

## SAVIGNANO LETTORE DI MARÍA ZAMBRANO

di Nunzio Bombaci

Armando Savignano, docente di Filosofia Morale presso l'Università di Trieste nonché autore di importanti saggi su Miguel de Unamuno, Xavier Zubiri, Ortega y Gasset, è indubbiamente uno dei più noti studiosi italiani della filosofia spagnola del Novecento. Questo volume –piccolo nella mole ma estremamente ricco di riferimenti agli autori suddetti– è dedicato al percorso intellettuale di María Zambrano (Vélez-Málaga 1904 – Madrid 1991) e costituisce una ulteriore attestazione della competenza con cui egli tratta i nodi teoretici più rilevanti di tale filosofia. Per lo studioso che non si è mai accostato al pensiero iberico novecentesco, esso può costituire un valido stimolo a prestare maggiore attenzione a un ambito culturale non ancora conosciuto in modo adeguato.

Il libro (*María Zambrano. La ragione poetica*, Marietti 1820, Genova-Milano, 2004, pp.163) ripercorre la parabola esistenziale e filosofica di un'autrice che la cultura italiana ha scoperto solo da qualche lustro e, nella ricorrenza del centenario della nascita, intende offrire –in una prospettiva tutt'altro che “venerativa e meramente esegetica”– un contributo alla valutazione della originalità del suo pensiero, “la cui attitudine può essere considerata una filosofia in tempo di crisi” (p.9). Sul piano dossografico, peraltro, il volume offre un valido approccio alla più autorevole letteratura secondaria riguardante l'opera zambraliana (A. Guy, A. López Quintas, J.J.L. Aranguren, J.F. Ortega Muñoz, J. Moreno Sanz, Ch. Maillard, A. Bundgard).

In particolare –osserva Savignano– Chantal Maillard, ha esaminato le condizioni di possibilità della “ragione poetica” di Zambrano quale peculiare forma di conoscenza. Tale indagine pone in luce che “il fare proprio dell'uomo che fa se stesso, è ragione poetica, ragione creatrice (p.15). Opportunamente, Maillard presta attenzione al *topos* zambraliano espresso metaforicamente come “sogno creatore”: la vita stessa è sogno, la nascita comporta sia la nostalgia per il paradiso perduto sia l'accesso alla libertà connaturale all'esistenza. Ana Bundgard, da parte sua, evidenzia che, con il passare degli anni, per Zambrano la ragione poetica “si trasforma da metodo di apprensione della realtà e della storia a attitudine mistica” (pp.15-16). Ancora, secondo questa studiosa, nelle opere della maturità, allorché l'autrice andrebbe “al di là della filosofia” (*más allá de la filosofía*), la scrittura zambraliana diventa “trascrizione” delle “ragioni del cuore”, luogo di rivelazione dell'essere e della verità. Sta qui il “segreto” che coincide con lo stesso atto di scrivere, come sottolinea proprio Zambrano in *Por qué se escribe* (1934) e *Hacia un saber sobre el alma* (1950). Savignano ritiene di potere sintetizzare quanto i critici summenzionati hanno affermato riguardo alla ragione poetica scrivendo che essa costituisce una

“attività fenomenologica”, poiché “non si tratta di descrivere il darsi diretto di un oggetto nella sua *intentio recta* ma di *costeggiarlo*, facendo sorgere da un dire *indiretto* la sua configurazione come *accadimento* intimo. La ragione poetica [...] svela l’azione stessa in cui *hanno luogo* le forme intime della vita umana”(p.18).

Nel suo saggio, Savignano mette in rilievo la forte connotazione etico-politica degli scritti anteriori all’esilio, nei quali la filosofa si schiera a favore della causa repubblicana e contro le forze reazionarie. Zambrano vi propugna una “riforma dell’intelligenza” volta a “rompere il mutismo del mondo”. In questi anni ella sottolinea l’esigenza di contribuire all’affermazione di una democrazia fondata sui valori della persona. Mentre la coeva riflessione personalista, in auge soprattutto in Francia e Germania, contrappone non di rado le nozioni di “persona” e “individuo”, negli scritti politici dell’autrice si riscontrano lapidarie affermazioni riguardanti la differenza tra “persona” e “personaggio”: “il personaggio, per quanto sia storico, lo rappresentiamo, mentre la persona lo siamo”( *Persona y democrazia*, 1958, cit. a p. 62). Essere necessariamente persona equivale, per Zambrano come per Ortega, a essere “necessariamente libero”. La democrazia, poi, è per la filosofa “la società dove è permesso, anzi necessario essere persona”.

A giudizio di Savignano, gli scritti giovanili di Zambrano vanno comunque esaminati “alla luce delle suggestioni mutate dal maestro Ortega, del sentimento tragico di Unamuno, della metafisica pratica di Machado e del sistema antropologico-religioso di Zubiri” (p.9). Negli anni del lunghissimo esilio, poi, l’autrice va elaborando la categoria di “ragione poetica” e tributa grande attenzione alle connessioni, vitali e tenaci sebbene non sempre manifeste, tra filosofia, poesia e mistica. La “ragione poetica”, in fondo, viene considerata da Savignano come il *principium individuationis* del pensiero maturo (ovvero della “filosofia poetica” o “poesia filosofica”) di questa “discepola eterodossa” di Ortega y Gasset, l’assertore della “ragion vitale”. Per l’autrice, la ragione poetica offre un percorso volto ad affrancare il pensiero dall’astrattezza del razionalismo e dell’idealismo. Nelle opere più tarde, inoltre, si ravvisa una chiara attitudine mistica, e “Zambrano volta le spalle alla storia per fare appello al sogno creatore e decifrare attraverso la scrittura quel segreto onde comunicarlo nel segno della pietà che equivale a saper trattare adeguatamente con l’altro”(p.10). In tali scritti l’intento dell’autrice è quello di recuperare l’“unità originaria” di filosofia, poesia e religione, ovvero quell’unità antecedente al costituirsi della metafisica nel pensiero occidentale. Ella spera che, dopo l’allontanamento della filosofia dalla poesia, la loro unità si ricomponga, e scrive: “Non sarà possibile che un giorno fortunato la poesia raccolga tutto ciò che sa la filosofia, tutto ciò che apprese nel suo allontanamento e dubbio, per fissare lucidamente e per tutti il suo sogno?” ( *Filosofia y poesia*, 1939, cit. a p.100).

Uno dei motivi di interesse del saggio di Savignano è costituito dal serrato susseguirsi degli agili quanto penetranti parallelismi che esso istituisce tra Zambrano e autori quali Unamuno, Ortega, Zubiri e Machado, rilevando il debito intellettuale da lei contratto nei loro confronti e, al contempo, l’autonomia con

cui la filosofa –come, del resto, ogni autentico discepolo– sa avvalersi dei guadagni teorici di questi maestri per costruire il *suo* percorso. Lo studioso, pertanto, non manca di rilevare le analogie e le differenze tra la ragione poetica di Zambrano, la ragion vitale di Ortega, la religione poetica nell'agonismo di Unamuno, la fede poetica di Machado, nonché tra il “sentire illuminante” di cui parla l'autrice e l'“intelligenza senziente” delineata da Zubiri.

Zambrano, che appartiene alla “generazione del '27”, nutre una profonda ammirazione per “don” Miguel de Unamuno, il gigante della “generazione del '98”, del quale apprezza –e, in *España, sueño y verdad* (1965), fa suo– il “discorrere per metafore”, modalità originaria di accesso al reale, radicata nell'immaginazione creatrice, e che nel reale stesso coglie ciò che sfugge alla presa del pensiero concettuale. La metafora, per Unamuno e Zambrano, veicola quella sapienza poetica che è l'unica matrice della poesia e della filosofia, e in particolare della filosofia spagnola, poco propensa ad esprimersi nella forma dei grandi sistemi. Per entrambi, solo un pensiero che sappia restaurare i legami vitali tra la filosofia e la conoscenza poetica, la quale coglie la verità delle cose quasi per *tactum intrinsecum*, può validamente delineare un percorso di salvezza per l'uomo europeo prostrato dalla crisi spirituale.

Ancora, per Unamuno e Zambrano, l'uomo si coglie originariamente nel “sentirsi” anziché nel “pensarsi”. Zambrano, in *Para una historia de la piedad* (1989), scrive che l'uomo concreto “ha” determinate “funzioni psichiche”, mentre non si può propriamente dire che “abbia” il “sentire”, poiché “è”, innanzitutto, “sentire”. In questo sentire originario, l'uomo coglie, per Unamuno, la sua stessa finitezza. A quella che Ricoeur chiamerebbe “la tristezza del finito”, l'uomo di Unamuno reagisce affermando vigorosamente la sua volontà di immortalità, e abbraccia pertanto una fede fortemente permeata dal volontarismo. Per Zambrano, invece, nello stesso “sentire” l'uomo fa esperienza della “lacerazione del proprio essere rispetto all'essere originario, dove il reale formava un tutto armonico e unitario” (pp. 24-5). Alla nascita consegue la nostalgia per l'essere originario, ma anche l'impulso ad autocrearsi per riunirsi ad esso.

Per Zambrano, se Unamuno è “autore” in quanto reca “parole di poetica comunione” ed esprime in modo paradigmatico il genio spagnolo, Ortega è “scrittore” e “filosofo” (*Ortega, filósofo español*, 1949). La ragione di Ortega, per l'autrice, vuole innanzitutto intendere se stessa “per poter intendere la vita”. Aranguren ha scritto che, se la filosofia di Ortega è fatta di idee, quella di Zambrano è fatta con le parole; il primo, cui non è estranea “l'ansia di sistema”, si esprime di preferenza nel saggio, la seconda nel frammento. La differenza tra la “ragion vitale” di Ortega e la “ragione poetica” di Zambrano (variante o rinnegamento della prima?) ha costituito materia di ampia discussione tra i critici, per i quali è inoltre tutt'altro che scevro di problematicità il rapporto della filosofa con la “scuola di Madrid”. La ragion vitale, ovvero il “*logos* del Manzanares” è volta a integrare, a “salvare le circostanze”, la ragione poetica è invece luce che si proietta su una zona di penombra, poiché, nelle parole di Zambrano, “si fa carico delle viscere” (*De la aurora*, 1986), penetra nelle viscere stesse, nelle *entrañas*, fondo oscuro dell'umano che è al di qua e al di là della corrente dicotomia tra “mente” e “cuore”. Allo scrivente sembra di potere aggiun-

gere che la ragione poetica vuole *desentrañar*, ovvero portare alla luce/le-viscerare, ciò che trova il suo luogo nelle *entrañas*.

Ancora, il *logos* zambraniano, che pur non nega di avere avuto nella ragione orteghiana uno stimolante punto d'avvio, riconosce la sua ascendenza orfico-pitagorica, nonché l'affinità con il *logos* di cui parlava Empedocle, il quale "si deve ripartire bene per le viscere". Osserva Savignano al riguardo: "Zambrano ricerca l'oscurità delle 'viscere', quell'abisso della divinità', che sostiene l'essere e che si tinge di nostalgie religiose e di rivelazioni mistiche: altrettante attitudini affatto distinte e distanti" (p. 38). In sintesi, per il critico, ella, a differenza di Ortega, non ravvisa un percorso di salvezza semplicemente nella "riforma della ragione" propugnata dal maestro, ma in una ragione che si ampli e si transvaluti fino ad accostarsi senza timore alle "zone insondabili dell'irrazionale" o, in altre parole, fino ad attraversare "le viscere". Ancora prima della prognosi della crisi, è differente, nei due autori, l'analisi della temperie culturale europea. Per Ortega, essa comporta il declino di determinate "credenze" sulla vita e sul mondo, mentre Zambrano, che pur non nega tale fenomeno, rileva tuttavia il carattere di "rivelazione" proprio della crisi, che permette di "*poter vedere con più chiarezza*" la vita umana. Per l'autrice di *La agonía de Europa* (1945), non si tratta soltanto dell'avvento di una crisi delle "credenze", ma "della messa in discussione del rapporto tra l'essere umano e la realtà, con il conseguente venir meno del fondamento stesso di ogni credenza che in definitiva è di origine sacra" (p. 65). Eppure, l'esperienza della precarietà, del non-essere, del negativo, che la crisi comporta è, per Zambrano, il terreno in cui si può affermare la speranza, la lotta contro il nulla per "nascere continuamente".

Se per Unamuno (*Agonía del cristianesimo*, 1924) è innanzitutto il cristianesimo ad essere "agonico", per Zambrano è l'Europa tutta a dovere dispiegare una tempra "agonica" per superare una crisi che è soprattutto spirituale. A suo giudizio, inoltre, l'Europa non ha realizzato il cristianesimo *tout court*, ma "la versione europea del cristianesimo". Mentre il Mounier di *Feu la chretienté*, nella Francia degli anni Quaranta, rileva nella cristianità europea i segni di una agonia che prelude alla morte, senza che ciò precluda il sorgere, anche in altri continenti, di altre culture vivificate dal cristianesimo, Zambrano ritiene legittimo chiedersi se sia possibile l'avvento di un'altra "versione" del cristianesimo, che sia cristiana ed europea al contempo. Per lei, comunque, l'Europa, anche se "agonizza", non potrà morire del tutto.

Savignano non manca poi di rilevare i punti di convergenza tra il pensiero zambraniano, aperto peraltro alle sollecitazioni dell'umanesimo socialista, e la "metafisica poetica" di Antonio Machado, "con speciale riferimento alla ragione poetica incentrata sul nulla quale base dell'essere, alla dialettica tra sacro e divino, alla funzione della parola creatrice quale via di incontro dell'essere alla luce della critica all'attitudine razionalistica" (pp. 41-2). Zambrano ravvisa in Machado un poeta profondamente partecipe della "mistica popolare" e animato nella sua opera da una forte tensione etica. Va detto, comunque, che, mentre Machado distingue tra poesia e filosofia, Zambrano, che filosofa poeticamente e poetizza filosoficamente, vuole risalire all'unità originaria tra la prima e la seconda.

Anche il rapporto tra Zambrano e Zubiri presenta non pochi motivi di interesse. I corsi su Aristotele tenuti a Madrid da questo grande metafisico sembravano particolarmente "oscuri" alla giovane, che comunque trasse dalla lezione zubiriana un forte impulso a studiare Spinoza e Plotino. Per quanto attiene agli esiti teoretici del rapporto Zambrano/Zubiri, si può dire che per l'uno e per l'altra, distanti al riguardo da Ortega, "l'essere ci viene dato nel sentire". D'altronde va posta in rilievo la non sovrapponibilità tra l'"intelligenza senziente" di Zubiri e il "sentire illuminante" di Zambrano. Per il primo, è in virtù dell'intelligenza senziente che l'uomo –unico "animale di realtà"– "apprende" la realtà stessa. Nell'apprensione del reale non ha luogo alcuna dicotomia tra "intel-lezione" e "sensazione", in quanto queste sono compresenti in un unico atto, l'intelligenza senziente. Quanto al sentire illuminante di Zambrano, per Savignano esso è "un'esperienza ineffabile e mistica, in cui si attua l'identità tra pensare e sentire" e che si potrebbe accostare "all'apprensione primordiale di realtà dell'intelligenza senziente" (p. 54).

Sempre per quanto riguarda il confronto tra Zambrano e Zubiri, il rapporto tra uomo e divino si configura in modo diverso nei due filosofi, autori rispettivamente di *El hombre y lo divino* (1955) e *El hombre y Dios* (1984). Se "per Zubiri si perviene a Dio attraverso l'analisi della realtà nella quale anche l'uomo è impiantato e 're-legato', per Zambrano il divino si mostra, non senza nostalgia, nell'assenza, nel nulla. La 'scoperta' di Dio assume in Zambrano una dimensione di vera 'tragedia', consistente nel 'non poter vivere senza dei', mentre per Zubiri l'uomo è fondamentalmente esperienza di Dio" (pp.124-5). In *El hombre y lo divino* Zambrano delinea una sorta di "topografia dell'Occidente", attraverso la ricognizione delle forme in cui si è articolato al suo interno il rapporto tra l'uomo e il trascendente, dalla primigenia avvertenza del "sacro", del "pieno della pienezza arcana, sacra" che "perseguita" l'uomo, alla rivelazione del divino –gli dei appaiono allorché si apre un varco nel "pieno"del sacro– all'avvento del cristianesimo, fino al processo spirituale che si svolge nella modernità e conduce all'eclissi del divino.

Il saggio di Savignano, oltre a porre in rapporto María Zambrano con i più grandi filosofi spagnoli del Novecento, prende anche in esame l'originale modo di declinarsi dell'identità ispanica nel pensiero dell'autrice, soprattutto durante il periodo dell'esilio (pp. 75-91). La riflessione su tale identità si afferma proprio allorché ella fa l'esperienza dello sradicamento e le si rivela la verità della condizione dei "des-terrati" (*desterrados*), di coloro che non trovano più sostegno nella "storia", né in un "mondo": l'esiliato è l'uomo estraniato persino dalla propria "circostanza", per dirla con Ortega. Durante l'esilio, nella prospettiva zambranianiana destinato a transvalutarsi da evento storico a categoria metafisica, la filosofa apprende che la temporalità è la "sostanza della nostra vita" e che la condizione umana è pellegrinaggio di chi "vive morendo". Allora, il "*muero porque no muero*" di Teresa d'Avila –che, da mistica, considera questa vita come un esilio dall'Amato, voluto dall'Amato– potrebbe essere condiviso da chi sperimenta la realtà di un esilio diverso, imposto dalla violenza degli uomini e accettato per rimanere fedele alle proprie convinzioni.

L'esilio assurge comunque nella riflessione di Zambrano a luogo di rivela-

zione dell'essere, nel quale *los bienaventurados*, "i beati", possono fare esperienza dell'unità originaria, accostata nella nostalgia e nel sogno, tra essere e vita. Nel libro *Los bienaventurados* (1990), ella afferma che la stessa "immensità dell'esilio" è simbolo della patria anteriore alla nascita, luogo al di qua della separazione tra senso e bellezza, giungendo a scrivere: "Amo il mio esilio".

Savignano osserva che, negli anni dell'esilio, la filosofa coglie l'essenza dello spirito spagnolo "in una dimensione a-storica e mediante la ragione poetica" (p. 76). Per Zambrano, il nucleo generativo della cultura spagnola, e segnatamente della cultura popolare, non è tanto l'"impressionismo" volto a cogliere la "sensazione viva delle cose" di cui parla Ortega, ma è un singolare realismo, una peculiare attitudine conoscitiva svincolata dalla volontà, che comporta "una relazione immediata e spontanea con le cose, delle quali si è innamorati e a cui ci si sente legati, incatenati a tal punto da mettere a repentaglio la stessa libertà" (pp. 83-4). La filosofa ravvisa in Seneca –pensatore alieno dalla "volontà di sistema", fautore non di una "ragione pura" ma di una "ragione addolcita", la quale sa dare voce alle ragioni del cuore ed essere terapeutica e consolatrice dei mali dell'animo– un testimone autorevole del genio spagnolo (*El pensamiento vivo de Séneca*, 1944). Il carattere ispanico consente a Seneca, pur in un tempo di profonda crisi, di mantenersi fedele ai valori della tradizione in cui si è formato.

Zambrano si rapporta con una *pietas* discreta non solo alle figure storiche dal destino tragico, come Seneca, ma anche ai personaggi del romanzo e della tragedia. Ha scritto una studiosa spagnola: "In diversi luoghi della sua opera, María Zambrano, di fronte a un fatto, o a un personaggio della letteratura, ha considerato il romanzo, o la tragedia, come *luogo di salvezza*, ove sembrano verrebbero a consegnarsi questi personaggi ormai dotati di un 'essere' dal loro creatore, e che hanno trasceso la loro propria storia" (Julia Castello, "*La tumba de Antígona: tragedia y misericordia*", in AA.VV., *El pensamiento de María Zambrano*, Madrid, 1983, p.106).

È di particolare interesse, alla luce di tali considerazioni, la rilettura proposta da Zambrano dell'Antigone sofoclea. In *La tumba de Antígona* (1967), ella apporta un'importante modifica alla vicenda dell'eroina, suicida nella tragedia di Sofocle. Nella reinterpretazione di Zambrano, Antigone, reclusa nella tomba, vive invece un ulteriore dramma interiore, che la conduce a una nuova coscienza di sé. Savignano osserva che questa opera, vista talora dai critici come "tragedia autobiografica e religiosa" o come "confessione poetica" di chi ha conosciuto la guerra civile e l'esilio, è stata anche interpretata quale "archetipo della coscienza aurorale dell'uomo mediante il sacrificio quale scaturigine della coscienza umana nella libertà e nella pietà" (p. 106). L'Antigone zambraniana, attingendo la chiara coscienza di sé, aprendosi all'amore e alla pietà, si affranca anche dalla predestinazione divina. Ella diventa qui l'archetipo della "stirpe dei murati", alla quale appartiene anche María Zambrano: non solo "murati vivi", ma "viventi", che conducono la loro esistenza "in luoghi sognati o in mezzo alle città tra uomini indifferenti", in un tempo "che li avvolge in una specie di grotta che può nascondere un prato o un giardino in cui viene offerto loro un frutto puro o un'acqua viva che occultamente li sostiene: sogno, car-

cere, a volte, silenzi impenetrabili, malattia, alienazioni” (*La tumba de Antígona*, cit. a p.107). Come Giobbe, altra figura su cui ha indugiato la *pietas* di Zambrano in *El hombre y lo divino*, allorché è abbandonato dal “suo” Dio –dal Dio fino allora che aveva vegliato sulla sua tenda– avverte il mistero della propria trascendenza, nella impossibilità stessa di sopprimere la sua coscienza, persino quando non è più che un “viscere” nudo che geme e grida, così Antigone, nella sua reclusione, perviene alla chiarezza dell’autocoscienza che, insopprimibile, trascende anche la condanna degli uomini e i dettami del destino.

Lo stesso atteggiamento di rispetto informa la lettura del *Don Chisciotte* di Cervantes proposta da Zambrano. Anche don Chisciotte diventa nella riflessione dell’autrice una figura paradigmatica, archetipo dell’uomo “la cui volontà urta con la realtà storica rispetto alla quale egli si rifugia nella follia per additare la giustizia e il bene” (p. 109). L’eroe di Cervantes, testimone dei valori che sostengono la convivenza umana, quali la solidarietà e la fiducia, è “solo e lontano dagli uomini”, ma non ne è isolato, poiché è “unito e coinvolto con essi mediante la volontà”. La sua volontà, anzi, è così forte da rendere reale questo “ente di finzione” quanto gli essere umani in carne e ossa. Ciò vale per Zambrano come per Unamuno. Ancor più degli uomini in carne e ossa, don Chisciotte custodisce un mistero e un’ambiguità che resiste a ogni tentativo di chiarificazione. Zambrano, pertanto, non manca di rilevare il limite delle interpretazioni di questa figura proposte da Unamuno e Ortega, che credono con le loro analisi di potere dissolvere il mistero del personaggio, di “questa figura quasi mitologica della coscienza”. Essa, come i personaggi letterari e gli uomini reali, reca in sé un “sogno” refrattario alla descrizione fenomenologica. Nei confronti di don Chisciotte, l’atteggiamento di Zambrano è forse più simpatetico rispetto a quello di Cervantes, cui viene rimproverato l’aver trasformato l’eroe tragico in personaggio romanzesco, esposto alla burla per avere tentato l’impresa, legittima perché umana quanto nessun’altra, di “inventare se stesso”, identificandosi con il proprio sogno.

Ancora, la *pietas* di Zambrano nei confronti degli “enti di finzione” –espressione che, alla luce di quanto detto, non rende giustizia alla consistenza della loro verità umana– ha modo di dispiegarsi in pagine molto suggestive allorché ella presta attenzione ai personaggi dei romanzi di Benito Pérez Galdós (1843-1920). Questi, in particolare nel romanzo *Misericordia*, ha per lei il merito di avere “transustanziano” in poesia l’essere della Spagna, di avere rappresentato il popolo spagnolo “come è in realtà, vero, come una parola di Dio” (*Delirio y destino*, 1952, cit. a p. 117), perforando la superficie dei fatti storici per raggiungere la “corrente della vita che li alimentò” (*La España de Galdós*, 1960).

Nei personaggi galdosiani, Zambrano coglie il conflitto connesso “al dualismo tra vita e storia, vita e realtà, realtà e verità: altrettanti elementi che alludono ad un principio unitario perduto, ad un centro preesistente al risveglio della coscienza” (p. 120). La realtà si presenta come caos, lacerazione, dispersione –quasi come il *regnum dissimilitudinis* della tradizione agostiniana– mentre la vita è “unità” allorché è vissuta non dal personaggio ma dalla persona. L’esperienza della vita come unità accade in momenti, in luoghi privilegiati, nei “chiari del bosco che gli alberi hanno nascosto”. *Claros del bosque* è, appun-

to, il titolo di uno dei libri più noti di Zambrano, pubblicato nel 1977. Per il poeta J.A. Valente il sapere che si rivela nel chiaro del bosco è un “sapere della parola perduta”, secondo A. Bundgard nell’opera “la verità si mostra in un’esperienza al di là del linguaggio, nell’ineffabile simboleggiato nel ‘chiaro’, che allude a una ‘parola originaria’ trascendente il linguaggio ordinario” (p.154). Savignano scrive che l’autrice prospetta nel libro “una ‘nuova filosofia’, incentrata sull’ascolto della voce dell’essere occulto che a tratti si svela rendendosi visibile”(p.155). La ragione poetica coglie qui un sapere frutto di esperienza, “la presenza di un’assenza” che è indice del sacro e che precede ogni articolazione linguistica. Non si tratta di una verità oggetto di una visione, ma della verità che esige l’attitudine dell’ascolto.

Il *claro del bosque*, analogamente alla *Lichtung* di Heidegger è “luogo di incontro simultaneo di luce ed oscurità, dove l’esistente è illuminato nel suo stesso essere” (p. 156). Si tratta, per Zambrano, di un luogo accessibile non alla ragione strumentale –ché, anzi, l’egemonia di questa ha condotto fino all’oblio dell’essere e all’eclissi del divino– ma alla ragione poetica del poeta-filosofo, di colui che in momenti di abbandono mistico può, attraverso la discesa agli inferi, alle “viscere” (quasi attraversando la “notte del senso” e la “notte dello spirito”, nel linguaggio di San Giovanni della Croce), attingere quel “sentimento illuminante” ove coglie il vincolo tra l’uomo e il sacro nell’amore, fiamma che arde senza mai consumarsi.