

Carmen Revilla Guzmán

María Zambrano e la mistica di Castiglia

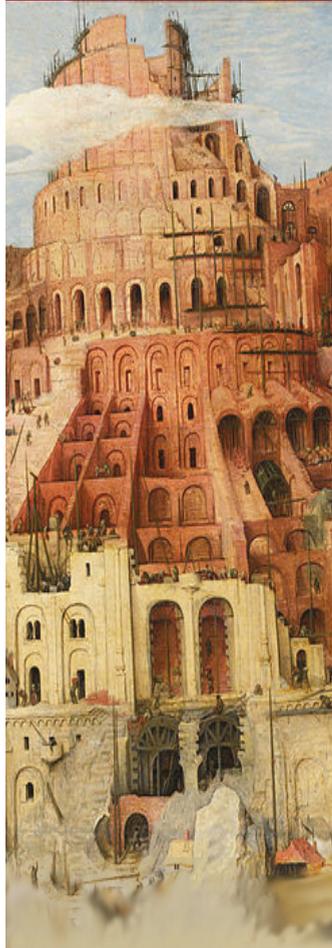
Abstract:

The aim of the paper is to present a reflection on María Zambrano's relationship with the mystical to identify the meaning of this linkage, complex and open to different perspectives, and the influence on the development of the philosophy of this author. First you try to define the religious dimension of zambrano thought that, between knowledge and thinking, requires close attitude to which the author finds in mysticism. Reading his writings on this subject, and also of his letters, you can defend Zambrano in the mystical tradition a school of thought to which it is attached and you get a decisive impetus to the development of his 'poetic reason', theoretical core of their contribution. From the trials have emphasized this feature of thought Zambrano and some relevant stages in their – exilio biography stay in Rome and La Pièce – work studies the affinity between philosophical experience and mystical experience, focusing on assessment of the experience and care, in recognition of emptiness and corporeality, in using a language of images obtained from the Spanish mystic, as characteristic of poetic rationality.

Key-words: Philosophy; Experience; Mystical; Poetic reason

L'obiettivo di queste pagine è chiarificare il senso del rapporto della Zambrano con la mistica. Con le mie riflessioni vorrei contribuire, anche se un po' marginalmente, al riconoscimento di Teresa d'Avila, come figura decisiva di una 'famiglia' alla quale dichiara di appartenere una pensatrice così rappresentativa nella filosofia contemporanea come María Zambrano, la quale sembra condividere con lei temi e inquietudini.

L'opera della Zambrano ci offre profili molto diversi, tra cui il legame con la mistica rappresenta uno degli aspetti più centrali e ricchi, ma anche forse il più problematico e ambiguo, innanzitutto perchè non diventa facile individuare il senso di questo legame, cioè, il senso della



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Il tema di Babel

dimensione mistica del filosofare dell'autrice, le sue ragioni e la radice teorica della sua affinità coi mistici.

Se per mistica intendiamo una esperienza del soprannaturale, la quale, nella cornice d'una tradizione religiosa, modifica radicalmente il soggetto e trova, d'altra parte, un modo di esprimersi specifico, allora è discutibile che la Zambrano possa essere considerata una pensatrice o scrittrice mistica, ma il suo debito con questa tradizione è così rilevante che il suo pensiero non sarebbe comprensibile senza contare su di essa.

La mistica di Castiglia diventa un punto di riferimento essenziale nella sua opera, in primo luogo, come tratto della tradizione con cui lei si identifica – anche perché la mistica è, a suo avviso, il luogo che ospita un filone decisivo del pensiero in Spagna –, ma anche come esperienza che confina con la esperienza filosofica e la poetica. La mistica resta in questo modo innestata nella sua idea della Filosofia e nel suo filosofare, che fornisce una prova dell'impronta dei più grandi mistici castigliani nella sua opera.

Siccome si tratta di un tema complesso, aperto a una pluralità indefinita di prospettive, premetto i punti ai quali vorrei accennare.

In primo luogo vorrei presentare un approccio alla dimensione religiosa del pensiero zambrano, tenendo conto dei lavori che hanno indicato indizi, temi ed opere dove questa dimensione è più palese, sottolineando questo tratto ma senza delimitare, per esempio, il mistico e il teologico. Queste letture presentano il rapporto con la mistica come un tratto originario e costante, in maniera molto chiara dopo l'esilio, ma mettono in campo anche problemi che riguardano lo stile di pensiero dell'autrice e il suo modo di capire cosa sia la Filosofia.

Perciò, in secondo luogo, sarebbe interessante fissare nelle sue particolarità, 'il filosofare zambrano', un filosofare che si trova e si muove tra il 'sapere' (ciò che, da calamita, attira il pensiero e il conoscere) e il 'pensare' (agire essenzialmente umano, che fa i conti con il sapere ricavato dalla esperienza, dalla tradizione, dalla rivelazione...); il compito del pensare definisce l'uomo che così guadagna la sua libertà di fronte alla realtà, il cui originario offrirsi – anche come sapere – la Zambrano denomina 'il sacro'; per lei, il sacro è, quindi, il fondo oscuro e indistinto, che sentiamo in

agguato e minaccioso, imponendo la sua necessità e chiudendo il futuro.

Il filosofare zambrano, come recupero del piano del sentire che tenta di esprimersi, serve così a un progetto antropologico, dove trova il suo posto la questione mistico-religiosa; ma non solo.

In terzo luogo cercherò di raccogliere qualche dimostrazione delle affinità tra l'esperienza e l'atteggiamento mistico e quello filosofico, proprio nella prospettiva aperta dalla Zambrano.

Approccio alla dimensione religiosa del pensiero zambrano

Si potrebbe dire che nel fulcro del pensiero zambrano c'è una dimensione mistico-religiosa. Alcuni studiosi della sua opera lo hanno confermato, benché non sia il tema più, o meglio, affrontato.

Ciò nonostante Wanda Tommasi, per esempio, ha spiegato molto bene che ci sarebbe una pluralità d'indizi della portata e della importanza di questo tratto: dall'attenzione alla tradizione mistica (soprattutto spagnola, e soprattutto a Giovanni della Croce, delle cui parole si serve tanto) alla valorizzazione della nozione di 'rivelazione' – accolta, certo, più come momento rivelatore della esperienza che come questione teologica. Comunque questa valorizzazione la spinge a dire che la Filosofia non ha cominciato «con la classica domanda di Talete, ma con una rivelazione o presenza dell'essere che risveglia il pensare»¹; il filosofare prende il suo inizio, dunque, con l'esperienza di qualcosa che ha bisogno di espressione razionale e in questo modo viene sottolineata, nella sua idea della filosofia, la passività ricettiva, peculiare dell'atteggiamento mistico². Ma tra questi 'indizi' diventa singolarmente rilevante l'inclusione di nozioni la cui origine è religiosa, anzi teologica, anche se ridefinite – di solito alla luce della loro radice greca, anche del loro senso quotidiano –;

¹ M. ZAMBRANO, *Cartas de La Pièce (Correspondencia con Agustín Andreu)*, Pre-textos/ Universidad Politécnica de Valencia, Valencia 2002, p. 98.

² Sul tema si veda anche A. BUTTARELLI, *La passività. Un tema filosofico-politico in María Zambrano*, Mondadori, Milano 2006.

nozioni nodali nel suo discorso, come quella di speranza³, o pietà⁴; in genere, dovremmo parlare della utilizzazione di un linguaggio di radice mistica e di una simbologia religiosa – non soltanto cristiana – da parte d’una autrice convinta che esso sia idoneo, e persino indispensabile, per esprimere l’esperienza umana.

Secondo Wanda Tommasi, a motivo di questa forte presenza di elementi mistici la ‘parola filosofica’ della Zambrano diventerebbe così permeabile alla espressione mistica che potremmo parlare della sua ‘filosofia mistica’⁵. Tuttavia, l’accostamento alla mistica dell’autrice non è soltanto un tratto della sua scrittura.

Forse perciò, ci sono anche delle letture che difendono la centralità di certe opere, e certi momenti, rilevanti nello sviluppo del suo percorso teorico e dove la dimensione mistico-religiosa è molto visibile. Così l’interpretazione di Jesús Moreno, articolata intorno a *L’uomo e il divino*, un’opera di complessa elaborazione la cui origine sarebbe stata una progettata ricerca su ‘Filosofia e Cristianesimo’ e che viene presentata da Moreno come una fenomenologia della esperienza religiosa e anche, parallelamente, come schizzo di una storia del divino che emerge dal sacro. Secondo questo autore, d’altra parte, nel fulcro del filosofare zambranoiano l’esperienza poetica e l’esperienza religiosa si fondono⁶. L’impianto antropologico, dunque, sarebbe lo sfondo di diverse esperienze che si intrecciano.

Sulla scia del pensiero religioso anche Gabriele Blundo⁷ ha rivolto il suo sguardo alla preoccupazione teologico-religiosa della Zambrano, prendendo in considerazione l’ultima tappa del suo esilio, cioè gli anni

³ Si veda, per esempio, di M.T. RUSSO, *María Zambrano: la filosofia come nostalgia e speranza*, ed. Leonardo da Vinci, Roma 2001.

⁴ Vedere, anche per esempio, M. GÓMEZ BLESÁ, *La razón mediadora. Filosofía y piedad en María Zambrano*, ed. Gran Vía, Burgos 2008.

⁵ Si veda W. TOMMASI, *María Zambrano. La passione della figlia*, Liguori, Napoli 2007, soprattutto le pagine di *Una filosofia mistica*, pp. 72-82.

⁶ Si vedano soprattutto i quattro volumi di J.M. SANZ, *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía*, Verbum, Madrid 2008.

⁷ G. BLUNDO, *María Zambrano. Un’ontologia della vita*, Cittadella, Assisi 2006, specie il cap. III, *La coniugazione dell’essere con la vita*.

a La Pièce (tra 1964 e 1984, con brevi soggiorni a Roma e nella Svizzera); è questo un periodo di maturità, molto difficile nella sua biografia, nel quale scrive i testi che diventeranno le opere pubblicate dopo il suo ritorno in Spagna – e sono le opere che vengono considerate più rappresentative dalla ragione poetica, difesa dall’inizio del suo percorso. La sua preoccupazione e interesse a questi temi in La Pièce diventa palese nelle lettere a Agustín Andreu, di contenuto esplicitamente teologico; in queste lettere afferma la sua appartenenza a un cristianesimo rinnovato e aperto ad altre rivelazioni, sottolineando l’interiorizzazione, e allontanandosi dall’orientamento attivistico del cristianesimo occidentale. Infatti, l’autrice s’interessa soprattutto al Logos-Spirito che agisce liberamente e imprevedibilmente, di fronte al Dio creatore e onnipotente della civiltà europea, del quale aveva parlato in *L’agonia dell’Europa*.

In questo senso, lo stesso A. Andreu spiega questo interesse zambrano a partire dalla sua appartenenza, da sempre, a un’orbe intellettuale segnato da questa dimensione: «l’orbe della realtà metafisica o metafisica reale, l’orbe delle esperienze del divino o eterno in ogni individuo e delle difficili comunità basate sulle affinità, le “syzyguías”, come gnosticamente scriveva lei»⁸.

Ci sarebbero altri esempi, testimoni della portata ed anche della difficoltà del tema, ma vorrei accennare a coloro che si sono fermati sul versante più problematico. Eguizábal⁹, in questo senso, ha cercato di mostrare nella Zambrano un allontanarsi progressivo dalla tesi del suo maestro Ortega, ciò che lui chiama ‘abbandono (trascuratezza) della storia’, di cui identifica l’origine nelle fonti misteriche e mistico-religiose; queste nutrono un sentimento di ‘caduta’, in senso neoplatonico, che la avrebbe portata a vedere il ‘rinascere’ come la sola possibilità di salvezza. Per l’autore l’esperienza della guerra e dell’esilio sarebbero determinanti nello sviluppo di questa posizione.

In questa prospettiva, ossia sottolineando che la chiave del pensiero zambrano si trova nel passaggio del piano culturale al piano metafisico

⁸ *Cartas de La Pièce*, cit., p. 341.

⁹ J.I. EGUIZÁBAL, *La huida de Perséfone. María Zambrano y el conflicto de la temporalidad*, Biblioteca Nueva, Madrid 1999.

Il tema di Babel

a partire della esperienza dell'esilio, A. Bundgård ci offre una lettura molto più critica nel suo lavoro più noto (*Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Trotta, Madrid 2000). Il filo del suo discorso viene dato proprio dal passaggio dalla storia alla mistica (cioè, 'dalla ragione poetica alla mistica dell'essere e della parola') il cui fulcro sarebbe la profonda religiosità ed «atteggiamento mistico davanti all'esistenza». Questo tratto della Zambrano sarebbe l'origine di una «metafisica poetica» che la Bundgård ritiene «fondata nella *disragione*», nella soperchieria, nell'arbitrarietà.

Se Eguizábal, pur riconoscendo i limiti di un'impianto misterico per pensare la storia, non dimentica i momenti di «giusto accordo tra esperienza mistica, filosofica e poetica» nella Zambrano, Bundgård invece difende che il suo pensiero non è propriamente filosofico, ma è il tentativo non riuscito di tradurre un'esperienza di rivelazione senza trovare, mai o almeno di solito, il modo di esprimerla.

Lasciando da parte la maggiore o minore condivisione di queste letture, sembra comunque che nel percorso della Zambrano ci sia un conflitto che riguarda la dimensione mistico-religiosa del suo pensiero e chiama in causa il senso stesso del suo filosofare.

Sul filosofare zambraliano

Si tratta, certo, di un conflitto che sembra prendere consistenza in questioni che restano senza risposta: perchè e da dove deriva la sensibilità dell'autrice nei confronti dell'ambito mistico-religioso? Come questo viene assunto nel suo filosofare, nella sua idea della filosofia?

Da un punto di vista biografico direi che questa dimensione del suo pensiero matura nell'esilio e s'intreccia sodamente con questa esperienza: quando la storia non le fornisce più punti di riferimento stabili, quando non trova il modo di inserirsi nel suo svolgersi, l'autrice rivolgerà il suo sguardo alla vita, innanzitutto al suo fondo buio e ermetico, impenetrabile, cioè, al sacro. Nell'esilio sembra esperire un problema che sarà piuttosto di radice, di radicamento, perchè l'esiliato è colui che

«non ha un luogo nel mondo, né geografico, né sociale, né politico, né [...] ontologico»¹⁰. Questa esperienza provata in prima persona segnerà una condizione d'esistenza che lei riterrà privilegiata come luogo di rivelazione, una di quelle rivelazioni che irrompono nello spazio della ragione occidentale e hanno bisogno di una nuova teoria della conoscenza¹¹.

L'esilio diventa così un luogo e un momento cruciale di attenzione, da una parte, alla vita nuda, dall'altra, alla tradizione della quale non può fare a meno perché ospita la propria esperienza della realtà e alla quale lei s'aggrappa, innanzitutto a quella del pensiero spagnolo, poi alle tradizioni di sapere che nutrono il sottosuolo della storia.

È questa la cornice dove lei introduce nei suoi scritti la questione della mistica, accolta ed interpretata come qualcosa che «accade dentro l'anima, dentro il naturale che c'è nel uomo, ma attraverso qualcosa che non è naturale», pur essendo comunque «una possibilità essenziale della condizione umana»¹².

Questa possibilità la troverà compiuta in un autore come Azorín, la cui «mistica di Spagna» è «sensibilità verso ciò che è volgare, insignificante, quotidiano», ma soprattutto è realizzazione di una sorte d'*epoché* che sospende la volontà e la sostituisce con l'«innamoramento»: la stirpe dei mistici – ci dice – è proprio quella dei «grandi innamorati»¹³. Azorín, infatti, la conduce «verso una mistica di Spagna», ma attraverso «il sentiero della mistica orientale», avvicinandosi alla poesia la cui vocazione sarà «accorrere a cantare ciò che nasce»¹⁴.

E, proprio in questa prospettiva, sarà Giovanni della Croce, il «santo di una antichissima religione il cui nome è già poesia, il santo che è poeta»¹⁵ il suo punto di riferimento.

Nella sua poesia mistica trova quel movimento di trascendenza che

¹⁰ M. ZAMBRANO, *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid 1990, p. 36.

¹¹ *Ibid.*, pp. 29-30.

¹² M. ZAMBRANO, *San Juan de la Cruz. De la noche oscura a la más clara mística*, in EAD., *Senderos*, Anthropos, Barcelona 1989, pp. 187-188.

¹³ M. ZAMBRANO, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Endymion, Madrid 1996, pp. 105-107.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 108-109.

¹⁵ ZAMBRANO, *S. Juan de la Cruz*, cit., p. 184.

esprime la vita nel punto in cui nasce¹⁶; così questa poesia rende palese che «la mistica è, da sè, una religione, che poi finirà coll'entrare nel cristianesimo e anche nel cattolicesimo, ma la questione della mistica non coincide con la questione cristiana»¹⁷, perchè raccoglie un'atteggiamento e una esperienza della realtà più originaria e universale, che si fonde con la poesia e anche forse con un'altra forma di filosofare.

Infatti, il filosofare dell'autrice – un'atteggiamento e un compito per lei sempre irrinunciabili – proprio per rispondere alla storia deve fare i conti con la vita, confrontarsi con essa muovendo dalla esperienza più originaria, ma portandola a espressione: questo è ciò che per la Zambrano significa «trasformare il sacro nel divino», nodo centrale della struttura di *L'uomo e il divino*.

In questa opera l'autrice, a partire dall'antropologia e dalla critica culturale, riflette sulla esperienza del fondo ultimo della realtà e sul modo in cui i diversi saperi che configurano la cultura sono riusciti a darle forma ed espressione¹⁸.

Nella sua permanenza a Roma, la Zambrano svilupperà questi temi sui quali ci fornisce notizie che accennano a ciò che è per lei il punto di partenza: il vissuto, cioè l'esperienza in prima persona, che confina con la mistica e anche l'esperienza religiosa. In questo senso dirà, e riprenderà più tardi:

«Molti saperi sono spariti, riassorbiti nell'ignoranza perchè erano frammentari e non sistematici, così come la loro unità, meramente accumulativa. Conoscenze intere si sono (potuto perdere) e si sono perse di fatto; i loro resti si trascinano poi in forma di superstizioni, di vaghi ricordi o di asserzioni ermetiche, alla maniera di una scrittura musicale della quale si è perduta la chiave. [...] Bisognerebbe percepirla dalla zona dimenticata della nostra anima, da quella memoria ancestrale che giace nell'oblio»¹⁹.

¹⁶ *Ibid.*, p. 186.

¹⁷ *Ibid.*, p. 189.

¹⁸ Alla fine del capitolo *Per una storia dell'amore* troviamo uno dei pochi momenti in cui l'autrice rimanda esplicitamente a Teresa d'Avila, la quale avrebbe capito, e vissuto, l'amore come movimento in cui il centro della persona viene traslocato verso l'amato: amare è proprio stare 'fuori di sè'. M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, FCE, Madrid 1993, p. 276.

¹⁹ M. ZAMBRANO, *Note di un metodo*, a cura di S. Tarantino, Filema, Napoli 2003, p. 109

In questa prospettiva l'autrice si era interessata, e s'interesserà sempre di più alle tradizioni religiose e di saggezza, che custodiscono un sapere che va pensato, perchè altrimenti il sapere «si accumula e si innalza come passato», chiudendo il futuro²⁰.

La spinta della sua amicizia con Elemire Zola e con Cristina Campo, per esempio, diventerà decisiva nelle sue ricerche in questo senso e, di fatto, la 'ragione poetica' assumerà come compito più proprio il pensare il sapere e la saggezza.

Ma così i due versanti del filosofare – ossia, l'esperienza del sacro e il pensare il sapere – si fondono nell'agire della ragione poetica, che avrà bisogno di un linguaggio proprio.

Esperienza filosofica ed esperienza mistica

L'uso poetico della ragione chiede, infatti, un lavoro con le parole, che trova nella tradizione, affinché queste possano esprimere l'esperienza-rivelazione originaria. In questo senso, Chiara Zamboni riflette sul mondo d'immagini del linguaggio zambrano, e ci dice che

«il sacro è per lei la partecipazione alla vita nella sua immediatezza, e dunque il coinvolgimento mimetico in qualche cosa di attraente, allo stesso tempo ermetico, cioè senza parola. Fare filosofia è stato per lei cercare la parola che rivela e comunica il sacro, senza tradirlo, ma lasciandolo come mistero, attraverso l'articolazione della parola, che rivela in un movimento infinito»,

la cui possibilità verrebbe dal divino, configurazione del sacro che è «condizione per una continua e fluida metamorfosi»²¹.

(per prima volta in EAD., *Dos fragmentos acerca del pensar*, en «Orígenes», n. 40, 1956).

²⁰ Anche in questo senso troviamo un rimando a Teresa d'Avila in M. ZAMBRANO, *Notas de un método*, Mondadori, Madrid 1989, pp. 70-71, dove ci parla di come lei avrebbe sorpassato la posizione di Heraclito dalla prospettiva cristiana: «*Todo se pasa, Dios no se muda. ¿Querría decir que nada se pasa porque Dios no se muda, que todo se eterniza?*». Si veda al riguardo il commento di J. Moreno in *El logos oscuro*, vol. III, cit., pp. 130-132.

²¹ C. ZAMBONI, *Fascino del sacro e mondo immaginale*, in *María Zambrano, in fedeltà alla parola vivente*, a cura di C. Zamboni, Alinea, Firenze 2002, p. 87.

Il tema di Babel

Il pensare filosofico della Zambrano si sviluppa, però e come sottolinea R. Prezzo, in un gesto d'umiltà che consiste nell'«abbassare lo sguardo, per portare l'attenzione a quelle zone di vita rincantucciate (... e nell') abbassare il tono delle parole troppo piene di sé»²²; il suo filosofare è così un lavoro artigianale con le parole che cerca di rimanere «fedele alla singolarità della cosa»²³, in attesa dell'immagine che «ci fa concepire»²⁴, come dirà in *Chiari del bosco*.

Tuttavia, questa opera, *Chiari del bosco*, rappresenta la posizione liminare del pensare della Zambrano e dei suoi scritti. L'uso del linguaggio mistico, soprattutto di san Giovanni della Croce, è forse l'indizio più palese della sua volontà di muoversi sul confine, che possiamo trovare nella sua opera già molto prima.

In realtà, la prima riflessione, esplicita e molto rilevante, sulla mistica la troviamo nel piccolo saggio *San Giovanni della Croce. Dalla notte oscura alla più chiara mistica*, composto già nel 1939 (cominciato a Barcellona per *Hora de España* e poi pubblicato, lo stesso anno in «Sur», n° 63), uno scritto dove, chiedendosi cosa sia «questa religione del Carmelo che permette la poesia, anzi la genera (concepisce)», intreccia la «mistica della creazione» e la poesia, fino al punto di chiedersi se la poesia non porti sempre con sé una mistica, in merito alla esperienza di realtà che entrambe condividono²⁵. Infatti, Zambrano cercherà una sorta di «unità di poesia, pensiero e religione» così come appare in San Giovanni.

In lui la «mistica della creazione» appare con «un volto perfetto», cioè come religione del deserto che, dopo la distruzione ascetica prodotta dall'amore, riesce a offrire poeticamente il suo oggetto»²⁶.

Ci sono tratti della opera della Zambrano, che ci permettono, dall'inizio

²² R. PREZZO, *Metafore alla lettera*, in ZAMBONI, *Fascino del sacro e mondo immaginale*, cit., p. 36.

²³ *Ibid.*, p. 102.

²⁴ M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona 1993, p. 99: «Engendradora de musicalidad y de abismos de silencio, la palabra que no es concepto porque es ella la que hace concebir, la fuente del concebir».

²⁵ ZAMBRANO, *San Juan de la Cruz*, cit., p. 185.

²⁶ *Ibid.*, pp. 192-193.

del suo percorso, di avvicinare il suo pensare alla mistica, nella misura in cui rimandano alla esperienza originaria del sacro tentando di esprimerlo, attraverso un pensiero, tra «il vedere e l'ascoltare», che accoglie il vissuto e presenta tanti elementi biografici, ma rivolto tuttavia a dare voce a ciò che «chiede essere tratto dal silenzio»²⁷ sempre con la volontà di trasmettere – perchè «vivere umanamente»²⁸ è trasmettere, ci dice in *I beati* –, un pensiero, insomma, che cerca di dire ciò che è «troppo vero»²⁹ e ci chiede un atteggiamento critico nei confronti di una cultura i cui discorsi hanno finito con l'invadere lo spazio dell'esperienza e del silenzio...

Ecco un'asse centrale della filosofia dell'autrice intorno al quale s'intrecciano le sue preoccupazioni e i suoi interessi, la sua ricerca e il suo impianto, infine la sua proposta teorica che dunque include i suoi vissuti e la sua riflessione, anche teologica, cioè l'attenzione alla storia della cultura e la ricerca di modi di esprimere ancora inediti, che arricchiscono, ma anche sconvolgono il linguaggio filosofico.

Questo tratto dell'opera della Zambrano ci pone di fronte a un modo di filosofare che apre l'orizzonte del pensare e diventa una spinta che modifica il lavoro con il linguaggio. In questo senso si parla della ragione poetica come risposta alla necessità di aprire la ragione alla creatività poetica, adoperando un linguaggio di immagini e metafore, ma che resta ragione, cioè

«un elemento di pensiero, di chiarezza e di ordine intellettuale, ma che non agisce come misura, calcolo, bensì allo stato nascente, come 'fuoco' e 'aurora' [...] Ragione poetica vuol dunque dire attenzione alle dimensioni embrionali, nascenti della realtà, a qualcosa che non è compiuto, ma ancora germinale, molteplice»³⁰

spiega L. Boella, accennando a un atteggiamento non tanto lontano da quello mistico, innanzitutto perchè la ragione poetica ha bisogno di una cura dell'attenzione, caratteristica proprio della mistica.

²⁷ M. ZAMBRANO, «¿Por qué se escribe?», en *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid 2000, p. 40.

²⁸ ZAMBRANO, *Los bienaventurados*, cit., pp. 106-107: «Solo se vive verdaderamente cuando se transmite algo. Vivir humanamente es transmitir».

²⁹ *Ibid.*, p. 38.

³⁰ L. BOELLA, *Cuori pensanti*, Tre Lune, Mantova 1998, pp. 77-78.

Le lettere tra la Zambrano ed Elena Croce, pubblicate di recente in italiano³¹, ci forniscono piccoli cenni che diventano indizi preziosi del legame della Zambrano con la mistica cristiana e castigliana; senz'altro dell'utilizzazione del suo linguaggio, ma anche dell'esistenza di nodi teorici che rimandano a vissuti molto vicini a questa tradizione, perché infatti vengono esplorati e assunti entro questa prospettiva, anche per una evidente affinità.

In questo senso vorrei centrare l'attenzione su due momenti di questa corrispondenza, dove l'autrice accenna a esperienze vitali vicine alla mistica: da una parte, la lettera di dicembre di 1969 da La Pièce dove, tra tante difficoltà, parla ad un'amica, facendo uso del linguaggio evangelico, di una certezza vitale che la regge: «Ci è toccata questa ora del mondo storico e questa ora del Cosmo. Ma la certezza di essere stati favoriti con la *miglior parte* dell'*Unica cosa necessaria* è ogni giorno più viva, rinascente, comprovata»³². Si tratta dunque di una valorizzazione del vissuto che, in altri momenti, riconduce ai suoi interessi teologici, così presenti in questa tappa del suo percorso, per esempio, legando i suoi ricordi romani alla circolazione della Luce, del Verbo e della Vita³³. La «miglior parte», «l'unica cosa necessaria», è proprio per lei la possibilità di accordarsi col cosmo, percorso dal Verbo.

D'altra parte, trovo che abbia una singolare rilevanza il suo riconoscimento di un principio d'energia, che sembra scaturire da un fondo di vuoto e di silenzio per diventare nutrimento nel 'deserto', così come spiega nella lettera di dicembre del 1971, dopo aver parlato della grave malattia della sorella: «Mi sento, però, l'animo forte, con quella fiducia che ricevo – anche se non sempre – come acqua di una sorgente inestinguibile, chiara e profonda, viva»³⁴, e poi, un anno dopo

«Quanto a me – non so se l'ho già detto anche a Vittoria³⁵– mi riconosco nella Religione del deserto, dove la fede e l'amore si nutrono di ciò che cade dal cielo e di quanto nasce sotto il suo

³¹ E. CROCE, M. ZAMBRANO, *A presto, dunque, e a sempre. Lettere 1955-1990*, a cura di E. Laurenzi, Archinto, Milano 2015.

³² *Ibid.*, p. 134.

³³ *Ibid.*, p. 137.

³⁴ *Ibid.*, p. 198.

³⁵ Vittoria Guerrini, cioè Cristina Campo.

influsso, dalle viscere della terra (è anche questa una religione della croce, tra cielo e terra). Non ho intenzione di predicarla a nessuno, però è così, considero che sia (la religione) di questa ora dell'Occidente»³⁶.

Benchè si tratti soltanto di due spunti, a mio parere illustrano il senso in cui la mistica diviene di fatto la vera famiglia nella quale l'autrice si riconosce; perciò ci dirà, allontanandosi da altre letture delle sue opere: «Sono invece concorde nel mettermi in relazione con Giovanni della Croce, per certi aspetti con Molinos, e anche con Ibn Arabi di Murcia... È una famiglia in cui mi riconosco, a prescindere dalle considerazioni di valore»³⁷.

All'interno di questa 'famiglia' la figura di Teresa d'Ávila, «così nella vita, così presente sempre, persino corporea»³⁸, appare appena soltanto accennata, ma i sottili e precisi tratti con cui viene caratterizzata mostrano un profilo che ci invita a prenderla in considerazione, soprattutto, a mio avviso, per tutto quanto Zambrano trova in lei di allontanamento da ogni sorta di «disincarnazione»³⁹.

Teresa d'Ávila, sempre più prossima, sempre tanto vicina alle piccole cose che la circondano, alle vicende quotidiane, così accordata con la vita, sebbene il suo sguardo si trovi rivolto al cielo e i suoi lavori abbiano un senso veramente storico, fa parte del «fondo creatore della memoria» zambraliana, in cui si fondono vissuti e tradizione e da dove sgorga il suo pensiero.

³⁶ *Ibid.*, p. 205.

³⁷ *Ibid.*, p. 271, parlando delle letture che accostano le sue riflessioni sul vuoto e sul nulla in *Chiari del bosco* ad autori come Kierkegaard, tenendo conto che «nel mio pensiero essi non rivestono la stessa funzione». È molto interessante la riflessione di Jesús Moreno sul rapporto di Teresa d'Ávila e Giovanni della Croce con il sufismo, in *El logos oscuro*, vol. II, cit., p. 21, per esempio.

³⁸ ZAMBRANO, *San Juan de la Cruz*, cit., p. 187.

³⁹ ZAMBRANO, *Los bienaventurados*, cit., p. 72. Comunque, su suggerimento di Giuliana Kantzà vorrei azzardare che la forte presenza di Giovanni della Croce, allacciata ai suoi primi ricordi da bambina, a scapito di quella di Teresa d'Ávila non sia una scelta casuale: Kantzà suggerisce, a partire della lettura di D. Barsotti, che san Giovanni sia «un mistico meno evangelico di santa Teresa», più «tenero» di lei. Per la discussione di questo interessante impianto si veda G. KANTZÀ, *Teresa fra angoscia e godimento. Psicoanalisi di una santa*, Mimesis, Milano-/Udine 2015, pp. 119-121.

Il tema di Babel

