

Sara del Bello

Università La Sapienza (Roma)
sara.delbello.x@gmail.com

María Zambrano e l'idea di persona *María Zambrano and the Concept* *of Person*

Sintesi

Recepción: 7 de abril de 2015
Aceptación: 27 de abril de 2015

Aurora n.º 16, 2015, págs. 6-17
ISSN: 1575-5045
ISSN-e: 2014-9107
DOI: 10.1344/Aurora2015.16.1

Di fronte alla crisi dell'uomo europeo contemporaneo, Zambrano riflette sulla nascita, o meglio, sulla rinascita di quest'ultimo, percorrendo un cammino di carattere auto-coscienziale. Punto di partenza fondamentale è, dunque, la prospettiva antropologica da cui muove la filosofia zambranianiana. Questa breve analisi prende in considerazione alcuni elementi essenziali, utili alla comprensione dell'idea di persona: il confronto con il concetto di individuo; l'*ordo amoris*; la trascendenza. Tutti questi aspetti permettono di cogliere i punti di contatto con alcuni degli autori che hanno maggiormente influenzato la riflessione filosofica di Zambrano, come M. Scheler e Sant'Agostino. Si aggiunge, inoltre, un rapido confronto con il pensiero di S. Weil e di E. Mounier.

Parole chiave

Persona, trascendenza, *ordo amoris*, Scheler, Agostino, Weil, Mounier.

Abstract

Facing the crisis of the contemporary European man, Zambrano meditates on his birth, or better, on his rebirth through a path of self-consciousness. The point from which Zambranian philosophy departs is the anthropological perspective, and in this sense the analysis considers some essential aspects, all of them useful in understanding the idea of person: the comparison with the concept of individual; the *ordo amoris*, and transcendence. These three elements allow us to identify the contact points between Zambrano and some of the authors who influenced her philosophical reflections, such as M. Scheler and Saint Augustine. Finally, this paper offers a synthetic comparative analysis with the thoughts of S. Weil and E. Mounier.

Keywords

Person, Transcendence, *Ordo amoris*, Scheler, Agostino, Weil, Mounier.

La persona – scrive Zambrano – è qualcosa di più dell'individuo. È l'individuo dotato di coscienza, che ha consapevolezza di sé e si concepisce come valore supremo, come ultima finalità terrestre.

[Colui che] nel pieno del suo essere persona [rappresenta] la finalità della storia.¹

Sebbene, all'interno delle proprie opere ed in particolare, di *Persona e democrazia*, la pensatrice ricorra più volte anche al termine individuo, secondo una modalità apparentemente analoga all'utilizzo del concetto di persona, si può cogliere un'importante differenza semantica tra i due vocaboli. Per Zambrano, l'individuo trova, infatti, il suo spazio all'interno della dimensione sociale, mentre la persona ha la sua ragion d'essere nella propria interiorità: dire uomo altro non è che dire persona e se «il luogo dell'individuo è la società, [...] il luogo della persona è uno spazio intimo»,² poiché si tratta di «una solitudine all'interno della convivenza».³ In questo modo, Zambrano non vuole lasciar intendere che la persona rappresenti un mondo chiuso in sé e, dunque, privo di contatto con la realtà esteriore. Si tratta, invece, di una considerazione più profonda. L'individuo – sostiene la filosofa – che prende forma nella società, attraverso il confronto che nasce dal sapersi di fronte all'altro, con cui ha la possibilità di entrare in relazione, è colui che vive nelle realtà sociali precedenti il consolidarsi della *polis* greca. All'interno di quest'ultima si inserisce un ulteriore elemento che, secondo l'analisi zambraniana, determina proprio il fondamentale passaggio dall'individuo alla persona. Infatti, nella città-stato greca si gettano le basi per la riflessione filosofica sull'essere umano, grazie alla torsione impressa da Socrate⁴ al pensiero dell'essere naturalistico. Quindi, dire che la persona è l'individuo che ha consapevolezza di sé, significa affermare che, muovendo dalla propria coscienza, dalla propria interiorità, dalla messa in discussione di se stesso, l'individuo può arrivare a costituirsi come un soggetto che racchiude entrambe le dimensioni dell'esistenza, quella interiore e quella esteriore. Questa è la persona, il cui fondamento risiede nella propria intimità ed in questo senso, è qualcosa di più del semplice individuo. Si tratta di un «progetto di vita trascendente, al di sopra della realtà dell'individuo».⁵ Secondo Zambrano, l'altra importante acquisizione, che porta alla definizione di persona, deriva dal cristianesimo. Come afferma Paryeson,

il rispetto per la persona presuppone una concezione dell'uomo che [...] non può essere se non cristiana. [...] [E] per fondare la necessità del rispetto della persona, bisogna ammettere che nell'uomo, l'individuo sovrasta la specie [...] [e] [che] se la persona [fosse] soltanto individuo, cioè uno di molti, non [sarebbe] ancora insignita di quella dignità che merita ed esige rispetto.⁶

Infatti, il pieno sviluppo della persona si realizza, secondo Zambrano, nella misura in cui l'essere umano lega la propria dimensione sociale e politica ad una *proposizione di senso assoluto*. La persona è, quindi, «un'unità che deve realizzarsi [...] su ciò che ancora non è, né vede, né è presente».⁷ Qui è interessante riproporre alcune parole di Zambrano a proposito dell'individualismo, che permettono di

1. Zambrano, M., *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, Milano, Mondadori, 2000, p. 118.

2. *Ivi*, p. 146.

3. *Ibidem*

4. «[...] per Socrate [...] era l'uomo il problema fondamentale, o più propriamente, era l'unico problema», *Ivi*, p. 128.

5. «di quella realtà corporea visibile che è la nostra presenza fisica. Ma non tutti sono persona allo stesso modo, né con la stessa intensità [...]», Zambrano, M., *Unamuno*, Milano, Mondadori, 2006, p. 183.

6. Paryeson, L., *Esistenza e persona*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2002, p. 175.

7. Zambrano, M., *Unamuno*, op. cit., p. 142.

8. *Ivi*, p. 108.

9. «[...] l'amore si imbatte in barriere infinite. E deve giustificarsi e dare ragione senza fine e deve rassegnarsi, infine esser confuso con la moltitudine dei sentimenti [...] se non vuole occupare quell'oscuro posto della libido o essere trattato come una malattia segreta della quale bisognerebbe liberarsi», Zambrano, M., *Sentimenti per un'autobiografia. Nascita, amore, pietà*, Milano, Mimesis, 2012, p. 51.

10. *Ivi*, p. 52.

11. Id., *L'uomo e il divino*, Roma, Edizioni Lavoro, 2009, p. 236.

12. «Ci si vuole liberare del divino perché nella vita di ogni uomo esso è tutto o niente [... l'uomo] non ha nessuno oltre sé; il divino oramai non è che una figura sconosciuta», Id., *Sentimenti per un'autobiografia. Nascita, amore, pietà*, op. cit., p. 53.

13. *Ibidem*

14. *Ibidem*

15. *Ibidem*

16. Scheler, M., *Ordo amoris*, Roma, Aracne, 2010, p. 9.

17. Id., *L'eterno nell'uomo*, cit. in *Ivi*, p. 10.

18. Zambrano, M., *Persona e democrazia*, op. cit., p. 135.

comprendere appieno la nozione di persona. Se quest'ultima «fosse stata valida e attiva, Nietzsche non avrebbe avuto bisogno di creare il suo superuomo, a cui aveva dovuto fare ricorso perché [...] aveva trovato che l'individuo non bastava [...]».⁸ La filosofa spagnola sottolinea, inoltre, come la perdita degli agganci teologico-ontologici abbia dato luogo ad una profonda carenza d'amore, di cui soffre l'uomo contemporaneo il quale, più che dimenticare, ha ridotto questa immensa forza originaria ad un insieme confuso di pulsioni desideranti.⁹ A mio avviso, l'amore nella visione zambranianiana è ciò che dovrebbe renderci memori della nostra costitutiva relazionalità. Invece, esso, nel mondo moderno, è stato svuotato a mera passione, poiché espressione del desiderio individuale e non del legame interpersonale, in grado di porre ciascun individuo in relazione con l'altro. Del resto, sostiene la filosofa, «l'umanesimo di oggi [...] è l'esaltazione [...] [della] realtà dell'uomo senza che rinunci più alla sua limitazione»,¹⁰ che lei immagina ontologica e che nasce dal rifiuto umano di accogliere ed accettare il divino, ossia «il mistero ultimo, inaccessibile di Dio».¹¹ In altre parole, il superamento dell'individualismo passa attraverso l'umana accettazione della propria natura finita e limitata. E sempre a proposito dell'amore, emerge la critica che Zambrano rivolge costantemente all'assolutizzazione dell'uomo europeo ed alle sue posizioni, proprie di un individualismo radicale che nasce, si potrebbe dire, dall'amor proprio, inteso in termini rousseauiani. O citando Agostino, si tratta dell'amor di sé portato fino al disprezzo di Dio, che in Zambrano è descritto come la volontà narcisistica di auto-esaltazione che spinge l'uomo a divinizzare il proprio io, cancellando¹² qualsiasi legame con una dimensione trascendente ed originaria. Molto importanti, in questo senso, le parole della filosofa, con le quali l'uomo è accusato di voler fare esclusivamente riferimento su se stesso poiché, «in quanto soggetto della conoscenza»,¹³ finisce per considerarsi «divino [ed] in quanto agente della storia [...]»,¹⁴ ritiene di poter compiere «un processo divino».¹⁵

Nella nozione di persona, proposta da Zambrano, è evidente l'eco dell'idea scheleriana di *ordo amoris*, in base alla quale l'uomo, poiché in primo luogo *ens amans*,¹⁶ trova proprio nell'amore il suo nucleo fondativo, che lo determina e lo struttura in quanto persona. Dice infatti Scheler: «[...] l'anima ha una destinazione che va infinitamente oltre questa vita; [...] essa è originariamente partecipe di un regno metafisico dell'essere [...]»,¹⁷ che va al di là della finitudine terrena. Dal canto suo, Zambrano sostiene che «la vita va oltre quello che c'era giù dal suo più umile inizio», poiché «è sempre trascendenza [...]»,¹⁸ ove con quest'ultima espressione si intende la capacità umana di andare al di là del proprio dato originario, pur trovando in esso il proprio fondamento:

[...] il trascendere umano è un andare verso qualcosa per proseguire oltre, dopo averlo assimilato; visto dall'origine, l'essere umano assomiglia a una ferita che non può richiudersi. Infatti è un'apertura alla realtà

e alla verità¹⁹ [...] è attraversare, oltrepassare ostacoli e frontiere. [...] è passare attraverso di, ma senza abbandonarlo.²⁰

Inoltre, la trascendenza come apertura rimanda anche all'idea sviluppata da Paryeson secondo cui la persona è aperta, «in quanto il suo presente si schiude al futuro, in quanto è percorsa da uno slancio che la trae davanti a se stessa [...] e [al tempo stesso] [è] insufficiente e incompleta [...] in quanto è la possibilità di atti sempre nuovi».²¹

L'incontro filosofico tra Scheler e Zambrano, cui quest'ultima non esita a fare riferimento nei suoi scritti,²² è di grande importanza. In particolare, Zambrano evidenzia come Scheler riconosca un ordine del cuore,²³ da tempo dimenticato nell'ambito del pensiero filosofico moderno. Il filosofo pone, infatti, a fondamento della persona un «movimento [tale per cui] ogni oggetto, [...] portatore di valori, [...] raggiunge l'essenza del suo valore ideale, del valore che gli è proprio».²⁴ Tale forza dinamica, costitutiva dell'essenza della persona, è precisamente l'amore, o meglio, l'*ordo amoris*. Quest'ultimo, «centro [...] interiore affettivo»²⁵ e «fonte originaria di ogni [...] autentica esperienza etica»²⁶ della persona, acquista un'importanza fondamentale in Scheler, che si propone di ricercare un ordine all'interno della vita emozionale dell'uomo. Più precisamente, Scheler, al pari di Zambrano, mira al superamento della distinzione fra ragione e cuore, tra ragione e vita:

[...] in Scheler [...] il metodo fenomenologico implica un abbandono al contenuto intuitivo delle cose, una meraviglia al cospetto dell'inesauribile ricchezza del mondo, ove lo si lasci essere e si rinunci a dominarlo.²⁷

Tanto Zambrano, come Scheler attribuiscono, dunque, alla sfera del sentire, vale a dire, della sensibilità, di ciò che viene tradizionalmente considerato come privo di logica, una struttura interna ordinata. Il *sentire originario*, di cui parla Zambrano a proposito della necessità di riscoprire lo spazio viscerale dell'interiorità umana, così da accostarsi al mondo con uno sguardo profondo, attento, paziente, capace di prestare ascolto ad ogni aspetto più intimo della realtà, trova un ruolo centrale anche nel filosofo tedesco. In particolare, Scheler parla di un ordine del cuore, che si configura come il «nucleo dell'uomo, inteso quale essere spirituale».²⁸ Egli riprende il concetto pascaliano, per cui *il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce*, allo scopo di sottolineare come la dimensione emotiva presenti un proprio ordine valoriale interno che è, appunto, quello del cuore. Più precisamente, quest'ultimo reca in sé «un qualcosa che è strettamente analogo alla logica»²⁹ e che non ha nulla a che vedere con un insieme di passioni confuse e insensate.

Ciò che chiamiamo «animo» o simbolicamente il «cuore» dell'uomo non è un caos di ciechi stati emotivi [...] ma è una contro-immagine

19. Id., *Per l'amore e per la libertà. Scritti sulla filosofia e sull'educazione*, Genova-Milano, Marietti 1820, 2008, op. cit., p. 149.

20. *Ivi*, pp. 156-7.

21. Paryeson, L., *Esistenza e persona*, op. cit., pp. 181-2.

22. «L'amore e la morte, eluse dalla filosofia pura, mi diedero coraggio quando scoprii l'*ordo amoris*, ad esempio, di Max Scheler, per me più decisivo del concetto di angoscia di Kierkegaard», Zambrano, M., *Verso un sapere dell'anima*, Milano, Raffaello Cortina editore, 1996, p. 7.

23. *Ivi*, p. 14.

24. Scheler, M., *Essenza e forme della simpatia*, cit. in Pansera, M. T., *Antropologia filosofica*, Milano, Mondadori, 2001, p. 42.

25. Simonotti, E., *Introduzione a*, Scheler, M., *Ordo amoris*, Brescia, Morcelliana, 2008, p. 9.

26. *Ivi*, p. 6.

27. Boella, L., *Il paesaggio interiore e le sue profondità*, cit. in Pansera, M. T., «La fenomenologia della vita emozionale. Max Scheler e la dialettica tra Geist e Drang», in AA. VV., *Nichilismo Sacro Comunità*, Milano, Mimesis, 2011, p. 1.

28. Scheler, M., *Ordo amoris*, op. cit., p. 52.

29. «ma che tuttavia non viene affatto preso in prestito dalla logica dell'intelletto», *Ivi*, p. 84.

30. Id., *Ordo amoris*, cit. in Pansera, M. T., *La fenomenologia della vita emozionale. Max Scheler e la dialettica tra Geist e Drang*, op. cit. p. 5.

31. *Ibidem*

32. Tema cui dedica due saggi.

33. Zambrano, M., *Verso un sapere dell'anima*, op. cit., p. 47.

34. *Ivi*, p. 49.

35. Id., *Chiari del bosco*, Milano, Mondadori, 2004, p. 73.

36. Scheler, M., *Ordo amoris*, op. cit., p. 101.

37. Zambrano, M., *Chiari del bosco*, op. cit., p. 82.

38. *Ibidem*

39. «Sino all'epoca presente, la filosofia ha dimostrato una propensione verso un pregiudizio la cui origine storica risale al modo di pensare degli antichi. Questo pregiudizio consiste in una separazione, completamente inadeguata alla struttura dello spirito, tra «ragione» e «sensibilità». [...] Di conseguenza l'etica si è configurata nella sua storia o come assoluta, apriorica e pertanto razionale, oppure come relativa, empirica e pertanto emozionale. Non si è affatto posta la questione se possa e debba esistere un'etica assoluta ed emozionale», Scheler, M., *Il formalismo dell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit. in Pansera, M. T., *La fenomenologia della vita emozionale. Max Scheler e la dialettica tra Geist e Drang*, op. cit. p. 6.

40. Scheler, M. *Ordo amoris*, op. cit., p. 51.

41. «Si afferma così, [...], il primato dell'amore sul conoscere e sul volere, per cui è l'amore che conduce alla conoscenza delle qualità eidetiche ed è sempre l'amore che spinge il volere alla loro attuazione», Pansera, M. T., *La fenomenologia della vita emozionale. Max Scheler e la dialettica tra Geist e Drang*, op. cit. p. 11.

42. Scheler, M., *Ordo amoris*, op. cit., p. 52.

43. Pansera, M. T., *La fenomenologia della vita emozionale. Max Scheler e la dialettica tra Geist e Drang*, op. cit. p. 14.

44. Così come fece Agostino. Si veda, a tal proposito, Zambrano, M., *La confessione come genere letterario*, Milano, Mondadori, 2000.

45. *Ivi*, pp. 60-61.

46. «[...] non c'è altro accesso al cuore di una persona che l'ordine dei suoi amori: Scheler lo chiamava il suo *ethos* o, con espressione esplicitamente agostiniana, il suo *ordo amoris*. Ma da una prospettiva agostiniana si può forse dire di più. Non è un ordine che

strutturata del cosmo in tutte le possibili cose degne d'amore – ed è in quanto tale un microcosmo del mondo dei valori.³⁰ Egli afferma quindi il principio dell'intenzionalità emozionale, opponendosi al pregiudizio che la vita emotiva non possa avere un carattere intenzionale, come se tutto ciò che va oltre il pensiero e la ragione non possa essere che un semplice stato coscienziale.³¹

Anche Zambrano sviluppa l'idea per la quale il cuore³² rappresenta la sede della moralità umana o, per citare le sue stesse parole, esso si configura come lo «spazio che si apre all'interno della persona per accogliere certe realtà»³³ ed «il simbolo [...] di tutte le viscere della vita».³⁴ Il cuore si mostra, così, palpitante sul confine, come «un'invocazione silenziosa [che] cerca ascolto».³⁵ E se per Scheler il cuore umano «è primariamente destinato ad amare»,³⁶ per Zambrano esso è il «centro attivo»³⁷ attraverso il quale scorre «il fiume della vita».³⁸ Secondo entrambi, dunque, l'amore e il cuore costituiscono la sostanza etica³⁹ della persona, dal momento che, «l'ordo amoris diventa [...] il mezzo per scoprire la formula etica fondamentale in base alla quale il soggetto esiste e vive dal punto di vista morale»,⁴⁰ per cui conoscere l'*ordo amoris*⁴¹ di un uomo permette di arrivare a conoscere quest'ultimo.⁴² Ma, soprattutto, per Scheler

I sentimenti spirituali – scrive Pansera – sono [...] il correlato della persona nella sua essenza morale, che si attua pienamente soltanto in un atto d'amore interpersonale, che giunge fino alla sfera dell'assoluto e alla divinità. Si rivela, così, un nesso inscindibile tra l'idea di Dio e l'essere della persona nel suo valore morale, in quanto il primato assiologico della persona è inseparabile dal suo volgersi alla sfera dell'Assoluto.⁴³

E, dal canto suo, Zambrano afferma che l'uomo dovrebbe predisporre il proprio cuore in modo tale da subordinarlo ed assoggettarlo al suo legittimo padrone,⁴⁴ ossia Dio, che rappresenta «l'unità soprannaturale di vita e verità [...] [dove] [...] la sua unità è la vita eterna».⁴⁵

Il concetto di *ordo amoris*,⁴⁶ tanto in Scheler, come in Zambrano, è mutuato, evidentemente, dalla riflessione agostiniana sull'amore:⁴⁷ «si può amare bene o male, cioè bene nel rispetto dell'ordine, male nella violazione dell'ordine [...], la virtù è l'ordine dell'amore».⁴⁸ In modo particolare, per Agostino, l'*ordinata dilectio* non è altro che l'amore ordinato in rapporto al bene supremo, ossia Dio. Il percorso verso la *beatitudo* si realizza, infatti, attraverso una progressiva elevazione a Dio, sulla spinta di quella forza che è l'amore: «in quanto ordine – rileva Bodei – l'amore rappresenta il principio che muove tutte le cose verso un fine [...]».⁴⁹ Secondo tale ordine, ciò che sta *supra nos* è il sommo bene, ad un livello più basso si collocano il *nos* e lo *iuxta nos*, vale a dire il nostro sé e il nostro prossimo ed infine, ciò che è *infra nos*, ossia il nostro corpo. Un punto di

contatto con Zambrano è rintracciabile là dove la filosofa parla di un amore preesistente ad ogni creatura, di un principio fondativo «che ci concerne e [...] guarda verso di noi, [...] che veglia su di noi e che ci assiste da prima, da un inizio». ⁵⁰ L'amore vero, cui si riferisce Agostino, ⁵¹ è la *caritas* ⁵² che, contrapposta alla *cupiditas*, aspira all'eternità, a Dio, trascendendo i limiti di un'esistenza mondana e terrena. Dunque, l'*ordo amoris* non può che essere Dio, il quale rappresenta il «principio che [...] articola il molteplice nell'uno e specifica l'uno nel molteplice» ⁵³ e si configura come la «massima forza aggregante della vita». ⁵⁴ Dunque, per Agostino, «non c'è vero amore senza ordine. L'amore – precisa Beschin – non è una forza cieca, [ma] si basa sulla perfezione ontologica. [...] Così Dio, che è la perfezione somma, va amato al di sopra di ogni altro essere [...]». ⁵⁵ In Zambrano, come già visto, il concetto di *ordo amoris* assume, però, una connotazione più sfumata e, dunque, per molti versi differente da quella agostiniana, sebbene ne sia condizionata. Infatti, pur configurandosi l'amore quale elemento fondativo della persona, in grado di mediare tra l'umano e il divino, nell'orizzonte speculativo della filosofa, manca quel fondamento di carattere teologico, invece esplicitamente presente nella riflessione di Agostino. Non è, così, possibile rintracciare in Zambrano, una trattazione sistematica del tema dell'amore, che permetta di individuare quando esso è orientato verso il bene o verso il male. È, invece, necessario sottolineare un ulteriore elemento di raccordo con il pensiero di Agostino. Si tratta dell'idea dell'umana relazionalità, centrale anche in Zambrano e che, nell'universo speculativo dell'Ip-ponate, si fonda sul concetto di amore come *pondus*. Quest'ultimo, secondo Agostino, spinge ogni corpo verso «il luogo che gli è proprio», ⁵⁶ trattandosi della tensione che muove ogni cosa in direzione del suo «luogo naturale». ⁵⁷ Come sottolinea Trapé, ⁵⁸ questo aspetto si collega all'idea agostiniana della naturale socievoluzione umana, secondo cui *nessuno è tanto sociale, per natura, quanto l'uomo*. Proprio in virtù del *pondus*, che muove in una direzione o in un'altra, la persona è spinta fuori di sé alla ricerca dell'altro: «[in quanto] ordine aperto a quell'Altro da noi che è in noi e della cui natura partecipiamo – [l'amore] conduce [...] alle profondità del nostro nucleo più interno». ⁵⁹ Inoltre, «amare Dio significa amare l'Amore», dice Agostino, «ma non si può amare l'Amore se non si ama chi ama [...] L'uomo perciò non può amare Dio, che è l'Amore, se non ama l'altro uomo». ⁶⁰ Dal canto suo, Zambrano afferma che l'amore, «potenza anteriore al mondo che vediamo», ⁶¹ ha reso possibile «la metamorfosi necessaria affinché, nell'immensità delle possibilità», ⁶² prendesse forma «un mondo dove [potesse] dimorare l'uomo». ⁶³ Dunque, l'amore, riprendendo la concezione platonica dell'*eros*, è generatore ⁶⁴ e capace di mediare tra ciò che è e ciò che aspira ad essere.

Zambrano utilizza, inoltre, un'immagine molto interessante per descrivere l'amore, ricorrendo all'espressione «digiuno del cuore». ⁶⁵ Con quest'ultima intende la capacità propria della persona di

costruiamo noi [...] È un ordine che si fa in noi, *nuovo*, quando veramente, come scrive Agostino, ci avviene di riposare [...] più prossimi a noi stessi», De Monticelli, R., *L'allegria della mente. Dialogando con Agostino*, Milano, Mondadori, 2004, p. 65.

47. «L'amore non è mai egoismo, è amore dell'altro in se stesso, quindi è tendenza all'alterità, ma esso è anche costitutivamente unione, immedesimazione, reciproca immanenza. Ebbene, in Dio, movimento verso l'altro e perfetta immanenza si attuano nella loro pienezza», Beschin, G., *S. Agostino. Il significato dell'amore. Una introduzione al pensiero agostiniano – dai Dialoghi alla Città di Dio – in un confronto con la filosofia contemporanea*, Roma, Città Nuova, 1983, p. 29.

48. Agostino, *De civitate Dei*, cit. in Simonotti, E., *Introduzione a*, Scheler, M., *Ordo amoris*, op. cit., p. 7.

49. Bodei, R., cit. in Alici, L., *L'altro nell'io*, Roma, Città Nuova, 1999, p. 82.

50. Zambrano, M., *Chiari del bosco*, op. cit., pp. 23-24.

51. «[...] l'uomo ha origine per un atto di amore di Dio ed è sempre l'amore che gli fa raggiungere il suo fine [...]. Elevandolo, l'amore perfeziona l'uomo [...]. È tutta l'anima che ama, quando ama Dio. [...] l'amore non [...] è legato solo ad un'unica facoltà, ma [è] un dinamismo [...] alla radice dell'essere e pervade tutto l'essere», Beschin, G., *S. Agostino. Il significato dell'amore*, op. cit., p. 101.

52. «Il vero amore consiste nell'aderire alla verità per vivere nella giustizia», ovvero scegliere di amare Dio in maniera incondizionata poiché è l'amore che conduce alla «conoscenza profonda della verità», Agostino, *De Trinitate*, cit. in Trapé, A., *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Cuneo, Esperienze, 1979, pp. 386-7.

53. Bodei, R., *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 98.

54. Cotta, S., *I limiti della politica*, il Mulino, Bologna, 2002, p. 327.

55. Beschin, G., *S. Agostino. Il significato dell'amore*, op. cit., pp. 115-116.

56. «Ogni corpo a motivo del suo peso tende al luogo che gli è proprio [...] Fuori dell'ordine regna l'inquietudine, nell'ordine la quiete. Il mio peso è il mio amore; esso mi porta dovunque mi porto», Agostino, *Confessioni*, XIII, 9, 10, cit. in Bodei, R., *Ordo amoris*, op. cit., p. 91.

57. *Ibidem*

58. Trapé, A., *Introduzione generale a Sant'Agostino*, Roma, Città Nuova, 2006.

59. Bodei, R., *Ordo amoris*, op. cit., p. 92.

60. Agostino, *La Trinità*, VIII, 12, Roma, Città Nuova, 2011.

61. Zambrano, M., *L'uomo e il divino*, op. cit., p. 240.

62. *Ivi*, p. 241.

63. *Ibidem*

64. «[...] una duplice necessità di generare: il mandato elementare della specie, che include tutti i suoi individui in una necessità sacra e quello che proviene da ciò che ciascuno aspira ad essere [...]», *Ivi*, p. 248.

65. Id., *La confessione come genere letterario*, op. cit., p. 60.

66. *Ibidem*

67. Buttarelli, A., *Una filosofa innamorata. María Zambrano e i suoi insegnamenti*, Milano, Mondadori, 2004, p. 147: «La filosofa spagnola leggeva infatti la filosofia francese [...] Pare anche che le due filosofe si siano incrociate in Spagna», in occasione della breve esperienza di Weil come volontaria tra le forze repubblicane che si opponevano ai franchisti.

68. Esposito, R., *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Roma, Donzelli editore, 1996, p. 65.

69. «La creatura è niente e si crede tutto. Essa deve crederci niente per essere tutto», Weil, S., *Quaderni*, II, cit. in Esposito, R., *L'origine della politica*, op. cit., p. 67.

70. Con questo termine Zambrano intende il culto assoluto dell'unità, ossia la tendenza a ridurre l'eterogeneità della vita e le sue molteplici sfaccettature ad un tutto unico ed uniforme. In particolare, la critica zambrano è rivolta al razionalismo moderno incapace, a suo giudizio, di coniugare vita e pensiero, ragione e sentimento.

71. *Ivi*, p. 68.

72. *Ibidem*

73. *Ivi*, p. 69.

74. «Oggi la scienza, la storia, la politica, l'organizzazione del lavoro, persino la religione, [...] non offrono al pensiero dell'uomo se non la forza bruta. Questa è la nostra civiltà. È un albero coi frutti che si merita», Weil, S., «La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano», in *Una costituente per l'Europa. Scritti londinesi*, Roma, Castelvetti, 2013, p. 41.

75. *Ivi*, p. 240.

76. Cotta, G., «La riflessione intorno al male nel pensiero politico femminile: espressione

lasciare spazio all'altro da sé, annullandosi, svuotandosi, così da fare posto «all'ospite atteso, alla realtà intera».⁶⁶ Questa definizione richiama, in modo quasi inevitabile, il concetto weiliano di *decreazione*. Ai fini dell'analisi del pensiero di Zambrano, il legame⁶⁷ speculativo tra le due pensatrici non è affatto indifferente. Qui, in particolare, si può effettuare un breve rimando al concetto di decreazione con cui la filosofa francese descrive «una presenza che si propone nella modalità dell'assenza, [...] un atto coincidente con il proprio ritiro»⁶⁸ da parte di Dio. Muovendo da tale presupposto, Weil ritiene che il male derivi dall'aspirazione umana al superamento della propria finitezza ontologica,⁶⁹ un concetto che ricorda l'idea zambrano di *assolutismo*⁷⁰ e di ragione totalizzante, quali cause della crisi dell'Occidente. È possibile cogliere un parallelismo, soprattutto, là dove Weil afferma che l'uomo ha realizzato «una cattiva imitazione»⁷¹ di Dio, di cui ha voluto riprodurre «l'attributo della potenza, anziché quello dell'amore»,⁷² contribuendo così all'instaurarsi di regimi politici, incentrati sul «dominio della forza».⁷³ Anche Zambrano individua nella volontà di auto-divinizzazione dell'uomo la radice dell'agonia d'Europa. Inoltre, tanto l'una, quanto l'altra, sostengono che, di fronte alla crisi della civiltà europea,⁷⁴ sia necessario per ogni uomo far leva sulla «capacità individuale di pensare e di agire».⁷⁵ Ma soprattutto, entrambe sottolineano la necessità per l'uomo di accettare la propria creaturalità. E questo rappresenta il principale punto di contatto tra le due riflessioni, vale a dire, l'idea che l'essere umano debba rinunciare al proprio desiderio di onnipotenza, causa di quella violenza distruttrice che ha segnato in modo sanguinoso la storia dell'umanità, soprattutto nell'epoca a loro contemporanea. È proprio muovendo dalla dolorosa presa di coscienza della tragicità del loro tempo che giungono, percorrendo diverse traiettorie, ad una medesima conclusione. Così, Weil afferma che «la decreazione [...] si realizza attraverso il superamento dell'io e la vittoria sugli impulsi egoistici», ossia mediante la piena «accettazione di sé come vuoto suscettibile di riempirsi di Dio».⁷⁶ Dal canto suo, Zambrano parla della necessità per la quale l'anima deve sapersi fare «vuota e preparata a ricevere le cose»⁷⁷ che sono al mondo. Per entrambe l'amore, concepito come capacità di accogliimento e di apertura nei confronti di ciò che la vita offre, costituisce, dunque, un elemento fondamentale. Per Weil, esso si configura come lo strumento di contatto con ciò che esiste⁷⁸ e che contribuisce a «rendere più concreta questa esistenza».⁷⁹ Esso consiste nell'accettazione amorevole di ciò che siamo e di quanto ci separa da chi ci ha dato origine. Vuol dire, infatti, «consentire alla distanza».⁸⁰ Allo stesso modo, per Zambrano, il tema dell'amore risulta essenziale nell'ambito del discorso sulla persona, proprio in ragione del rapporto che li lega reciprocamente. In quest'ottica, «l'amore trascende sempre, è l'agente di ogni trascendenza nell'uomo»,⁸¹ che consente di addentrarsi «tra le zone antagonistiche della realtà, [scoprendone] l'essere e il non-essere».⁸² Il riferimento a quest'ultimo elemento può essere interpretato attraverso la stessa Zambrano che precisa

tale affermazione, sostenendo come, in virtù dell'amore, Dio abbia dato origine al mondo e ad ogni creatura, *ex nihilo*. La traccia ontologica di tale amore divino,⁸³ che ogni uomo reca in sé, è il motore che lo spinge avanti,⁸⁴ che indirizza la vita verso il domani, verso il futuro, consentendo di individuare però anche il nulla ed il *vuoto delle cose* e di noi stessi. La realtà, infatti, non è solamente ciò che appare, ma si caratterizza per una costitutiva ambivalenza. Nell'orizzonte speculativo della filosofa, l'altro elemento che, accanto all'*ordo amoris*, definisce la persona è la trascendenza. A tal proposito, vorrei prendere le mosse dall'idea zambranaiana, secondo cui l'uomo è proprio *l'essere che patisce la propria trascendenza*.⁸⁵ Essa rappresenta la capacità costitutiva dell'umano di valicare i propri limiti, di superare i propri confini, dimostrando un'apertura nei confronti del mondo e dell'altro da sé, «agendo oltre se stessi».⁸⁶ Qui è possibile cogliere un ulteriore richiamo alla concezione scheleriana di uomo, secondo cui quest'ultimo rappresenta il «gesto in cui la vita si autotrascende»,⁸⁷ «colui che si apre al mondo»,⁸⁸ il «movimento, [la] tendenza, [il] punto di passaggio verso l'ambito divino».⁸⁹ Inoltre, secondo Scheler, come per Zambrano, è la persona a definire l'uomo, la quale oltrepassa i limiti della dimensione individuale. E «non c'è persona – sostiene Zambrano – al di fuori della convivenza [...]»,⁹⁰ da cui l'idea della necessaria relazionalità propria dell'essere umano, su cui si è già posto l'accento. La trascendenza, dunque, come riporta Zambrano stessa nelle pagine di *Verso un sapere dell'anima*, rappresenta la «capacità che hanno gli esseri di uscire da sé [...] come se l'essere di ogni cosa terminasse in un'altra».⁹¹ È proprio con queste parole che la filosofa descrive la relazionalità ontologica, costitutiva dell'uomo. La ragione di questa *sete di trascendenza* deriva, a suo giudizio, dal carattere incompleto dell'esistenza umana. Anzi, più che fare riferimento alla dimensione esistenziale, bisognerebbe parlare del dato ontologico per cui gli uomini sono, nell'universo zambranaiano, esseri a metà, appartenenti all'amore ed alla trascendenza, proiettati nel futuro, *creature non formate e problemi viventi*, dal momento che, come lei stessa dichiara: «non siamo stati terminati e non ci è chiaro che cosa dobbiamo fare per completarci».⁹² Anche qui, torna nuovamente un punto di contatto con il pensiero di Weil, secondo cui «la realtà è trascendenza»⁹³, dal momento che «ci è data solo l'apparenza».⁹⁴ Tanto l'una, quanto l'altra pensatrice individuano, quindi, un doppio livello di realtà, una duplicità di piani, dove l'amore ne costituisce l'elemento di mediazione. Per entrambe, infatti, ai fini della comprensione dell'esistenza umana, appare imprescindibile il rapporto umano-divino. In particolare, l'idea weiliana per cui è necessario *sradicarsi*, così da «cercare più realtà»,⁹⁵ richiama la convinzione, elaborata da Zambrano, secondo cui l'indecifrabile⁹⁶ costituisce quella dimensione primigenia, da cui si origina la vita umana, lontana dai bagliori accecanti della *ragione razionalista*⁹⁷ ed alla quale la persona non dovrebbe mai rinunciare per non perdere un aspetto essenziale di sé. «La realtà che all'essere umano si offre – dice la filosofa spagnola – non

di una differenza?», in L. Palazzani, *Il diritto tra uguaglianza e differenza di genere*, Torino, Giappichelli editore, 2005, p. 12.

77. Zambrano, M., *La confessione come genere letterario*, op. cit., p. 59.

78. «[...] il solo organo di contatto con l'esistenza è l'accettazione, l'amore», Weil, S., *L'ombra e la grazia*, Milano, Bompiani, 2002, p. 113.

79. *Ivi*, p. 117.

80. *Ibidem*

81. Zambrano, M., *L'uomo e il divino*, op. cit., p. 249.

82. Id., *Sentimenti per un'autobiografia*, op. cit., p. 56.

83. «[...] l'amore – ispirazione, soffio divino nell'uomo – [...]», Id., *L'uomo e il divino*, op. cit., p. 235.

84. «E così i passi dell'uomo sulla terra sembrano essere l'impronta del suono del cuore che gli ordina di camminare, di avanzare in una specie di processione [...]», Id., *Chiari del bosco*, op. cit., p. 69.

85. In questa definizione, accanto alla trascendenza, emerge un altro elemento che, secondo Zambrano, caratterizza in modo peculiare la persona, vale a dire, la pietà, altro aspetto centrale della riflessione zambranaiana.

86. Zambrano, M., *Verso un sapere dell'anima*, op. cit., p. 85.

87. Scheler, M., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano, FrancoAngeli, 2007, p. 31.

88. *Ivi*, p. 29.

89. *Ivi*, p. 31.

90. Zambrano, M., *Plática de La Habana. América ante la crisis mundial*, cit. in Laurenzi, E., «Il paradosso della libertà», in Buttarelli, A., (a cura di), *La passività. Un tema filosofico-politico in María Zambrano*, Milano, Bruno Mondadori, 2006, p. 27.

91. (la sottolineatura è mia), Zambrano, M., *Verso un sapere dell'anima*, op. cit., p. 85.

92. *Ivi*, p. 84.

93. Weil, S., *Quaderni II*, cit. in Buttarelli, A., *Una filosofa innamorata*, op. cit., pp. 155-6.

94. *Ibidem*

95. Id., *L'ombra e la grazia*, op. cit., p. 71.

96. «[...] l'esistente, rimettendosi a questa nuova dimensione dell'intelligenza che [...] fissa il suo punto di partenza ormai fuori

della sua sensibilità o sentire iniziale, rischia di svuotarsi [...] del suo di dentro indeciftrato o indecifrabile, di ciò che in spagnolo [...] può essere chiamato *entraña* [viscere], Zambrano, M., *Chiari del bosco*, op. cit., p. 37.

97. È un riferimento alla nota critica zambraniana nei confronti del razionalismo moderno – principalmente identificato in Cartesio e nell'idealismo tedesco – accusato di aver dato forma ad una ragione totalizzante ed, in quanto tale, incapace di accogliere i chiaroscuri dell'esistenza.

98. Zambrano, M., *Chiari del bosco*, op. cit., p. 38.

99. «L'impossibilità è la porta verso il soprannaturale», Weil, S., *L'ombra e la grazia*, op. cit., p. 175.

100. *Ibidem*

101. Zambrano, M., *Verso un sapere dell'anima*, op. cit., p. 84.

102. «Dai gradi più umili dell'essere, la trascendenza si mostra come carattere ultimo della realtà che comincia a manifestarsi in ogni complesso o struttura, in cui il tutto è qualcosa di più della somma delle parti, che si compenetrano l'una nell'altra *trascendendosi*», Zambrano, M., *Verso un sapere dell'anima*, op. cit., p. 84.

103. *Ivi*, p. 90.

104. Id., *Il sogno creatore*, Milano, Mondadori, 2002, p. 72.

105. *Ivi*, p. 62.

106. *Ibidem*

107. Si tratta di: *I sogni e il tempo* (1959) e *Il sogno creatore* (1986).

108. «Abbandoniamo il sogno per la veglia, non viceversa», Zambrano, M., *Il sogno creatore*, op. cit., p. 11.

109. «[...] è oggetto l'aspetto della nostra vita umana che in essi appare: è oggetto perché ci oppone resistenza ed è indipendente da noi», *Ivi*, p. 62.

110. *Ivi*, p. 14.

finisce mai di diventarlo [...] perché supera se stessa». ⁹⁸ Le *viscere* zambraniane possono, dunque, trovare una correlazione con l'*impossibilità* ⁹⁹ weiliana, ossia con l'idea secondo cui, proprio in ragione della naturale limitatezza umana, si può prendere coscienza del «trascendente». ¹⁰⁰

Nella misura in cui Zambrano afferma la necessità umana di dare un senso al proprio essere nel mondo, ricercando il proprio completamento in una *proposizione di senso assoluto*, come detto precedentemente, o là dove parla del bisogno che l'essere umano ha di legarsi ad un orizzonte e di trovarsi in «comunione con quanto [lo] circonda», ¹⁰¹ la filosofa getta un insieme di elementi che lasciano trasparire la sua visione della vita umana e del suo scopo. Ecco, dunque, che la risposta alla domanda da lei stessa formulata, ossia per quale ragione l'uomo sia dominato dall'ansia di trascendenza, è da ricercarsi nella sua condizione creaturale, che lo tiene unito ad ogni altro essere umano e a Dio, da un legame originario, nonché al mondo dove egli ha fatto la propria comparsa venendo alla luce. Dunque, la realtà, che è intrisa del carattere della trascendenza, ¹⁰² non rappresenta per Zambrano una dimensione con cui scontrarsi o nella quale donne e uomini si trovino passivamente gettati. Infatti, nell'ottica della filosofa spagnola, trascendere vuol dire vivere, accogliendo la necessità, ma aspirando sempre a qualcosa che oltrepassi la pura e semplice immanenza, mossi dalla speranza «di nascere del tutto, portando a compimento ciò che portiamo dentro di noi solo in modo abbozzato». ¹⁰³

«L'uomo [è, dunque,] una persona, vale a dire: un essere non solo dotato di finalità, ma costituito fondamentalmente da questa» ¹⁰⁴ e chiamato a trascendere «il proprio sogno iniziale», ¹⁰⁵ poiché è «l'essere che si sogna nella vita». ¹⁰⁶ Emerge, da queste parole, un altro aspetto essenziale per comprendere l'idea di persona, ossia il tema del sogno, cui tra l'altro Zambrano dedica due saggi. ¹⁰⁷ La filosofa sviluppa quella che lei stessa definisce una *fenomenologia del sogno*, proponendosi di affrontare la relazione tra il tempo e la dimensione onirica, muovendo dalla forma che i sogni assumono nella mente umana. Senza addentrarci troppo in questa riflessione, che richiederebbe una trattazione più approfondita, è interessante sottolineare, in particolare, il rapporto tra il sogno e l'atemporalità, da un lato e la veglia e il tempo, dall'altro. «Lo stato di sogno è lo stato iniziale della nostra vita [e] dal sogno ci svegliamo». ¹⁰⁸ Diversamente dalla realtà, in cui siamo desti, la dimensione onirica si caratterizza non solo per l'assenza di tempo, ma anche di spazio. Inoltre, nei sogni «siamo oggetto di noi stessi», ¹⁰⁹ il che significa che su di essi non abbiamo alcun potere, ma ne siamo completamente in balia. «Nei sogni non esiste il tempo; mentre sogniamo non abbiamo tempo. È al risveglio che ci viene restituito». ¹¹⁰ Ma è vero pure che, secondo Zambrano, i sogni fanno parte anche dello stato di veglia. Più precisamente, la filosofa distingue i sogni della psiche da quelli della persona. La differenza risiede essenzialmente

nel diverso rapporto con il tempo. Infatti, in questi ultimi «le dimensioni temporali tendono a ordinarsi [...]».¹¹¹ O meglio, accade che nella realtà, la persona prosegua e cerchi di portare avanti quanto apparso all'interno del sogno, dato che i sogni costituiscono un aspetto «integrante della vita [...], l'oscura radice della [...] sostanza»¹¹² della persona. In essi, infatti, prendono vita «gli inferi della vita personale, da cui la persona deve uscire attraverso il tempo»,¹¹³ cosa che avviene nella veglia.¹¹⁴ Ma in che modo prende forma questo passaggio dalla condizione onirica alla sfera della realtà? Zambrano risponde a questo interrogativo sottolineando la necessità per l'uomo di intraprendere un'azione *vera*, dove «il soggetto [...] si smascher[i] [...], riducendosi all'unità del suo essere trascendente»,¹¹⁵ abbandonando il proprio personaggio, costruito sognando e proceda oltre, così da permettere l'emergere della persona. «L'azione propriamente detta – afferma Zambrano – è trascendente, [poiché] disfa il sogno e con esso l'atemporalità [...] e disfa il personaggio»,¹¹⁶ consentendo il risvegliarsi «dell'intimo fondo della persona»,¹¹⁷ ossia favorendo un *risveglio trascendente*. Quest'ultimo viene descritto ricorrendo ad un'espressione, che risulta molto significativa e peculiare del pensiero zambrano, ossia *sviscerare*. Con questo termine, si lascia intendere che, nel momento in cui l'uomo oltrepassa il confine tra sogno e realtà, non fa altro che prendere coscienza di se stesso, «abbandonando [...] l'oscurità delle viscere»,¹¹⁸ di cui, però, reca con sé l'immagine di quanto ha potuto vedere. Si tratta, quindi, di *decifrare* i sogni, sviscerandoli, così da renderli trasparenti alla ragione,¹¹⁹ a partire dall'oscurità interiore da cui essi provengono. Svegliarsi vuol dire, allora, prendere atto del «proprio essere nella realtà»¹²⁰ e significa rendere scorrevole e fluido ciò che oniricamente si presenta come chiuso e indecifrabile.

Il concetto zambrano di persona presenta, come si è visto, molteplici sfaccettature. Inizialmente, infatti, è stato analizzato il confronto tra l'individuo e la persona. In seguito, si è iniziata a sviscerare l'idea di persona, nel suo carattere di soggetto costitutivamente trascendente e animato dalla speranza. Proprio con riferimento a questi ultimi aspetti, appare quasi inevitabile operare un rimando alla concezione personalista e comunitaria di Mounier, nonostante Zambrano abbia sempre rifiutato l'etichetta di personalista, come del resto l'attribuzione di qualsiasi altro tipo di definizione.

Per Mounier, la persona

non è un oggetto, sia pure il più meraviglioso oggetto del mondo, [bensì] è un'attività vissuta come autocreazione, comunicazione e adesione, che si coglie e si conosce nel suo atto, come movimento di personalizzazione. [Inoltre, essa viene definita come] un movimento incrociato di interiorizzazione e di dono¹²¹ [e come] il centro di riorientamento dell'universo oggettivo.¹²²

111. Zambrano, M., *Il sogno creatore*, op. cit., p. 76.

112. *Ivi*, p. 77.

113. *Ibidem*

114. «Durante la veglia, il soggetto trascina con sé il proprio personaggio, quello che la vita ha via via formato inconsciamente», *Ivi*, p. 77.

115. *Ivi*, p. 78.

116. *Ivi*, p. 79.

117. *Ibidem*

118. *Ivi*, p. 94.

119. «[...] significa condurla alla chiarezza della coscienza [...] accompagnandola fin dal cupo luogo, dall'inferno atemporale dove giace. Il che può accadere soltanto se la chiarezza proviene da una ragione che l'accetta perché ha lo spazio per ospitarla: ragione ampia e totale, ragione poetica che è [...] metafisica e religiosa», *Ivi*, p. 92.

120. *Ivi*, p. 62.

121. Mounier, E., *Il Personalismo*, Roma, AVE, 2004, p. 11.

122. *Ivi*, p. 23.

122. *Ivi*, p. 23.

123. «quella che sale dal basso e si incarna in una struttura corporea; quella che è diretta verso l'alto e la innalza a un universale; quella che è diretta verso il largo e la conduce ad una comunione», Mounier, E., *Révolution personaliste*, cit. in Campanini, G., *Personalismo e democrazia*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1987, p. 41.

124. Mounier, E., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Bari, Ecumenica editrice, 1984, p. 74.

125. Bombaci, N., *Patire la trascendenza. L'uomo nel pensiero di María Zambrano*, Roma, Edizioni Studium, 2007, p. 199.

126. Bombaci, N., *Patire la trascendenza*, op. cit., p. 199.

127. G. Campanini, *Personalismo e democrazia*, op. cit., p. 41.

128. Mounier, E., *Il personalismo*, op. cit., p. 73.

129. «Non bisogna disprezzare troppo la vita esteriore, perché senza di essa la vita interiore diventa assurda; così come, senza la vita interiore, anche quella esteriore delira», *Ivi*, p. 74.

130. Le due dimensioni dell'esistenza umana possono essere meglio espresse ricorrendo al linguaggio orteghiano, che si avvale dei concetti di *ensimismamiento* e *alteración*. Per Ortega, la vita nasce dall'incontro tra l'io e la sua personale circostanza, vale a dire dal connubio tra la capacità umana di auto-immedesimarsi ed il trovarsi fuori di sé, nel mondo, insieme agli altri.

In altre parole, la persona rappresenta il fulcro dell'esistenza, quell'impulso creativo che si sviluppa a partire dall'amore. Ad essa viene riconosciuto un valore assoluto, poiché è posta prima di ogni altra dimensione del reale. «La mia persona – afferma Mounier – è un centro invisibile al quale tutto si ricollega [...], è il volume totale dell'uomo [...], è un equilibrio [...] fra le sue [...] dimensioni spirituali [...]». ¹²³ Si tratta di aspetti che è possibile rintracciare anche nel pensiero della filosofa spagnola, a partire dalla priorità e dalla centralità assegnate alla persona, di contro a qualsiasi forma di individualismo atomistico, da un lato e ad ogni tipo di populismo e massificazione della società, dall'altro. Manca, tuttavia, in Zambrano, una radicale contrapposizione tra individuo e persona che risulta, invece, ben presente nel personalismo comunitario di Mounier, per il quale «l'individuo è la dissoluzione della persona nella materia». ¹²⁴ Nella prospettiva del filosofo francese, infatti, la persona si caratterizza per una *polarizzazione esattamente inversa a quella dell'individuo*. In altre parole, la relazionalità è il tratto distintivo della persona. Invece, nell'universo zambrano, come visto in precedenza, non si ha una rigida opposizione tra individuo e persona, poiché il primo va, in qualche maniera, a confluire nella seconda. N. Bombaci mette, inoltre, a confronto le due diverse modalità – quella di Mounier e quella di Zambrano – di considerare il concetto di trascendenza. Il primo, ricorrendo al termine *transcendencia*, parla dell'«esperienza di un movimento infinito o almeno indefinito verso un più essere»; ¹²⁵ la seconda, invece, sebbene proponga un'idea per certi versi analoga, non ritiene che l'accesso alla trascendenza debba necessariamente presupporre un'adesione religiosa di tipo cristiano, «pur manifestando una matrice religiosa». ¹²⁶ La differenza sostanziale tra le due prospettive si risolve nel fatto che la filosofia di Zambrano, a differenza del personalismo di Mounier, non fa esplicito riferimento ad una struttura ontologica dell'uomo, pensata e concepita rispetto a Dio. In generale, si può ritenere che il pensiero di Zambrano, caratterizzandosi per una profonda e peculiare discontinuità, non fa che tradurre la mancanza di una formazione filosofica lineare, da cui segue che anche l'idea stessa di persona, quale essere relazionale, e la critica all'individualismo non poggino su un confronto con la metafisica classica. Del resto, anche il legame che Zambrano instaura con Agostino, come si è visto, risulta piuttosto frammentario. Al di là di ciò, resta l'importanza che tanto Zambrano, come Mounier attribuiscono alla persona, identificando in essa «il punto di incontro tra interiorità ed esteriorità». ¹²⁷ Come per Zambrano, infatti, anche per il filosofo francese, «la persona è un dentro che necessita di un fuori», ¹²⁸ vale a dire, la cui esistenza ¹²⁹ consta di entrambe le dimensioni, quella interiore e quella esteriore. ¹³⁰ La persona viene, così, concepita come la principale modalità attraverso la quale ripensare la società e la politica, di fronte alla crisi dell'uomo europeo, schiacciato da un individualismo estremo, tale da renderlo completamente chiuso in se stesso e, quindi, incapace di

confrontarsi con l'altro, attraverso il dialogo. A tal proposito, Mounier sostiene che il personalismo si configuri come «l'antitesi [...] [e il] più diretto avversario»¹³¹ dell'individualismo, il quale consiste in un insieme di «costumi, [...] sentimenti, [...] idee e [...] istituzioni che organizza l'individuo sulla base di un atteggiamento di isolamento e di difesa».¹³² Diversamente, la persona è ontologicamente aperta all'altro, dato che «il *tu*, e quindi il *noi*, viene prima dell'*io*, o per lo meno lo accompagna».¹³³ Dunque, tanto per Zambrano, come per Mounier, essa è sinonimo di relazione e da qui deve prendere le mosse la riflessione politica sulla democrazia, centrale nel pensiero zambrano, senza per questo misconoscere l'importanza della sfera intima, caratteristica di ciascun essere umano.

131. *Ivi*, p. 45.

132. *Ibidem*.

133. *Ivi*, p. 47.