lo que aprendió en su alejamiento y en su duda, para fijar lúcidamente y para todos su sueño¹⁸?

El itinerario filosófico de la española se traza en el peculiar gesto inescindible entre pensamiento y poesía y en su consecuente transformada relación entre vida y saber. Porque la filosofía puede transformar todo aquello que siendo visceral y pasional aspira a ser salvado en la luz.

La contemporaneidad, si algo ha comprendido, es que no podemos seguir escindiendo la filosofía de la poesía, sino más bien entenderlas como puntos de encuentro. A la búsqueda ambas de la Verdad, con la palabra, el lenguaje, ya sea a través del subjetivismo ya sea a través de la majestuosa utilización de la metáfora. Porque esta trasciende al concepto. Y no por ello es menos Verdad. Y es que poetizar no es sino pensar. La poesía como forma de conocimiento.

Es la filosofía, más reciente en el tiempo, más advenediza y moderna, la que hincó su aguijón en la carne de la poesía, y le inyecta su propio veneno (la reflexión, el trabajo del concepto, el sistema, la pregunta, la exigencia de fundamento, la constante crítica, el escepticismo, el análisis riguroso, en definitiva, todo lo que es defensa del principio de realidad, inteligencia, duda y razón¹⁹).

E iríamos más allá, la poesía no es sino el faro iluminador que, al trascender la realidad, despeja las tinieblas indicando nuevos senderos. Como diría Octavio Paz:

El testimonio poético nos revela otro mundo dentro de este mundo, el mundo otro que es este mundo²⁰.

En suma, filosofía y poesía, como caras de una misma moneda, nos sitúan ante perspectivas siempre vinculadas y convergentes. Porque no son sino dos lenguajes de *alto valor evocativo*, *dos formas de hablar sublimes*, sostenía Eduardo Nicol. Y es que la redefinición actual de las relaciones entre ambas señala el replanteamiento de los grandes temas y, entre ellos, el problema de la Verdad.

3. La Verdad: ¿una cuestión filosófica o poética?

La posmodernidad, huérfana de historia y memoria, si en algo se define es a partir de la concepción de complementariedad entre la filosofía y la literatura, ambas como lugares privilegiados de acceso a la complejidad de los usos de la razón y la verdad así como a la pluralidad de los mismos. Filosofía y poesía ya no viven en conflicto de intereses, más bien conviven, como dice Roberto Sánchez haciendo referencia explícita (en cursiva) a Hans-Georg Gadamer y su obra *Estética y Hermenéutica*²¹.

Por el camino de la búsqueda en común de la verdad, se entiende que, al igual que la filosofía, la labor de poetizar se vuelve constitutiva del existir, tal como lo entiende la ontología hermenéutica al estilo de Martin Heidegger o Hans Georg Gadamer. Para este punto de vista importan más los nexos que

¹⁸ Ivi, p. 99.

¹⁹ D. Romero de Solís, *Enoc, sobre las raíces filosóficas de la poesía moderna*, Madrid, Akal, 2000, p. 7.

²⁰ O. Paz, *La llama doble: amor y erotismo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1987, p. 11.

²¹ H.-G. Gadamer, *Estética y Hermenéutica*, trad. cast. de A. Gómez Ramos Grondin, Madrid, Tecnos, 2001, p. 173.

establecen entre sí el pensar y el poetizar, que la superioridad de uno sobre el otro, o de la ciega ignorancia o desdén mutuo, como ha ocurrido a lo largo de su historia. Más bien, entre filosofía y poesía existe una fecunda tensión que ha acompañado todo el camino del pensar occidental²².

En el acercamiento entre ambos modos de interpretar la realidad, asistimos a un replanteamiento de las tradicionales cuestiones relacionadas con el conocimiento, la identidad, el valor y la Verdad. Porque la poesía hoy ya se erige como clave de acceso a la Verdad, por su autocumplimiento, por su multivocidad, por su autenticidad, por su veracidad, en definitiva por su humanidad. La filosofía, por todo ello, no puede prescindir ahora de la poesía, porque desdibujados, con la modernidad, los senderos de la memoria, la poesía los recupera, estableciendo así un modo de entender el pensar dirigido ahora a la existencia humana, que adquiere por tanto un significado, a través de la búsqueda – el ser humano – de sí mismo, de un tú, de un nosotros que en la razón confía y en la emoción se abandona. Y es que como dice Eugenio Trías:

No hay filosofía sin estilo, escritura y creación literaria; pero tampoco la hay sin elaborada forja conceptual que, de alguna indirecta manera, no desprenda “aires de familia” comunes a la buena poesía²³.

Porque la filosofía hoy no es sino literatura de conocimiento. Ambas, filosofía y poesía, se expresan a través de la escritura, si bien a través de diferentes estrategias, sostiene el filósofo catalán, aunque no todo es igual ni todo lo mismo, por mucho que la modernidad tienda a limar asperezas y desdibujar los perfiles.

La reflexión sobre lo textual y lo literario no debe sumirnos en el obtuso logro “posmoderno” de un todo revuelto en el cual todo acaba siendo igual. Lo importante e inteligente consiste en trazar las diferencias y las distancias: las que median, por ejemplo, entre filosofía y poesía. De filósofos y poetas debe decirse lo que Hölderlin expresó en unos versos célebres: “Juntos están, los más amados, en las más separadas montañas”²⁴.

Y aun sí juntas, aunque no revueltas, nunca como hoy filosofía y poesía se complementan en la utilización del lenguaje como construcción de la experiencia. Dice Octavio Paz que «Poesía y filosofía culminan en el mito. La experiencia poética y filosófica se confunden con la religión. Pero la religión no es una revelación, sino un estado de ánimo, una suerte de acuerdo último del ser del hombre con el ser del universo. Dios es una sustancia pura, sobre la que la razón nada puede decir, excepto que es indecible»²⁵.

Han aprendido ambas, sobre todo la filosofía, a reconocer la mejor aportación una de la otra, en aras no solo del propio desarrollo sino sobre todo de la incesante e infinita búsqueda de la identidad, de la Verdad y del conocimiento. Como ilustra Eugenio Trías:

La poesía puede proveerse de argumentación filosófica para suscitar su despliegue de imágenes, ritmos y rimas (así en los cuartetos de Eliot, donde el unísono argumental de una lección sobre el tiempo permite la conjugación de Muchas Voces; Muchas Voces y Muchos Dioses, como el Mar). Pero en filosofía la relación se invierte por necesidad; las imágenes, los sonidos, el repicar de la campana (que anuncia un tiempo anterior a nuestro tiempo de vida), todo ello constituye el material

²² R. Sánchez, “De las relaciones entre Filosofía y Poesía”, en *Ludus Vitalis*, vol. XIV, núm. 25, 2006, p. 265.

²³ E. Trías, “Filosofía y poesía”, en *El Mundo*, octubre de 2000, http://www.elcultural.es/version_papel/OPINION/2712/Filosofia

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ O. Paz, *El arco y la lira*, cit., pp. 234 y 235.

verbal sin el cual no puede levantar el vuelo la voz siempre plural, siempre compleja, en que una propuesta filosófica, unitaria y diversificada a la vez, llega a articularse y desarrollarse²⁶.

4. Lenguaje y poesía. Lenguaje y literatura

Las palabras no me informaban sino a condición de interpretarlas como se interpreta una afluencia de sangre al rostro de una persona que se azara, o también un silencio repentino²⁷.

Iniciamos este apartado con la frase de Marcel Proust para el que las palabras del habla cotidiana, en ocasiones significativas, toman una función mágica capaz de provocar reacciones involuntarias del cuerpo. De esta manera, enucleamos la capacidad enigmática del lenguaje que es precisamente lo que hace de la poesía una obra que transforma al que la lee, que lo encanta en el sentido más estricto, tal y como reza la cita. Y si todos los lenguajes necesitan a un lector, es quizás el lenguaje poético el que exige una mayor y esforzada colaboración del mismo. Entramos así en el terreno de la literatura y en los *procesos subterráneos del lenguaje*, tal y como los denomina George Steiner, quien, caricaturizando los avances de la lingüística generativa en lo que al estudio del lenguaje se refiere, utiliza no sin provocación en su entrecomillado terminología chomskyana para ir más allá, y profiere

Para saber más del lenguaje y la traducción, es preciso abandonar las “estructuras profundas” de la gramática transformacional por las todavía más hondas de la poesía²⁸.

Y es que el lenguaje no es mero artificio o utensilio práctico. O mejor dicho, no solo. Porque tal pragmatismo nos convierte inexorablemente en instrumentos también a nosotros, los humanos, y aunque los tiempos actuales se obstinen en demostrarnos lo contrario, reivindicamos aquí con fuerza y esperanza un ser humano que no solo sea herramienta sino más bien esencia, a través del lenguaje, fiel representación del alma de cada individuo con sus anhelos y su historia, con sus miedos y aspiraciones, sus pánicos y sus urgencias, con sus emociones – expresiones dolorosas o de júbilo – vitales en definitiva. Es la *necesidad lírica de confesión*, como la define Ortega y Gasset²⁹. O por qué no, el origen poético del lenguaje, como sostenía Vico ya algunos siglos antes. Y de la misma manera que la poesía no es sino un acto de expresión coral, el lenguaje adquiere una peculiar dimensión social con Ortega que el filósofo vive como opresión y que nos parece oportuno comentar. Porque al buscar en el lenguaje su labor poética, es cuando el habla, o lenguaje de la *gente corriente*, se transforma en un encantamiento que permite llegar a lo más recóndito del hablante, en una representación fiel del alma de cada individuo, en definitiva, cada modo de hablar deviene una posibilidad de vivir. Claro, con Ortega, dicha bipolaridad entre las dimensiones colectiva e individual del lenguaje está directamente asociada a las posibilidades de la lengua, *encasillada* en los límites del estilo, entendido este como recurso porque es el estilo el que permitiría considerar el lenguaje como una realidad vital. El mismo Ortega reflexiona acerca del reducido margen de actuación de todo escritor

Todos los que escribimos nos damos clara cuenta del reducido margen dentro del cual puede moverse nuestra elección en punto al idioma. El habla de nuestra época nos impone su estructura general, y las transformaciones que el más grande innovador del decir haya realizado no son nada si se las compara

²⁶ E. Trías, *Filosofía y poesía*, cit.

²⁷ M. Proust, *El almuerzo en la hierba*, prólogo de J. Fernández y trad. cast. de M. T. Gallego y A. García, Barcelona, Hermida Editores, 2014.

²⁸ G. Steiner, *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y de la traducción*, trad. cast. de A. Castañón, México, F.C.E., 1980, p. 132.

²⁹ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, en Id., *Obras Completas*, 12 voll., Madrid, Revista de Occidente, 1946-1983, vol. VII, p. 253.

con su originalidad en los otros planos de la creación. Las condiciones y finalidades del idioma hacen de él una cosa en gran parte mostrenca y comunal³⁰.

En el rechazo orteguiano de la tradicional noción del género literario se ubica la poesía como modo de conocimiento o sinónimo de verdad. Esta transgrede todo tipo de limitación pragmática del lenguaje. Como dice Pedro Cerezo Galán

[...] a la vez que presiona sobre el límite de lo inefable haciendo hablar voces secretísimas de la vida, tiene que acentuar también lo inefado [...] En esta doble transgresión [...] está toda la magia del decir poético³¹.

Así surge la poesía, sostiene Ortega y Gasset. A través de la lengua y más allá de la misma, porque la poesía es fundamentalmente vida, y lo humano, más allá de la lengua en que se expresa, encuentra su proyección a través de la poesía

El lirismo es una proyección estética de la tonalidad general de nuestros sentimientos. [...] La poesía y todo arte versa sobre lo humano y sólo sobre lo humano³².

Ángel Gabilondo, en su prólogo a la obra de Michel Foucault *Lenguaje y literatura*, se adentra en los intersticios de la relación entre ambos y manifiesta con aparente modesta actitud que

La literatura y el lenguaje se deslumbran mutuamente, quiero decir, se iluminan y se ciegan unos a otros, para que tal vez, gracias a ello, algo de su ser llegue taimadamente hasta nosotros. Acaso estén ustedes un poco sorprendidos y decepcionados por lo poco que tengo que decirles. Pero a este poco me gustaría mucho que le prestaran atención, porque quisiera que llegase hasta ustedes ese hueco del lenguaje que no deja de socavar la literatura desde que él existe, es decir, desde el siglo XIX. Querría que por lo menos les resultara patente la necesidad de desembarazarse de una idea preconcebida, de una idea que la literatura precisamente se ha hecho a sí misma, y es que la literatura es un lenguaje, un texto hecho de palabras, de palabras como las demás, pero palabras que son suficientemente y de tal manera elegidas y dispuestas que a través de ellas pase algo que es inefable. [...]. Me parece que es todo lo contrario, que la literatura no está en absoluto hecha de algo inefable: está hecha de algo no inefable³³.

Literatura, de nuevo como (hu)eco del lenguaje. Las palabras que no son sino las del habla cotidiana entran, transgresoras, en un espacio de consagración, el de la literatura, en el que reposan, se albergan preparadas y atentas a lo que están por decir y que por tanto se puede decir.

Cada palabra, a partir del momento en que ha sido escrita en la página en blanco de la obra, es una especie de intermitente que parpadea hacia algo que llamamos literatura. Porque, a decir verdad, nada, en una obra de lenguaje, es semejante a lo que se dice cotidianamente. Nada es verdadero lenguaje.

³⁰ J. Ortega y Gasset, *Ideas sobre Pío Baroja*, en *El espectador* (1970), en Id., *Obras completas*, cit., vol. II, pp. 70-71.

³¹ P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 412-413.

³² J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* (1914), en Id., *Obras completas*, Madrid, Taurus, 2004, vol. I, p. 391.

³³ Á. Gabilondo, Introducción a M. Foucault, *Lenguaje y literatura*, Barcelona, Buenos Aires-México, Paidós 1996, p. 67.

Les desafío a encontrar un sólo pasaje de una obra cualquiera que se pueda considerar prestado realmente de la realidad del lenguaje cotidiano³⁴.

Son los textos de *alto valor evocativo*. La literatura, y en la esencia más pura de la palabra, la poesía. Y su singularidad y distinción con respecto a todos los *fenómenos del habla* radica en que, si bien la literatura obedece tal vez al código en el que se ubica – la lengua, las estructuras del código propias del habla como forma de expresión – a la vez lo compromete, pone en tela de juicio el código donde se halla situada y comprendida. Porque lo trasciende, construyendo ahora experiencias.

Podemos decir sencillamente que la literatura es el riesgo siempre corrido y siempre asumido por cada palabra de una frase de literatura, el riesgo de que, después de todo, esa palabra, esa frase, y a continuación lo demás, no obedezcan al código³⁵.

Ciertamente la literatura está hecha con lenguaje, pero como reza el poeta, cantando en el preámbulo a su propia obra *Yo que tú*, las glorias de la gramática

La gramática es otra cosa: estudio a posteriori del acto lingüístico, filosofía del lenguaje, reflexión sobre lo dicho y lo escrito, lo escuchado y lo leído, y hasta lo meditado. La gramática no es canto, es estudio del canto, no es música, es solfeo, exploración, recuerdo, devoción por la voz. La gramática es un tratado del alma. Estudia las maneras que el cerebro humano tiene de decirse a través de esos poemas que llamamos palabras³⁶.

Esos poemas que llamamos palabras....Convencidos de la ilegitimidad de aplicar las leyes válidas para el lenguaje en general, creemos que es momento ahora de redefinir, si esto es posible, qué es el lenguaje, objeto último del trabajo que aquí presentamos.

El análisis de la literatura como significante y significándose a sí misma no se despliega en la sola dimensión del lenguaje. Se hunde en un sistema de signos que aún no son signos verbales, y, por otro lado, se estira, se eleva, se alarga hacia otros signos que son mucho más complejos que los signos verbales. Eso hace que la literatura sea lo que es, en la medida en que no está sencillamente limitada al uso de una sola superficie semántica, de la superficie única de los signos verbales³⁷.

Y porque el lenguaje no es sino un sistema de signos, aunque muy otro sistema de signos que el reivindicado por la lingüística, nos atrevemos a comulgar con Ángel Gabilondo en que el lenguaje es más bien espacio y no tiempo³⁸, dando por finalizada su propuesta de reflexión sobre el lenguaje y la literatura con un presagio

Poco a poco hace visible; pero todavía envuelto en una niebla, que el lenguaje se torna cada vez menos histórico y sucesivo, muestra que el lenguaje está cada vez más distante de sí mismo, que algo así como una red se aparta de sí, que su dispersión no se debe a la sucesión del tiempo, ni al esparcimiento del anochecer, sino al estallido, al centelleo, a la tempestad inmóvil del mediodía³⁹.

³⁴ Ivi, p. 68.

³⁵ Ivi, p. 85.

³⁶ J. V. Piqueras, *Yo que tú*, Barcelona, Editorial Difusión, 2012, p. 15.

³⁷ Á. Gabilondo, Introducción a M. Foucault, *Lenguaje y literatura*, cit., p. 67.

³⁸ Ivi, pp. 94-101.

³⁹ Ivi, p. 103.

La literatura. La literatura hecha de vida, la nuestra, la del otro. ¿No es el espacio de la interacción donde nace el significado y el sentido? La respuesta, en la poesía, en el *horizonte*.

El horizonte es, ante todo, una palabra.
Majestuosa, andante,
pero palabra sola al fin y al cabo.
Y tiene manías de lo que es.
Tienen una letra de lujo, hache de hotel,
que no suena pero suena sentada sobre sí misma,
sobre la silla que es, calla, medita.
La erre le da algo así como un temblor de calina
parecido a la pereza, una rotación absorta
de ecuador o de pupila. La zeta se desliza
como una bailaora
o como un cisne negro que regresa
sobre la cuerda de agua que el horizonte es.
Las oes como ruedas, pozos cegados de gozo,
planetas donde todos los días es de noche.
La i, decapitada. La ene es la colina
convertida en calvario por la cruz
de la te, donde son crucificados
en nombre de los dioses salvajes de la distancia
los que sufren de sed y sin embargo
no hallan en sí el coraje de partir.
La e nos llama⁴⁰.

Así las cosas. Lenguaje como factor de humanización. No sin que este evite a veces el acceso a lo real, más allá del esfuerzo de numerosos filósofos en el análisis del lenguaje. Y es que el lenguaje, insistimos, tal y como aquí queremos reivindicarlo, trasciende la construcción de sistemas unívocos y reclama la expresión artística, mitológica y poética: o dicho de otra manera, la dimensión ontológica del lenguaje en la que nos sumerge la poesía. «La poesía permite la apertura de dimensiones fundamentalmente radicales del ser en lo real»⁴¹.

5. Del derrumbe babélico y de la traducción de la poesía

MUDANZAS, S. A.
*A Borges y a los traductores que no traicionan
Son una tribu extraña dispersa por el mundo
Porque mudan el mundo.
Trasladan mundos de una lengua a otra.
Ese es su oficio.
Hacen nevar en árabe,
cambian el nombre al mar,
llevan camellos del Sahara a Suecia,
hacen que don Quijote cabalque a Rocinante*

⁴⁰ J. V. Piqueras, *Yo que tú*, cit., p. 89.

⁴¹ C. Romano Rodríguez, "Filosofía y Poesía, una relación peculiar", <http://filosabiduria.files.wordpress.com/2010/03/poesia-y-filosofia.pdf> p. 151.

*de la Mancha a la Manchuria.
 Hacen cosas extrañas, casi casi imposibles.
 Dicen en su lengua cosas
 Que jamás esa lengua había dicho antes,
 cosas que no sabía que pudiera decir.
 Nacieron de un derrumbe, ocurrido en Babel,
 y de un sueño: que un día
 las almas hoy antípodas
 se conozcan, se entiendan y se amen.
 Son una tribu muda:
 dan su voz a otras voces.
 Se hicieron invisibles a fuerza de humildad.
 Durante siglos su labor fue anónima.
 Ellos, que viven de nombres y entre nombres,
 no tenían un nombre.
 En la liturgia de la literatura
 Son tratados como monaguillos.
 En cambio son pontífices: los que tienden los puentes
 entre las islas de lenguas lejanas, los que saben
 que todas las lenguas son extranjeras,
 que entre nosotros todo es traducción.
 Son una tribu extraña dispersa por el mundo
 porque están mudando el mundo,
 porque están salvando el mundo⁴².*

Y...¿qué añadir a las palabras del poeta? Solo podemos parafrasear los grandes temas al respecto, como la posibilidad/imposibilidad de la traducción, la (in)necesaria fidelidad, el papel de la traducción en la literatura, la traducción como proceso creativo y, sobre todo, la (in)traducción de poesía. Tampoco podemos mucho más sino reclamar al gran poeta y traductor a la hora de reconstruir una teoría de la traducción del texto poético: Octavio Paz, ensalzador tanto del debate en torno a la traducción literaria y a lo que de creación conlleva el oficio del traductor. Octavio Paz, poeta que rompería cualquier esquema vigente en su época, manifiesta públicamente su interés por la traducción literaria, ampliamente reconocida por otro lado. En sus traducciones poéticas, intentó conservar siempre el sentido procurando no quebrar la musicalidad en un afán de acercamiento entre las culturas. Es en Octavio Paz tal el interés por la poesía como la práctica de su traducción⁴³.

Ya lo hemos dicho, todo para Octavio Paz es traducción, procedimiento propio del lenguaje, que no es sino traducción del mundo primero, el no verbal. Esto le dificultará escindir el texto original del traducido: «la traducción dentro de una lengua no es, en sentido estricto, esencialmente distinta a la traducción entre dos lenguas»⁴⁴.

Cuanto más se aleje el traductor de la literalidad más se acerca a la creación, a través de los procesos de la metáfora y la metonimia. Esta es la base de la buena traducción para el poeta mexicano que no considera más dificultoso el proceso de creación que el de traducción, con la diferencia que el traductor tiene siempre un punto de referencia que no es sino el original, para bien y para mal, claro⁴⁵.

⁴² J. V. Piqueras, *Yo que tú*, cit., pp. 95-96.

⁴³ Véase O. Paz, *Literatura y literalidad*, Barcelona, Tusquets, 1971.

⁴⁴ O. Paz, *El signo y el garabato*, México, F.C.E., 1973, p. 9.

⁴⁵ En este sentido, es interesante la concepción del poeta acerca de las diferencias entre original y traducción en cuanto al lenguaje: «El punto de partida del traductor no es el lenguaje en movimiento, materia prima del poeta, sino el lenguaje fijo del poema. Lenguaje congelado y, no obstante, perfectamente vivo. Su operación es inversa a la del poeta;

Octavio Paz centra su interés en la traducción poética. Esta le permite adentrarse en el ámbito de la poesía cuyo lenguaje no es sino de carácter universal, y de ahí que rechace la idea de la intraducibilidad de la poesía. Sin embargo, no es fácil para el poeta mantener la distancia debida con el poema original. Súbito lo quiere hacer suyo. «En realidad, pocas veces los poetas son buenos traductores»⁴⁶. No está por encima para el poeta mexicano el original con respecto a su traducción⁴⁷. Más bien al contrario, es patente en él la voluntad de romper la invisibilidad y respetar la autoría del traductor. Reconocimiento del traductor en una especie de “co-elaboración”⁴⁸.

Los traductores se han acercado con respeto y amor al original, aunque sin hacerse excesivas ilusiones sobre la posibilidad de transplantar al español un texto que es elusivo aun en japonés. Esperan, de todos modos, que su versión dé una idea de la sencillez y movilidad del Basho, que procede de alusiones y cuyo lenguaje, poseído por un infinito respeto al objeto, no se detiene nunca sobre las cosas sino que se contenta con rozarlas. La traducción de los poemas – sacrificando la música a la comprensión – no se ajusta a la métrica tradicional del haikú pero en muchos casos se ha procurado encontrar equivalentes en español de la concentración poética del verso japonés y de sus medidas silábicas⁴⁹.

Si bien con Octavio Paz teoría y práctica van de la mano y giran en torno a la traducción, son varios los ensayos que recogen y muestran explícitamente su declaración de intenciones – la traducción como recreación – en lo referente a la traducción de la poesía.

Pasión y casualidad pero también trabajo de carpintería, albañilería, relojería, jardinería, electricidad, plomería – en una palabra: industria verbal. La traducción poética exige el empleo de recursos análogos a los de la creación, sólo que en dirección distinta. Por eso pido que este libro no sea leído ni juzgado como un trabajo de investigación o de información literaria. También por eso no he incluido los textos originales: a partir de poemas en otras lenguas quise hacer poemas en la mía⁵⁰.

En suma, traducción y creación como operaciones gemelas o, desde otro punto de vista, como los dos extremos de un *continuum* en cuyo centro se da una relación de ósmosis gracias a la cual una se enriquece con la otra. Apertura y dinamismo definen así el concepto de traducción como con Rolf Klopfer

Tradurre è una sorta di progressione. Per la traduzione vale ciò che è stato detto per la poesia: essa non è mai chiusa, la traduzione è una forma di iterazione della poesia; è la sua ripetizione [...]. Traduzione è poesia – non una poesia qualsiasi, come il rifacimento o la rielaborazione poetica – ma poesia della poesia. Novalis parla forse in questo senso del poeta del poeta⁵¹.

no se trata de construir con signos móviles un texto inamovible sino de demostrar los elementos de ese texto, poner de nuevo en circulación los signos y devolverlos al lenguaje», O. Paz, *Literatura y literalidad*, cit., en *Obras Completas*, tomo II, Excursiones/Incursiones. Dominio extranjero, Barcelona, Círculo de Lectores, 1991, p. 72.

⁴⁶ Ivi, p. 20.

⁴⁷ No podemos no señalar la huella de Walter Benjamin y de Antoine Berman, para los que es idéntico el nivel creativo entre obra original y obra traducida. Ellos hablan de *versión* y no de *traducción*.

⁴⁸ Neologismo inventado por Cabrera Infante para referirse a la autoría compartida entre poeta y traductor, en *El traductor interno. Entrevista con Guillermo Cabrera Infante*, Trans, n. 5, 2001. Entrevista 207-215, por S. Jill Levine, trad. de J. Zaro, entrevista realizada en Santa Bárbara, California en mayo de 1990.

⁴⁹ O. Paz, *Versiones y diversiones*, edición revisada y aumentada, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2000, p. 591.

⁵⁰ O. Paz, *Versiones y diversiones*, cit., p. 9.

⁵¹ R. Klopfer, *Die Theorie der literarischen Übersetzung*, Munchen, Fink Verlag, 1967, p. 126, en F. Apel, *Il manuale del traduttore letterario*, trad. it. de G. Rovagnati, Milano, Guerini e Associati, 1993, p. 26.

Novalis ya en 1798 publica en la revista *Athenaeum* distintas reflexiones y fragmentos dedicados a la traducción de los que se deduce que no tiene ninguna intención en distinguir entre poesía y traducción. Incluso priorizaría la segunda sobre la primera, *el poeta del poeta*. La traducción, con el romántico alemán, conjuga en sí individualidad y mundo, si bien esta unión alcanza su perfección al final de la historia, no en su devenir. A través de la traducción, el poeta romántico sueña en un lejano día en que toda la humanidad hablará con una única voz⁵². Y si bien surge la duda de cómo puede expresarse en una lengua extranjera lo que ya en el original solo se intuye, la respuesta romántica reside en la enorme consideración de la esencia de la lengua, recipiente de memoria colectiva. Y con ello, la fidelidad empieza a dejar de ser un problema. Se trata ahora de reconstruir el sentido. Nunca poesía y traducción estuvieron tan unidas. Y nos atreveríamos a más, de la mano de Rolf Klopfer, la traducción definiría a la poesía, a la hermenéutica y a la poética en un desafío de comprensión, quizás no definitiva. Y más todavía. George Steiner⁵³ define la traducción literaria como espacio común, estrategia universal para derrocar barreras, a partir de la cual el movimiento entre lo propio y lo otro lo es hacia la libertad. Lejos de la ingenua y estéril pretensión de la equivalencia, toda traducción poética de cierto rango aporta “algo” a su original. Traducción literaria, por tanto, también como proceso de actualización histórica.

Ogni traduzione, non importa se fedele o libera, trasparente o mimetizzante, contiene risposte alla domanda su come qualcosa di lontano nella storia, nel tempo, o di estraneo nello spazio e nella cultura, possa diventare esperibile se riferito al proprio tempo e nella propria lingua: questa è in assoluto la questione storica di base⁵⁴.

Es por todo ello que la traducción poética sí es posible. No solo posible sino necesaria. Y a pesar de la moderna escisión entre la Traductología – rama de la lingüística aplicada y los llamados *Translation Studies* – en el sector de la literatura comparada, reivindicamos desde aquí un espacio para la traducción literaria que insiste en la especificidad de la poesía, como texto de *alto valor evocativo*.

Tutti i traduttori poi, pur considerandosi dei ballerini incatenati, sostengono l'importanza di riuscire a riprodurre la versione, al di là di una sostanziale fedeltà al testo di partenza, il non meglio definibile tono globale dell'originale: e allora si parla di ritmo, di colore e di suono qualora si tratti di tradurre poesia⁵⁵.

Sí, la traducción poética, claro que es posible. ¿Cómo, si no, podríamos seguir escribiendo poesía?

6.«¿Qué es poesía? ¿Y tú me lo preguntas? Poesía... eres tú»

Con los célebres versos de Gustavo Adolfo Bécquer queríamos hoy rendir un pequeño homenaje a la poesía en el sentido más amplio. Porque de lenguaje llevamos ya unas

⁵² Esta idea será retomada siglos después por Walter Benjamin que sueña en la esperanza de una mística unidad de una lengua única, verdadera y pura.

⁵³ En G. Steiner, *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford, 1975, *Después de Babel: aspectos del lenguaje y la traducción*, cit.

⁵⁴ Ivi, p. 55.

⁵⁵ Véase F. Buffoni (a cura di), *La traduzione del testo poetico*, Milano, Guerini e Associati, 1989.

páginas escritas, se nos antoja ahora que toda palabra es un poema. Poesía llevada a su extrema concisión y precisión. Reza otro poeta:

La palabra hablar viene de *fabulare*. La palabra palabra, de *parabolare*. El mero hecho de hablar es ya un acto poético, una invención, una fábula. El mero hecho de hablar es un acto sagrado aunque el hablante, para sobrevivir, se vea obligado a olvidarlo⁵⁶.

Poesía... eres tú, canta el poeta sevillano, perpetuando en condensadas palabras la imagen poética de la *Otredad*. «La poesía no dice: yo soy tú; dice: mi yo eres tú»⁵⁷. El *tú* se erige como pilar de la expresión. No es la multiplicidad del *yo* moderno lo que nos encierra en las garras de la incomunicación o de la incomprensión sino la incapacidad de considerar al *otro*, el *tú*. Poesía como búsqueda y encuentro con la *otredad*. Desde que el hombre no solo se siente sino que está, de hecho, solo, le urge un espacio y un tiempo en el que ya no se encuentra: un aquí y un ahora, la poesía.

El hombre, el ciudadano, se encuentra solo, como el amante en el poema. Solo en sus quehaceres, en la toma de decisiones, en la elección vital y en la intrascendente; una soledad genuinamente existencialista que nos condena a ser libres por el mero acto de elegir, de tirar los dados. Solo en un mundo que le es ajeno, desnaturalizado, pero del que no puede escapar como tampoco puede hacerlo de su condición de ser libre⁵⁸.

Es el mundo moderno. En él manda la técnica. Con ella el hombre no puede sino estar quieto, inmóvil. En su reino, el hombre desaparece – en aras de la *libertad conquistada* – poco a poco, se diluye... hasta que ya no sirve. En palabras de Octavio Paz

Ser uno mismo es condenarse a la mutilación pues el hombre es apetito perpetuo del ser del otro. La idolatría del *yo* conduce a la idolatría de la propiedad; el verdadero Dios de la sociedad cristiana occidental se llama dominación sobre los otros⁵⁹.

Es la posesión – lo mío, lo tuyo – lo que prima en este mundo actual, no la *otredad*. Y con ello, muere el diálogo y el monólogo y, claro, el lenguaje. Esperamos en el lenguaje como espacio de la reunión, del encuentro. El significado como el espacio del reencuentro, sin el que el *yo*, aunque libre, está perdido. Urge la poesía, *surtidor de significados*, en la imagen del poeta. Y, por tanto, reclamamos la necesidad – imperiosa – de la interpretación, de la hermenéutica ahora del quizás... a la búsqueda de un sentido. Un sentido que adivinamos y pretendemos ahora interior, en el ser humano. La poesía como construcción de la experiencia colectiva, y por ello también individual

El lenguaje crea al poeta y sólo en la medida en que las palabras nacen, mueren y renacen en su interior, él a su vez es creador⁶⁰.

Si es verdad que «de la página escrita a la página en blanco, la lingüística también está comprometida en la interpretación de este proceso»⁶¹, lo es sobremanera que «la poesía

⁵⁶ J. V. Piqueras, *Yo que tú*, cit., p. 18.

⁵⁷ O. Paz, *El arco y la lira*, cit., p. 261.

⁵⁸ Cita tomada en la exposición de fotografía titulada “New York. B Side” del fotógrafo Jaime Belda en el Instituto Cervantes de Múnich, octubre de 2013.

⁵⁹ O. Paz, *El arco y la lira*, cit., p. 268.

⁶⁰ Ivi, p. 277.

⁶¹ S. Serrano, *La lingüística*, Barcelona, Montesinos, 1983, p. 9.

aspira irresistiblemente a recuperar el lenguaje como una realidad total»⁶², la búsqueda del sentido, del *tú*.

Nuestra poesía es conciencia de la separación y tentativa por reunir lo que fue separado. En el poema, el ser y el deseo de ser pactan por un instante, como el fruto y los labios. Poesía, momentánea reconciliación: ayer, hoy, mañana; aquí y allá; tú, yo, él, nosotros. Todo está presente: será presencia⁶³.

7. El lenguaje en movimiento

Que los signos y los sentidos han de estar en comunión es condición *sine qua non* para que se produzca el lenguaje. Es sabido. La peculiaridad del lenguaje poético radica, ya no tanto en el significado o sentido – si bien ambos son imprescindibles – mas en el ritmo, sin el cual no podemos hablar de poema. «La musicalidad de la poesía habrá de revelar el doble aspecto del logos: el sonido y el sentido»⁶⁴. El ritmo sobrevuela toda forma de lenguaje. En el fondo, todas las expresiones verbales son lenguaje, pero es en el poema – sostiene Octavio Paz – donde el ritmo se manifiesta plenamente⁶⁵. Probablemente la música precede al lenguaje. De alguna manera, podemos sostener que el lenguaje nace de los ritmos de antaño, de los ritmos primeros. En cierto modo, el ritmo nos conduce a los orígenes.

El ritmo, tal y como impera en los poetas griegos, y sobre todo en los poetas dramáticos, que saben servirse de toda clase de metros, es, en cierto modo, un mundo aparte, separado también del pensamiento y de la música, acompañada por la melodía. Él representa el oscuro ondear del sentimiento y del alma antes de que este se vierta en palabras, o cuando su eco se ha perdido en él. En el ritmo descansa la forma de toda gracia y sublimidad y la diversidad de todo carácter, y se desarrolla en voluntaria plenitud, uniéndose en creaciones siempre nuevas, es pura forma, sin peso material alguno, y se manifiesta en los tonos, es decir en lo que más profundamente conmueve el alma, porque es lo que más cerca está de la naturaleza del sentimiento íntimo⁶⁶.

En la reproducción de la música, el captar los acordes, el reconocer resonancias e integrar consonancias y disonancias, se mueve el poeta atraído por el ritmo, que será el que le marque el compás al son del cual la poesía privilegiará unos u otros procedimientos. «El poeta crea por analogía. Su modelo es el ritmo que mueve a todo idioma»⁶⁷. Y es que el ritmo, por primigenio e intuitivo que lo entendamos, no carece de significado. Muy al contrario. Adivinamos, desde sus orígenes, una cierta intencionalidad, un ir hacia..., creando así expectativas en quien escucha. Si el ritmo se interrumpe improvisamente, nos asusta un vacío, una ausencia, como al dar a luz tras constantes y ritmadas contracciones. O, como poco, nos sorprende. Nos lo testimonian antiguos ritos y prácticas tribales: ritmo y sentido son indisolubles.

⁶² O. Paz, *El arco y la lira*, cit., p. 282.

⁶³ Ivi, p. 284.

⁶⁴ L. de la Peña Martínez, “El ser humano es el ser que habla del ser: a propósito de una afirmación de Eduardo Nicol”, <http://www.academia.edu/4183954>.

⁶⁵ O. Paz, *El arco y la lira*, cit., p. 68.

⁶⁶ W. von Humboldt: De la Introducción a la “Traducción métrica del ‘Agamenón’ de Esquilo” (trad. cast. de H. C. Hagedorn) en *Teorías de la traducción, Antología de textos*, edición de D. Lopez Garcia, Escuela de traductores de Toledo, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, p. 163.

⁶⁷ O. Paz, *El arco y la lira*, cit., p. 53.

La unidad de la frase, que en la prosa se da por el sentido o significación, en el poema se logra por gracia del ritmo⁶⁸.

8. La construcción de la experiencia a través de la poesía

En la medida en que la poesía conlleva una dimensión filosófica es también una *forma de conocimiento* y no un mero juego verbal, ya lo hemos ido viendo. Y como forma de conocimiento aspira a tener un *valor de verdad*, distinto, claro, a otras formas de conocimiento. Porque de conocimiento previo de la experiencia hablamos. Según Hans Georg Gadamer, la experiencia y su poder transformador se define a partir de tres rasgos. En primer lugar, toda experiencia es negativa, y por tanto también positiva. Solo a partir de la experiencia sabemos acerca de las inercias e inconsistencias en las que andamos inmersos cotidianamente. Tal y como profiere el filósofo:

Una misma cosa no puede convertirse para uno en una experiencia nueva. Sólo un hecho inesperado puede proporcionar algo que posee una nueva experiencia⁶⁹.

En segundo lugar, experiencia es principio de conocimiento, de autoconocimiento. Se trata de *llegar a saber, o de un saber siempre por llegar, inacabable por postrero a la existencia, al vivir*. La experiencia in-forma al saber de su provisionalidad. Y de su fiabilidad y de sus límites. Por último, la experiencia enriquece porque remite a *un más allá* de cualquier límite, de cualquier estado de cosas o de conciencia. Refiere a lo puntual y a lo concreto para trascenderlos. En definitiva, la experiencia nos abre más allá de nuestro ser y conocer. Arte y Verdad se asocian con Hans-Georg Gadamer inexorablemente – más que arte y belleza – binomio caracterizador de la modernidad. Partimos de la premisa que si de arte hablamos la «experiencia rehabilita al actor como artífice de su vida, como agente que se distancia de sí mismo, vía reflexión artística, para hacerse cargo de sus posibilidades de acción»⁷⁰.

Parece hoy asumido que no existe un acceso inmediato a la experiencia, sino que hemos de echar mano de diversas mediaciones para poder alcanzar la experiencia inmediata. Kant ya lo había afirmado. Para el filósofo alemán la experiencia precisa de mediación para poder devenir conocimiento, puesto que «la experiencia se reduce a un conjunto de juicios sintéticos»⁷¹. O en otras palabras, hoy sabemos de la inexistencia de la objetividad como valor absoluto.

Se acabaron los tiempos que privilegiaban una idea de la verdad a partir de la sola contemplación de los hechos sin recibir influencia. El conocimiento bebe de la experiencia inmediata y, por lo mismo, se convierte para el sujeto que conoce en experiencia de auto-conocimiento, en experiencia entendida como proceso revelador que descubre la realidad abundante como acontecer y acontecimiento⁷².

⁶⁸ Ivi, p. 67.

⁶⁹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, I, sexta edición, trad. cast. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1996 Salamanca, (1991), p. 170.

⁷⁰ C. Sánchez Capdequí, “Las verdades del arte para el conocimiento del hombre: el legado teórico de H.-G. Gadamer”, en «*Thémata*, Revista de Filosofía», n. 38, 2007, p. 149.

⁷¹ Véase al respecto E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, vol. II, trad. cast. de W. Roces, México, F.C.E., 1953, p. 633.

⁷² C. Sánchez Capdequí, “Las verdades del arte para el conocimiento del hombre: el legado teórico de H.-G. Gadamer”, cit., p. 150.

Desconfiamos de las meras copias, y por ello sabemos que no tenemos acceso al conocimiento sino mediante la libertad del espíritu, a través del despliegue de las fuerzas espontáneas que invocan en la propia originalidad su razón de ser.

En la experiencia del arte (ya sea la literatura en expresiones como la poesía, la novela, también el cine, la pintura, etc.) se dirimen consideraciones de método, pero y sobre todo, de sentido, de una verdad que, más que adecuación que deja indiferente al actor que la descubre, implica experiencia de sentido y replanteamiento de los límites del mundo⁷³.

Es así como nacen las cassirerianas *formas simbólicas*, los símbolos, *criaturas rebosantes de sentido*. Lejos de ser espejos de la realidad, se configuran como atribuciones ideales de sentido. Lo cristalizó Ernst Cassirer: la primera forma simbólica en aparecer en su obra es el lenguaje. Y diríamos más. Debemos a Hans Georg Gadamer y a Martin Heidegger la consideración del lenguaje como forma simbólica *omniabarcante*. Omnipresente porque es generadora de las otras grandes formas simbólicas: el mito y el *logos* científico – aunque estas últimas habrán de separarse de la *forma generadora*, del *alma mater* – recordemos las palabras de Hans Georg Gadamer: “toda comprensión es lingüística: parte de una configuración lingüística del mundo”⁷⁴. Y es que si bien lenguaje, mito y ciencia comparten como formas simbólicas la construcción de la realidad mental, no son iguales. Más bien mantienen una relación de relativas dependencia e independencia que nos parece necesario delimitar. Y a este punto nos cuestionamos, ¿Cuál es la especificidad del lenguaje con respecto a las otras formas de conocimiento, a las otras formas simbólicas? ¿En qué radica su valor de verdad? ¿En qué se diferencia el lenguaje poético de las otras formas simbólicas como clave de acceso al conocimiento? ¿Tiene la poesía un valor de verdad?

Cada una de estas preguntas convergen en un postulado, podríamos decir, constructivo cuya máxima expresión lingüística es la poesía. Y es que creemos en el carácter activo de la experiencia, del lenguaje en cuya indeterminación y maleabilidad encontramos nuestro espacio de libertad: el de construir experiencias, a través del lenguaje, pero experiencias al fin y al cabo. Lejos de sentir que caemos en el abismo de la indefinición, es el lenguaje, como mediador, lo que nos configura. En palabras de Ibon Zubiaur:

Una vez más, la asunción de las mediaciones no anula la libertad: la delimita. Y emplaza a desarrollarla. La apertura del lenguaje, su indeterminación, constituye precisamente el horizonte de una antropología que, asumiendo que sólo existimos en el lenguaje, encuentre en él las posibilidades de liberación. Y es precisamente en la creatividad poética donde mejor se pone esta libertad de manifiesto⁷⁵.

El lenguaje poético se diferencia de los otros símbolos en que su verdad nace de *su originalidad creadora*, de la *fuerza de su expresión*, tal y como nos recuerda Ernst Cassirer⁷⁶. Verdad como *aletheia* y poesía como apertura de mundo y al mundo. Verdad como evento, que *irrumpe, brota, explota*. Dice Eduardo Nicol

La verdad es apofántica porque es poética, activa o expresiva. La prueba de la verdad se llama verificación, y verificare es facere o hacer verdad: la verdad es un hacer concordante, y la primera

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, I, cit., p. 547.

⁷⁵ I. Zubiaur, *La construcción de la experiencia*, cit., p. 10.

⁷⁶ E. Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, trad. cast. de C. Gerhard, México, F.C.E., 1975, pp. 155-186.

prueba a que ella se somete, la decisiva, es la de su misma producción, la de su efectiva comunicabilidad⁷⁷.

Y es que el proyecto filosófico de Eduardo Nicol entiende la expresión humana como un modo de autocreación constante a través de la filosofía y la poesía. Para el filósofo de habla española el hombre expresa su ser, y lo transforma al expresarlo. Poesía, símbolo que a diferencia de los otros símbolos permite y fomenta la subjetividad. Forma simbólica autónoma y libre, y como tal inaprensible. Escasamente referencial. *Expresión pura de la originalidad creadora*. En palabras de Octavio Paz «el poeta crea imágenes, poemas; y el poema hace del lector imagen, poesía»⁷⁸. Y es esa expresión pura de la originalidad creadora la que engendra nuevas experiencias. La poesía es *fundación de la verdad*, en palabras de Martin Heidegger, con-formación de la experiencia. Verdades que se des-velan, verdades que se generan, verdades que se sueñan y que son devueltas por la poesía a la magia. Con intuiciones, murmullos, balbuceos, susurros, sollozos, gimoteos, suspiros, parloteos, gorjeos, gritos, urgencias...¿y no es este el origen del lenguaje? Poesía como forma de lo posible, poesía como construcción de la experiencia.

Abstract: Starting from a point of view from which every reflection about language and its interpretation must involve a philosophical dimension, this paper formulates the question about the specificity of poetry and the liberation from the necessity of referentiality which poetry offers to language. Poetry as configuration of a new truth, as construction of a new experience in which everything is possible, as instrument of knowledge and poetics as epistemology recalls Octavio Paz, who is conscious that man is the only living being which has the capacity of representing reality by means of language, and, in its maximum expression, the poetic language. In this context, this paper faces arguments such as the particular relationship between philosophy and poetry, which, on María Zambrano's opinion, are complementarities, and the never-ending question if truth is as a philosophical or a poetical question. Language, as mediator, depicts us, bounds us from its indeterminacy and, far from annulling our freedom, it opens to us a horizon of liberation, it grants other possible worlds. Through poetry, symbol which allows and foment's subjectivity, we build experience.

Keywords / Parole chiave: language, poetry, philosophy, experience.

⁷⁷ E. Nicol, *Los principios de la ciencia* (1965), F.C.E., México, 2001, p. 79.

⁷⁸ O. Paz, *El arco y la lira*, cit., p. 25.

ÁLVARO MUTIS, LA MORTE DELLO STRATEGA*

Paola Volpe

Tutto ciò che ho scritto è destinato a celebrare, perpetuare questo angolo della terra calda, dalla quale emana la sostanza stessa dei miei sogni, le mie aspirazioni, i miei terrori e le mie affermazioni. Non c'è una sola riga del mio lavoro che non sia riferita, in forma segreta o esplicita, al mondo senza limiti che per me era quell'angolo della regione di Tolima, in Colombia.

Álvaro Mutis

Qual è, infatti, lo straniero che giungendo in questo mare,
e vedendo profilarsi all'orizzonte tutto questo,
e poi avvicinandosi alla Città da tutti celebrata,
non è subito colto da stupore alla sua vista
e non rimane attonito davanti alla sua sublimità,
e pieno di meraviglia non loda la sua eccelsa potenza
rendendo gloria a Dio, quando scorge
tanti e tali monumenti,
da cui trabocca con straordinaria ricchezza?
O percorrendo spedito la terra [...] da lontano posa lo sguardo [...] sulle torri che svettano nel cielo e soprattutto sulle altissime colonne [...] e sui palazzi e sui templi superbi che innalzano al cielo le enormi cupole [...] Costantino Rodio, vv. 321-349¹.

Così doveva apparire Costantinopoli ad Álvaro Mutis, a lui che era nato e vissuto così lontano dalle mura di Bisanzio. A lui vorrei attribuire le parole piene di meraviglia di Pierre Loti, che si reca a Istanbul a cavallo in una notte scura piena di stelle "offuscate": «I miei occhi si abituano e finiscono per vederci e senza esitazione, come fossi partito ieri, mi dirigo al trotto nel dedalo tra le grandi mura senza finestre, riconoscendo al passaggio i vecchi palazzi affumicati, i chiostri funerari dove ardono le luci perpetue, le cupole di pallide moschee che si dispongono silenziose ai vari livelli nel cielo»². E come tacere «i vicoli segnati, uno spazio dopo l'altro, da una grande casa di legno, o *konak* o semplice abitazione, unita alla successiva da un muro molto alto e molto chiuso?»³. È proprio questa la Costantinopoli che affascinava Mutis, una Costantinopoli nel cui mare scivola silenzioso un caicco, su quella superficie liscia nella quale si specchiano i colori della sera e le nuvole

* Il racconto è contenuto in Á. Mutis, *Storie della disperanza*, a cura e traduzione di G. Longo, Torino, Einaudi, 2003 (tit. originale *La muerte del Estratega*, Ciudad de México, 1990), da cui traggio le traduzioni italiane impiegate in questo contributo. Il testo originale, riportato nelle note dell'intervento, è tratto da Á. Mutis, *Relatos de mar y tierra*, Barcelona, Debolsillo, 2008.

¹ La descrizione dei Santissimi Apostoli è edita da E. Legrand, *Description des œuvres d'art et de l'église des Saints-Apôtres de Constantinople. Poème en vers iambiques de Constantin le Rhodien*, REG 9, 1986, pp. 32-65.

² P. Loti, *Istanbul di notte 1876-1888*, in Id., *Fantôme d'Orient*, Paris, 1892, p. 132.

³ Le Corbusier, *Le Voyage d'Orient*, Paris, 1966, p. 71.

rose di un terso cielo primaverile. Mutis doveva – forse voleva – perdersi in questa realtà fatta di odori, di melodie, del canto travolgente di una dolce e languida lira e immergersi nel mondo dell'antica Bisanzio con la sua vita imperiale fatta di intrighi e di inganni. Una città Bisanzio, concupita da Filippo il Macedone e vagheggiata dallo zar Pietro, forse desiderata dallo scrittore bogotano che appare consapevole della sua grandezza dove potere e religione s'intrecciavano, dove l'imperatore era preda dei *rumores* della corte, dove le imperatrici spesso guidavano il loro popolo.

Nel racconto di Mutis vi è tutto questo mondo al di là della storia che è una fusione tra fiaba e tensione ascetica, tra amore e mistero della morte. Ne è protagonista Alar l'Illirico, stratego dell'Imperatrice Irene nel territorio di Lycandos (Siria), così soprannominato per la forma particolare degli occhi infossati e a mandorla. Figlio di un alto funzionario dell'Impero, che aveva goduto dei favori del Basileo ai tempi della iconoclastia, Alan fu educato, come tutti i giovani nobili del suo tempo, in Grecia e, vissuto a contatto con il pensiero filosofico degli ultimi neoplatonici: «Nel disordine della decadente Atene, Alar perse ogni traccia della fede in Cristo e quando [...] tornò da Atene, il padre non poté fare a meno di stupirsi per il modo leggero e indifferente con cui si riferiva agli argomenti della Chiesa» (p. 18)⁴. Fu per questo motivo che al padre sembrò opportuno e necessario allontanare Alar dal palazzo di Magnaura⁵. A Costantinopoli, vicino al Palazzo, c'è una dimora di straordinaria bellezza, che i Greci, pronunciando la «u» col suono del digamma chiamano *Magnavra*, quasi *Magna Aura*, «[...] irta di mortali trappole teologiche e liturgiche» (p. 18)⁶. Fu così nominato Turmarca, ossia comandante di un reggimento di stanza nel porto di Pelagos e da vero imperator antico fu amato dai suoi soldati per le sue doti di umanità e coraggio: «Nei momenti più terribili, quando tutto sembrava ormai perduto, gli uomini volgevano lo sguardo verso l'Illirico che combatteva con un sorriso amaro sulle labbra, conservando sempre il suo sangue freddo. Questo bastava a ridare loro la fiducia e, con essa, la vittoria» (pp. 18-19)⁷. Alar come un eroe omerico, come Ettore che combatteva presso le porte Scee o come Achille al quale gli dei avevano concesso una breve sia pur gloriosa vita. Alle doti militari sapeva unire l'amabilità del suo carattere e la gentilezza del suo comportamento: e furono colpiti Leone IV, cazaro che era succeduto a Costantino V e la moglie Irene l'Atenaia. A quel tempo Alar aveva poco più di trent'anni e sempre più si manifestava la sua indole: «Era alto, con una certa tendenza alla mollezza, lento nei movimenti e, attraverso il suo sguardo ironico e sottile, lasciava trapelare con cautela l'espressione dei suoi sentimenti [...]. Passava intere giornate assorto nella lettura e preferiva i poeti latini. Virgilio, Orazio e Catullo lo accompagnavano ovunque. Aveva gran cura nel vestire e indossava l'uniforme solo in rare occasioni» (p. 19)⁸. La sua naturale tendenza alla riflessione e al sogno lo portavano sui luoghi dove la storia era stata fatta e

⁴ «En el desorden de la decadente Atenas, perdió Alar todo vestigio, si lo tuvo algún día, de fe en el Cristo ... Pero cuando el muchacho regresó de Atenas el padre no pudo menos de asombrarse ante la forma descuidada y ligera como se refería a los asuntos de la Iglesia» (pp. 101-102).

⁵ Cfr. *Liudprandi Cremonensis opera omnia*, ed. P. Chiesa (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 156), Turnholti, 1998, p. 147.

⁶ «[...] erizado de mortales trampas teológicas y litúrgicas» (p. 102).

⁷ «En lo peor de la batalla, cuando todo parecía perdido, los hombres volvían a mirar al Ilirio que combatía con una amarga sonrisa en los labios y conservando la cabeza fría. Esto bastaba para devolverles la confianza y, con ella, la victoria» (p. 102).

⁸ «Era alto, con cierta tendencia a la molicie, lento de movimientos, y a través de sus ojos semicerrados e irónicos dejaba pasar cautelosamente la expresión de sus sentimientos. [...] Se absorbía días enteros en la lectura con preferencia de los poetas latinos. Virgilio, Horacio y Catulo le acompañaban a dondequiera que fuese. Cuidaba mucho de su atuendo y sólo en ocasiones vestía el uniforme» (p. 103).

soprattutto Atene, Cipro, Eliopoli, Tebe, Siracusa, dove si era recato per una missione imperiale. Da Tauromenium tornò a Bisanzio, ma non prima di aver visitato i porticcioli e le calette d'Africa, quasi smarrito nella ricerca delle tracce di un altro eroe greco famoso per la sua astuzia, Odisseo. Erano tempi difficili per l'Impero: Irene era divenuta reggente per conto del figlio Costantino VI e, per governare, aveva cercato e trovato sostegno presso gli avversari degli iconoclasti e, per assicurarsi la lealtà di costoro, era stata indotta a trovare un accordo con gli iconoduli. Suo intento era quello di epurare la Chiesa e i *Tagmata*, le due istituzioni-chiave del regime: con l'aiuto del patriarca Tarasio nel 787 – in verità il Concilio ecumenico si era aperto nella Chiesa dei ss. Apostoli il 1 agosto 786 ma subito interrotto – fu convocato il Concilio di Nicea e il culto delle icone fu dichiarato conforme all'ortodossia⁹. Alar non prese parte mai a queste controversie anche perché fu inviato in Bulgaria a reclutare mercenari. Proprio qui «[...] nella polverosa guarnigione di un paese che gli risultava particolarmente antipatico» (p. 22)¹⁰, Alar subì il primo dei tanti mutamenti di carattere. In un paese ostile il giovane divenne taciturno, perse quel suo perenne buon umore: «Spesso lo si vedeva assente, con lo sguardo fisso in un nulla dal quale sembrava aspettare certe risposte a un'angoscia che cominciava a divorare la sua anima. Il suo abbigliamento si fece più semplice e la sua vita più austera» (p. 22)¹¹. Forse era la polvere rossa della Dacia, forse l'idioma stridulo dei barbari, forse la sua stessa coscienza. Uno stato d'animo, quello di Alar, che il Venerabile nota ed annota, raccontando anche come il giovane vivesse lontano dai soldati e come durante un colloquio, destandosi da un torpore, accarezzando una maschera greca, avesse esclamato: «[...] Sono stati loro a trovare la via. Creando gli dei a loro immagine e somiglianza hanno dato rilievo all'armonia interiore, sempre imperitura e presente, dalla quale scaturiscono verità e bellezza. [...] Gli Elleni sopravvivranno a tutte le razze, a tutti i popoli, perché è dall'uomo stesso che hanno tratto le forze che vincono il nulla. È tutto ciò che possiamo fare. Non è poco, ma è quasi impossibile da ottenere adesso che oscuri fermenti di distruzione sono così profondamente penetrati in noi. Il Cristo ci ha sacrificati sulla sua croce, Buddha ci ha sacrificati nella sua rinuncia, Maometto ci ha sacrificati nel suo furore. Abbiamo iniziato a morire» (p. 25)¹². Tali parole, tali pensieri non potevano che destare preoccupazione in chi gli era vicino: nel 797 Irene aveva fatto accecare Costantino sospettato di simpatizzare con gli iconoclasti e aveva istigato gli avversari dell'Impero a riprendere l'offensiva contro gli Arabi. Fu allora che, per intercessione del fratello, abilissimo a schivare ogni tipo di insidia, Alar ebbe il grado di stratega, ossia di delegato personale e rappresentante diretto dell'Imperatore nei territori dell'Impero. Andò dunque a Costantinopoli per ricevere l'investitura: l'Autocrate gli impose i simboli del nuovo rango e la Despoina gli consegnò l'aquila degli *Strategoï*. Il banchetto che seguì nel Palazzo di Hieria ebbe momenti di tensione allorché la conversazione cadde su alcuni testi ritrovati nell'isola di Prinkipio (nome antico dell'isola di

⁹ Mutis riporta con assoluta precisione gli eventi che sconvolsero l'impero bizantino dopo la morte prematura di Leone IV.

¹⁰ «En la polvorienta guarnición de un país que le era especialmente antipático» (p. 105).

¹¹ «Pero, a menudo se le veía ausente, con la mirada fija en un vacío del que parecía esperar ciertas respuestas a una angustia que comenzaba a trabajar su alma. Su atuendo se hizo más sencillo y su vida más austera» (p. 105).

¹² «[...] Ellos hallaron el camino. Al crear los dioses a su imagen y semejanza dieron transcendencia a esa armonía interior, imperecedera y siempre presente, de la cual manan la verdad y la belleza. Los Helenos sobrevivirán a todas las razas, a todos los pueblos, porque del hombre mismo rescataron las fuerzas que vencen a la nada. Es todo lo que podemos hacer. No es poco, pero es casi imposible lograrlo ya, cuando oscuras levaduras de destrucción han penetrado muy hondo en nosotros. El Cristo nos ha sacrificado en su cruz, Buda nos ha sacrificado en su renunciación, Mahoma nos ha sacrificado en su furia. Hemos comenzado a morir» (p. 107).

Buyükada, la maggiore di un Arcipelago nella parte orientale del Mare di Marmara) e attribuibili a Lucrezio.

Infatti Irene più volte interrompe l'animato colloquio «seminando in una occasione un timoroso silenzio fra gli astanti»: memorabile fu la risposta dello Stratega. «“Sono certa – insinuò la Despoina – che il nostro Stratega pensava più agli scritti del pagano Lucrezio che al santo sacrificio che il nostro Patriarca celebrava per la salvezza della sua anima”. “In verità, Augusta, – rispose Alar – mi preoccupava molto, durante la Santa Messa, quel testo attribuito a Lucrezio, ma precisamente per la sua somiglianza con certi passaggi delle nostre Sacre Scritture. Solo il Verbo, che conferisce eterna verità alle parole, è assente dagli scritti del Latino. Se così non fosse, il testo potrebbe benissimo essere attribuito al profeta Daniele o all’apostolo Paolo nelle sue lettere”» (p. 27)¹³.

Fu questa l'ultima volta che Alar fu a Bisanzio; aveva compreso che la sua amica, Irene, era ormai precipitata in quel cieco fanatismo fatto di persecuzioni e sangue. Fino alla morte Alar rimase alla frontiera con la Siria e mai venne meno ai suoi doveri di soldato e a quello che egli chiamava «colloquio giornaliero con la morte che è la guerra» (p. 33)¹⁴, circondato da alcuni amici fidati come un anziano retore dorico e un giullare della Provenza che si era unito a loro. Semplice e dimesso il suo vestire che strideva al confronto di una Bisanzio che grondava di oro e di sfarzo; solo il letto occupava la sua tenda dove non mancavano però Orazio, la maschera funeraria cretese e una statuetta di Ermete Trismegisto. Su quel letto fatto di pelli egli si stendeva assorto nei suoi pensieri, lontano anche da quell'amore per le belle arti che pure aveva amato tanto e che di tanto in tanto riaffiorava quando salvava il busto di una Venere mutilata o la testa di una Medusa invece di un santo patriarca della Chiesa d'Oriente.

La corte di Bisanzio intanto, dopo la morte del Basileo, cadde in un periodo di sordo fanatismo e di ‘rabbiosa isteria teologica’, ma nessuno osò alzare neanche un dito contro di lui vuoi per il prestigio che egli godeva nell'esercito vuoi perché il fratello era stato designato Protosebaste e Gran Maestro delle Scuole vuoi ancora perché l'Imperatrice Augusta conosceva il carattere dell'uomo naturalmente incline alla ritrosia, che veniva spesso assalito da dubbi ed incertezze, che uccideva in battaglia senza pietà ma anche senza furore e che amava ripetere a se stesso: «Sono un greco, o un romano d'Oriente [...] e so che i barbari [...] finiranno per cancellare il nostro nome e la nostra razza. Siamo gli ultimi discendenti dell'Ellade immortale, l'unica che abbia dato all'uomo risposte valide alle sue domande da bastardo» (p. 33)¹⁵. Parole che rivelavano la crisi di un uomo che uccideva in battaglia senza pietà, ma anche senza furore e forse solo per il suo Imperatore.

Ma all'improvviso apparve nella sua vita tormentata una fanciulla, Anna la Cretese, erede di una ricca famiglia di mercanti, caduta insieme con il fratello nelle mani dei pirati. Grazie a lei la vita del rude soldato si illuminò di una luce fino ad allora sconosciuta, Alar vide in lei una intelligenza limpida e un acuto senso critico e inoltre quella segreta armonia di

¹³ «“Estoy segura – apuntó la Despoina – que nuestro Estratega pensaba más en los textos del pagano Lucrecio que en el santo sacrificio que por la salvación de su alma celebraba nuestro patriarca”. “En verdad, Augusta – contestó Alar – que me preocupaba mucho durante la Santa Misa el texto atribuido a Lucrecio, pero precisamente por la semejanza que hay en él con ciertos pasajes de nuestras sagradas escrituras. Sólo el Verbo, que da verdad eterna a las palabras, está ausente del latín. Por lo demás, bien pudiera atribuirse su texto a Daniel el profeta, o al apóstol Pablo en sus cartas”» (p. 109).

¹⁴ «trato diario con la muerte que es la guerra» (p. 114).

¹⁵ «Soy un griego, o un romano de oriente [...] y sé que los bárbaros [...] terminarán por borrar nuestro nombre y nuestra raza. Somos los últimos herederos de la Hellas inmortal, única que diera al hombre respuesta valedera a sus preguntas de bastardo» (p. 114).

sapore antico che si rivelava nei tratti della donna tanto simili a quelli cesellati nella maschera cretese che egli amava spesso accarezzare. Ma fu solo una pausa nella sua vita di soldato perché la fanciulla, per ordine della Basilissa, dovette partire e i due amanti si dissero addio serenamente e di lei conservò solo un orecchino che la fanciulla aveva smarrito nel letto che li aveva accolto amanti. Per lui Anna era stata la vita, la vita che volentieri avrebbe perduto in una imboscata, di lei assente continuava a sentire il profumo del corpo, le parole, la compagnia amorosa e appassionata.

«Con lei – scriveva al fratello – sono infine riuscito ad imprigionare quanta verità basta per vivere ogni giorno. La verità del suo corpo tiepido, la verità della sua voce sommessa e fedele, la verità dei suoi grandi occhi leali e pieni di stupore» (p. 37)¹⁶. Alar uomo innamorato e soldato perché mai, nonostante il profondo scoramento, dimenticò i suoi doveri di Stratega e fu pronto a combattere contro Ahmid Kabil che aveva radunato le forze armate e si apprestava ad invadere le province dell'Impero¹⁷. Una immensa marea di fanti e giannizzeri circondano le truppe di Bisanzio che furono vinte e annientate. Alar, che guardava impassibile la carneficina, fu trafitto da una prima freccia alla schiena e da una seconda alla gota: stava per morire e stringendosi nel bel mantello si lasciò cadere per terra con un vago sorriso sul volto. «I Bulgari, da veri fanatici cantavano inni religiosi e salmi di lode a Cristo con la fede cieca e fervida dei convertiti recenti. E tra le voci monotone dei martiri la morte iniziò ad avvolgere lo Stratega» (p. 42)¹⁸. E nel momento del trapasso ebbe la lucidità di ripensare alla sua vita, alla ragione per aver vissuto e, mentre il suo corpo sanguinava, ricordava «il delicato intrecciarsi delle vene azzurre sul suo candido seno, l'aprirsi degli occhi con tenerezza e stupore, una dolce carezza sulla sua pelle per vegliare sul suo sonno, i loro respiri ansimanti di tante notti come un mare che pulsa eternamente, le sue mani sicure, bianche le sue dita salde e le unghie a forma di mandorla, il suo modo di ascoltare, il suo incedere [...] e ancora la perenne armonia di un corpo» (pp. 42-43)¹⁹. Davanti alle tenebre e al buio della morte trovò nell'amore per Anna la conferma delle sue convinzioni: la vita non era che una trappola senza scampo, qualunque fosse lo sforzo della ragione, qualunque fosse la forza della volontà:

Che la morte ti accolga / con tutti i tuoi sogni intatti /. Di ritorno da una furiosa adolescenza/ all'inizio delle vacanze che non ti hanno mai concesso/la morte t'individuera con un suo primo avviso/Aprirà i tuoi occhi alle sue vaste acque/t'inizierà nella sua brezza costante d'altro mondo /. La morte confonderà i tuoi sogni / e in essi riconoscerà i segni /da lei lasciati un tempo/come un cacciatore che di ritorno/riconosce le sue tracce sull'aperto sentiero²⁰.

¹⁶ «Con ella he llegado a apresar, al fin, una verdad suficiente para vivir cada día. La verdad de su tibio cuerpo, la verdad de su voz velada y fiel, la verdad de sus grandes ojos asombrados y leales» (p. 117).

¹⁷ Mutis, per descrivere la battaglia, fa riferimento alle Relazioni militari di Alessio Comneno.

¹⁸ «Los fanáticos búlgaros cantaban himnos religiosos y salmos de alabanza a Cristo, con esa fe ciega y ferviente de los recién convertidos. Por entre las monótonas voces de los mártires comenzó a llegarle la muerte al Estratega» (p. 121).

¹⁹ «El delicado tejido azul de las venas en sus blancos pechos, un abrirse de las pupilas con asombro y ternura, un suave ceñirse a su piel para velar su sueño, las dos respiraciones jadeando entre tantas noches, como un mar palpitando eternamente; sus manos seguras, blancas, sus dedos firmes y sus uñas en forma de almendra, su manera de escucharle, su andar [...] La armonía perdurable de un cuerpo [...]» (p. 121).

²⁰ «Que te acoja la muerte / con todos tus sueños intactos./ Al retorno de una furiosa adolescencia,/ al comienzo de las vacaciones que nunca te dieron,/ te distinguirá la muerte con su primer aviso. / Te abrirá los ojos a sus grandes aguas,/ te iniciará en su constante brisa de otro mundo./ La muerte se confundirá con tus sueños/ y en ellos reconocerá los signos/ que antaño fuera dejando,/ como un cazador que a su regreso/ reconoce sus marcas en la brecha. Amén da Los trabajos perdidos» (Á. Mutis, *Antología*, Barcelona, Plaza & Janés, 2000).

Abstract: In the story by Mutis, against the background of a Byzantium rich in gold and full of intrigues and deceits, where the fairy tale is intertwined with history, the main character Alar the Illyrian appears as a Homeric hero on the one hand but on the other hand as a modern hero who lives in a reality not suitable for him and falls in love with a princess in the memory of which in the end he dies conscious that «life was nothing more than a trap without escape».

Keywords / Parole chiave: Mutis, Bysantium, homeric hero.

IL MANIFESTO DI LISBONA: FISICA QUANTISTICA E FILOSOFIA DELLA NATURA

Andrea Mazzola

Breve sintesi

Questo lavoro intende divulgare e commentare l'emergenza di una nuova fase dell'«avventura delle idee» scientifiche e filosofiche. Il testo che ci apprestiamo a esaminare, *A New vision on PHYSIS, Eurhythmy, Emergence and Nonlinearity* (2010)¹, è il risultato di un programma di ricerca multidisciplinare sui fondamenti della meccanica quantistica. A seguito di un quarantennale lavoro che ha accompagnato la componente fisico teorica con quella di ricostruzione storico filosofica e con un confronto dialogico e una attenta apertura alle recenti scoperte avvenute in altri domini scientifici, il gruppo di studiosi, che abbiamo già designato in un precedente lavoro come «la scuola di Lisbona»², ha preso posizione nel dibattito scientifico e filosofico internazionale con la pubblicazione di questo «manifesto» a difesa di un'ontologia emergentista della complessità.

1. Introduzione: *pars destruens* e *pars costruens*

Le linee di fuga di questa nuova visione della natura sono molteplici. La *pars destruens* di questo manifesto risiede nella critica al «metodo lineare cartesiano» e alla riduzione del «divenire naturale» in «movimento locale», centri di gravità concettuali del campo di tensioni dell'«immagine del mondo» meccanicista; e in quella al platonismo implicito nella «fuga trascendentale» che predomina l'epistemologia e la filosofia della scienza moderna e contemporanea.

I motivi di interesse di questa proposta scientifico-filosofica sono da ricercare nell'interrogarsi assertivo sulla consistenza ontologica di una nozione di *physis* come dinamismo propulsivo e soggetto logico agente nell'emergenza della temporalità della realtà fisica; sul monismo «organico», o «pan-esperienzialismo», che vede nei livelli di complessità crescente dei sistemi naturali un «continuo frattale» di associazioni sinergiche tra «quantità di esperienza»; sul passaggio dall'atomismo classico al paradigma dell'«estensionalità» del campo vibratorio, sempre e comunque associato all'individualità particolare delle entità, sia ultime che derivate; sulla relazionalità interattiva e trasformativa e sulla conseguente non linearità comportamentale che i fenomeni naturali ci mostrano al mutare della scala di osservazione di riferimento utilizzata; sulla rivalutazione di un finalismo, pluralistico e partecipativo, *bottom up*, senza l'ipotesi di un «disegno intelligente» né di «leggi universali»; sulla «apertura causale» dell'universo fisico a potenzialità ideali; sulle origini (se mai ve ne furono), sulla «qualità euritmica» dei percorsi seguiti dall'evoluzione, e sui destini ultimi alternativi alla «morte termica»; infine, sulla equivalenza semantica, che oggi è possibile analizzare discorsivamente e

¹ J.R. Croca, J.E.F. Araújo (a cura di), *A New Vision on PHYSIS; Eurhythmy, Emergence and Nonlinearity*, Center for Philosophy of Science (CFCUL), 2010.

² Cfr. A. Mazzola, *La controversia sulla teoria dei quanti e la scuola di Lisbona*, in «Physis», Casa Editrice Olschki di Firenze per conto della Domus Galilæana di Pisa, vol. L (2015), n. 1-2.

dialetticamente, tra i termini “fisico” e “sensibile”, “corpo” e “mente”, “adattamento” e “apprendimento”, “natura” e “cultura”.

2. Il compromesso ontologico della complessità quantica

Secondo gli studiosi di Lisbona la rivoluzione scientifica del XVII sec. e il conseguente sviluppo tecnologico e sociale si basano su un «metodo lineare». Il nucleo del modello euristico lineare consiste nell'affermare che il tutto è uguale alla somma delle parti componenti e che la reazione è proporzionale all'azione. Questa euristica sorse sperimentalmente a partire dallo studio del moto relativo e fu formalizzata nel “principio di sovrapposizione” di Galileo, il principio della addizione delle velocità. La sua utilizzazione sistematica a fini epistemici generali è invece da ricercare in Descartes, a partir dal quale diventerà una struttura portante, e in quanto tale implicita, dell'atomismo meccanicista e della razionalità scientifica in quanto tale.

Se il telescopio permise a Galileo di mostrare la “corruttibilità” della materia del mondo celeste, e quindi la sua omogeneità ontologica con quella del mondo sublunare, passaggio chiave nella sua strategia anti-scolastica per un'unificazione epistemologica che legittimasse la matematizzazione della fisica, quest'ultima si realizzerà con la ridefinizione dell'interesse scientifico dal vago fenomeno del “mutamento naturale” a quello esattamente quantificabile del “movimento locale”: cinetica.

Il potenziamento della visione avrà un'influenza dirompente anche nella dimensione del microscopico, dando vita alle esperienze costitutive e alla pratica di quasi tutte le scienze naturali.

Anche l'esplosiva situazione, tanto interna quanto esterna, che diede il via alla seconda rivoluzione scientifica, quella del XX sec., trova nel potenziamento della strumentazione una delle sue ragioni. Grazie all'interferometro, per esempio, fu possibile determinare cambiamenti di stato in sistemi ad alta velocità o microscopici, in intervalli di tempo sempre più brevi. In questi casi il principio di sovrapposizione si è dimostrato incapace di spiegare i risultati sperimentali nati dallo sviluppo dell'elettromagnetismo e dallo studio sistematico delle interazioni delle radiazioni con la materia. Questa incapacità si rivela, tra altri, negli esperimenti di Michelson e Morley, di Sagnac, delle “due fessure” e, più recentemente, nell'“effetto tunnel”. Questi casi empirici del riconoscimento degli effetti non lineari dell'interazione intercorrente tra “sistemi quantistici” e “mezzo”, rendono necessario uno “sforzo noetico” che sia diretto a ideare, e uno “sociale” diretto a incorporare nella pratica scientifica, atteggiamenti epistemici e euristiche che rispecchino la non linearità di questi fenomeni.

Nonostante questa rivoluzionaria situazione sperimentale abbia portato al sorgere di due grandi teorie fisiche, origine tanto di un grande sviluppo tecnologico e sociale quanto di intense controversie, la meccanica quantistica e la teoria della relatività, queste ultime risultano, all'indagine critica degli autori di Lisbona, compromessi teorici deboli, raggiunti attraverso soluzioni formali (la relatività) o posizioni filosofiche (la meccanica quantistica) che sfuggono all'esigenza radicale di elaborare uno schema concettuale coerente che sia capace di conciliare le contraddittorie ontologie ereditate dalla meccanica newtoniana e dall'elettromagnetismo.

La meccanica quantistica “ortodossa” dovrebbe il suo antirealismo, e il suo conseguente carattere non causale, non locale e non temporale, al «principio di complementarità»,

introdotto da Niels Bohr nel 1927, e che trasformerà il problema ontologico della conciliazione degli aspetti ondulatori e corpuscolari delle entità quantiche in un problema epistemologico inscritto nel dualismo tra «facoltà della sensibilità» e «facoltà dell'intelletto». Le «relazioni di incertezza» tra una determinazione spazio-temporale e una causale, le relazioni di Heisenberg, dovute storicamente alla potenza di risoluzione dei microscopi allora disponibili (il microscopio di Fourier) e al formalismo matematico usato (l'analisi di Fourier) saranno interpretate da Bohr come l'espressione formale di un «limite irriducibile» della conoscenza umana, limite risiedente nell'inconciliabilità delle facoltà epistemiche. Se Rui António Nobre Moreira ha ampiamente documentato l'influenza sulla formazione filosofica di Bohr della tradizione esistenzialista danese e di Harald Høffding³, José Nunes Ramalho Croca indica nell'«ontologia di Fourier», che attribuisce solo alle onde armoniche, infinite nel tempo e nello spazio, una frequenza ben definita, un ritorno al paradigma platonico della circolarità. Insieme a queste onde astratte, che sono meri enti matematici, continua Croca, anche il *classical concept of field*, sia gravitazionale che elettromagnetico, così come il concetto ad essi associato di “potenziale”, devono essere considerati meri «operational useful concepts», privi di statuto ontologico, descrittivi appena certi tipi di interazioni tra le «regioni organizzate» del «mezzo sub quantistico»⁴. Per Croca e Manuela Silva, nozioni basiche della fisica, quali “energia”, “conservazione dell'energia”, “massa”, “carica”, “interazione gravitazionale”, “interazione elettromagnetica”, tra le altre, non sono altro che «concetti derivati»⁵. Il “*pattern* vibratorio”, rappresentato attualmente dalla nozione tecnica di “frequenza”, sembra essere il più fondamentale *principium individuationis* della natura particolare di qualunque entità.

Il centro di gravità della scuola di Lisbona, così come dei contributi presentati in *A New Vision*, è l'*Hyperphysis - The Unification of Physics* proposta dal fisico Croca come risultato di un programma di ricerca sui fondamenti della meccanica quantistica ispirato alle principali intuizioni di Luis de Broglie: il rifiuto di adottare un sistema astratto di riferimento inerziale come esaustivo corrispondente dell'idea di “mezzo fisico” vibratorio, da considerarsi piuttosto come una trama pulsante soggiacente e inglobante il manifestarsi discontinuo, l'emergenza e de-emergenza, delle entità quantistiche che costituiscono la materia; il postulato della complessità quantica che sancisce la natura non “semplice” delle particelle, costituite da un'onda estesa a intensità variabile e da una concentrazione energetica a intensità stabile, in interazione reciproca, sia interna, tra di loro, sia esterna, con il mezzo; la natura non lineare di queste interazioni reciproche, espressa da de Broglie con la *formule du guidage* e sviluppata da Croca con il «principio di euritmia»⁶.

L'assunzione fatta da questi autori di una posizione “realista” implica la necessità, intuita da de Broglie, di associare l'esistenza degli oggetti fisici particolari a un processo oscillatorio ad alta frequenza. Alle entità fisiche è quindi riconosciuto un dinamismo

³ R. Moreira, *Contribuição para o estudo da génese do princípio de complementaridade*, Tesi di Dottorato, Universidade de Lisboa, 1993; Id., *Ciência e Irracionalidade*, in E. Chitas, A.V. Serrão (a cura di), *Razão e Espírito Científico*, Lisbona, Ed. Duarte Reis, 2004, pp. 75-128; Id., *Høffding and Bohr: Wave or Particles*, in A. van der Merwe et al. (a cura di), *Waves and Particles in Light and Matter*, New York-London, Plenum, 1994, pp. 395-410, e nel suo recente libro *Psicologia, Filosofia e Física Quântica. O Princípio de Complementaridade no século de Bohr*, Lisbona, CFCUL, 2012.

⁴ J.R. Croca, *Hyperphysis - The Unification of Physics*, in J.R. Croca, J.E.F. Araújo (a cura di), *A New Vision on PHYSIS*, cit., p. 57.

⁵ J.R. Croca and M.M. Silva, *Some Fundamentals of Particle Physics*, in J.R. Croca and J.E.F. Araújo (a cura di), *A New Vision on PHYSIS*, cit., p. 224.

⁶ J.R. Croca, *Hyperphysis - The Unification of Physics*, cit., pp. 1-106.

proprio, una «*inner motion*»⁷, e l'emergenza di sistemi fisici di complessità crescente è considerato un processo “dialogico”, “partecipativo” e “sinergico”⁸.

L'onda estesa funzionerebbe come *sensorium* che “tasta”, che “prende” le condizioni del campo attorno a sé, per trasmetterle alla “concentrazione energetica”, chiamata *acron*, luogo della “sintesi estetica” dei fattori dell'esperienza (ap)presi dal *quantum*, e della “decisione euritmica” sul suo prossimo passo esistenziale. Il comportamento di queste «perturbazioni ondulatorie organizzate» del mezzo “caotico” è qualificato da un finalismo interno, una «*weak teleology*»⁹, nella misura in cui il principio di euritmia riesce a descrivere formalmente una tendenza stocastica a seguire le regioni del campo con maggiore intensità come una *propensione* alla persistenza fisica. Dire che la probabilità di localizzare un *acron* è proporzionale all'intensità dell'onda *theta* significa per Croca che l'onda estesa «guida» l'*acron*, in media, verso le regioni in cui la sua “economia energetica” è massimamente favorevole alla persistenza¹⁰. Il comportamento dei «quantum di energia» può essere quindi definito come «metabolico», dal momento in cui si accetta che tra entità e ambiente ci siano scambi costanti di pulsazioni ondulatorie che costituiscono una perdita o un guadagno in termini energetici¹¹. Questa concezione organicista della realtà trova in Alfred North Whitehead il suo più importante teorico¹².

3. Il principio di euritmia e l'immagine del mondo

Il principio di euritmia, secondo Croca, riesce a inglobare, come suoi casi particolari, tanto il “principio del minimo cammino” scoperto da Erone di Alessandria nel I sec. d.c. quanto il “principio del tempo minimo” di Pierre de Fermat, generalizzato da Pierre Louis Maupertuis nel “principio di minima azione” e la *formule du guidage* di de Broglie. Questi principi sembrano indicare che la luce e gli altri sistemi fisici si comportino in maniera teleologica,

⁷ Cfr. A.N. Whitehead, *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*, trad. it. e introduzione di N. Bosco, Milano, Bompiani, 1965 (1929), p. 87: «ogni realtà ultima esprime nella propria essenza quello che Alexander chiama “principio dell'inquietudine”, cioè il suo divenire».

⁸ J.R. Croca, *Hyperphysics - The Unification of Physics*, cit., p. 19. Alla stessa concezione “sociale” e “partecipativa” degli oggetti fisici, sono pervenuti i fisici D. Doubouchink e J. Tannenbaum, *The Universe as a Social Process; a New Dynamical Conception of Physical Objects and their Interactions*, in «SciTecLibrary», 11 giugno 2012: «the existence of any physical object is based upon an entire chain of interactions and of objects, participating at different levels of its internal life. At the same time, no single physical object could exist in and of itself, in isolation, but depends for its maintenance and stability upon an entire ensemble of interactions and connections with “outside” objects - in other words, on its participation in a larger “social process”. The most familiar case in physics for such a social process is a wave. To the extent such a process maintains certain invariant features over a certain space-time interval, and thereby manifests a distinct regime or mode of interaction, it constitutes a *distinct “higher-order” physical object* in relation to the participating objects». Consultabile sul sito Web <http://www.sciteclibrary.ru/eng/catalog/pages/12067.html>

⁹ R.N. Moreira, *The crisis in Theoretical Physics, Science, Philosophy and Metaphysics*, in J.R. Croca and J.E.F. Araújo (a cura di), *A New Vision on PHYSIS*, cit., pp. 255-312, p. 255: «The adaptation can be glimpsed through what we define as *weak teleology*. This *weak teleology* is a consequence of the tendency to persist, or self-preservation, which is a consequence of the *principle of eurhythmy*». Cfr. A.N. Whitehead, Ivi, p. 93: «L'appetizione è il fatto immediato che include in se stesso un principio di inquietudine, implicante la realizzazione di quello che non è e potrebbe essere. L'occasione immediata condiziona in tal modo la creatività, così da procurare nel futuro la realizzazione fisica del suo polo mentale, secondo le varie valutazioni inerenti alle sue varie prensioni concettuali. Ogni esperienza fisica è accompagnata da un appetito per, o contro, la sua continuazione: un esempio è l'appetizione dell'autoconservazione».

¹⁰ J.R. Croca, *Hyperphysics - The Unification of Physics*, cit., p. 19.

¹¹ R.N. Moreira, *The crisis in Theoretical Physics, Science, Philosophy and Metaphysics*, cit., p. 283.

¹² A.N. Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, trad. it. e introduzione di A. Banfi, Torino, Bollati Boringhieri, 2001 (1925); Id., *Il processo e la realtà*, cit.; Id., *Avventura d'idee*, trad. it. di G. Gnoli, Milano, Bompiani, 1961 (1933); Id., *I modi del pensiero*, trad. it., introduzione e epilogo di P.A. Rovatti, Milano, il Saggiatore 1972 (1938).

“scegliendo” il cammino migliore, il più adeguato e conveniente alla loro preservazione come entità¹³. In questo senso la fisica classica e quella quantistica vengono assorbite nell'*Hyperphysis* come casi particolari relativi a scale di osservazione specifiche e limitate. La nuova visione della *physis* conferisce inoltre un significato fisico e un valore ontologico e cosmologico fondamentale al concetto di teleologia. È d'uopo sottolineare che tale concetto, fondamentale tanto nella “rivoluzione” cibernetica¹⁴, quanto in microbiologia (sebbene in molti abbiano preferito sostituirlo con quello di «teleonomia»)¹⁵, è una delle questioni più controverse della teoria evoluzionista¹⁶.

Nel 1996 Croca mostrò per la prima volta come le relazioni di incertezza di Heisenberg abbiano ormai raggiunto il loro limite storico di validità, grazie all'invenzione dei microscopi a effetto tunnel, realizzata nel 1981 dai ricercatori Gerd Binnig e Heinrich Rohrer (Premi Nobel per la Fisica nel 1986), e grazie all'«analisi per ondulette» ideata dal geofisico Jean Morlet; ossia, come sia oggi possibile, e comune, effettuare misurazioni più accurate, in termini di potenza di risoluzione, di quelle previste dalle relazioni di Heisenberg¹⁷.

Anche la teoria della relatività di Einstein è criticata da questi autori, che mostrano come il suo postulato dell'invarianza della velocità della luce in ogni sistema referenziale sia incompatibile con i risultati empirici raggiunti dall'esperimento interferometrico di Sagnac così come da quelli compiuti sul fenomeno dell'effetto tunnel¹⁸. Nello stesso momento in cui si difende la validità e utilità relativa delle due grandi teorie fisiche della prima metà del secolo XX, la loro adeguatezza a una certa scala di osservazione e a un certo tipo di fenomeni, si denuncia come abusiva la loro pretesa di universalità.

Accettare l'ipotesi che i fotoni di luce, come qualunque altro sistema naturale, siano dotati di una struttura interna complessa, rende possibile spiegare il *red shift*, come propose de Broglie e come sviluppato da Croca¹⁹, come risultato della perdita di energia, e conseguentemente di frequenza, dovuto all'interazione sub quantistica tra l'onda *theta* dell'entità fotonica e l'onda *theta* del mezzo sub quantistico che pervade il cosiddetto

¹³ J.R. Croca, *Hyperphysis - The Unification of Physics*, cit., p. 15.

¹⁴ Cfr. A. Rosenblueth - N. Wiener - J. Bigelow, *Comportamento, scopo e teleologia*, in V. Somenzi - R. Cordeschi (a cura di), *La filosofia degli automi. Origini dell'intelligenza artificiale*, Torino, Bollati Boringhieri 1994, pp. 78-85, pp. 85 e 80: «[...] diciamo che uno studio teleologico è utile se evita i problemi di causalità e si limita a studiare lo scopo. Abbiamo ristretto il significato di comportamento teleologico applicando questa designazione solo alle reazioni rivolte a uno scopo che sono controllate dall'errore della reazione, cioè dalla differenza tra lo stato dell'oggetto ad ogni istante e lo stato finale interpretato come obbiettivo. Così il comportamento teleologico diventa sinonimo di comportamento controllato da retroazione negativa, e guadagna in precisione da tale connotazione sufficientemente ristretta. [...] La retroazione è allora negativa, cioè i segnali dell'obbiettivo sono usati per limitare le uscite, che altrimenti supererebbe l'obbiettivo.»

¹⁵ Cfr. E. Mayr, *Teleological and Teleonomic, a New Analysis*, in «Boston Studies in the Philosophy of Science», XIV, 1974, pp. 91-117.

¹⁶ Cfr. T. Nagel, *Mind and Cosmos; Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, New York, Oxford University Press, 2012. In quest'opera Nagel sostiene che per spiegare le dinamiche auto organizzative e l'aumento della complessità dell'evoluzione naturale è necessario utilizzare una spiegazione teleologica *bottom-up* e postulare il proto psichismo dei costituenti della “materia”.

¹⁷ J.R. Croca, *Experimental Violation of Heisenberg Uncertainty Relations*, comunicazione tenuta alla 5° Conferenza del Regno Unito su i *Conceptual and Philosophical Problems in Physics*, Oxford, Set. 1996.

¹⁸ G. Sagnac, *Sur la preuve de la réalité de l'éther lumineux par l'expérience de l'interféromètre tournant*, in «Comptes Rendus» CLVII (1913), pp. 1410-1413; Id., *L'éther lumineux démontré par l'effet du vent relatif d'éther dans un interféromètre en rotation uniforme*, in «Comptes Rendus» CLVII (1913), pp. 708-710; R. Wang, Y. Zheng, A. Yai, D. Langley, *Modified Sagnac experiment for measuring travel-time difference between counter-propagating light beams in a uniform moving fiber*, in «Physics Letters» CCCXII (2003), pp. 7-10; G. Nimitz, *Superluminal Signal Velocity and Causality*, in «Foundations of Physics», XXXIV (December 2004), n. 12.

¹⁹ J.R. Croca, *Towards a Nonlinear Quantum Physics*, World Scientific, Singapore, 2002.

vacuum. L'allontanamento delle galassie, e quindi il Big Bang non sembrano essere la spiegazione più "economica" dal punto di vista concettuale, e l'intera "età dell'oro" della cosmologia potrebbe non essere altro che una nuova mitologia²⁰.

Moreira, nel suo contributo *The crisis in Theoretical Physics, Science, Philosophy and Metaphysics*, descrive la situazione attuale come una specie di «neo-scolastica»²¹, come una egemonia tautologica tra fisica e epistemologia *mainstream*. Il suo appello per una «nuova rivoluzione fisica» che concili le ontologie incompatibili della meccanica classica e dell'elettromagnetismo, della meccanica quantistica e della relatività, vede nell'*Hyperphysics* di Croca un «paradigma», una nuova maniera di "vedere" il mondo che, attraverso la proposta di esperimenti empirici e l'elaborazione concettuale ad essi associata, permetta il ristabilimento della commensurabilità di microfisica e macrofisica: «*we just need to look, once again, through the "monocle"*»²².

Nelle sue *Metaphysical Consequences in Giordano Bruno's Way*²³, Moreira, sulla scia di Whitehead, afferma che l'evoluzione ha avuto inizio a livello pre-biologico, con le strutture complesse che chiamiamo quanti, e probabilmente anche prima.

Onda *theta* e *acron* costituiscono una monade indissociabile. Questa "unità quantistica" comunque non è "puntiforme", ossia non è descrivibile attraverso quella «*simply location*» postulata dall'atomismo materialista adottato dalla scienza, e che Whitehead criticava come un esempio di «*fallacy of misplaced concreteness*», essendo la sua posizione nello spazio e nel tempo parzialmente indefinita, così come i suoi confini²⁴. Il loro comportamento, per di più, è causale ma non determinista. L'abbandono del determinismo non è però attribuito ai limiti epistemici umani, come nell'interpretazione di Bohr, ma alla componente di autodeterminazione, «*an incipient "free will"*», che appartiene alle entità quantistiche: tra i vari cammini possibili, l'entità "valuta" e poi "sceglie" quello che offre maggiori possibilità di persistenza²⁵.

Il principio di eutritmia, attraverso il suo compromesso ontologico della complessità quantistica, attraverso l'accettazione della natura estesa e locale, ondulatoria e corpuscolare, di tutte le entità fisiche, ci mostra quanto sia comune osservare ombre, credendole realtà (cadendo in frequenti "fallacie della concretezza mal posta"): dire che il Sole sia "là" nel cielo non è più, nella sua ovvietà, difendibile, essendo la sua struttura con-presente a tutto il sistema solare e oltre. La Terra "sente" il Sole, "sa" della sua esistenza (e viceversa), e lo

²⁰ «In order to describe the complexity of the universe, we do not need to start with a violent expansion and to adjust *ad hoc* the initial parameters in order to recover the structure of the existing universe (e.g., the formation of galaxies) reasoning as if the development of matter was a blind, mechanistic and all-deterministic process completely defined in advance by the sole initial condition; instead, we must follow the successive levels of complexity, starting from the fundamental formation of quantum entities in the sub-quantum medium and ascending to the upper levels, understanding the propensity of matter to create ever new patterns of organization. We must give matter a chance, so to speak: if we allow, matter will find its way...» (P. Alves, *Theses Towards a New Natural Philosophy*, in J.R. Croca and J.E.F. Araújo (a cura di), *A New Vision on PHYSIS*, cit., pp. 359-395, pp. 394-395). A riguardo si veda anche J.R. Croca, R.N. Moreira, *O Mito Criacionista do Big Bang*, in «*Razão Activa*» (2008), 7-12; e H. Alfvén, *Cosmology: Mith or Science?*, in «*J. Astrophys. Astr.*», V, 1984, pp. 79-98.

²¹ R.N. Moreira, *The crisis in Theoretical Physics, Science, Philosophy and Metaphysics*, in J.R. Croca and J.E.F. Araújo (a cura di), *A New Vision on PHYSIS*, cit., p. 280.

²² Ivi, p. 283.

²³ Ivi, pp. 283-312.

²⁴ Cfr. A.N. Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, cit., p. 53: «[...] dobbiamo immaginare ogni elemento primordiale come un flusso e riflusso dell'energia o dell'attività sottostante. [Come] un sistema organizzato di fluttuazione vibratoria di energia. Di conseguenza, [...] l'elemento primordiale, non c'è, è nulla, in qualunque istante. Non si manifesta se non nel suo intero periodo».

²⁵ R.N. Moreira, *The crisis in Theoretical Physics, Science, Philosophy and Metaphysics*, cit., p. 287.

stesso vale per tutte le entità naturali comprese nel suo campo d'azione. Tutte, infatti, *comunicano* attraverso una molteplicità “frattale” di campi d'azione (fisico, chimico, etc.) dai margini indefiniti.

Non solo gli organismi viventi, ma tutte le entità, hanno quale loro “scopo” la persistenza (una versione non determinista del *conatus* di Spinoza). Questo obiettivo è perseguito attraverso un'interazione costante, un “circuito di scambi”. In termini prossimi a quelli della teoria di Gregory Bateson di un' «ecologica della mente»²⁶, ossia, accettando un uso del termine “mente” che non lo releghi agli esseri umani, e non lo rinchiuda a una unità esistenziale solipsista, ma che, al contrario, lo caratterizzi come una proprietà emergente dal circuito di scambi stabilitosi tra l'entità e l'ambiente, Moreira sostiene che tutte le entità sono dotate di una «*phenomenal “consciousness”*»: “esistere” e “sentire”, “agire” e “decidere” diventano termini coestensivi²⁷.

In un mondo in perpetua trasformazione, in cui, cioè, si assiste a una perpetua transizione da una forma d'ordine ad un'altra, la persistenza fisica di una struttura e la sua associazione sinergica in sistemi di complessità crescente è possibile solo a partire da un processo di «apprendimento» che preceda concettualmente l'«adattamento» evolutivo, riqualficandolo in termini non meccanicisti attraverso una originale conciliazione di neo-darwinismo e neolamarckismo. “Mente e natura”, “cultura e evoluzione” sono da intendersi come poli concettuali dialettici, e non come ipostasi dualistiche.

Moreira, infatti, sviluppando l'unificazione ontologica sostenuta dalla nuova visione della *physis* in una epistemologia evolutiva, considera la presenza di «idee innate» come un requisito necessario all'emergenza di qualunque struttura complessa²⁸. Dal momento in cui l'esistenza viene fatta coincidere con l'interazione e con lo scambio con il mondo esterno, e dal momento in cui il comportamento specifico di un esistente è da riferirsi alla sua capacità di agire in armonia con le informazioni ottenute, segue che l'interazione fisica e l'apprendimento noetico sono due poli dello stesso processo organico. Quando si verifica l'emergenza di una struttura di livello superiore, composta cioè da un insieme di altre strutture, quella che Whitehead definiva come l'emergenza di una «società» o «organismo di organismi», le «idee acquisite» dalle strutture di livello inferiore durante la loro interazione pulsante, sono assorbite dalla struttura sinergica complessiva come proprie «idee innate», in un processo gerarchico di tipi (onto)logici di complessità crescente²⁹.

²⁶ G. Bateson, *Mente e Natura. Un'unità necessaria* (1979), Milano, Adelphi, 1984; Id., *Verso un'ecologia della mente* (1972), Milano, Adelphi, 2000.

²⁷ R.N. Moreira, *The crisis in Theoretical Physics, Science, Philosophy and Metaphysics*, cit., p. 287. Il pan-esperienzialismo difeso da Moreira trova in Whitehead il suo più eminente sostenitore, essendo comunque rintracciabile già nell'opera di Bernardino Telesio e di Tommaso Campanella, E. Garin, *La cultura filosofica del rinascimento italiano*, Milano, Sansoni ed., 1994, p. 435: [Il naturalismo di Telesio si basa sulla] «coestensione di senso ed esistenza, su questa identità fra sentire e concretamente esistere [...] sulla tesi che la materia si svela nel senso – sente, e, quindi, si sente – e che il sentire è il fondamento ultimo della certezza». La natura, viva, mutevole e in perenne ordinato processo è pervasa da questo *sentire*; un sentire che giunge nella conoscenza dell'uomo all'evidenza pur restando *immediato contatto* del reale con se stesso. La ricchezza del “senso” telesiano è, nella ricostruzione del Garin, «così vicino al tema campanellino del vero *sapere* come *gustare*, e cioè come un intrinsecarsi, e farsi tutt'uno, e integralmente *consentire*, del conoscente e del conosciuto».

²⁸ Ivi, p. 296.

²⁹ A sostegno della mia tesi sulla concordanza della nuova visione delle entità quantistiche con la teoria “ecologica” della “mente” e delle “idee” si osservi quanto affermato da Gregory Bateson: «Dal punto di vista positivo, si può affermare che *qualunque* insieme dinamico di eventi o oggetti che possieda circuiti causali opportunamente complessi e in cui vigano relazioni energetiche opportune, mostrerà sicuramente caratteristiche proprie della mente. Tale insieme eseguirà *confronti*, sarà cioè sensibile alla *differenza* (oltre ad essere influenzato dalle ordinarie “cause” fisiche, come collisioni o forze); “elaborerà l'informazione”, e sarà inevitabilmente autocorrettivo, o in direzione dell'ottimalità omeostatica ovvero in direzione della massimizzazione di certe variabili. Un “bit” di informazione può essere definito

Il principio di euritmia stabilisce quindi una teleologia debole, non determinista e *bottom up*, che restituisce alla temporalità e alla creatività del divenire naturale una consistenza ontologica che era andata sempre più sbiadendo nella filosofia della scienza. Contro il coro di voci che videro nel “tempo” una contraddizione logica, un’impossibilità fisica, una categoria trascendentale, un *bias* psicologico, una convenzione storica o operativa, Croca e Silva ci ricordano che senza tempo non potremmo comprendere il mutamento naturale, e la fisica sarebbe del tutto impossibile³⁰.

Non solo le nostre conoscenze delle leggi fisiche, a differenza di quanto sostenuto da molti, sono solo un piccolo e provvisorio approdo in un tempestoso oceano di ignoranza, ma le interazioni tra i diversi livelli della complessità naturale costituiscono una tappa completamente nuova della traversata epistemica, tappa che solo pochi sono disposti a intraprendere lasciando gli ormeggi sicuri di un comodo riduzionismo.

La rapidità sempre più accelerata con cui avanza la conoscenza scientifica rende difficile, e per molti velleitario, ogni sforzo speculativo che ambisca a elaborare una coerente filosofia della natura a partire dai risultati della ricerca di base. Il pensiero filosofico della modernità è contraddistinto dalla «critica» mossa alle pretese del soggetto epistemico di poter raggiungere uno schema concettuale che sia, anche solo approssimativamente e progressivamente, adeguato alla natura delle cose. La temperie positivista che vorrebbe aver sancito l’avvento di un’età intellettuale post-metafisica nasconde comunque a malapena i suoi propri postulati impliciti e irriflessi.

L’attuale egemonia filosofica del fisicalismo, che vede nelle leggi e proprietà fisiche l’ultimo criterio di comprensione e spiegazione della realtà, o quella dell’informazionismo, che vuole ridurre l’esistente sensibile a una inanimata e disincarnata matrice informatica, dimostrano la loro povertà speculativa nel momento in cui censurano invece di denunciare, ignorano invece di affrontare, ostacolano invece di contribuire all’interrogarsi radicale sulla nostra visione della natura.

Se l’«essenzialismo» in metafisica deve lasciare il passo a un approccio evolutivo, è proprio questa nuova tonalità della speculazione filosofica che sembra sfuggire alla grande maggioranza degli studiosi. Invece di accogliere una prospettiva monista, processualista e relazionale, storica e ecologica, assistiamo al prevalere del classico entusiasmo platonico e logicista per l’universalità normativa delle leggi, dualisticamente contrapposto al divenire contingente delle entità particolari: il «caso e la necessità»³¹.

come una differenza che fa differenza; tale differenza, nel suo procedere e subire successive trasformazioni in un circuito, è un’idea elementare. Ma, ed è ciò che più conta in questo contesto, si sa che nessuna parte di questo sistema in interazione può esercitare un controllo unilaterale sul resto del sistema o su una qualunque sua parte. Le caratteristiche mentali sono inerenti o immanenti nell’insieme in quanto *totalità*» (G. Bateson, *Verso un’ecologia della mente*, cit., pp. 363-364).

³⁰ J.R. Croca, M.M. Silva, *The Concept of Time*, in J.R. Croca and J.E.F. Araújo (a cura di), *A New Vision on PHYSIS*, cit., pp. 397-399.

³¹ Per quanto riguarda il “fondamentalismo” della teoria dell’essenze in metafisica si veda K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici. Vol I: Platone totalitario. Vol. II: Hegel e Marx falsi profeti*, Roma, Armando Editore, 1974 (1945); e Id., *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Bologna, Il Mulino, 2009 (1963), in part. cap. 3. Per quanto riguarda l’uso categorico, metafisico del concetto di *casualità*, celato e difeso nelle vesti di una verità supportata dall’«oggettività scientifica» si veda Monod J., *Il caso e la necessità*, Milano, Mondadori ed., 1970, pp. 113 e 118: «soltanto il caso è all’origine di ogni novità, di ogni creazione nella biosfera. Il caso puro, il solo caso, libertà assoluta ma cieca, alla radice del prodigioso edificio della biosfera [...] la selezione agisce sui prodotti del caso e non può alimentarsi altrimenti». Monod riconosce che la biologia di stampo meccanicista si trova ad affrontare una situazione aporetica (ivi, p. 33): «una lampante *contraddizione* epistemologica. La pietra angolare del metodo scientifico è il postulato di oggettività della Natura, vale a dire il rifiuto *sistematico* a considerare la possibilità di pervenire a una conoscenza “vera” mediante qualsiasi interpretazioni dei fenomeni in termini di cause finali, di

Il frantumarsi della «grande catena dell'essere» non si è ancora consumato nelle strutture epistemiche e ideologiche degli studiosi. L'appello alla presa d'atto della «fine delle certezze» ha inaugurato una nuova «crisi della coscienza europea» in cui le forze culturali conservatrici cavalciano e deformano le tendenze innovatrici³².

La «nuova alleanza» tra scienze naturali e scienze umane soffre e è sempre più accentuatamente vittima degli squilibri socio economici e dello sbilanciamento, sempre più sproporzionato, tra interessi particolari e collettivi, e tra efficacia applicativa a breve termine e sostenibilità culturale a lungo termine.

L'amministrazione tecno-scientifica della società e l'amministrazione socio-economica della tecno-scienza portano avanti la mobilitazione totale dell'esistente in una dinamica di rinforzo reciproco progressivo, di *feedback* positivo, che non può non essere definito, antropologicamente, come «schismogenetico», cioè, generante (patologiche) divisioni³³.

Che il propagandato apogeo della scienza possa coincidere con il tramonto della civiltà umana, con il consumarsi dell'«antropocene»³⁴, o eventualmente con il sorgere di una «civiltà post-umana»³⁵, rende sempre più pertinente l'affermazione di Herbert Marcuse: «In quanto la lotta per la verità “salva” la realtà dalla distruzione, la verità costituisce un impegno dell'esistenza umana. Essa rappresenta il progetto umano per eccellenza. Se l'uomo ha appreso a vedere e conoscere ciò che realmente è, egli agirà in modo conforme alla verità. L'epistemologia è di per sé un'etica, e l'etica è epistemologia»³⁶.

“progetto”. [...] Ma l'oggettività ci obbliga a riconoscere il carattere teleonomico degli esseri viventi, ad ammettere che, nelle loro strutture e prestazioni, essi realizzano e perseguono un progetto». Nonostante ciò, ritiene *irresistibile* l'identificazione della materia e degli organismi con le macchine e i meccanismi (Ivi, pp. 110-111, italici nostri): «L'aspetto estremamente meccanico, addirittura “tecnologico”, del processo di traduzione [dei polipeptidi che formano il codice genetico] merita di essere sottolineata. Tutto fa *irresistibilmente* pensare alla catena di montaggio di una fabbrica: [...] la cellula è proprio una macchina». Tale visione lo conduce a ribadire un sentimento esistenziale di radicale estraniamento (Ivi, p. 165): «l'uomo deve infine destarsi dal suo sogno millenario per scoprire la sua completa solitudine, la sua assoluta stranezza. [In un] universo sordo alla sua musica, indifferente alle sue speranze, alle sue sofferenze, ai suoi crimini».

³² Per la storia dell'idea di «grande catena dell'essere» e il suo ruolo nel pensiero filosofico e scientifico moderno si veda A.O. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, Milano, Feltrinelli, 1982 (1936). La nuova «crisi della coscienza europea» (Cfr. P. Hazard, *La crisi della coscienza europea, 1680-1715*, Torino, Einaudi, 1946 [1935]) a cui ci riferiamo è quella che a nostro modo di intendere è scaturita dal sorgere e affermarsi del «neomeccanicismo cibernetico» (R. Cordeschi, *Introduzione. Indagini meccanicistiche della mente: la cibernetica e l'intelligenza artificiale*, in V. Somenzi, R. Cordeschi (a cura di), cit., p. 23). Per quanto riguarda la «fine delle certezze», che si è venuta affermando nell'ambito delle scienze assiologiche ben prima di divenire quel fenomeno socio-culturale generalizzato con cui ci confrontiamo nella nostra quotidianità, ci riferiamo ai lavori logico-matematici di Whitehead (Cfr. A.N. Whitehead, *A Treatise on Universal Algebra, with Applications*, Cambridge, Cambridge University Press 1989; A.N. Whitehead, B. Russell, *Principia Mathematica*, Prefazione e Introduzione 1910, *Introduzione alla 2° ed. e Appendice C 1925*, in P. Parrini (a cura di), *Introduzione ai «Principia Mathematica»*, Firenze, «La Nuova Italia» Editrice, 1977), agli sviluppi da essi innescati nell'ambito di queste discipline (Cfr. W.V. Quine, *Whitehead and the rise of modern logic*, in P.A. Schilpp (a cura di) *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, La Salle, Open Court, 1941 pp. 125-164; K. Gödel, *Russell's mathematical logic*, in P.A. Schilpp (a cura di), *The Philosophy of B. Russell*, New York, The Library of Living Philosopher, 1944, pp. 125-153; M. Kline, *Mathematics: The Loss of Certainty*, New York, Oxford Press, 1985 [1982]; I. Stewart, *Does God play dice? The new Mathematics of chaos*, Londra, Penguin, 1990), e nelle scienze naturali (Cfr. I. Prigogine, *La fine della certezza. Il tempo, il caos e le leggi della natura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2014 [1997]; R. Penrose, *La mente nuova dell'imperatore. La mente, i computer e le leggi della fisica*, Milano, Rizzoli 2000 [1990]).

³³ G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, cit., pp. 95 sgg.

³⁴ B. Latour, *Agency at the time of the Anthropocene*, in «New Literary History», XLV, 2014, pp. 1-18.

³⁵ H. Martins, *Experimentum Humanum, Civilização Tecnológica e Condição Humana*, Lisbona, Relógio D'Água, 2011; A. Mazzola, *Hermínio Martins, il principio vichiano verum-factum e l'era ciberscientifica*, in «ISPF-Lab», XII, 2015.

³⁶ H. Marcuse, *One-Dimensional Man; Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Bacon, 1964, p. 94.

Abstract: This work aims to divulge and comment the emergence of a new phase of scientific and philosophical «adventure of ideas». The text that we are going to visit, *A New Vision on PHYSIS, Eurhythm, Emergence and Nonlinearity* (2010) is the result of a multidisciplinary research program on the foundations of quantum mechanics. After a forty-year work in which the philosophical and historical reconstruction and the careful confrontation with the recent discoveries made in other scientific domains have accompanied the theoretical physics' investigation, the group of scholars, that we have already designated in a previous work as «Lisbon school», took position in the international scientific and philosophical debate with the publication of this «manifesto» in defense of an emergent complexity's ontology.

Keywords / Parole chiave: Eurhythm, complexity, emergence, nonlinearity, organicism.

VIRTÙ, UMANIZZAZIONE E CRIMINI CONTRO NATURA.
ALCUNE OSSERVAZIONI SULLA “FILOSOFIA DELLA CONQUISTA”
DI JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA

Giorgia dello Russo

Il processo storico della conquista spagnola dell'America Latina può essere totalmente compreso non soltanto alla luce delle particolari circostanze che ne influenzarono il corso, ma soprattutto analizzando le idee che lo determinarono. È indubbiamente difficile, entrando in argomento, evitare di ribadire la già ben nota gravità delle azioni perpetrate ai danni delle popolazioni native, oppure il fatto che il pensiero che ne promosse e giustificò le intenzioni e le modalità di svolgimento sia inaccettabile per la sensibilità attuale. Sintetizzare queste precisazioni, per concentrare lo studio sulla filosofia in base alla quale si articolano e legittimarono i fatti accaduti, non implica trascurarne l'indispensabile analisi, ma, al contrario, si propone di suggerirne un'interpretazione che ne rintracci le connessioni interne da un punto di vista teorico: in questa sede, l'obiettivo principale è la presentazione dei principali risultati di un percorso di ricerca attualmente in via di approfondimento.

L'espansione coloniale di età moderna tendeva alla riproduzione forzata, nelle terre conquistate, di modelli sociali, politici, religiosi e culturali europei, con ogni mezzo possibile. A questo proposito, in studi recenti di ambito filosofico latinoamericano si è giustamente parlato di «inculturización»¹: il pretesto dell'evangelizzazione non presupponeva soltanto un intervento di acculturazione, ma anche di una volontà di totale trasformazione dei codici di comportamento degli *indios*, in senso assimilazionistico. La «civilizzazione» era cioè intesa, più che come un semplice indottrinamento, come un processo di umanizzazione, una costrizione all'abbandono di credenze e costumi ritenuti dai conquistatori europei incompatibili con una pacifica convivenza interindividuale, perché associati ad una dimensione primitiva, involuta, relazionata ancora troppo profondamente con il mondo animale. Questo era un aspetto che molte teorie trattavano esplicitamente, e che, come si vedrà, risulta determinante nell'argomentazione dello stesso Juan Ginés de Sepúlveda, il quale sosteneva la necessità di convertire gli *indios* da barbari e «quasi uomini», in esseri «umani e civilizzati»; dove nel testo originale in latino, ad ogni occorrenza della parola «civilizado» corrisponde proprio il termine «humano»².

Se questa conquista – che più che mai si è rivelata un *cum-quærere*, un “far proprio” non solo un territorio, ma un intero universo culturale – aveva una connotazione domesticante, ovvero veniva considerata una specie di «educazione all'umanità»³, era perché il nativo era a priori concepito come essere caratterizzato da una forte componente di bestialità: questo tratto distintivo ha fornito la prima “giusta causa” dell'uso della forza. In termini rispondenti al pensiero dell'epoca, era quasi inutile cercare di fare leva su volontà e ragione, ma le strategie più adeguate alla condizione di “irrazionalità” di quelle popolazioni avrebbero

¹ F. Castañeda Salamanca, *El indio entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, Bogotá, Alfaomega Editor, 2002, pp. 109-110.

² Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates segundo, o sobre las justas causas de guerra*, in Id., *Obras Completas*, Salamanca, Ayuntamiento de Pozoblanco, vol. III, 1997, p. 87 (d'ora in poi *Demócrates segundo*).

³ Cfr. F. Castañeda Salamanca, *El indio entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, cit., p. 110.

dovuto agire sul lato passionale e sulla sensibilità⁴. Il difficile concetto di “barbaro”, quale categoria-chiave per intendere l'*indio*, potrebbe allora spiegare l'origine del paradossale ricorso alla violenza e al terrore a scopo di «pacificazione» (oltre naturalmente a tutte le ragioni di ordine pratico ed economico, che sono state il vero motore non solo dei viaggi di esplorazione, ma dello sfruttamento e delle stragi in terre americane). Diversamente da quanto accaduto in altre vicende storiche coloniali, i dubbi in merito alla legittimità di quest'ordine di pensiero, che si concretizzò in invasione armata e schiavitù, sorsero contemporaneamente alle prime spedizioni. Pareri contrari o favorevoli ai metodi utilizzati (e non, beninteso, alla colonizzazione stessa) sorsero sin dal principio, sebbene di fatto gli *indios* avessero cominciato ad essere deportati e asserviti già molto prima che venisse formalmente discussa la questione.

Il dibattito si infittì quasi subito: nelle colonie fu avviato da alcuni religiosi inviati sul posto con il compito della diffusione del credo cattolico⁵, mentre in Spagna crebbe ad opera di intellettuali, professori universitari di teologia o diritto dei più importanti atenei dell'epoca (come l'università di Salamanca, di Alcalá de Henares o il Collegio di San Gregorio di Valladolid), nonché di influenti consiglieri reali oppure di esperti invitati a partecipare alle varie convocazioni ufficiali appositamente indette. Tra costoro si distinsero varie figure, tra le quali appunto Sepúlveda. La contestualizzazione del suo inserimento nella polemica è meno accessoria di quanto potrebbe sembrare, anche solo pensando alle conseguenze che esso ebbe sulla diffusione di suoi lavori e sulla sua fama di studioso⁶. C'è però da precisare che Sepúlveda fu criticato e ostacolato non perché le sue teorie fossero considerate senza fondamento, ma perché avrebbero potuto rivelarsi politicamente scomode (una volta assunte dalla “nuova nobiltà” che stava fortificandosi nelle colonie e tendeva ad agire indipendentemente dai dettami della madrepatria)⁷; allo stesso modo, d'altronde, era stata impedita la diffusione delle *Relectiones* di Francisco de Vitoria⁸. Le occupazioni intellettuali di Sepúlveda, nel primo ventennio del XVI secolo, non riguardavano le questioni suscitate dall'impatto con il Nuovo Mondo: mentre il dibattito infuriava, infatti, lui era impegnato nei suoi studi di teologia e diritto nel collegio bolognese di San Clemente de los Españoles; anche se con tutta probabilità prese visione dei primi resoconti dei viaggi oltreoceano, vista l'influenza di Fernández de Oviedo, di Cortés e di López de Gómara nei suoi scritti sull'argomento⁹. Non ci sono documenti che attestino i precisi motivi della sua decisione di prendere parte al dibattito, quando nel 1544 chiese l'autorizzazione di pubblicare il *Demócrates segundo*. Sicuramente non rientrava tra i lavori commissionatigli ufficialmente, e la critica esclude motivazioni di tipo economico o politico (era il cronista dell'imperatore già dal 1537, talmente saldo nel suo rigore di storico da rompere con la tradizione encomiastica delle cronache, nella stesura di *Historia de Carlos V*)¹⁰. La ragione più plausibile sembra essere il semplice interesse intellettuale di esprimere il suo pensiero in

⁴ La trattazione dell'argomento del gesuita José de Acosta nel suo *De procuranda indorum salute* è uno degli esempi più conosciuti (cfr. *ibidem*).

⁵ Il celebre sermone della prima domenica d'Avvento del 1511, pronunciato a La Española dal domenicano Fray Antonio de Montesinos, con il quale il religioso si pronunciava apertamente contro le violazioni ai diritti e alla dignità umana degli *indios*, è tradizionalmente considerato come l'inizio della *querelle* (cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, Barcelona, Edhasa iBook, 2012, pp. 188, 387-390).

⁶ Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2013, pp. 11-13.

⁷ Ivi, p. 294.

⁸ Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 420-433.

⁹ Cfr. Ivi, pp. 434, 869 n. 490, 872 n. 495, 889 n. 527.

¹⁰ Cfr. Ivi, p. 352.

merito agli argomenti più discussi del momento, o di applicare i suoi studi più impegnativi e teoretici (come ad esempio quelli sul pensiero di Aristotele) a questioni di ordine pratico¹¹.

Le sue considerazioni avevano un carattere prevalentemente politico: impostazione – a parere di alcuni – forse anche logica per un aristotelico dell'epoca, per giunta storico di professione¹². Nell'argomentazione delle opere che riguardano il tema, infatti, prevale il punto di vista della gestione dello Stato: secondo Sepúlveda, l'indole di un popolo è determinabile attraverso il tipo di società che riesce a costruire e a gestire¹³, aspetto decisamente condizionato dal tipo di rapporto che gli individui hanno con delle norme di convivenza basilari quanto universali, di solito identificate con il diritto naturale. A questo proposito, il forte ascendente del pensiero dello Stagirita è evidente in particolar modo proprio nel dialogo intitolato *Demócrates segundo*, che è in assoluto lo scritto più celebre e criticato di Sepúlveda, nonché il primo in cui l'autore si occupa direttamente della questione indiana. L'opera è, sin dal prologo, dichiaratamente volta a perorare la legittimità delle guerre mosse agli *indios*, ma la sua base teorica è costruita a partire dai requisiti necessari ad una organizzazione sociale, il primo dei quali sembra essere la capacità di autodeterminazione. Se, infatti, «come insegnano i filosofi», il fine di ogni cosa è la sua ragion d'essere, allora il fine di una qualsiasi forma di governo è il benessere pubblico¹⁴: ma lo Stato si salverà e si manterrà giusto e moderato solo se l'autorità apparterrà agli uomini in grado di proteggerne gli interessi, ovvero ai virtuosi¹⁵. Di conseguenza la virtù, presentata da Sepúlveda come la facoltà di discernimento tra bene e male¹⁶, sarà la caratteristica indispensabile di coloro che governano, garantendo una nazione solida e in grado non solo di difendersi, ma di sussistere autonomamente. Come tale, essa è la condizione della libertà di un popolo: uno Stato che non si regge secondo virtù svilupperà la necessità di essere guidato, e diverrà per questo molto più facilmente suddito di un'altra forza politica¹⁷. Da queste convinzioni, a ciò che nel *Demócrates segundo* Sepúlveda giungerà a concludere a proposito dell'indole servile dei nativi – perno del suo discorso (assolutamente filosofico) in favore delle guerre messe in atto dai *conquistadores* –, il passo è breve, ma viene compiuto attraverso il concetto di crimine contro natura. Infatti, proprio di tutti i «prudentes», ovvero gli uomini virtuosi e atti a governare, è il rispetto della legge naturale, che in Sepúlveda è un'idea teologico-filosofica: non solo non dipende dalle circostanze ed è universalmente condivisa, ma lo è perché consiste nella partecipazione dell'intelletto umano alla volontà divina¹⁸, e si esprime in una fondamentale inclinazione al dovere e alla virtù. Il diritto naturale, che a sua volta contiene la «ley eterna», è dunque anche alla base delle leggi dello Stato perché costituisce il fondamento della società umana, in quanto anche quest'ultima «se apoya en la naturaleza»¹⁹, cioè è connaturata agli individui stessi, come Aristotele aveva

¹¹ Cfr. Ivi, p. 436.

¹² F. Castañeda Salamanca, *El indio entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, cit., p. 82.

¹³ Cfr. *Demócrates segundo*, p. 67.

¹⁴ I concetti, di chiara ascendenza aristotelica (cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1094a, 1-25, e 1094b, 1-15), sono ribaditi da Sepúlveda in diversi luoghi, ad esempio cfr. *Demócrates segundo*, pp. 49, 134, e in Id., *Acerca de la Monarquía*, in Id., *Obras Completas*, Salamanca, Ayuntamiento de Pozoblanco, vol. VI, 2001, p. 82.

¹⁵ Cfr. *Demócrates segundo*, p. 56.

¹⁶ Ivi, p. 64.

¹⁷ F. Castañeda Salamanca, *El indio entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, cit., p. 83.

¹⁸ Cfr. *Demócrates segundo*, p. 47.

¹⁹ Ivi, p. 110.

chiaramente affermato nella *Politica*²⁰. Per questa ragione, «los hombres buenos, excelentes por su virtud, inteligencia y prudencia»²¹, hanno il dovere di imporsi come autorità a coloro che mancano di tali caratteristiche e quindi non hanno le facoltà necessarie per autodeterminarsi, dunque necessitano di essere governati, come ad esempio, osserva Sepúlveda, «aquellos pueblos bárbaros que viven en la región occidental y austral, llamados comúnmente indios»²². Le due ragioni principali di questa affermazione risiedono nel fatto che molte di queste popolazioni avevano abitudini (come l'idolatria, l'antropofagia e i sacrifici umani) che violavano apertamente le leggi di natura²³, inoltre gli stessi individui si dimostravano costitutivamente «inferiori» agli europei – specialmente agli spagnoli – da quasi ogni punto di vista, «como los niños a los adultos»²⁴, ma in particolar modo perché mancanti, tra le altre virtù, di quella fondamentale del coraggio. Dal *Demócrates segundo a Del Nuevo Mundo* (scritto più di dieci anni dopo), non mancano mai, sebbene in toni un po' diversi nelle varie opere, i riferimenti alla codardia degli *indios*²⁵, alle loro fughe dinanzi ai *conquistadores*²⁶, e la conseguente precarietà della loro autonomia: una società composta da persone in stato di terrore, infatti, presta il fianco alla disgregazione al cospetto di ogni minaccia²⁷. Secondo Sepúlveda la «mayor prueba» della loro condizione di minorità erano le istituzioni «serviles y bárbaras»²⁸, nonché le reazioni (di incoscienza, resa o di codardia)²⁹ di fronte al pericolo corso dalle loro comunità. Che gli *indios* riuscissero a fuggire, che si arrendessero o che sacrificassero con ferocia gli eventuali prigionieri cristiani³⁰, sono fatti che in ogni caso dimostravano la loro incapacità a preservare la dimensione collettiva, la loro tendenza ad abbandonarsi al panico, cercando di salvarsi individualmente, aspetto che tradisce non solo il principale fine dello Stato (ovvero la «común salvación»)³¹ ma anche la condizione umana, secondo la cui natura ogni essere umano deve vegliare sull'altro³².

Alla radice dell'idea di servitù naturale c'è quindi, da un lato, la convinzione della codardia degli *indios* – e in generale, per il principio sepulvedano della «interrelazione tra le virtù»³³, della mancanza di tutte le attitudini necessarie alla salvaguardia della comunità – e dall'altro la violazione delle leggi naturali, indispensabili a una convivenza sociale autonoma. Per questa ragione, un popolo che tollera i crimini contro natura deve essere allontanato da queste abitudini, e con la forza, se rifiuta di abbandonarle volontariamente³⁴.

È a questo punto che si può intendere l'originalità della teoria di Sepúlveda, che intese dare un nuovo sostegno filosofico e giuridico all'occupazione delle terre americane,

²⁰ Cfr. Aristotele, *Politica*, I, 253a.

²¹ *Demócrates segundo*, p. 56.

²² Ivi, p. 39.

²³ Cfr. Ivi, p. 73.

²⁴ Ivi, p. 64.

²⁵ Cfr. Ivi, p. 66.

²⁶ Cfr. Juan Ginés de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, in Id., *Obras Completas*, Salamanca, Ayuntamiento de Pozoblanco, vol. XI, 2005, pp. 49, 89, 117, 140, 166, 194-195, tra gli esempi.

²⁷ Cfr. F. Castañeda Salamanca, *El indio entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, cit., pp. 89-90.

²⁸ *Demócrates segundo*, p. 67.

²⁹ Cfr. F. Castañeda Salamanca, *El indio entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, cit., pp. 101-102.

³⁰ Cfr. Juan Ginés de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit. p. 195.

³¹ Cfr. Ivi, p. 148.

³² Cfr. Ivi, p. 207.

³³ Cfr. F. Castañeda Salamanca, *El indio entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, cit., pp. 90-91.

³⁴ Cfr. *Demócrates segundo*, pp. 83-84.

scegliendo come riferimento principale la natura degli indigeni³⁵: l'argomento principale in favore delle tristemente note «giuste cause di guerra» contro gli *indios* metteva in diretta correlazione, in questo modo, l'idea di crimine contro natura, quale somma dimostrazione di mancanza di discernimento, con il concetto di grado di umanizzazione. Già nel *Demócrates*, l'altro dialogo scritto nel 1535, Sepúlveda aveva ribadito che il diritto naturale è il riflesso della volontà di Dio (causa prima della stessa natura e dell'ordine delle cose stabilito in base ad essa), nella ragione, della quale sono particolarmente dotati gli uomini³⁶: ciò implica che i comportamenti che contraddicono la legge naturale non solo ignorano la legge eterna, ma implicano l'impossibilità di sviluppare adeguatamente la natura umana³⁷. Il *Demócrates segundo* allora chiarisce che infrangere queste regole significa opporsi alla volontà divina e comportarsi in maniera anti-naturale, ovvero in modo disumano³⁸. In questo modo la legge naturale diventa nel pensiero di Sepúlveda un parametro discriminante dei livelli evolutivi, un «criterio de humanidad»³⁹, che sarà il fulcro del suo ragionamento a favore dell'uso della forza a scopo di civilizzazione. L'umanista cordovese era perfettamente cosciente della criticità del suo discorso, dettaglio che si evince dalle domande di Leopoldo (l'interlocutore di Democrate nel dialogo), che Sepúlveda riempie di tutte le obiezioni che riteneva di doversi aspettare, al fine di demolirle. Ad esempio, quando Leopoldo puntualizza che in realtà anche qualsiasi conflitto armato (anche ammesso che sorgesse per giusta causa) comporta azioni che infrangono la legge naturale⁴⁰, attraverso Democrate è lo stesso Sepúlveda a replicare che, in questo specifico caso, la guerra rappresenta un estremo rimedio al rifiuto di un generoso tentativo di “perfezionamento”: l'attacco a causa della resistenza all'intervento europeo era un doloroso «deber de humanidad»⁴¹ preferibile al male peggiore di abbandonare gli *indios* alle loro abitudini contro natura⁴². Obbligando quei popoli a rispettare la legge naturale, non si fa loro alcuna ingiustizia⁴³, anzi, si agisce – secondo il diritto naturale e il diritto delle genti –⁴⁴ per la conservazione della società e per accelerare il processo di uscita dalla loro condizione «inhumana». Se infatti, replica Democrate, si concedesse agli *indios* il tempo di provare a istruirsi e “correggersi” da soli, si rischierebbe di aspettare all'infinito e anche inutilmente⁴⁵.

La guerra era dunque intesa come un dispositivo catalizzatore di civilizzazione⁴⁶, talvolta imprescindibile per eliminare la divaricazione del *modus vivendi* dell'indio riconducendolo a un qualcosa di accettabile, riconoscibile perché assimilato, affrancato dalla sua diversità che allora non era concepibile se non come inferiorità. La schiavitù per natura è però un concetto non molto chiaro persino in Aristotele⁴⁷: anche per Sepúlveda, questa condizione

³⁵ Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 478.

³⁶ Cfr. J. G. de Sepúlveda, *Demócrates o diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*, in Id., *Obras Completas*, Salamanca, Ayuntamiento de Pozoblanco, vol. XV, 2010, p. 102.

³⁷ Cfr. F. Castañeda Salamanca, *El indio entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, cit., pp. 94-95.

³⁸ Cfr. *Demócrates segundo*, p. 47.

³⁹ Cfr. F. Castañeda Salamanca, *El indio entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, cit., pp. 95-96.

⁴⁰ Cfr. *Demócrates segundo*, p. 82.

⁴¹ Ivi, p. 84.

⁴² Cfr. Ivi, pp. 95-96.

⁴³ Cfr. Juan Ginés de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit. p. 48.

⁴⁴ Cfr. *Demócrates segundo*, p. 111.

⁴⁵ Cfr. Ivi, p. 61.

⁴⁶ Cfr. J. G. de Sepúlveda, *Apología en favor del libro sobre las justas causas de guerra*, in Id., *Obras Completas*, Salamanca, Ayuntamiento de Pozoblanco, vol. III, 1997, p. 208; come anche in Id., *Del Nuevo Mundo*, cit., p. 208.

⁴⁷ Cfr. Aristotele, *Politica*, I, 6, 1255b e segg.

non implica necessariamente la totale sottomissione, contemplata come una misura estrema. Un «moderato servaggio» o il pagamento di tributi avrebbero dovuto essere le soluzioni più frequentemente adottate al fine di affrancare gli *indios* dalla condizione di «incivilizados»; dunque forse le idee sepulvedane sulla natura degli amerindi non avevano esattamente le sfumature – e conseguenze – generalmente attribuite loro⁴⁸. Ciò che a questo proposito non è di facile chiarificazione è se Sepúlveda relazionasse le sue proposte paternalistiche a una supposta condizione di minorità dei nativi dovuta ad una incapacità congenita e incorreggibile, oppure a una semplice mancata conoscenza di mezzi e strategie che avrebbero permesso loro di condurre un'esistenza più «umana». Aristotele nell'*Etica Nicomachea* afferma che le virtù non sono capacità innate ma «disposizioni dell'anima», che si apprendono per abitudine, compiendo «azioni giuste»⁴⁹: Sepúlveda allora avallava l'instaurazione di «affidamenti» nelle colonie, limitati al tempo necessario alla diffusione della «verdadera religión» e all'eliminazione degli «impíos ritos»⁵⁰ e de «las costumbres bárbaras»⁵¹. Secondo alcuni studi, questo proverebbe che nonostante le lapidarie e ripetute espressioni in merito alla subumanità dei nativi (rintracciabili specialmente nel *Demócrates segundo*)⁵², la soluzione proposta da Sepúlveda non presupponeva una loro natura «difettosa»⁵³, ma una sorta di incapacità transitoria⁵⁴, tuttavia mai del tutto recuperabile: è esclusa la possibilità della piena civilizzazione e quindi della definitiva indipendenza di quelle popolazioni⁵⁵. Ne consegue che i diritti non possono essere uguali per tutti; ad esempio la libertà dev'essere concessa ai sudditi in base alla loro natura,⁵⁶ nella misura in cui essi sono in grado di gestirla senza compromettere il benessere pubblico, che assieme all'induzione alla pratica delle virtù⁵⁷, è il fine di qualsiasi guerra giusta. Sepúlveda ripete in più occasioni che è proprio il «bien público» degli *indios*⁵⁸ l'intenzione primaria della colonizzazione, che ne giustificava anche i metodi coercitivi. Ciò riflette, dal punto di vista etico, una «concezione “classica”, che privilegia il bene transindividuale, rispetto a quello individuale»⁵⁹, tratto inequivocabile della cultura umanistica in cui il cronista di Carlo V si era formato.

Questo sfondo ha però determinato un pensiero tutt'altro che statico, a dispetto delle apparenze, che non sono determinate soltanto dalla generale parzialità della conoscenza dei suoi contributi, ma anche dal fatto che effettivamente la maggior parte delle idee in essi espresse rimane costante attraverso il tempo: mi riferisco ai «vantaggi» della civilizzazione, alla necessità dell'uso della forza, alla servitù naturale, che non comporta schiavitù ma dominio e ai crimini contro natura in cima alla lista delle giuste cause di guerra. Nonostante

⁴⁸ Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 173.

⁴⁹ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 2, 1105b.

⁵⁰ J. G. de Sepúlveda, *Apología en favor del libro sobre las justas causas de guerra*, cit., p. 213.

⁵¹ Ivi, p. 195.

⁵² Cfr. *Demócrates segundo*, pp. 65, 67, 68.

⁵³ Cfr. F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., p. 293.

⁵⁴ Cfr. Ivi, p. 157.

⁵⁵ Ivi, p. 293.

⁵⁶ Cfr. *Demócrates segundo*, p. 134.

⁵⁷ Cfr. Ivi, p. 59.

⁵⁸ Cfr. Ivi, p. 72, e Id. *Del Nuevo Mundo*, cit., pp. 110-11, 148.

⁵⁹ Cfr. A. Savignano, *Critica del mito della modernità. Dialogo interculturale*, in Id., *Il vincolo degli anniversari. Saggi di filosofia spagnola contemporanea*, Caserta, Saletta dell'Uva, 2009, pp. 161-162.

la generale coerenza, è interessante accorgersi, leggendo, di come invece alcuni dei nuclei teorici – tra i più critici, inoltre – cambino.

Attraverso gli scritti di Sepúlveda sul tema, si può vedere come queste idee sugli *indios* peraltro siano andate trasformandosi negli anni, pur rimanendo irrimediabilmente prigioniere delle coordinate filosofiche del tempo, attraversate da una concezione essenzialistica che decretava caratteristiche definitorie non solo di uno *status* ontologico, ma anche e di conseguenza, dei diritti di cui era soggetto. Dal *Demócrates segundo* fino a *Del Nuevo Mundo*, attraverso l'*Apologia*, e persino in *Acerca de la monarquía*, gli *indios* vengono sempre descritti come «subiecti iure naturae»⁶⁰; ma in particolar modo nel *Demócrates segundo* si ripetono con insistenza, e con espressioni molto severe, continui riferimenti al primitivismo e ai costumi incivili degli *indios*, e si mette continuamente in dubbio la loro capacità politica e la loro natura umana. Ne risulta una concezione sommaria degli amerindi, che non tiene conto delle sensibili differenze tra i gruppi di individui e sussume l'intera popolazione sotto il concetto di «homunculo», quasi-uomo in cui appena si scorge qualche traccia di umanità⁶¹, distante dagli spagnoli – considerati l'apice della civilizzazione – quanto lo sono le bestie dagli uomini⁶². Già nell'*Apologia* i toni sono meno duri, anche se i mutamenti più significativi si trovano in *Del Nuevo Mundo*, che è tra le opere tardive, e rappresenta, per quanto riguarda la visione di Sepúlveda della realtà oltreoceanica, una decisa evoluzione in merito a diversi argomenti. Per la prima volta compaiono considerazioni sull'importanza della reciproca conoscenza tra i popoli, nei racconti dei tentativi di «intercambio» fatti specialmente nella fase iniziale⁶³. Assolutamente innovativa è l'idea di «ganancias comunes»⁶⁴, ovvero di occasioni di “guadagno” e apprendimento per entrambe le culture partecipi dell'incontro, anche se non bisogna incorrere nell'errore di considerarla una prassi interculturale *ante-litteram*, perché è palese che el «afán de conocer nuevos pueblos»⁶⁵ era motivato dalla volontà di aprire un'ulteriore via d'accesso all'impossessamento di beni e all'esportazione culturale. In questo racconto della conquista, che si ferma alla fase messicana di Cortés, la concezione degli *indios* è finalmente più realistica, rispetto a quella delle precedenti opere, in particolar modo del *Demócrates segundo*, dove risulta alquanto indifferenziata: qui Sepúlveda parlerà anche di «indios amigos»⁶⁶, dal «trato amable»⁶⁷, oltre che di «gentes salvajes y antropófagas»⁶⁸; e, aspetto più importante, la natura dell'indio non viene più associata all'animalità. Sepúlveda continuerà ad usare il termine «barbari», nell'originale in latino, ma la traduzione in castigliano diventa quella di «indios», e in molti luoghi compare la parola «homines»⁶⁹, assente negli altri scritti. Notevole è inoltre la maggiore obiettività nel pensare alle azioni di guerra e in generale, nel descrivere i suoi compatrioti: il *Demócrates segundo* è denso di elogi sperticati delle virtù degli spagnoli, sebbene Sepúlveda già prenda genericamente le distanze da alcuni comportamenti (indipendentemente dall'attribuzione di responsabilità agli esecutori materiali, argomento su cui ha una tesi ben precisa)⁷⁰ quali “eccessi” nella

⁶⁰ J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., p. 48.

⁶¹ Cfr. *Demócrates segundo*, p. 65.

⁶² Cfr. Ivi, p. 68.

⁶³ J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., pp. 74-75.

⁶⁴ Cfr. Ivi, p. 49.

⁶⁵ Ivi, p. 77.

⁶⁶ Ivi, pp. 156, 185, 200.

⁶⁷ Ivi, p. 63.

⁶⁸ Ivi, p. 42.

⁶⁹ Ivi, pp. 40, 157, 175, 179, 182, 185, 208.

⁷⁰ Cfr. *Demócrates segundo*, p. 123.

gestione del dominio. Mentre in *Del Nuevo Mundo* la condotta di *encomenderos* e *conquistadores* viene apertamente biasimata; sorprende molto anche l'ammissione che l'origine delle «extremae inhumanitatis»⁷¹ risiedeva nella «abominable codicia»⁷² degli invasori, che ridimensionava l'integrità della missione evangelizzatrice e civilizzatrice. Persino l'idea di codardia degli *indios* contempla delle eccezioni: Sepúlveda riflette sul fatto che in molti casi i nativi vennero sopraffatti o fuggirono non per debolezza o viltà, ma perché combattevano in netto svantaggio di mezzi⁷³.

È facile attribuire tali cambiamenti alle critiche ricevute da Sepúlveda, e al suo stato d'animo dopo la disputa di Valladolid del 1550, ma è un discorso che merita un'indagine ulteriore. Nell'elaborarla non è possibile prescindere dalla vicenda storica che le fa da sfondo, e che forse non avrebbe potuto svolgersi diversamente, a causa della situazione socio-economica dell'impero spagnolo e degli enormi interessi che ne derivavano, così come della vulnerabilità fisica e psicologica dell'aborigeno americano rispetto agli europei e della sua spontanea resistenza alla distruzione di cui essi erano portatori. Questi erano aspetti sicuramente aggravati dall'impossibilità pratica di controllare gli abusi degli spagnoli, dovuta alla lontananza dalla madrepatria e alla mancanza di mezzi di comunicazione rapidi, oltre a quella di un apparato giuridico adeguato, che poi andò specializzandosi nel corso del tempo.

Perciò, assodato che la “dialettica” della Conquista implicava una negazione dell'alterità da parte di un'identità che voleva affermarsi su di essa (non tanto per superarla, quanto proprio per assorbirla in sé fino a dimenticarsene), è necessario intendere tutto questo relativamente alle sue circostanze. L'imposizione di un modello culturale o comportamentale ritenuto l'unico universalmente valido, è in questo caso il riflesso di un'epoca: il pensiero dell'umanista cordovese esprimeva «con cinica franchezza il concetto ed il mito della modernità, concepita come emancipazione», anche a costo della «violenza e il sacrificio dell'altro»⁷⁴, quando questi rappresentava un ostacolo al cammino “evolutivo” perché si rifiutava di lasciarsi assimilare. D'altra parte, la stessa idea di legge naturale di Sepúlveda e dei suoi contemporanei non poteva che avere un carattere eurocentrico, che rifletteva la tradizione tardoantica e medioevale di matrice evangelica e non lasciava spazio ad altre modalità esistenziali, comunque inimmaginabili in quel contesto. Il tentativo, in questa sede, non è certo quello di mettere in discussione la storia, ma quello di cercare di comprenderne il senso, attraverso l'analisi delle idee che ne hanno determinato il corso: dopo averle debitamente esaminate nel loro contesto, sarebbe infine utile individuarne l'eredità. Non solo per riflettere sul modo in cui queste idee ancora generano, e potrebbero ancora pericolosamente generare tendenze universalistiche e manifestazioni di intolleranza, ma anche quali aspetti di quella che è stata definita «Filosofia della Conquista» (in riferimento non solo al pensiero di Sepúlveda, ma anche di Vitoria, o di Las Casas)⁷⁵ possano essere ritrovati come le radici di molte distanze interetniche e interculturali tuttora vigenti. Confrontata con le altre teorie (oltre a Las Casas, o a Vitoria, penso anche a José de Acosta, a Melchor Cano o a Juan Luis Vives), che non sono comunque prive di contraddizioni interne o di incertezze interpretative, la tesi di Sepúlveda rimane la più controversa, oggi come all'epoca. Per questa ragione, una riflessione sul modo in cui gli

⁷¹ J.G. de Sepúlveda, *Del Nuevo Mundo*, cit., p. 59.

⁷² Ivi, p. 153.

⁷³ Cfr. Ivi, p. 197.

⁷⁴ A. Savignano, *Critica del mito della modernità. Dialogo interculturale*, cit., p. 161.

⁷⁵ Cfr. l'interessante studio di S. Zavala, *Filosofía de la conquista*, México, Tierra Firme, 1947.

stessi aspetti sono stati affrontati anche dalle altre voci del dibattito, è determinante ai fini di una comprensione quanto più possibile completa dell'influenza avuta da queste ultime sul suo pensiero.

Sepúlveda non era mai stato nelle colonie, né mai ci andò in tutta la sua vita. La sua documentazione e quindi il suo punto di vista su quella realtà si basavano sui resoconti a sua disposizione, quanto mai tendenziosi⁷⁶. Sebbene avesse suggerito un protettorato a scopo di civilizzazione e non la schiavitù come sistema (bensì come eventuale conseguenza di un conflitto)⁷⁷, il fatto che la sua proposta rispecchiasse senza tergiversazioni una strategia interventistica di tipo radicale, che contemplava come dispositivo principale l'invasione armata, fece sì che tutto il resto della sua produzione, per altro forse di maggior interesse – filosofico, storico o filologico –, ne risentisse in termini di oblio e misconoscimento. Sepúlveda è per questo un autore fondamentalmente “ritrovato” dalla contemporaneità: la sua opera rimase occulta per almeno due secoli, di fatto la prima edizione delle sue opere complete in latino risale al 1780, e quella definitiva in castigliano delle *Obras Completas* agli ultimi dieci anni, anche se in ogni caso gli studi che ne hanno determinato la seria rivalutazione come autore hanno preso vita sin dalla metà del XX secolo⁷⁸. Negli anni Sessanta, tra gli storici, fu Ramón Menéndez Pidal a pubblicare una biografia del tradizionale avversario di Sepúlveda, Bartolomé de Las Casas, proponendone un'immagine decisamente controcorrente, nonché rivelando una concezione della conquista e un patriottismo che ricordano molto da vicino le istanze del cronista di Carlo V⁷⁹. L'interesse di Menéndez Pidal per l'argomento era emerso anche in articoli e saggi in rivista precedenti a questo libro, in cui di volta in volta confrontava il pensiero di Las Casas con quello dei suoi contemporanei, tra cui Vitoria e lo stesso Sepúlveda⁸⁰. Questo punto di vista è indicativo dell'idea, ancora diffusa nel 1963, tra molti intellettuali spagnoli, a proposito dei teorici della conquista, della condizione di supposta “minorità” dei nativi, nonché dell'invasione del continente americano come impresa eroica.

Con l'indagine dell'evoluzione che alcuni concetti fondamentali del pensiero di Sepúlveda relativo alla colonizzazione sudamericana hanno avuto attraverso gli anni e le circostanze, nonché delle ragioni che possono aver generato tali cambiamenti, si avrà non solo una visione più articolata di questa meditazione (rispetto a quella che è comunemente intesa come una monolitica «filosofía bélica»⁸¹, banalmente schiavista e imperialista), ma anche un'immagine intellettuale dello stesso Sepúlveda differente dal controverso stereotipo passato alla storia.

Abstract: The article aims to analyze the main aspects of the philosophical justification of the Latin America Spanish conquest theorized by Juan Ginés de Sepúlveda. The author introduces the first results of a still in progress investigation which, starting from the connection between the ideas of the crime against nature and of the natives' level of humanization, tracks down the main changes in the thought of Sepúlveda through his main works about the topic.

Keywords / Parole chiave: Humanization, Conquest, Intercultural Philosophy.

⁷⁶ Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 454-457.

⁷⁷ Cfr. Ivi, pp. 467-468, ma anche F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, cit., pp. 172-173.

⁷⁸ Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., pp. 13-24.

⁷⁹ Mi riferisco a R. Menéndez Pidal, *El padre Las Casas. Su doble personalidad*, Madrid, Espasa Calpe, 1963.

⁸⁰ Cfr. S. Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, cit., p. 926.

⁸¹ Ivi, p. 816 n. 314.

DIVERSIONI E RIFLESSIONI IN UN RECENTE LIBRO SUL *CHISCIOTTE*

Giuseppe Cacciatore

Tra i tanti pregi che ha questo libro di Paola Gorla (la chiarezza espositiva, l'originalità di alcune ipotesi interpretative, l'informazione storico-critica) ve n'è uno che va segnalato in modo particolare. Sono pochi i casi, nella pur sterminata bibliografia sul capolavoro cervantino, di studi e ricerche che abbiano saputo conciliare l'aspetto filosofico e quello letterario, il sostrato semiotico e la struttura linguistica, la teoria e la critica dei generi letterari e la storia della cultura spagnola ed europea tra XVI e XVII secolo. Gorla vi riesce con sapienza argomentativa e intelligenza ermeneutica, attraverso quelle che definisce «diversioni nel Chisciotte»¹. Le diversioni sono sei – quanti sono i capitoli del libro, accompagnati da una premessa e da una riflessione finale, oltre che da una ricca bibliografia – e attraversano, con continui rimandi e veri e propri “viaggi” di andata e ritorno dentro il romanzo (con particolare attenzione alla seconda parte), alcuni dei territori più impervi su cui la critica si è incamminata. Come si vedrà, sono molte le chiavi di lettura adoperate dall'autrice, ma due risaltano in modo particolare, quelle offerte da Ortega e da Foucault (ma anche Agamben è spesso chiamato in causa). Esse si dispongono come il più adeguato «diagramma critico» e «fungono da cornice», ma con la consapevolezza che «le parole cervantine celano ancora segreti da svelare»².

Ciò che è al centro della prima «diversione» è il *gran teatro del mondo*. Esso si svela agli occhi del lettore grazie innanzitutto alla interpretazione che del romanzo ha dato Foucault – un po' troppo amplificata, a dire il vero, se si pensa ad altri illustri lettori come Croce, Ortega e Mann giunti alle medesime conclusioni – il *Chisciotte* come rappresentazione della crisi dell'uomo moderno, come testimonianza del passaggio dall'episteme antica (ma anche medievale e rinascimentale nella sua fase declinante) a quella seicentesca. Qui si sprigiona la grande idea cervantina, a un tempo narrativa e teorica, ovvero la dialettica tra due modi e due soggetti della conoscenza: «Sancio, a cui è dato di *avere* esperienza (ad esempio quella dei proverbi) e mai di *farne*, e don Chisciotte, colui che è chiamato a *fare* continuamente esperienza, senza mai poterla *avere*»³. Sempre alla luce delle linee interpretative dettate da Foucault, Gorla ben coglie il passaggio che si compie, nella figura del Chisciotte, dal *sapere delle somiglianze*, tipica categoria rinascimentale a quello dell'identità e della differenza categorie barocche per eccellenza, che registrano la crisi del vecchio sapere tutto incentrato sull'orgoglio antropocentrico e la nascita della scienza moderna, scienza del limite e della ragione scettica (come avrebbe sostenuto Montaigne, da Gorla giustamente richiamato). Siamo dinanzi all'«avvento della scienza moderna»⁴, al progressivo sgretolarsi di un mondo della certezza basato sull'autorità dei proverbi tanto cari a Sancio, un'autorità che per il suo costante ripetersi preclude ogni strada al nuovo e all'inesplorato. Il territorio delle nuove esperienze (il profilarsi dunque dello sperimentalismo) è ciò – come si è visto prima – che

¹ È questo il titolo del libro: P.L. Gorla, *Sei diversioni nel Chisciotte*, Macerata, Quodlibet, 2014.

² Ivi, p. 12.

³ Ivi, pp. 17-18. Qui Gorla utilizza prevalentemente – per chiarire il gran tema dell'esperienza possibile – le ipotesi interpretative di Agamben (in modo particolare *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino, Einaudi, 2001²). Ma naturalmente sull'argomento la letteratura è sterminata (a partire dalla intramontata, almeno a parer mio, filosofia kantiana del limite e del possibile).

⁴ Ivi, pp. 24 e sgg.

concede all'individuo la possibilità di *fare* esperienza e di avere consapevolezza che è finita l'illusione di *avere* esperienze già di volta in volta regolate e predeterminate. «È il personaggio del Chisciotte che si fa carico di rappresentare questo aspetto del nuovo sapere». È lo stesso percorso di modificazione e «dispersione» dell'archetipo femminile a testimoniare (l'esempio del don Giovanni è scontato) il passaggio a un tipo nuovo di esperienza: Dulcinea rappresenta, infatti, un ideale femminile che inizia col perdere gli aspetti classici dell'ideale femminile e ad allontanarsi da ogni ricerca di somiglianza col reale⁵.

La seconda diversione ha ad oggetto l'esperienza di governo di Sancio nell'isola Barataria. Qui il personaggio del fedele scudiero acquista progressivamente autonomia e intensità come mostra, secondo Gorla, il discorso alla duchessa (II, 33) nel quale Sancio riconosce senza mezzi termini la follia del suo padrone, sia pur attraversata da intermittenti sprazzi di intelligenza. Si tratta di una traccia di lettura che mette in discussione il fin troppo abusato schema oppositivo tra l'idealista Chisciotte e il materialista Sancio e che è stata – come sostiene a ragione Gorla – progressivamente sostituita, specialmente nel corso del Novecento, da una interpretazione prevalentemente filosofica. Questa ha saputo scorgere nel *Chisciotte* «la traccia e il riflesso di quella crisi epistemologica dalla quale trae origine la cosiddetta modernità». Questo passaggio è visibile già in Unamuno e Ortega, ma ancor più, secondo Gorla, si consolida grazie alle interpretazioni di Foucault, Benjamin e Agamben. Esse hanno quasi tutte messo in evidenza «la presenza nel libro di sintomi di questa crisi delle categorie del sapere umano della fine del XVI secolo, ovvero la discontinuità tra la forma di conoscenza umanistico-rinascimentale e quella barocca»⁶. Ciò che Gorla mette in risalto, andando anche al di là di tali interpretazioni, è il fatto che anche Sancio può essere assunto a prototipo della transizione tra le due forme di sapere e di rappresentazione del reale. Il processo lento e graduale di emancipazione del personaggio Sancio, legato a un modello di conoscenza statico dominato dalla saggezza antica dei proverbi e da un'idea di esperienza basata sulla somiglianza, sfocia in una nuova forma di sapere che poggia sul significato che assume l'esperimento secondo i parametri della scienza moderna. «L'arrivo della nuova scienza fa crollare ogni principio di autorità, per cui l'atto della conoscenza per l'uomo nuovo non può più essere di tipo esperienziale, ma sperimentale, poiché l'esperienza presuppone aprioristicità, mentre l'esperimento si concentra sui risultati e traduce la realtà in termini quantitativi»⁷. Sancio, allora, conclude la sua *esperienza* di governatore nel momento stesso in cui *sperimenta* il passaggio da un ruolo subalterno di spalla al protagonista alla consapevolezza di se stesso in un mondo dominato certo dalla nuova

⁵ Al personaggio di Dulcinea sono dedicate le pagine della “terza diversione” dedicata alla *crisi dei codici letterari* (ivi, pp. 49 e sgg.). L'avvio dell'analisi qui sviluppata si ispira, ancora una volta, all'interpretazione di Foucault incentrata sullo «spessore metaletterario dell'opera cervantina». Qui entra in gioco il passaggio tra la prima e la seconda parte del romanzo. Se nel 1605 ciò che appare evidente è la vana ricerca di una dazione di realtà alla base narrativa dei romanzi di cavalleria, nel 1615 don Chisciotte riuscirà alla fine a trovare «la corrispondenza tanto anelata tra letteratura e realtà». In questo capitolo l'autrice si cimenta altresì in una proposta di lettura del personaggio «beffatore delle donne per antonomasia», il *Burlador de Sevilla*. È ben vero che i due personaggi hanno il medesimo rapporto con codici letterari del passato (specialmente nel linguaggio amoroso) e che ambedue restano dentro la prassi della *somiglianza*, ma «nell'opera di Tirso manca quello snodo concettuale ed evocativo del rapporto tra il primo e il secondo tomo del *Chisciotte*».

⁶ Ivi, p. 38.

⁷ Ivi, p. 41.

scienza, ma anche dal *sensu comune*, con una inedita alleanza tra ragione scientifica e pratica della vita⁸.

La terza diversione ha al centro la questione della crisi dei codici letterari. Essa è affrontata, ancora una volta, con l'ausilio dell'interpretazione foucaultiana, che, basandosi sulla seconda parte dell'opera, individua nuovi aspetti della relazione tra realtà e letteratura, quando cioè don Chisciotte «alla fine trova la corrispondenza tanto anelata» tra i due livelli dell'immaginazione e della sua riproduzione nei codici letterari. «Il Chisciotte errante incontra lì, nella seconda parte, alcuni personaggi che hanno letto la prima parte e che riconoscono in lui l'eroe del libro. Cervantes ripiega ingegnosamente il testo su se stesso, lo trasforma in oggetto della propria narrazione e la prima parte dell'opera svolge quindi, nella seconda, il medesimo ruolo che nella prima parte svolgevano i libri di cavalleria. Adesso, nel secondo tomo, l'eroe ha quindi un nuovo incarico: essere fedele a se stesso e proteggere quindi il libro da errori, da falsificazioni e dalle contaminazioni apocrife»⁹.

Della quarta diversione si è già parlato innanzi – sono le pagine dedicate a Dulcinea e a Sancio suo incantatore, ma anche ad una rivisitazione originale dell'episodio della grotta di Montesinos (II, 22-24) – e ciò consente di affrontare, nella quinta diversione, alcuni motivi epistemologici connessi al tema dell'incantesimo. Fa bene Gorla a porre in relazione il tema dell'incantesimo dei maghi e il modello umanistico della *folia* erasmiana: dal testo di Cervantes emergono i grandi plessi narrativi ed epistemologici, al contempo, dell'illusione, dell'inganno e naturalmente della pazzia. «Don Chisciotte ha una visione plurima, e a diversi livelli, della realtà; mantiene sempre una doppia visione dei messaggi, in termini semiotici, della realtà, e sceglie coscientemente il piano dell'incantesimo»¹⁰. Per dare sostanza e credibilità alla sua lettura, Gorla utilizza quel doppio livello di scambio e interpretazione dei messaggi che Bateson affida alla teoria del doppio vincolo/legame (*double bind*). Ciò che cambia le categorie tradizionali è la presenza di un elemento metaforico che sovverte le categorie logiche dell'interazione tradizionalmente realistica: l'elmo di Mambrino è la bacinella del barbiere grazie all'incantesimo e lo stesso vale per i mulini a vento. Emergono con forza gli «aspetti metaletterari del Chisciotte» che Gorla giustamente affida alla sesta diversione incentrata sul problema dei generi letterari. L'incipit dell'analisi prende le mosse dalle considerazioni che al problema dei generi letterari dedicò Ortega nelle *Meditaciones del Quijote* e, in particolare all'unità/distinzione tra *fondo y forma*. Il testo su cui si basa la meditazione orteghiana sono *Le novelle esemplari*, che si dividono in due gruppi: il primo ha come contenuto storie di amore e fortuna basate sull'inverosimile; il secondo storie su fatti non particolarmente interessanti e non insoliti. Emerge tra i due gruppi il contrasto tra contenuto e forma, nel primo prevale il contenuto mentre nel secondo il modo in cui l'autore narra fatti e personaggi. Tutto questo è finalizzato, secondo Ortega e secondo la giusta lettura che di questi passaggi fa Gorla, a delineare la profonda differenza che corre tra il genere epico e la *novela*. «I due generi letterari si differenziano nettamente perché il contenuto della loro narrazione risponde a regimi temporali contrastanti che [...] determineranno anche la sostanziale divergenza nella

⁸ Ivi, p. 44. Credo che il riferimento al *sensu comune* – come ho sostenuto altrove – sia tra gli elementi di una modernità complessa e articolata alla quale non è estranea la poetica di Cervantes. Il moderno che egli contribuisce ad inaugurare è quello segnato dall'ambivalente rapporto con la tradizione medievale, è quello non dell'apoteosi del progresso dell'umano, bensì quello dell'incompiutezza, della non risolta dialettica tra realtà e metafora, tra storia e simbolo, tra filosofia e *sensu comune*, tra mondanità dell'interesse e ultramondanità della norma etica e religiosa. Cfr. G. Cacciatore, *Di alcuni pensieri filosofici sul Chisciotte*, in «Rocinante», (2006), 2, pp. 19-27.

⁹ P.L. Gorla, *Sei diversioni nel Chisciotte*, cit., p. 50.

¹⁰ Ivi, p. 93.

tipologia dei personaggi». Il tempo dell'epica è il passato concluso, remoto perché mitico; il tempo del romanzo è il passato prossimo che si inserisce nel «medesimo regime temporale del divenire attuale [...]. Il passato dell'epica, quindi, non può mai coincidere con il passato del ricordo, ma resta chiuso in una sfera ideale». Achille ed Elena sono personaggi unici, archetipi (*universali fantastici* avrebbe detto Vico) che sfidano l'usura del tempo, di Madame Bovary ce ne sono state e sono molte e invecchiano nel tempo della loro vita. «Se nell'epica i personaggi vivono immersi nell'atmosfera estatica del mito, i personaggi del romanzo abitano invece la strada del contesto ideale e vissuto che accomuna il lettore e lo scrittore»¹¹.

Il punto di forza e di eccellenza del romanzo cervantino sta allora, secondo Ortega, nella straordinaria capacità di mettere in atto un «gioco metaletterario di intreccio di generi», come si può vedere dalla interpretazione – che Gorla ripropone nel suo libro – che il filosofo spagnolo dà dell'episodio del teatrino di Mastro Pedro (II, 25), dove si intersecano i due contesti temporali: quello di una scena del romanzo ambientata in un'osteria spagnola del secolo XVII e quello del teatrino con personaggi epici del ciclo carolingio che l'oste offre ai suoi avventori. «All'interno della cornice del teatrino prende vita il fantastico, l'inverosimile, il mito; al di fuori della cornice, invece, c'è il luogo del verosimile, dell'attualità»¹². Don Chisciotte si colloca a cavallo tra i due generi e rivela, in tal modo, quel che Ortega definisce come «frontiera di due continenti spirituali»¹³. La medesima tecnica dell'intreccio dei livelli temporali è individuata da Gorla nell'episodio della grotta di Montesinos (II, 22-24): qui Chisciotte non solo incontra i personaggi famosi del ciclo carolingio, Montesinos e Durandarte, vittime degli incantesimi di Merlino e, dunque, dentro le forme e i contenuti dell'epica e del suo tempo passato, ma mette a contatto questo momento onirico con la realtà del presente che si mostra con il fido Sancio che lo attende fuori della grotta e con la realtà di un romanzo spagnolo del 600.

Esce in tal modo confermata, dopo il periplo compiuto intorno al frastagliato continente cervantino, la traccia di fondo che caratterizza l'interpretazione di Gorla che vede nell'opera «una messa in scena della prima crisi epistemologica della modernità, la crisi dell'uomo post-umanista e post-rinascimentale nelle sue relazioni cognitive con la realtà che lo circonda»¹⁴. Il *Chisciotte* – come *Las Meninas* di Velázquez, ancora una volta richiamate grazie all'interpretazione offerta dal primo magistrale capitolo de *Le parole e le cose* di Foucault –¹⁵ si presenta, allora, specialmente nella sua seconda parte come un vero e proprio «libro di conoscenza», di una conoscenza come ricerca mai conclusiva di risposte. Ha ragione, perciò, Gorla quando sostiene che quale che sia la prospettiva «per osservare il

¹¹ Per questa e le precedenti citazioni ivi, pp. 102 e sgg. Sul problema dei generi letterari vi fu un confronto polemico tra Croce e Ortega. Di esso ho discusso nel mio libro *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 131 e sgg.

¹² P.L. Gorla, *Sei diversioni nel Chisciotte*, cit., p. 105.

¹³ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote. Meditación preliminar. Meditación primera*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2014, p. 169 (trad. it. di B. Arpaia, introduzione di O. Lottini, Napoli, Guida, 1986, p. 108. Ora è disponibile una nuova edizione: *Meditazione del Chisciotte ed altri saggi*, a cura di G. Cacciatore e M.L. Mollo, Napoli, Guida editori, 2016). È di grande interesse il parallelo che Ortega istituisce, per chiarire il senso dell'intreccio tra i due continenti dell'inverosimile e del verosimile, tra la scena che si svolge nella taverna di Mastro Pedro e la scena pittorica scelta da Velázquez per le sue *Meninas*. Come la locanda è inclusa in un pannello più grande del primo cioè nel libro, così Velázquez fa la stessa operazione includendo nel modello ideale della famiglia del re il realismo del suo studio.

¹⁴ P.L. Gorla, *Sei diversioni nel Chisciotte*, cit., p. 113.

¹⁵ M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Bur Rizzoli, 2015, pp. 17 e sgg.

ruolo delle parole nel *Chisciotte* [...] si profilerà sempre il medesimo panorama: la crisi delle parole e il loro carattere inesauribile come tratto distintivo della modernità»¹⁶.

Abstract: This paper examines Paola Gorla's book *Sei diversioni nel Chisciotte*. It dwells on each diversion and on its argument: the big theatre of world and the crisis of modern man according to Foucault's interpretation, the overcoming of the idea of experience based on likeness, the central role which plays experiment in modern science, the crisis of literary codes, Dulcinea's figure and its new ideal of femininity, the relationship between illusion and madness, the ontological connexion between form and background according to Ortega's metaphysics, the metaliterary aspects of Cervantes' masterpiece and Don Quixote's particular position: between two genres and between two spiritual continents. Finally, it focuses on the crisis of words.

Keywords / Parole chiave: theatre, crisis, illusion, experience, words.

¹⁶ Ivi, p. 13.

II

TESI

ERMENEUTICA DEL SENTIMENTO TRAGICO COME COSCIENZA PRATICA NEL PENSIERO DI MIGUEL DE UNAMUNO*

Elvira Franco

*E la Speranza resterà un grido agonizzante se io in
queste tenebre, non conoscerò il fondo dei tuoi occhi.*
F. Nuvolone, *Carte Segrete*

Sei l'ostaggio dell'eternità un prigioniero del tempo.
B. Pasternak, *Notte*

Miguel de Unamuno (Bilbao, 1864 – Salamanca, 1936) è conosciuto come filosofo e politico vicino al movimento culturale denominato Generazione del '98 ma è stato, innanzitutto, l'intellettuale che ha rinnovato e riproposto i motivi tipici dell'ispanismo.

I concetti di agonia, fede e dignità costituiscono la matrice filosofica della sua riflessione sull'esistenza ma anche la chiave interpretativa della riflessione contemporanea sul senso e il significato della modernità, vista come punta avanzata di un progresso scientifico e pratico-morale rispetto al quale Unamuno è scettico.

L'adagio latino di Terenzio – «*Nullum hominem a me alienum puto*» – con cui Unamuno inizia la sua opera principale, *Del sentimiento trágico de la vida*, punta al cuore della questione esistenziale, ossia al concetto di uomo. La concretezza esistenziale del soggetto-uomo, dell'uomo «di carne e ossa», si contrappone all'indeterminatezza di quello «tutt'al più in carne e ossa» della tradizione filosofica.

Il richiamo alla concretezza risponde alla necessità di modificare i parametri filosofici dell'analisi sull'esistenza. Il pregiudizio metafisico di un uomo fenomenicamente indistinto dall'essere ha spinto all'annientamento della coscienza nell'essere e di conseguenza all'annientamento dell'uomo stesso. Ma se è frutto di una *roulette logica*, questo annichilimento, la salvezza per l'uomo giunge dal *sentimento tragico*. La vertigine dell'uomo di concepirsi come se non esistesse, di avere una coscienza in cui non ci sia stato di coscienza, rompe l'incantamento filosofico e per essa comprende che «il nulla è inconcepibile».

La commistione di ambiti diversi del sapere, oltre che la creazione di logismi funzionali alla trasmissione di un pensiero che ha perso la purezza e il rigore propri dell'ottimismo razionale positivista, conduce Unamuno a occuparsi della questione del linguaggio. La sua diviene un'attenzione crescente circa le possibilità di veicolare contenuti attraverso l'uso mirato di figure e valori morali (Cristo e la sua passione, Don Chisciotte e la sua Dulcinea): tante e di varia natura sono le sue sperimentazioni e ricerche linguistiche.

Non si assiste filosoficamente con Unamuno al disarmo ontologico della riflessione ma all'accettazione realista di un'esistenza che ha in sé un'esplicita complessità di cui non è possibile riprodurre fedelmente le sfumature ma di cui si comprende il verso. La conoscenza è perciò l'azione di un uomo che, testimone della complessità del reale, sperimenta

* Sinossi della Tesi in "Filosofia e storia delle idee" discussa il 24 febbraio 2014 presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II" per il conseguimento della Laurea Magistrale in Filosofia. Relatore: Prof. Giuseppe Cacciatore; Correlatore: Dott. Armando Mascolo.

l'angoscia metafisica del nulla e vi si oppone conscio del peso ontologico della *sua* esistenza e ricco della propria umiltà (e non povertà) esistentiva: la *congoja* lo spinge ad affermare di esserci e di essere destinatario e depositario della *propria* esistenza.

La volontà sistematica di ambiguità creata da Unamuno, frutto della sua riflessione sul linguaggio, rende letteralmente questo sforzo umano continuo di tradurre e ritradurre la realtà da ciò che sembra a ciò che è. Da questa affermazione non deve però scaturire l'immagine di una realtà scissa fra essere e dover essere – Unamuno è anzi più hegeliano di quanto ammetta – quanto invece la rivendicazione del ruolo attivo del “filosofare” come esperienza originale dell'essere, in una visione pratico-mistica totalizzante della realtà. La filosofia è espressione di quella che Galán ha definito “*consustanzialità unamuniana*” di ambito pratico-morale e politico-storico. Unamuno parla allo spagnolo medio affinché non si senta schiacciato dal peso dell'esistenza o inchiodato ad essa tanto da non avere possibilità di scelta ma al contrario contribuisca al balletto dell'eternità, vivendo “tragicamente” la propria dimensione intrahistorica.

L'uomo del sentimento tragico non viene sedotto dall'ossessione metafisica per il potere incondizionato della ragione: egli vive tragicamente, coglie poeticamente la tragicità della vita ossia ingaggia un'agone continuo contro la precarietà dell'esistenza, attingendo al sentimento. Il sentimento tragico è la conquista di uno stato di consapevolezza cui l'uomo giunge solo dopo aver attuato un radicale cambiamento della propria prospettiva, deve passare infatti dal *sentimento del tragico* al *sentimento tragico*. Grazie a tale soluzione, etica e ontologica del senso tragico, l'uomo attua una rivoluzione copernicana, risolvendo il suo *senso di precarietà* in *ansia di immortalità*. La coscienza, dotata di una struttura egotico-teleologica, coglie sentimentalmente il carattere tragico della propria esistenza ed esprime tale acquisizione come rilievo onto-teleologico, ossia comprende di essere datità, in un mondo di datità che hanno, in quanto entità, una ragion d'essere e che perseguono un fine (trascendente, ri-velato, misterioso). Ecco dunque che l'agonia apre la strada all'immortalità. Tale processo della coscienza è possibile grazie all'operazione poetica della fantasia agente nell'amore (sentimento empatico di compassione o *αγάπη* cristiana), per cui gli individui si confrontano e si “*legittimano esistenzialmente*” l'un con l'altro. Attraverso il processo dialettico (il confronto fra il sé e l'altro), l'azione/reazione del soggetto al tragico dell'esistenza viene sublimata in un'apparente stasi sentimentale che segue l'*ontoanalogia del dolore* di ispirazione schopenhaueriana e si concreta nel concetto di compassione come azione di valore etico-pratico, dotata di aspirazioni ed echi religiosi e sociali.

L'elemento che permette all'uomo di godere della speranza di protrarre la sua esistenza trasformandola è perciò un'assunzione di responsabilità, l'amore di sé e dell'Altro.

Il fondamento trascendentale di quella che si configura come un'esperienza sensibile (non irrazionale ma a-razionale) per la giustificazione dell'ontologia unamuniana è perciò il sentimento tragico. L'egoità dell'uomo non lo espone a una deriva solipsistica, autoreferenziale ed escludente ma indica propriamente il suo modo d'essere al mondo. Di fronte alla prospettiva paralizzante di morte certa è la struttura della coscienza autosenziente, autoevidente, egotica, non egoistica (perciò empatica e compassionevole) e teleologica (dunque finalistica), che salva l'uomo concreto dall'*impasse*. La coscienza tragica di per sé costituisce la salvezza dell'uomo sul piano filosofico perché ne impedisce la ni-entificazione, derivante dalla fenomenicità della ragione classica.

Unamuno perviene perciò all'adozione del concetto di *αγάπη*, di amore compassionevole per l'altro, in una dimensione cristo-umanocentrica, che converte appunto il tragico

dell'esistenza in tragicità esistenziale, comunque non risolvibile ma tollerabile. Muta insomma l'orizzonte umano: l'uomo diviene responsabile del suo processo salvifico attraverso un cambiamento di prospettiva secondo il suo asse di rotazione (coscienza di sé) e secondo quello di rivoluzione (il rapporto con l'Altro). Il centro della filosofia unamuniana è perciò il mistero della personalità. La missione unamuniana è una lotta contro la "spersonalizzazione".

Il lavoro di ricerca di cui mi sono occupata ha inteso interpretare il pensiero di Unamuno alla luce dell'importanza che in esso riveste il sentimento come coscienza pratica e sottolineare il fondamentale contributo del pensatore spagnolo alla riproposizione dei concetti di personalità e di dignità umana, interpretati in relazione alla questione del fondamento. A partire dunque dal riconoscimento dei caratteri antimetafisici e antifenomenici del pensiero di Unamuno, ravvisabili nei concetti di essere, uomo e coscienza e dal confronto di Unamuno con Kierkegaard e Jaspers, oggetto di studio nei primi capitoli (*Unamuno e il suo tempo* e *Unamuno e l'Esistenzialismo*), si è passati a definire, nel capitolo terzo (*La proposta di Unamuno: Ermeneutica del sentimento come coscienza pratica*), la coscienza tragica come sentimento tragico e a ricostruirla a partire dalle sue componenti: elemento pratico e teorico, morale e ontologico, egotico e teleologico. Contestualmente, nel quarto capitolo (*Unamuno e il problema del fondamento*) è stato posto l'accento sulla peculiare concezione unamuniana di verità: concetto fondamentale per la soluzione in chiave cosmologico-teleologica della mancanza di dualismo ontologico. Sul concetto di verità è stato possibile fondare anche l'interpretazione dei concetti unamuniani di *personalità e/o di dignità* e di *controvertibilità dell'incontrovertibile*. Se la verità logica segue quella morale e se «*nihil cognitum quin praevalitum*», ossia se il desiderio è molto più importante dell'oggetto da conoscere, allora la verità, che pure è Verità con la "V" maiuscola, non è un oggetto ma una modalità del vivere, un modo dell'esistenza (tanto che diviene reale solo ciò che è vero, ossia ciò che co-risponde al sentimento tragico: la Verità è ricompensa della veracità umana; la verità è sempre il modo della fede, un atto eroico, *pistis*). Il quinto capitolo (*Filosofia dell'esistenza e avanguardismo etico*) è rivolto all'interpretazione unamuniana della storia del pensiero moderno, inteso nei suoi contraddittori aspetti legati al crescente progresso scientifico e alla conseguente decadenza morale. Vengono perciò analizzati il valore delle prospettive consequenzialista e deontologista e la legittimità dell'uso di alcuni principi moderni (sostituibilità e intercambiabilità, sacralità e qualità della vita, integrità e integralità, religiosità e laicismo). Al concetto di personalità in Unamuno, inteso nelle sue due varianti (concetto di dignità e concetto di identità), è dedicata la parte conclusiva del lavoro che giunge a riconoscere nell'idea di dignità il fulcro essenziale della filosofia dell'esistenza del pensatore spagnolo.

III

RECENSIONI

PHILIPP MAINLÄNDER, *Filosofía de la redención*, edición de Carlos Javier González Serrano, traducción de Manuel Pérez Cornejo, Madrid, Xorki, 2014.

PHILIPP MAINLÄNDER, *Diario de un poeta. Aus dem Tagebuch eines Dichters*, edición bilingüe e introducción de C. J. González Serrano y M. Pérez Cornejo, Madrid, Plaza y Valdés, 2015.

Por primera vez en español se publica por completo el volumen inicial de la *Filosofía de la redención* (*Philosophie der Erlösung*), obra del aún poco estudiado Philipp Mainländer (1841-1876), distinguido discípulo de Arthur Schopenhauer, obra preparada y editada por Carlos Javier González Serrano y traducida por Manuel Pérez Cornejo.

Si buscamos en el *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora – herramienta de referencia básica en el mundo filosófico hispanohablante – la entrada «Mainländer, Philipp», caemos muy pronto en la cuenta del gran vacío que existe sobre esta figura en el contexto académico de nuestra disciplina. A pesar de su encomiable esfuerzo y de su titánico trabajo, Ferrater apenas dedica veinte líneas a este filósofo alemán, prácticamente desconocido para los lectores de habla hispana. En ellas, además de una brevísima nota biográfica y de un muy compendioso resumen de sus tesis principales, leemos que «Mainländer recibió sobre todo sus inspiraciones filosóficas de Schopenhauer», por lo que, acaso, el autor del célebre *Diccionario* duda de la originalidad del pensamiento de nuestro protagonista.

Podemos preguntarnos, en este sentido, a qué se debe la falta de información sobre Mainländer, y si, quizá, existe alguna razón por la que los especialistas no se han hecho cargo de las obras de este pensador de tan breve existencia (1841-1876) que se encuentra en tan interesante periodo del devenir filosófico de la segunda mitad del XIX. En efecto, el periplo vital de Philipp Batz (quien adoptaría el pseudónimo de «Philipp Mainländer» para remarcar su hermanamiento con la ciudad que le vio nacer, Offenbach am Main) transcurre a caballo entre la muerte de uno de sus inspiradores, Arthur Schopenhauer (1788-1860), y el florecimiento académico, literario y filosófico de quien, con el tiempo, recogería diversos frutos de su pensamiento, nada menos que Friedrich Nietzsche (1844-1900)¹.

Puede que su temprano suicidio en 1876, así como su particular modo de vida (en el que primó un voluntario aislamiento que no dejó de extrañar a sus allegados), contribuyeran al escaso éxito de sus escritos en su propia época. Sin embargo, no podemos permitirnos, pasado un tiempo más que suficiente para considerar el auténtico valor de su obra, obviar la original aportación de su pensamiento al devenir de la historia de la Filosofía. Una aportación que no se ciñe a la publicación – el mismo año de su muerte – de su obra magna, la *Philosophie der Erlösung* (*Filosofía de la redención*)², sino a todo un conjunto de textos en prosa y verso que, aún hoy, siguen sin ver la luz en castellano a pesar de su enjundia literaria y profundidad filosófica. Y es que hasta bien avanzado el siglo XX (o mejor dicho,

¹ Cfr., por ejemplo, F. Nietzsche, *Correspondencia*. Vol. III. Enero 1875-diciembre 1879, Madrid, Trotta, 2009, p. 187, donde Nietzsche reconoce en misiva a Overbeck que tanto él como Paul Rée han «leído mucho a Voltaire», pero que «ahora le toca el turno a Mainländer».

² Como se ha mencionado, el autor de estas líneas ha publicado la edición completa en castellano de esta obra, junto al profesor Manuel Pérez Cornejo – a quien debemos sin lugar a dudas el mayor acercamiento en el mundo hispanohablante a la filosofía de Philipp Mainländer. He tenido la inmensa suerte de poder trabajar codo con codo con el profesor Pérez Cornejo, a quien me une no sólo mi franca admiración por su trabajo, sino una sincera amistad, en la preparación final del texto de la *Filosofía de la redención*, que vio la luz en 2014. Siempre que se cite en adelante esta obra, la edición corresponde a la obra P. Mainländer, *Filosofía de la redención*, edición de Carlos Javier González Serrano y traducción de Manuel Pérez Cornejo. Madrid, Xorki, 2014.

hasta casi acabado), no comienza a tenerse en cuenta la importancia de Mainländer en el contexto filosófico.

Es en un viaje a Italia, en un país mediterráneo que ofrecía posibilidades anímicas hasta entonces desconocidas para un todavía joven Philipp, donde se produce su encuentro con Spinoza y, sobre todo, con Schopenhauer, a través de la lectura casi enfermiza (un influjo, el del filósofo de Danzig, que también experimentaría el propio Nietzsche)³ de *El mundo como voluntad y representación*. A pesar de las recomendaciones de uno de sus profesores, de huir “como de la peste” de la filosofía, Mainländer sucumbe irremediamente a los encantos del genio schopenhaueriano: la vocación quedaba sellada, el joven Philipp veía ante sí un vasto panorama, el abierto por Schopenhauer – y, previamente, por las obras de Kant –, pero que sin embargo podía explotarse aún más. En el prólogo de la *Filosofía de la redención* apuntará Mainländer que su pensamiento no es más que «la prosecución de las doctrinas de Kant y Schopenhauer, y la confirmación del budismo y del cristianismo más puro. Aquellos sistemas filosóficos se corrigen y completan mediante dicha filosofía, al tiempo que ambas religiones se reconcilian a través de ella con la ciencia».

Comienza de este modo, tras el prodigioso descubrimiento de Schopenhauer, a pergeñar Mainländer el modo de continuar de un modo original lo que el inspirador de Danzig había iniciado: la odisea del espíritu humano hacia una posible liberación (*Erlösung*) que parece vedada por la idiosincrasia misma de nuestra existencia, plagada de deseos por cumplir, anhelos por satisfacer y penas con las que bregar, una odisea que desea fundamentar Mainländer sobre “el saber”, sobre la filosofía y su modo propio de argumentar, alejado de una fe ciega que sólo conduce a ilusorias soluciones al problema de nuestra existencia.

Aunque, desde luego, Mainländer nunca asistió –ni pudo haber asistido– a las clases que Schopenhauer impartió en Berlín, es innegable que las consecuencias del «Libro Cuarto» y sus respectivos «Complementos» de *El mundo como voluntad y representación* hicieron honda mella en el ánimo de Philipp. En sus lecciones sobre la metafísica de las costumbres, justo al final de sus notas para impartir sus clases, Schopenhauer señalaba que, si algo caracteriza al ser humano, es la «oscuridad que se extiende sobre nuestro ser, cuyo sentimiento hace exclamar a Lucrecio “En qué tinieblas de la vida, / en cuán grandes peligros se consume / ese tiempo tan breve”. Esta oscuridad que provoca la menesterosidad respecto de la filosofía y cuyo espíritu filosófico es llevado a la consciencia en un santiamén, con tal viveza que a otros puede parecerles rayana en el delirio; esta oscuridad de la vida – concluía Schopenhauer – no se puede intentar dilucidar».

Tal oscuridad será la que tome Mainländer como patrón de la existencia humana, de la que parte y hacia la que se aproxima... ¿inevitablemente? Quizá exista una vía de liberación, un *deuteros plous* que merezca la pena experimentar con el fin de hacer frente a los designios de un Dios que, a juicio de Mainländer, se vio obligado a comenzar a morir para, precisamente, comenzar a vivir. La vida de Dios constituye, en este sentido, el lento proceso por el que el mundo muere poco a poco⁴. En la «Metafísica» de la *Filosofía de la redención*, nuestro filósofo asegura que «Dios tenía la libertad de ser como quisiese, pero no

³ Conocidas son las palabras del filósofo en F. Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, Madrid, Valdemar, 2006, pp. 49-50, traducción de Luis Fernando Moreno Claros: «Pertenezco a esos lectores de Schopenhauer que, tras haber leído una primera página suya, saben con certeza que leerán todas las demás y escucharán cada una de las palabras que haya dicho. [...] Lo comprendí como si hubiese escrito para mí».

⁴ Cfr. P. Mainländer, *Filosofía de la redención*, cit., «Física»: «Esta unidad simple ha existido [*ist gewesen*], pero ya no existe [*sie ist nicht mehr*]. Se ha hecho añicos [*zersplittert*], transformando su esencia completa y enteramente en el mundo de la pluralidad. Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo [*Gott ist gestorben und sein Tod war das Leben der Welt*]».

era libre respecto de su determinada esencia. Dios tenía omnipotencia de ejecutar su voluntad de ser de cualquier modo; pero no tenía igual poder para no ser». Con la aparición de Dios, con su decisión de ser, se inaugura asimismo el imperio del no-ser: el mundo constituye así el resultado de este proceso que nos atraviesa, en nuestro interior, como una auténtica enfermedad ontológica. Nos encontramos fatalmente heridos por la doble cara del no-ser: por nuestra conciencia cierta de la muerte (y por tanto, por el miedo que nos inspira el fin de nuestro fenómeno individual) pero, a la vez, encontramos consuelo en virtud de una oscura tendencia hacia el no-ser.

De este modo, el ser humano es el único animal que, transido por el miedo a su desaparición, no deja de anhelar la paz que espera encontrar en su fin. Y es que no resulta extraño en absoluto que, en vista de que el «apremio y la fricción» son las notas comunes en el universo de las acciones humanas, siempre rodeadas de una «penosa necesidad» y del «egoísmo más despiadado», Mainländer proponga acudir a la muerte como auténtica – y única – solución a la mencionada y funesta enfermedad ontológica, singular lacra del género humano.

El desbordado pesimismo de Mainländer, que confirma la sospecha schopenhaueriana sobre una posible mejora moral del ser humano (en contra de lo defendido, por ejemplo, por Lessing en *Die Erziehung des Menschengeschlechts*), no es más que el resultado de su creencia fundamental: somos el saldo arrojado por el suicidio de Dios, quien ni siquiera, aun contando con la omnipotencia, logró soportar el puro Ser. Su elección de decantarse por el No-Ser, lejos de resultar una opción del hombre (como sí ocurre en Nietzsche), hunde al ser humano en un pozo en el que, irremediabilmente, se siente perdido.

Sólo resta, como Mainländer escribía en su poema «Segunda voz – El hijo de la luz», una lección por asimilar: «¡Ah, cuán vana, cuán triste / es la lucha por la existencia. Aprende, ¡oh hombre! / como primer principio de la sabiduría / que por un bien [...] tu alma está en vilo. [...] ¡Aprende a amar con el espíritu, mortifica / el amor del corazón; y bendice, / bendice con alegría cada hora que más cerca de la tumba / te conduce!».

Igualmente, también por primera vez en español, se traduce *Diario de un poeta* (*Aus dem Tagebuch eines Dichters*) de Philipp Mainländer, pensador clásico – aunque del todo intempestivo – de la filosofía alemana del XIX, frecuente e injustamente olvidado. En esta edición bilingüe, traducida y preparada por Carlos Javier González Serrano y Manuel Pérez Cornejo (reconocidos especialistas en la obra de este filósofo que tanto influyó en Borges, Albert Camus, el ya mencionado Friedrich Nietzsche o el literato japonés Akutagawa Ryunosuke), asistimos a las vicisitudes de un alma que transita de lo maravilloso y del mundo de la luz a lo tenebroso y el universo de la oscuridad.

El humanista Rafael Argullol asegura en el prólogo del poemario que «*Diario de un poeta*, el conjunto de poemas escrito por Philipp Mainländer, es una joya casi desconocida de la moderna lírica europea. Escrito en Italia entre 1858 y 1863, el joven autor de Filosofía de la redención expresa en él un credo poético que le aproxima a su predecesor Hölderlin y a la obra, posterior, de Rilke. También Mainländer, como estos dos poetas, tiene una enorme capacidad para adentrarse en lo mítico y lo sagrado; y, de modo simultáneo, también como ellos, encuentra simbólicamente en el Mediterráneo la nutrición necesaria para afrontar una concepción trágica de la vida. Quizá la diferencia fundamental de enfoque es que los dioses de Hölderlin y Rilke siguen palpitando, aunque bajo una gruesa capa de silencio, mientras los de Mainländer, o bien han muerto, o bien son etéreos mediadores con la nada».

Y es que Mainländer anhela fervientemente beber el alma de las cosas, pero repara en el hiato fundamental impreso en cualquier producto de la naturaleza: esa «miseria que no tiene fin», a la que se refiere la poetisa Antonia Pozzi en una desgarradora misiva, se encuentra recogida y acentuada en la poesía mainländeriana en forma de un desesperado y lastimoso regreso, de una vuelta imposible a la casa del Ser. Un deseo de reencontrarse con la esencia de cuanto nos rodea para llegar a saber si, tras tanta lucha y esfuerzo, algo merece la pena. Son numerosos los versos de Mainländer en los que se deja traslucir esta ambición, menguante a medida que el tiempo de la vida transcurre, de poner paz en el campo de batalla (*Kampfplatz*) del sí mismo: «Cansados van los pastores hacia sus moradas, / y toda criatura busca un dulce reposo», «... en el corazón aún habita la paz; / el anhelo de un reposo más profundo, en él aún vive».

Carlos Javier González Serrano

STEFANIA TARANTINO, *ἀνευ μητρός/senza madre. L'anima perduta dell'Europa. María Zambrano e Simone Weil*, Napoli, La scuola di Pitagora editrice, 2014.

Nel panorama dei saggi filosofici che mettono a tema con profondità le implicazioni del pensiero sulla differenza di genere, questo di Stefania Tarantino si distingue per una scelta audace nel metodo e nel merito. Il titolo riporta immediatamente all'intenzione di attingere alle origini della cultura europea, per indagare, proprio nel momento genetico del pensiero filosofico, che cosa ne sia stato della presenza della figura della madre. La tesi che fa da sfondo alle scelte testuali e all'impostazione che l'autrice adotta (pp. 13-32), consiste nella convinzione, peraltro ormai ampiamente dimostrata, ma certo non ancora pienamente dispiegata nella sua efficacia rigenerativa, che fin dalle sue origini il pensiero occidentale abbia indirizzato il proprio sviluppo dimenticando, consapevolmente o meno, la grande tradizione orfico-pitagorica, all'interno della quale la figura materna costituiva un centro imprescindibile, e conformava a sé l'intero dispiegarsi della relazione fra uomo e mondo. Le conseguenze di questo precoce matricidio si manifestano in una alleanza perversa, che ha pervaso l'anima dell'Occidente, fra pensiero e violenza, fra volontà e potenza, fra relazione e dominio, fra dialettica e annientamento. A partire da questo assunto, Stefania Tarantino sceglie di accostare due approfondimenti dedicati a due pensatrici, fra le più influenti, innovatrici e feconde del XX secolo. Per una evidente e precisa impostazione metodologica, l'accostamento non prevede l'istituzione immediata di confronti diretti. L'autrice stimola il lettore a considerare entrambe le prospettive, cogliendo nella luce che possono offrire l'una all'altra due personali approcci alla lettura della storia culturale europea. Ben presto, assecondando l'impianto originale del saggio, emergono inaspettate quanto riconoscibili convergenze che individuano le radici della violenza oggettivante del pensiero filosofico nel non riconoscimento del valore della corporeità, nel rifiuto della materia come luogo di trascendenza, nella assolutizzazione del *logos* dialettico, in contrapposizione al *logos* quale spago sottile che riuniva nell'accoglimento non esclusivo il sentire, il pensare, il patire, come ciascun grano di sapere scaturito dalla *φύσις* originaria.

Il saggio si compone di due sezioni distinte, dedicate la prima a María Zambrano, la seconda a Simone Weil. Nella prima sezione, *María Zambrano e l'anima perduta dell'Europa* (pp. 33-110), l'autrice ripercorre alcuni dei temi più cari alla filosofa andalusa, in particolare la sua riflessione sulle origini dell'Europa e della crisi del contemporaneo. La radice della violenza europea, evidente negli esiti catastrofici della storia recente, affonda in una concezione della divinità che, attraverso il concetto di creazione, trascina l'uomo in un incessato processo di autodivinizzazione. L'attivismo che ha caratterizzato i valori dominanti della cultura europea si contrappone alla dimensione passiva, propria del pitagorismo così come delle tradizioni orientali, che lascia esistere il reale senza la pretesa di esaurirlo, privilegiando una dimensione dove l'essere umano patisce una trascendenza che non lo oltrepassa, ma che si manifesta proprio dentro di lui. Il pensiero di Agostino è uno degli snodi essenziali della decostruzione ricostruttiva di María Zambrano, perché attraverso i generi letterari della confessione, della guida, della consolazione, si affaccia il sapere dell'anima, declinato per mezzo della *razón poetica*. Si tratta di una ragione inclusiva, disvelamento di un conoscere che non narra una storia sacrificale, che si mantiene immune dalla *hybris* dell'assolutismo, e che si connota come attenzione creaturale e relazione con un divino di stampo profondamente femminile. La tragicità della storia europea si riassume nella volontà di non limitarsi all'edificazione della *Civitas Dei* in una dimensione contemplativa, ma di pretendere la costruzione terrena di questa città, con la

conseguente idolatria della violenza. La fragilità e provvisorietà della condizione umana traggono luce dall'indagine zambranaiana sulla figura di Seneca, specialmente nel rapporto con la cultura spagnola, e dalla constatazione dei fallimenti di Edipo e di Nietzsche, nel non essere mai riusciti ad accettare la condizione creaturale originaria dell'essere umano, senza porre in essere tentativi di mascheramento, il cui sbocco inevitabile è il delirio di deificazione. Antigone per converso fa propria un'azione sacra che, esaltando la creaturalità poetica, supera il tragico della storia dell'Occidente.

La seconda sezione, *Simone Weil e l'Europa senza radici* (pp. 111-210), è dedicata interamente alla figura della filosofa francese. Nella sua critica serrata, l'idolatria patologica dell'Occidente scaturisce dall'intreccio storico di un imperialismo di matrice romana e di una teologia autocratica di radice ebraica. Il trionfo della forza ha reso le cose manipolabili, mentre la reale potenza consiste nell'abdicazione dalla potenza stessa. I tentativi moderni di definire il concetto di persona falliscono per non aver osato spogliarsi dei condizionamenti sociali e storici, per attingere invece alla pura materia umana anonima. Il rispetto è dovuto all'umanità già solo e soltanto in quanto anonima e creaturale. L'impersonale è la dimensione del ritirarsi, della rinuncia al dominio, del riconoscimento della vulnerabilità dell'anima umana, unica condizione che permette la fuga dal male. La natura stessa, per Simone Weil, possiede qualità geometrico-materne, quali l'accettazione, il consenso, la docilità, la follia. Il pensiero di Platone è lo snodo, seppur contraddittorio, che contiene la traccia della sapienza antica che valorizzava il *logos* geometrico-materno, esplicito in quella che gli orientali chiamano *azione non agente*. La mistica di Meister Eckhart, di Margherita Porete, di Ildegarda di Bingen e di San Giovanni della Croce, di Santa Teresa d'Avila, di Suso e di Johannes Tauler, costituisce il punto di sintesi della sopravvivenza o del ritorno dall'Oriente di un pensiero dimenticato, che può diventare la salvezza dell'Europa. Attenzione, amicizia ed arte sono dimensioni irriducibili al razionalismo, e vengono proposte come le nuove ispirazioni per l'Europa nel governo della *polis*.

La breve e densissima nota conclusiva (pp. 211-230) ospita, come ricca di onori, la figura straordinaria di Cristina Campo. Traduttrice di Simone Weil (sua la traduzione dello straordinario "Venezia salva"), amica di María Zambrano nel suo esilio in Italia, la quale poi dedicò alla Campo alla sua morte lo scritto "La fiamma", le tre donne intrecciano i destini, le visioni e i sentieri, alla riscoperta del *logos* sacro della φύσις. Il distacco di Simone Weil e la *de-creazione*, in cui l'unico atto libero è l'*azione non agente*, che presuppone la distruzione dell'io, accanto alla passività propria della materia creaturale che induce a vedere l'altro come uno stesso, per chi scrive riporta alla mente Jorge Luis Borges, quando ne *Los enigmas* si riferisce all'esperienza della morte con un auspicio: *Quiero beber su cristalino Olvido, ser para siempre; pero no haber sido*. Suggestivi poi gli accenni al carattere orientale e femminile del poema di Parmenide, nelle dinamiche della discesa agli inferi e del morire in vita, che a nostro avviso presentano marcate assonanze con gli esiti della riflessione di Nishitani Keiji e ancor più di Tanabe Hajime sulla Grande Morte e sulla *metanoesis* del sé assoluto.

Di contro alle parole fondative e mistificatrici di Apollo, per cui si può essere padri άνευ μητρός (Eumenidi, 633), Stefania Tarantino sintetizza che senza madre, perduto il simbolo della connessione originaria fra terra e amore, fra esseri nella relazione, viene meno la possibilità stessa che ci sia il mondo.

Alessandro Bonesini

IV

NOTIZIE

HOMENAJE A OCTAVIO PAZ. EL POETA DE LA “FELIZ SINRAZÓN DE LA POESÍA” EN EL CENTENARIO DE SU NACIMIENTO

Hay grandes figuras intelectuales que esterilizan con la fascinación que ejercen a los que tienen alrededor. No fue así el caso de Octavio Paz, todo lo contrario: él utilizó su carisma para aguijonear y alertar conciencias culturales. Tenía una vocación cívica y poseía ese arte de la conversación que Montaigne ponía por encima de todos los demás ejercicios civilizados.

Fernando Savater

Este año 2014, que a punto está de terminar, y en el marco del centenario del nacimiento del escritor mexicano Octavio Paz, ganador del Premio Nobel de Literatura 1990, el Instituto Cervantes, institución pública creada por España en 1991 para la promoción y la enseñanza de la lengua española y para la difusión de la cultura española e hispanoamericana, ha organizado más de sesenta actividades culturales en torno a la figura del gran literato mexicano tanto en su sede central de Madrid como en las noventa ciudades de cuarenta y tres países en los cinco continentes donde el Instituto Cervantes está presente.

Octavio Paz, gran poeta, ensayista, diplomático e intelectual mexicano (Ciudad de México 1914-1998), es uno de los autores hispanoamericanos más relevantes del siglo XX. Su poesía y su pensamiento no solo lograron el difícil mérito de integrar la conversación del mundo, sino que siguen vigentes, orientándonos en muchos de los dilemas de nuestro tiempo. Editor, traductor, puente entre culturas y lenguas, e infatigable defensor de la libertad, Octavio Paz es autor de una obra inagotable a la que siempre es necesario volver. Su extensa y premiada obra poética comenzó en 1933 con la publicación de *Luna silvestre*, y continuaría con *Libertad bajo palabra*, *Piedra de sol*, *Árbol adentro*, etc. Los textos en los que Octavio Paz exploró y con los que dio forma a su pensamiento poético le permitieron articular una visión del mundo y de la poesía que nutrió tanto su creación poética como su crítica literaria. Hay en ellos una cierta unidad y continuidad básicas, tanto en el modelo propuesto, de clara filiación romántica, como en el *leitmotiv* que los atraviesa: la relación entre poesía, crítica y modernidad. Comprometido con los ideales democráticos y la lucha contra el totalitarismo, la obra de Octavio Paz incluye también un prolífico conjunto de ensayos sobre temas culturales, políticos, y de la historia de México, entre los que destacan títulos como *El laberinto de la soledad* (1950), *El arco y la lira* (1956), *El ogro filantrópico* (1979), *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* (1982) y *La llama doble* (1993). También sobresale su faceta como editor, al fundar, entre otras, las revistas «Taller» (1938), «Plural» (1971) y «Vuelta» (1976), y como diplomático en París y en la India, donde fue Embajador de 1962 a 1968. Entre los muchos premios recibidos por el conjunto de su obra, además del Cervantes (1981) y el Nobel (1990), destacan el Premio Jerusalén de Literatura (Israel, 1977), el Premio de la Paz de los Libreros Alemanes (1984) y el Premio Príncipe de Asturias (1993). Es, además, un mexicano universal cuya literatura subraya el carácter internacional de todo arte: celebrarlo es celebrar a México en el mundo y al mundo en México.

Las aulas y salones de actos de las diferentes sedes del Instituto Cervantes en el mundo han visto durante este 2014 a hispanistas, expertos, autoridades institucionales y público en

general, de todas las lenguas y culturas, reunidos todos ellos en torno a la figura del mexicano universal cuyo nacimiento ha sido conmemorado a través de conferencias, exposiciones, recitales literarios, coloquios, homenajes, cursos magistrales, mesas redondas, proyecciones de cine, presentaciones de libros, visitas guiadas, seminarios y cursos varios. Destaca el Instituto Cervantes de París no solo por bautizar su biblioteca *Octavio Paz* sino también por las numerosas actividades organizadas en torno a la relevante figura y sus escritos, algunos de los cuales claramente vinculados a sus estancias parisinas.

En Italia, también los Institutos Cervantes en Milán, Roma y Nápoles lo celebran. Mientras en Roma se le dedica un espacio especial en el marco del Día Internacional del Libro 2014 – *Día cultural ROMA* – en el centro de Nápoles se presenta el libro *Pan del Alma* como tributo a México y a la Fiesta de los Muertos. Resalta la colaboración del Consulado de México con el centro de Milán que ha permitido organizar actos conmemorativos como *Culto a Octavio Paz*, mesa redonda con la cónsul mexicana Marisela Morales, el profesor Alfonso D’Agostino y el profesor Dante Liano, *Club de poesía: Octavio Paz* y el montaje de un *Altar de Muertos*. El “Día de Muertos” en México representa una mezcla de la devoción cristiana con las costumbres y creencias prehispánicas, y se materializa en la elaboración de los tradicionales altares-ofrenda, por lo que el “culto a la muerte” en México se convierte en una fiesta. «Para el habitante de Nueva York, París o Londres, la muerte es palabra que jamás se pronuncia porque quema los labios. El mexicano, en cambio, la frecuenta, la burla, la acaricia, duerme con ella, la festeja, es uno de sus juguetes favoritos y su amor más permanente» escribe el mexicano– actividades, todas ellas, por las que se ha rendido homenaje al Nobel en el marco de la semana mexicana “Piedra del sol: viaje a la cultura mexicana” del Instituto Cervantes de Milán.

Destaca además, en ámbito periodístico, el acto conmemorativo, retransmitido en directo, como homenaje a la figura de Octavio Paz en la prensa española, a través del encuentro entre Luis María Ansón y Tulio H. Demicheli, coloquio centrado en la recepción de la obra y figura de Paz en los medios españoles. Es sabido que los medios de comunicación tuvieron una influencia decisiva en la difusión en España de la obra del poeta. En los años que estuvo al frente del ABC, Luis María Ansón dio especial relieve a la obra y a los acontecimientos internacionales y nacionales que se le otorgaron a Octavio Paz, dando amplísimo despliegue en las páginas del diario y de los suplementos a sus múltiples facetas artísticas e intelectuales. Por su parte, Tulio H. Demicheli acompaña el acto desde su faceta de redactor de las páginas de cultura de ABC a partir de 1986 y redactor jefe de la revista *Vuelta*, siguiendo las indicaciones de Octavio Paz, entre 1981 y 1986. Este acto ha sido promovido y organizado por numerosas instituciones de entre las que resaltan la Embajada de México, la AECID, la AMEXCID, la Biblioteca Nacional de España, la Casa de América, la Casa del Lector, el Centro de Estudios Mexicanos, la UNAM España, el Círculo de Lecores, el Fondo de Cultura Económica, Galaxia Gutenberg, el Institut Ramon Llull, el Instituto Cervantes, el Instituto de México en España, la Fundación Letras libres, la Real Academia Española, la Residencia de Estudiantes, la Secretaría de Relaciones Exteriores de México, la Secretaría General Iberoamericana, Seix Barral, el Senado de la República, la televisión Educativa Iberoamericana, la Universidad de Alcalá de Henares, la Universidad Complutense de Madrid y la Universitat Pompeu Fabra.

Judith Gil Clotet

LEOPOLDO ZEA, IL FILOSOFO DEL NUOVO MONDO

L'iniziazione filosofica di Leopoldo Zea risale, probabilmente, al 1939, quando, ventisettenne, si iscrisse al corso di Samuel Ramos sulla filosofia di Ortega y Gasset. Zea, per ragioni economiche, era infatti riuscito a immatricolarsi alla facoltà di lettere e filosofia della Universidad Autonoma de México (UNAM) solo un paio d'anni prima¹. E qui, dopo essere stato introdotto da Rubén Salazar Mallén alla cultura spagnola, seguì prima il succitato corso di Ramos e poi, il semestre successivo, quello tenuto da José Gaos², appena giunto in esilio dalla Spagna franchista. Quest'ultimo fu per Zea l'incontro della vita. D'altronde Gaos si rese subito conto del valore del giovane allievo, rimanendo, in particolare, colpito da un suo elaborato su Eraclito, nel quale sosteneva posizioni speculari a quelle discusse da Zubiri durante le sue lezioni universitarie e non ancora pubblicate. Quando Gaos, incuriosito, chiese a Zea se fosse mai stato in Spagna (dove avrebbe appunto potuto ascoltare Zubiri), non poté che rimanere sorpreso nello scoprire che il suo studente non aveva mai lasciato Città del Messico³.

José Gaos per tutti gli anni Quaranta sarà per Zea non solo un maestro, ma un punto di riferimento costante. Grazie a Gaos, otterrà una borsa di studio che lo porterà negli Stati Uniti e in vari paesi dell'America latina, viaggi fondamentali per sua la crescita interiore poiché gli permetteranno di ampliare, in modo significativo, i suoi orizzonti culturali. Ma Zea deve a Gaos soprattutto due cose: averlo introdotto al pensiero di Ortega y Gasset e di aver indirizzato i suoi interessi verso l'America latina. I frutti di questi "condizionamenti" non tarderanno a manifestarsi; nella primavera del 1942 pubblica sui «Cuadernos Americanos» un articolo dal titolo emblematico *En torno a una filosofía americana*, in cui porrà le basi del suo progetto filosofico; nel 1943 darà alle stampe una corposa monografia sul positivismo in Messico, a cui ne seguirà una seconda l'anno successivo. Inoltre, proprio a partire dalla distinzione tra essere e tempo di Gaos⁴, Zea formulerà una delle sue tesi più importanti, quella in base alla quale esiste un vincolo molto stretto tra filosofia, intesa come capacità di definire concetti, e storia, intesa in termini nietzschiani come *Historie*; questa tesi rappresenterà la chiave di volta della sua *Weltanschauung* e sarà utilizzata quale strumento sotteso per comprendere la realtà, sia in termini generali, sia in riferimento al "caso America".

Zea, del resto, dedicherà tutta la sua vita all'America latina. Le sue indagini si caratterizzeranno per un approccio – piuttosto innovativo per l'epoca, e per certi aspetti gerbiano – non finalizzato a una miope esaltazione o a una sterile critica di questo continente. Punto di avvio delle sue analisi è lo studio del positivismo e dell'idealismo in America latina, correnti di pensiero che, a suo avviso, hanno consolidato negli strati colti della società latinoamericana la convinzione che le idee siano delle entità a-temporali capaci di imporsi nella storia attraverso vere e proprie leggi. Opponendosi a queste posizioni, Zea sostiene che la relazione tra filosofia e storia è fondata su un rapporto di reciproca

¹ Cfr. L. Zea, *Autopercepción intelectual de un proceso histórico*, in «Anthropos», LXXXIX (1988), p. 12.

² Sulla figura di José Gaos si rinvia, anche per un esauriente prospetto della bibliografia critica, al datato, ma pur sempre valido, P. Colonnello, *Tra fenomenologia e filosofia dell'esistenza. Saggio su José Gaos*, Napoli, Morano, 1990.

³ Cfr. L. Zea, *ibidem*.

⁴ Su tale questione si veda in particolare J. Gaos, *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, Città del Messico, Universidad de Nuevo León, 1945.

suggerimento che non può essere sottoposto a nessun fine o legge: «le verità filosofiche» si legge in un passo di *El positivismo en México*, «sono legate a un determinato tempo e un determinato spazio. Tali verità saranno quindi anch'esse circostanziali»⁵. Il ricorso all'idea di "circostanza" è una chiara conseguenza dell'influenza orteghiana. La medesima influenza si riscontra anche nell'atteggiamento di netto rifiuto assunto dal filosofo messicano nei confronti di quel sentimento, molto diffuso nei latinoamericani, di fatalismo negativo circa la possibilità di realizzare un modello di sviluppo capace di rispondere alle reali esigenze, sia culturali, sia economiche, dell'America latina. A questo proposito, Zea si dimostra convinto che l'America latina non possa creare una cultura originale completamente scissa dalla cultura europea e nordamericana, poiché molti degli aspetti importati o imposti in modo traumatico dall'Occidente, fanno oramai parte a pieno titolo della cultura latinoamericana. Ciò che deve essere originale, secondo Zea, è la partecipazione "individuale" a quel fenomeno universale che egli definisce "cultura mondiale": affinché questo avvenga è però necessario che l'americano sia in grado di utilizzare tutti gli elementi che ha a disposizione, anche quelli acquisiti ma comunque capaci di rispondere alle esigenze, specifiche, del contesto socio-culturale dell'America latina⁶.

La parabola intellettuale di Leopoldo Zea si dipana per oltre un sessantennio, scandita da un impressionante numero di opere che diventeranno, in breve tempo, dei classici, *América como conciencia* (1953) *América en la historia* (1957), *El pensamiento latinoamericano* (1965), *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), *Dialéctica de la conciencia americana* (1976), *Filosofía de la historia americana* (1978) *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988), tanto per citare alcuni dei suoi titoli più famosi.

I libri, tuttavia, sono solo una componente della vastissima produzione zeana. Una parte considerevole, e non secondaria, dei suoi scritti appare infatti nelle pagine della prestigiosa rivista «Cuadernos Americanos». In questi articoli, Zea delinea i tratti più originali della sua speculazione, anticipando spesso spunti che saranno poi affrontati e approfonditi nei suoi testi di maggior respiro. Inoltre, la considerazione di cui godettero i «Cuadernos» fin dai primi numeri, spinse Zea a scegliere proprio questa "arena" quale luogo privilegiato per diffondere le sue riflessioni. E la collaborazione di Zea fu così assidua, da diventare una delle firme più frequenti e autorevoli della rivista. Non deve pertanto stupire se nel 1987, dopo la morte di Herzog⁷, l'UNAM, alla quale i «Cuadernos» tuttora appartengono, decise di affidarne proprio a Zea la direzione, carica che mantenne tra l'altro fino al 2004, anno del suo decesso. Questo passaggio di consegne segnò una nuova fase, definita "Seconda Epoca", dei «Cuadernos Americanos» che, pur rispettando il solco della tradizione che li aveva resi celebri, si contraddistinse per una considerevole innovazione: per espressa volontà del nuovo direttore, furono accettati anche saggi di autori non di lingua e cultura iberica che si occupassero però della questione americana.

I numerosi riconoscimenti internazionali e le molteplici traduzioni delle sue opere dimostrano come Leopoldo Zea sia stato non solo un fondamentale quanto imprescindibile

⁵ L. Zea, *El positivismo en México*, Città del Messico, El Colegio de México, 1943, p. 22.

⁶ Questi aspetti del pensiero di Leopoldo Zea sono stati a lungo discussi da chi scrive con il diretto interessato e raccolti in un'intervista pubblicata in R. Colonna, *Hable con él: Leopoldo Zea's last interview*, in «Journal of Philosophical Research», volume XXXIX (2014), pp. 253-263. Una versione molto più sintetica, ma in lingua italiana, della stessa intervista si trova all'interno della mia monografia, *Filosofía sin más. Leopoldo Zea e i «Cuadernos Americanos»*, Firenze, Le Cárity, 2008, alla quale mi permetto di rinviare anche per colmare le numerose lacune, teoriche e bibliografiche, presenti in questa breve nota.

⁷ L'economista Jesús Silva Herzog fondò in Messico i «Cuadernos Americanos» nel 1942 con l'intenzione di costituire una sorta di laboratorio per permettere un confronto, franco e aperto, sull'America latina.

riferimento per le nuove leve di studiosi latinoamericani, ma anche una personalità molto apprezzata all'estero. In particolare, dagli Ottanta in avanti, sono stati pubblicati importanti lavori che esaminano il suo pensiero anche in nazioni tradizionalmente ostiche per un "sudaca", quali, per esempio, gli Stati Uniti – paese con cui Zea, in vita, ebbe un rapporto non facile, forse a causa delle conferenze che, a più riprese, tenne nell'ex Unione Sovietica –, la Spagna – dove nel 1988 la rivista «Anthropos» gli dedicò un numero – e la Francia. Un successo che può essere spiegato e compreso attraverso l'importanza delle tematiche proposte da Zea durante la sua lunga e brillante carriera. Anche perché è stato di fatto, tra i primi, da un osservatorio considerato subalterno, a porre al centro delle sue analisi una problematica decisiva per la "sua" contemporaneità, vale a dire l'identità culturale, il *dover fare una cultura* all'interno di un complesso e delicato meccanismo in cui ogni popolo si differenzia da un altro per storia e ruolo economico-politico occupato sullo scacchiere internazionale. Questioni che sono, a ben vedere, ancora molto attuali.

Roberto Colonna

ISSN 2531-6451

RIVISTA DI FILOSOFIA IBERICA, IBEROAMERICANA E INTERCULTURALE