

Maria Teresa Russo

NOSTALGIA E SPERANZA DELL'ANIMA ESILIATA Categorie religiose nell'opera di María Zambrano

1. María Zambrano e la ragione poetica

Secondo l'espressione di José Luis Aranguren, María Zambrano è doppiamente "eretica": *eretica della filosofia*, perché scrive poeticamente ed *eretica della poesia*, perché, in senso stretto, non ha scritto alcuna poesia. La prosa poetica di Zambrano intende, infatti, fondere in un'unica forma espressiva il discorso filosofico e l'intuizione poetica.

Questo sforzo di sintesi manifesta la convinzione innanzi tutto che la filosofia debba riflettere la vita e modellarsi sulla vita, sia per le questioni che affronta sia per il linguaggio che adotta. Si tratterebbe di quel pensiero che Hannah Arendt qualificava felicemente come *pensiero appassionato*, dove pensare e vivere, ragione e cuore si mostrano un tutt'uno. Ma con la sua *ragione poetica* Zambrano intende fare ancora un passo in più, oltre a questo primo, che non la differenzerebbe molto dai grandi avversari del razionalismo e dell'idealismo. Per lei, infatti, è possibile penetrare con la ragione nel cerchio dell'ineffabile, portarsi fino al limite del dicibile e tentare di renderlo oggetto di una riflessione che utilizzi simboli e immagini.

Non a caso l'immagine che la stessa Zambrano ha giudicato più espressiva del suo stile speculativo è l'aurora. Il suo è un *pensiero aurorale*, perché la luce ancora indefinita dell'alba sta a significare sia una nuova modalità di conoscenza sia l'incertezza della libertà, che prelude a una vita nuova. L'aurora è come offerta, non si impone come la chiarezza meridiana della luce del sole, metafora, invece, della razionalità moderna. In aperta critica al razionalismo moderno, atteggiamento più imperativo che contemplativo, di fronte a cui la vita o si annichila o si ribella, María Zambrano intraprende il cammino di restituire oggettività alla vita e vita all'oggettività. Da qui l'interesse per temi quali l'anima, l'amore, l'esperienza mistica, la nascita e il manifestarsi del sacro, la molteplicità del tempo, il sogno: per tutto quanto, insomma, sfugge alla pura oggettivazione analitica.

Se Zambrano può dunque essere considerata una pensatrice di confine, la consegna del Premio *Principe de Asturias de Humanidades* nel 1981 e del *Premio Cervantes* per la letteratura nel 1988 le ha comunque riconosciuto pieno diritto di cittadinanza nell'ambito letterario. Allo stesso tempo, si può affermare che tra i filosofi d'area spagnola degli ultimi cinquant'anni, María Zambrano (1904-1991) sia senz'altro la più nota al pubblico italiano, anche per merito delle numerose traduzioni apparse recentemente nel nostro Paese e delle celebrazioni per il centenario della nascita.

Originaria di Malaga, allieva di Ortega y Gasset e di Zubiri, insegnerà all'Università di Madrid fino allo scoppio della guerra civile. Dal 1939, la sua condizione di esiliata la condurrà in

V entaglio delle donne

Messico, Portorico, Cuba, Parigi. Particolarmente significativi saranno gli anni di permanenza a Roma (1953-1964), dove Zambrano entra a far parte di quella comunità di intellettuali che anima la vita culturale della capitale, tra i quali Cristina Campo, Elémire Zola ed Elena Croce.

La partecipazione diretta ai drammatici eventi storici della sua epoca, la rese interprete sensibile dei sintomi della crisi che l'Europa stava attraversando: ma l'insufficienza del razionalismo, la vanità delle utopie, l'involuzione della storia europea non sono semplicemente rilevati e analizzati. Zambrano ne tenta un'ermeneutica in vista di una ricostruzione: per questo si chiede chi sia veramente l'uomo e cosa realmente muova la sua storia. La sua è, come ha notato Pedro Cerezo, una *pneumatologia della storia*¹, ossia un'interpretazione della storia a partire dal manifestarsi dell'uomo come persona. Ciò la conduce da un lato a mostrare la condizione labirintica della persona umana e il suo originario desiderio di unità, dall'altro, a sottolineare, come del resto aveva già fatto Vico, che il cristianesimo non è solamente evento, storia, ma criterio di interpretazione della storia, in quanto ha costituito la premessa perché nascesse la categoria di persona².

Alla luce di questa concezione della storia, appare particolarmente significativa l'opera forse più "letteraria" di Zambrano, che è *La tomba di Antigone*, scritta nel 1967. Il testo va senz'altro letto alla luce di tre opere che lo precedono: *La confesión: género literario y método* (1943); *El hombre y lo divino* (1955); *Persona y democracia* (1959) *La tomba di Antigone* si può definire la messa in scena poetica di quelle riflessioni sulla nascita del sacro, la manifestazione del divino e la comparsa della persona, che si trovano nelle suddette opere.

L'*Antigone* di Sofocle ispira dunque anche Zambrano e va ad aggiungersi alle molte Antigoni della storia della cultura: del resto, come ha notato Steiner, si tratta di un testo letterario che ha espresso tutte le costanti fondamentali del conflitto presente nella condizione umana³. La novità fondamentale che María Zambrano introduce riscrivendo la tragedia sofoclea è che Antigone, nota l'autrice stessa nel *Prologo* dell'opera,

[...] non si suicidò nella tomba, come Sofocle, compiendo un inevitabile errore, ci racconta. Poteva Antigone darsi la morte, lei che non aveva disposto mai della sua vita? Non ebbe neppure il tempo di accorgersi di se stessa. Risvegliata dal suo sonno di bambina dall'errore del padre e dal suicidio della madre, a causa dell'anomalia della sua origine, dell'esilio, obbligata a fare da guida al padre cieco, re-medicante, innocente-colpevole, dovette entrare nella pienezza della coscienza. Il conflitto tragico la trovò vergine e la prese interamente per sé; crebbe dentro di esso come una larva nel suo bozzolo. Senza di lei il processo tragico della famiglia e della città non avrebbe potuto proseguire né, meno ancora, produrre il suo senso⁴.

Per Zambrano, Antigone non poteva darsi la morte anche perché, se la catastrofe tragica fosse distruzione totale, dopo di essa rimarrebbe solo l'elegia o il lamento. Antigone resta,

1 Cfr. P. Cerezo y Galán, *De la historia tragica a la historia ética*, in "Philosophica Malacitana", 1991, IV, p. 76.

2 Cfr. V. Vitiello, *Per un'introduzione al pensiero di María Zambrano: il Sacro e la storia*, in M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2001, p. XXII.

3 Cfr. G. Steiner, *Le Antigoni*, Garzanti, Milano 1990, p. 260.

4 M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, La Tartaruga, Milano 1995, p. 43.

V Maria Teresa Russo
Nostalgia e speranza dell'anima esiliata

dunque, nella tomba volontariamente e lì riceve una dopo l'altra la visita di Edipo, della nutrice Anna, dell'ombra della madre, della sorella, dell'arpiade, dei fratelli Eteocle e Polinice, di Emone, di Creonte, che vorrebbe tirarla fuori dalla tomba, infine di due sconosciuti.

2. Il delirio di Antigone tra esilio e speranza

La sacralità dello spazio tragico, così cara a Nietzsche, nel testo di Zambrano risulta la nota più evidente, ben più della lettura politica, che pure è possibile farne. Come nota Zambrano in *El hombre y lo divino*, la tragedia greca è il linguaggio della pietà, una forma di liturgia, che sfugge a chi la intende come testo letterario, apprezzandola solo dal punto di vista estetico⁵. Quella di Antigone non è azione, bensì pura passione. Agire e patire in lei si identificano, per cui la tragedia in questo caso appare vicina alla sacra rappresentazione o alla liturgia. Potremmo chiamarla *agonia*, ma nel senso letterale di combattimento, doglia del parto per dare alla luce qualcosa. Nel *Prologo*, Zambrano parla di "un rituale viaggio agli inferi", affermando che "il sacrificio di una giovinetta doveva essere un antico rito"⁶. «Più che morte, transito»⁷: Antigone compie un viaggio agli inferi, paragonato all'itinerario dantesco e dunque con lo stesso valore catartico. Ella aveva bisogno di tempo, un tempo di oblio, di assenza, di sonno, in cui si compisse una rivelazione:

La tomba ove Antigone fu rinchiusa viva, viva per un certo tempo – quello necessario – la custodì, mentre ella si consumava nell'ultima tappa della sua vita; una vita nella quale, grazie a un essere che viene sacrificato, la storia di una stirpe, di una città, si ricapitola in una forma tale che il suo andare oltre si innalzi come fumo del sacrificio e in questo suo innalzarsi renda il significato visibile e afferrabile universalmente, per qualsiasi stirpe e ancor più per qualsiasi città⁸.

Ma quale rivelazione doveva preparare il viaggio di Antigone?

Forse può essere di aiuto per interpretare in modo corretto l'autentico significato dell'opera di Zambrano, un articolo da lei pubblicato nel 1963, dedicato a Unamuno dove afferma che al protagonista della tragedia greca si può applicare l'espressione di Pindaro, ripetuta spesso da Unamuno, che

[...] 'l'uomo è il sogno di un'ombra' o 'ombra di un sogno'. E poi aggiunge: Sotto la luce degli dèi olimpici e all'ombra del dio sconosciuto che può non esistere, o non esistere ancora, Edipo si strappò gli occhi vedendosi ingannato e Antigone entrò viva nel sepolcro 'Per aver servito la Pietà'. Antigone, più vicina al destarsi cristiano, avrebbe potuto, se fosse rimasta tra i vivi, raggiungere quel momento di pienezza del tragico, che Unamuno esprime in forma pura nel sonetto 'La Ora- cion del Ateo' (*Rosario de sonetos liricos*):

5 Cfr. M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 202.

6 Cfr. M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, cit., pp. 45-46.

7 *Ivi*, p. 48.

8 *Ivi*, p. 61.

V entaglio delle donne

‘Odi il mio prego, Dio che non esisti,/ e nel tuo nulla raccogli i miei lamenti [...] / che grande sei, mio Dio! Sei così grande/ che sei soltanto Idea [...]. Soffro a tue spese/ Dio inesistente, ché se tu esistessi/ esisterei anch’io realmente’.

Ma in verità questo Antigone non l’avrebbe potuto dire, poiché nella sua religione, nella pietà greca mancava la nozione del Dio esistente, e a lei in particolare la solitudine che nasce dalla volontà d’essere. [...] Neppure Giobbe avrebbe potuto lamentarsi in quel modo; si lamentò solo d’essere nato oscuramente, di dover morire e di soffrire ingiustizia. E sebbene nel fondo di tutto questo palpasse il lamento di non essere e di non esistere, non poté tuttavia farsi esplicito. Mancava il ‘positivo’, il contenuto della speranza che è, quando non agisce efficacemente, ciò che libera dalla disperazione⁹.

Partendo da queste riflessioni di Zambrano, si può dunque cogliere una continuità, una linea culturale che lega Antigone e Giobbe, per cui *La tomba di Antigone* sarebbe da collocarsi all’interno di quell’ermeneutica della storia, in cui Zambrano riconosce la genesi della persona. Il tempo dato ad Antigone è il tempo necessario perché maturi l’idea di persona, che richiede come condizione indispensabile la manifestazione di un Dio-persona. Solo così sarà possibile l’uscita dal labirinto in cui è rinchiuso l’essere umano, le cui *entrañas* (viscere)¹⁰ sono a lui stesso sconosciute. Per questo, secondo Zambrano, Antigone andrebbe raffigurata con un filo tra le mani: è la corda con cui s’impiccò Giocasta ed è il filo che ha estratto dalle sue viscere, che grazie a lei non sono più labirintiche.

È questo il senso del dialogo tra Antigone e la nutrice Anna: “La storia, bambina Antigone, aspettava te, te. Per questo stai qui, tanto sola. Per la storia”. Risponde Antigone:

Quale, quale storia? Quella dei miei genitori, quella dei miei fratelli, quella della Guerra, o quella di un inizio? Dimmi, Anna, dimmelo, rispondi, mi hai sentito? Per quali storie mi trovo qui: per quella tra i miei genitori, per la storia del Regno, per la guerra tra i miei fratelli? O per la storia del Mondo, la Guerra del Mondo, per gli dei, per Dio [...] ¹¹?

Del resto, la *Passio* di Antigone sembra avere molti punti in comune con il delirio di Giobbe: come questi riceve la visita degli amici, uno ad uno, così Antigone riceve la nutrice, il fratello, l’aripa, Creonte che scendono a trovarla nella tomba. Allo stesso tempo, vi è una differenza radicale, messa in risalto dall’autrice nel *Prologo*: il totale abbandono di Antigone da parte degli dei, quello che chiameremmo, con termine moderno, il silenzio di Dio.

La passione di Antigone si dà nell’assenza e nel silenzio dei suoi dei. All’ombra, si direbbe, di quel Dio Sconosciuto al quale gli Ateniesi non trascurarono di erigere un’ara. Fu ai piedi di questa, com’è noto, che San Paolo annunciò la resurrezione ¹².

⁹ M. Zambrano, *La religione poetica di Unamuno*, in “L’Approdo letterario”, 1963, 21, p. 68.

¹⁰ Il termine *entrañas* ricorre spesso nell’antropologia di Zambrano: in senso letterale significa “viscere”, ma sta a indicare l’intima profondità della persona. Del tutto estranea alla nozione di inconscio freudiano, questa categoria si può avvicinare alla nozione di “cuore” biblico, sede della vita, degli affetti e delle decisioni.

¹¹ M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, cit., p. 88.

¹² *Ivi*, p. 49.

V Maria Teresa Russo
Nostalgia e speranza dell'anima esiliata

Antigone è, dunque, una figura profetica, “figura dell’aurora della coscienza”, un personaggio liminale, cioè posto al confine, al trapasso da un’epoca all’altra, da una visione dell’uomo arcaica a una nuova. Raccontare il suo delirio consente di decifrare la storia universale dell’uomo e, allo stesso tempo, permetterà di raggiungere la “mirada piadosa” sui deliri dell’anima, di ogni anima. Sin dal Prologo, l’autrice manifesta questo proposito: «ascolta-

re il delirio di Antigone e trascriverlo il più fedelmente possibile»¹³.

Com’è da intendersi questo delirio, categoria tipicamente zambraliana? È la situazione dell’uomo che spera, ma che sa che questa speranza tarda a realizzarsi, che riconosce un destino esonerato dalla pura fatalità. È l’impazienza della manifestazione dell’assoluto e il constatare che l’assoluto non si manifesta pienamente nella storia. Solo chi spera può delirare e delira proprio perché spera: «L’uomo delira perché è mendicante, un indigente che può e sa chiedere»¹⁴. Per questo, il delirio di Antigone si unisce misteriosamente al delirio di Giobbe, «il lamento con il quale Giobbe inaugura la storia dell’uomo»¹⁵.

Ne *El hombre y lo divino*, Zambrano aveva notato come il personaggio tragico si caratterizza per il «risvegliarsi della coscienza»¹⁶. Questa espressione va intesa non in senso soggettivistico, ma nella prospettiva di quella *antropologia della nascita* che è presente in quasi tutta la produzione zambraliana. Nascere significa venire alla luce, darsi a vedere ed essere visto: il personaggio della tragedia soffre perché si sente visto ma deve ancora farsi vedere. Edipo dovrebbe ottenere una certa visione, ma non vi riesce: quando risolve l’enigma della Sfinge, in realtà quello è il momento dell’invito al riconoscimento, che però non avviene, mentre si dà «un’inibizione del movimento esistenziale»¹⁷.

“Essere già nati”: ecco il destino; “nascere del tutto”: ecco il delirio. “Nascere del tutto” non è lo stesso che “esistere”: è affermarsi nell’essere in modo indipendente. L’uomo ha una coscienza tragica della sua finitezza, che percepisce come esilio, come una sorta di “nascita incompleta” e, pertanto, nostalgia e speranza costituiscono la tonalità più profonda della sua esistenza; per questo, l’uomo è “un essere che patisce la propria trascendenza” ed è alla continua ricerca del suo centro; infine, l’essere umano deve “proseguire la sua nascita incompleta” e, dunque, intraprendere un cammino sia archeologico che teleologico, alla ricerca della sua origine e della sua meta. Deve rinascere, risvegliarsi e in questo senso l’aurora diventa il simbolo ontologico per eccellenza, che allude al carattere di perpetua rinascita dell’uomo, un cammino che passa essenzialmente per una purificazione di ciò che è l’essenza più profonda della persona, il suo cuore.

Per certi aspetti, sembrerebbe che Zambrano interpreti il paradigma *exitus-reditus*, presente in tante filosofie, come quella di Plotino, nonché in molte religioni, con un certo sapore gnostico¹⁸. Sembra, infatti, che la nascita sia una sorta di caduta dell’uomo dall’infini-

13 *Ivi*, p. 67.

14 M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 140.

15 *Ibidem*.

16 *Ivi*, p. 132.

17 *Ivi*, p. 138.

18 Per il paradigma *exitus-reditus*, si veda J. Ratzinger, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 25-29.

V entaglio delle donne

to al finito: nascere sarebbe dunque già di per sé un male originario, un peccato, per cui la via del *reditus*, del ritorno a casa, dovrebbe essere la liberazione dalla finitezza. In realtà, a una più attenta lettura, appare chiaro che nella pensatrice è proprio grazie all'*exitus*, inteso come il dono della vita che Dio fa all'uomo, che è possibile il *reditus*, frutto di una risposta libera al dono. L'importanza data all'idea di creazione, indispensabile perché emerga la categoria di persona, nonché all'amore, riscatta l'impostazione zambraliana da ogni suggestione gnostica, per quanto ella sia affascinata da certe immagini gnostiche. Non è, infatti, la conoscenza che salva, come nella gnosi, ma il sacrificio e, in definitiva, l'amore.

Antigone, insieme a Socrate, è una delle due vittime sacrificali necessarie perché si compia la scoperta di una nuova Legge¹⁹. Infatti, non vi è storia che non richieda il suo sacrificio: «il sacrificio continua ad essere il fondamento ultimo della storia, la sua molla segreta; nessun tentativo di eliminarlo sostituendolo con la ragione, in una qualsiasi delle sue forme, ha avuto finora successo»²⁰. L'elemento nuovo è proprio il fatto che il sacrificio non basta più a colmare la Legge: lo afferma Eteocle quando dice che «sarebbe stato meglio che gli Dei si fossero accontentati del sacrificio, come in altri tempi»²¹. L'esistenza di un debito, di un'asimmetria rende ormai insufficiente un sacrificio imperfetto: ora è invece necessaria una nuova forma di *pathos* per poter raggiungere una conoscenza più profonda.

In questo senso Zambrano capovolge il mito platonico della caverna. Davanti ad Antigone sfilano le immagini, i simulacri di un mondo che ormai ella si rifiuta di accettare come proprio, perché la caverna, ossia la tomba, «è il luogo dove si nasce del tutto», dove l'orizzonte infinito resta assorbito nella propria solitudine interiore. C'è un'inversione degli ambiti della tragedia originale: Polinice e gli altri sono morti da vivi, mentre Antigone vive da morta. La tomba diviene zona di libertà e la permanenza in essa la condizione per esistere davvero: «una culla, sei; un nido. La mia casa. E io so che ti aprirai»²². Mentre l'eroe tragico è come una larva nel suo bozzolo, che non diventa mai quello che è chiamato ad essere, Antigone prefigura una nuova modalità di essere uomo, quella dell'essere persona.

3. Dal delirio al lamento: Giobbe

Giobbe prolunga in un certo senso il delirio di Antigone, ma con accenti nuovi: egli, infatti, «si sente estraneo al suo Dio, ma non a Dio»²³. La sua *Passio* non si svolge "all'ombra del Dio Sconosciuto", ma di fronte a un interlocutore. Egli si lamenta, parla in prima persona e dialoga. Tuttavia, gli manca ancora l'interiorità, chiede ragione per le sue sofferenze, ma in realtà chiede ragione di se stesso: «Giobbe non chiedeva la liberazione dal dolore: chiedeva una rivelazione della vita»²⁴.

19 M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, cit., p. 46.

20 *Ivi*, p. 45.

21 *Ivi*, p. 106.

22 *Ivi*, p. 72.

23 M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 351.

24 M. Zambiano, *La confesión: género literario y método*, Siruela, Madrid 1995, p. 34.

V Maria Teresa Russo
Nostalgia e speranza dell'anima esiliata

Sono tre le questioni di cui Giobbe si lamenta: dell'orrore della nascita, dell'inevitabilità della morte e dell'esistenza dell'ingiustizia. La vita è un incubo se non si dà risposta a questi tre interrogativi, se nell'uomo non si operano tre conversioni: accettare la nascita, riconoscere tutti gli uomini come uguali, non temere la morte. Giobbe aspetta da Dio quella risposta che ad Antigone *il Dio Sconosciuto* non poteva dare: ora c'è chi raccoglie il lamento.

La struttura di quest'opera – nota Zambrano ne *El hombre y lo divino* – deve essere servita da modello a ogni tragedia cristiana e anche a ogni tragedia occidentale, più della tragedia greca. Se la tragedia di Giobbe non avesse trovato una completa soluzione con il ritorno del favore divino, avrebbe costituito il nucleo di ogni tragedia e pertanto della forma stessa di questo genere, e come tale conterrebbe ogni possibile tragedia: l'uomo rinchiuso nella sua esistenza, del tutto solo. Da solo con la sua coscienza – con quella 'scienza' che il Creatore ha posto nel suo cuore – senz'altra possibilità che sopportare fortuna e sventura e sostenere sia l'una che l'altra [...]. L'uomo col suo peso, il peso di patire la propria trascendenza. In ogni tempo sarà così, quando l'uomo rimane solo²⁵.

4. Dal lamento alla confessione: Agostino d'Ippona

Il passo decisivo verso la scoperta della persona è rappresentato da un'opera, che non solo inaugura un nuovo genere letterario, ma costituisce addirittura un metodo: la confessione di Agostino. La "confessione è il linguaggio del soggetto". Nota Zambrano ne *El hombre y lo divino*:

Il genere letterario chiamato confessione mostra che ciò che l'uomo deve fare per scoprire se stesso e, così, entrare nel cammino dell'identità. Se si potesse capire meglio, direi che si tratta di un *ensimismamiento* (appropriarsi di sé) e di un *desprendimiento* (distacco da sé)²⁶.

Per Zambrano, la confessione è anche un metodo, perché attraverso di essa la vita si liberi dai suoi paradossi. Essa considera Sant'Agostino una figura emblematica della svolta epocale prodotta dal cristianesimo: egli è davvero un filosofo che si può definire *padre*, perché segna la generazione di un uomo nuovo, quello che si può definire l'uomo *interiore*.

Noli foras ire, in interiore homine habitat veritas. L'uomo europeo è nato con queste parole. La verità è dentro di lui, si rende conto per la prima volta della sua interiorità e per questo può riposare in essa, per questo è indipendente e, ben più che indipendente, libero²⁷.

Il recupero dell'interiorità passa attraverso la nozione di creazione che, riconoscendo all'uomo non più soltanto la categoria di individuo, ma di persona, gli attribuisce ben altra dignità.

25 M. Zambiano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 353.

26 *Ivi*, p. 142.

27 M. Zambrano, *La agonía de Europa*, Mondadori, Madrid 1988, p. 52.

V entaglio delle donne

Essere persona cristiana significa essere infinito e senza misura; essere individuo stoico significa avere una misura, essere soggetto a un limite. Lo stoico prende dalla vita il 'carico proporzionato alle sue forze'; come dice Seneca: 'bisogna cercare che chi sopporta sia più forte del sopportato'; l'uomo è una creatura che è ancora sotto la nozione di quantità, perché non c'era l'idea di creazione. La persona cristiana, invece, non ha limiti, né per le sue forze, né per la sua vita, né per la sua morte²⁸.

Quest'uomo nuovo è padrone di se stesso, perché possiede un'anima che non è più una forza ignota e indomabile da placare e tenere sottomessa, è libero e, allo stesso tempo, infinito nella sua apertura alla trascendenza.

La persona cristiana non ha limiti, né per le sue forze, né per la sua vita, né per la sua morte. C'è qualcosa nell'uomo che tutto traspone e trascende; essere uomo significa possedere questa interiorità che trascende tutto, questa interiorità impossibile da circoscrivere. Per questo una persona, un cristiano, è come una prospettiva infinita che non si esaurisce mai in nessuno dei suoi atti né in tutti messi insieme; è qualcosa che rimane sempre al di là; è nel fondo, ha fondo. Per questo ha bisogno di rivelarsi, di confessarsi, e mai si esaurirà, mai si esprimerà del tutto, perché il suo autentico essere risiede al di là²⁹.

L'uomo interiore ha dunque bisogno più che mai di rivelarsi, ma questa volta la sua rivelazione è una confessione, ossia parola, racconto a un interlocutore, azione rivelatrice per il solo fatto di essere compiuta dinanzi a un qualcuno che le conferisca significato. Quest'uomo è finalmente un essere completo, non uno spirito puro: per questo la sua interiorità ha un centro, costituito dal cuore, che partecipa allo stesso tempo del suo essere spirituale e corporeo. Il cuore è la grande novità del pensiero di Agostino ed è alla ricomposizione del cuore disperso e frammentato che mira la sua confessione. Questione etica e non metafisica quella dell'ordinare e ricomporre il cuore: non è l'ascesa intellettuale di stampo neoplatonico, ma l'itinerario esistenziale che non ha come termine lo stato disincarnato del filosofo antico, bensì la conquista della piena unità di corpo e anima.

3. La confessione e la nuova speranza

È proprio dal cuore che sgorga la confessione, per renderlo capace di recuperare una nuova capacità di amare. Per questo suo essere un raccontarsi in prima persona, quasi ad alta voce, la confessione non ha antecedenti, tranne, forse, il lamento di Giobbe, che è quasi una sorta di *preconfessione*. Essa è il linguaggio del soggetto che esprime non tanto i suoi sentimenti quanto i suoi conati di essere³⁰: comincia con un movimento di uscita, con una lacerazione, con un atto quasi di disperazione, ma per un motivo di speranza, perché si è certi di un interlocutore che raccolga il racconto e gli conferisca senso.

In un certo senso, chi si confessa alla ricerca di una realtà unificante e riconciliante è come se già possedesse quanto cerca, ma deve platonicamente riuscire a ricordarlo. Il sogget-

²⁸ *Ivi*, p. 57.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Cfr. M. Zambrano, *La confesión*, cit., p. 29.

V Maria Teresa Russo
Nostalgia e speranza dell'anima esiliata

to della confessione, dunque, si è mosso in un certo senso quasi incalzato, chiamato in causa da questa realtà e compie una sorta di itinerario della memoria, un *flash-back* che ha il potere di illuminare tutte le esperienze passate e presenti e dunque la vita stessa, perché compiuto sotto lo sguardo divino, il solo capace di rendere l'io intelligibile a se stesso.

Ma non basta raccontarsi: è necessario avere chi raccolga il proprio racconto e gli dia senso. Sono questi i due poli della confessione agostiniana, che non è dunque un'azione solipsistica, autoreferenziale, ma di intima apertura, di conquista di una relazionalità significativa e determinante per la propria identità. Laddove Ricœur evidenzia la centralità del racconto nella sua capacità di ricostruire un'identità, soprattutto in relazione al cambiamento che avviene nel tempo, la Zambrano, pur nell'ovvia diversità di intenzioni e di contesti rispetto al filosofo francese, presta attenzione prioritariamente all'interlocutore, al "rivolgersi a" del racconto, senza il quale l'azione del raccontarsi non avrebbe significato.

Così osservava, in un altro contesto, la stessa Zambrano, in un articolo del 1989:

Chi vive non si accontenta semplicemente di star qui, di vivere, ma ha bisogno, per essere interamente reale, per quel che si dice 'esistere', di distinguersi dal resto con caratteri propri, di mostrare chiaramente la propria essenza, di definirsi pienamente. E perché questo avvenga, c'è bisogno di una coscienza che raccolga il personaggio che vaga errante per la città, oppresso sotto il peso della sua vita non definita, non vista da nessuno. Di tutte le angosce che opprimono l'uomo, una delle più asfissianti è quella di non sentirsi né visto né ascoltato. Perché l'essere visti è un requisito indispensabile per vedere se stessi. Ci vediamo nell'altro e solo quando qualcuno ha raccolto la nostra storia, la storia delle nostre pene, della nostra gioia e del nostro insuccesso, allora conosciamo noi stessi. Come conoscerci se non ci conosce nessuno³¹?

Dal momento in cui ci si confessa a un interlocutore privilegiato, come nel caso di Agostino, in cui si intraprende questo *racconto del proprio ieri*, si può dire che la confessione abbia già raggiunto il suo scopo, perché la vita è già chiarificata e l'io è già divenuto trasparente a se stesso. È l'atto stesso di offrirsi allo sguardo dell'altro, dell'uscire da sé, ad essere decisivo: quasi non sarebbe necessario il racconto, perché il percorso della conversione si è già realizzato.

Questo spiega – nota la Zambrano – la sommarietà di una confessione come quella di Sant'Agostino, che potrebbe essere accusata di mancanza di sincerità. Ma non è la sincerità a giustificarla, bensì l'atto, l'*azione* di offrirsi integralmente allo sguardo divino, allo sguardo che tutto vede, sguardo che certamente può vederci sempre, ma che spesso eludiamo, perché l'importante della confessione non è essere visti, ma offrirsi alla vista, sentirci guardati, raccolti da questo sguardo, unificati da esso³².

Come afferma l'autrice nel *Prologo de La tomba di Antigone*, è solo la conoscenza della libertà a rendere visibile la schiavitù: allo stesso modo, solo dopo la rivelazione della persona, si comprende ciò che prima le mancava³³. Si può dire che la tomba in cui Antigone scende la accolga ancora individuo, ma sia il grembo in cui avviene la gestazione della persona.

31 M. Zambrano, *Seis personajes en busca de un autor*, in "Diario 16", 23 novembre 1989, p. VIII.

32 M. Zambrano *La confesión*, cit., p. 46.

33 Cfr. M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, cit., p. 66.

V entaglio delle donne

Il giusto che paga apre il cammino della libertà. La pietà ha compiuto il suo ufficio, per il momento. Si è consumato il conflitto tragico; è nata la coscienza e con essa una inedita solitudine. Comincia a questo punto la vera storia della libertà e del pen siero³⁴.

Ma tale storia richiede un tempo di attesa: l'attesa perché al *Dio sconosciuto* si possa dare nome e volto e così alimentare una nuova speranza.

«Dove gli dei, dove? Dove se n'è andato l'amore e gli dei, dove? E adesso è di notte, la notte. Adesso è la notte»³⁵.

34 M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 205.

35 M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, cit., p. 73.