

TITOLO: Dolore, corpo e conoscenza nel *Diablo Mundo* di José de Espronceda:
un'interpretazione incarnata tra Romanticismo e neurofenomenologia.

AUTORE: Simona Anna Conforti

FONTE: *Inerba* n.6, 2025-2026 (marzo 2026), p. 59-68

URL: <<https://inerba.fileli.unipi.it/articoli/dolore-corpo-e-conoscenza-nel-diablo-mundo-di-jose-de-espronceda-un-interpretazione-incarnata-tra-romanticismo-e-neurofenomenologia-simona-anna-conforti/>>

Dolore, corpo e conoscenza nel *Diablo Mundo* di José de Espronceda: un'interpretazione incarnata tra Romanticismo e neurofenomenologia

Simona Anna Conforti

simonaanna120@gmail.com

This article investigates the epistemological significance of lived experience and pain in José de Espronceda's *El Diablo Mundo*. Through the lens of a diversified framework encompassing various philosophical references —from Plato to Merleau-Ponty and contemporary embodied-cognition theories—it argues that pain, evolving from a physical to an existential level, constitutes here a privileged mode of access to knowledge. By analysing the personality of Adàn, we will see how his epistemic journey exemplifies the transition from romantic idealism to awareness of human finitude.

Questo articolo è stato realizzato sotto la supervisione della prof. Daniela Pierucci, docente di [Letteratura spagnola](#).

PAROLE-CHIAVE: Espronceda, Conoscenza incarnata, Fenomenologia del corpo, Esperienza del dolore, Disincanto.

Conoscenza come esperienza incarnata: una prospettiva filosofica

Il concetto di conoscenza e il ruolo fondamentale dell'esperienza nei processi di attribuzione di senso sono fondamentali quando si affronta un'opera concettualmente articolata come il *Diablo Mundo* (1841) di José de Espronceda. Considerare la natura della conoscenza implica riconoscere innanzitutto che essa non può essere ridotta semplicemente a un'acquisizione di informazioni ma che piuttosto è il risultato di interazioni complesse e stratificati con il mondo con sé stessi. Difatti la conoscenza può essere definita come un processo continuo che coinvolge la mente, il corpo e l'esperienza vissuta, di conseguenza, esistono numerose modalità epistemiche attraverso le quali è possibile descrivere e interpretare questo concetto (Consiglio 2015). Tuttavia, la tradizione filosofica classica occidentale – da Platone a Cartesio – ha storicamente concepito la conoscenza come un'attività della mente disincarnata, e separata dal mondo sensibile e dalle passioni. Hans-Georg Gadamer (1994) ha osservato che, fin dal platonismo, la tradizione filosofica occidentale ha sempre cercato di elaborare un modello di conoscenza basato sull'astrazione, privilegiando l'*epistème* (conoscenza certa e necessaria) e relegando l'*empeiría* (esperienza) a forma inferiore di conoscenza per la sua dipendenza dal sensibile. La concezione classica della conoscenza come attività puramente razionale e disincarnata inizia progressivamente a perdere terreno con l'avvento della modernità. Una spaccatura epistemologica profonda si apre tra il tardo medioevo e la prima età moderna che va da pensiero di Tommaso D'Aquino all'affermarsi dell'empirismo¹ (Schmaltz 2007): il sapere è diventato un processo umano contingente e realizzabile, basato sull'esperienza sensibile e non più in un ordine cosmico garantito da Dio. Di conseguenza l'empirismo – a partire da Bacone – segna un decisivo spostamento di prospettiva, riconoscendo al corpo e ai sensi un ruolo fondativo nella costruzione della conoscenza (Rutherford 2007).

¹ «Thomas's insistence on the sensory basis of human knowledge, so much so that scholasticism came to be associated with the maxim that "nothing is in the intellect that was not first in the senses" (*nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*)» (Schmaltz 2007: 150).

Proseguendo sulla stessa linea interpretativa, come osserva Thomas M. Lennon, «nel primo periodo moderno il mondo, incluso l'uomo come sua parte, cominciò sempre più a essere inteso come qualcosa che non necessitava più di Dio come spiegazione» (2007: 276). In quest'ottica, la rottura con il paradigma metafisico si attualizza proprio nel momento in cui l'uomo giunge alla consapevolezza di non far più parte di una catena dell'essere che lo collega al divino, ma si scopre soggetto isolato, immerso nel mondo e obbligato a cercare senso attraverso la propria esperienza incarnata.

In questo contesto di crisi, la conoscenza, pertanto, diventa tentativo di orientarsi nel caos del mondo reale. Pertanto, l'idea che il senso della conoscenza derivi da un'esperienza situata, corporea e intenzionale costituisce il fondamento fenomenologico della presente indagine e dell'approccio fenomenologico adottato². Proprio su questo terreno si innesta la riflessione di Hans-Georg Gadamer: contestando tale illusione di neutralità, egli profila in *Verità e metodo* (1994) un'aspra critica alla concezione moderna della conoscenza ancora ancorata al modello oggettivista, vale a dire un modello di sapere fondato sull'astrazione e che implica una radicale neutralizzazione della soggettività. Contro questa impostazione, un punto di svolta fondamentale si trova pertanto nel ripensamento radicale del conoscere concepito dallo stesso Gadamer secondo cui l'esperienza dell'arte rivela che la comprensione non è una soggettività che impone significati, ma un evento che ci accade, nel quale siamo coinvolti³. Comprendere, di conseguenza, non significa semplicemente applicare schemi concettuali ma aprirsi ad un contenuto che, nell'interpellarci, ci trasforma. In linea con tale concezione, Gadamer (1994) evidenzia come la filosofia, e dunque l'ermeneutica, non può essere ridotta a un metodo scientifico, bensì essa resta radicata nella storicità e nella linguisticità del comprendere, in cui la verità non si produce, ma accade⁴.

Muovendosi nello stesso solco interpretativo, nel loro *Retrieving Realism* (2016) anche Hubert Dreyfus e Charles Taylor decostruiscono l'immagine epistemologica dominante nella modernità, sostenendo che la mente svolge il ruolo della *mediational picture* (immagine mediazionale). Secondo questa visione, la mente è un'istanza separata dalla realtà e «avvertiamo la necessità e l'impossibilità della fuoriuscita perché siamo già impigliati nelle nostre rappresentazioni, essenzialmente incompatibili con la realtà» (Condò 2016: 382).

A tal proposito, Dreyfus e Taylor rivendicano dunque una teoria del contatto⁵ secondo cui il senso non è un costruito arbitrario, bensì una dimensione da scoprire nel mondo attraverso un'esposizione concreta e situata che coinvolge il nostro essere corporeo e storico: ciò appare in continuità con la fenomenologia di Merleau-Ponty e l'ontologia dell'essere heideggeriana (Condò 2016). Seguendo la linea di pensiero heideggeriana, entrambi gli autori enfatizzano una modalità di comprensione radicata nel *In-der-Welt-sein*⁶: la conoscenza emerge come esperienza di una soggettività incarnata, che abita il mondo, percepisce il senso attraverso l'interazione. Parallelamente, il riferimento alla fenomenologia di Merleau-Ponty chiarisce che è nell'affermazione del *corps propre* (corpo vissuto) – da concepire come centro intenzionale e percettivo, che si attua il contatto originario con la realtà⁷ (Cruz y Escribano 2025).

² In questa prospettiva, leggere il *Diablo Mundo* – e in special modo la parabola epistemologica di Adán – attraverso la lente fenomenologica, significa comprendere come l'intento di Espronceda sia quello di raffigurare poeticamente la dissoluzione dell'ordine cosmico: privo di fondamento trascendente, l'uomo resta esposto alla vertigine dell'esistenza.

³ «Ciò significa che non è solo un problema di comportamento o di azione, ma implica un certo modo di essere che si è formato. Non basta, cioè, osservare diligentemente o studiare con sempre maggior profondità una certa tradizione se non si possiede già una sensibilità per la novità e la diversità che l'opera d'arte o il passato presentano per noi» (Gadamer 1994: 40).

⁴ «La filosofia non è una scienza con un campo di indagine limitato, ma si estende, come il linguaggio in cui pensiamo, a tutto il mondo della nostra esperienza» (Gadamer 1994: XLVIII).

⁵ «È, nelle parole degli autori, pervenire a delle "contact theories [that] give an account of knowledge as out attaining unmediated contact with the reality known"» (Condò 2016: 381).

⁶ Il concetto di essere-nel-mondo non rimanda meramente a un soggetto separato dal mondo, ma al suo modo di rapportarsi agli enti, realizzatosi attraverso una relazione pratica e situata in cui l'agire concreto precede la riflessione teoretica e la rappresentazione concettuale.

⁷ «Heidegger e Merleau-Ponty sostengono – e Freeman lo dimostra – che, grazie al nostro saper-fare incarnato e all'arco intenzionale che esso rende possibile, rispondiamo direttamente alla rilevanza e la nostra abilità nel percepire e reagire ai cambiamenti significativi nel mondo è costantemente affinata» (Dreyfus, 2007-2012: 93).

La figura di Adán nel *Diablo Mundo* (1841)⁸ – in linea con la cornice fenomenologica qui delineata e con le teorie di Gadamer, Heidegger, Merleau-Ponty, e di Dreyfus e Taylor – si presta, pertanto, ad essere interpretata come rappresentazione poetica di una soggettività immersa nel mondo. Tale prospettiva spiega il motivo per cui il protagonista interagisce con la realtà attraverso le proprie azioni, le proprie emozioni e passioni. Il poema di Espronceda non propone, infatti un sapere sul mondo, ma fa accadere il sapere nel mondo: in quest’ottica il linguaggio poetico – come preannunciato dalla dinamica di comprensione gadameriana – funge da luogo privilegiato in cui la verità si manifesta come evento, come movimento stesso del conoscere (e come auto-rivelazione dell’essere-nel-mondo). Ciò coinvolge il lettore nello stesso evento di comprensione in cui è situato il protagonista. Seguendo la stessa linea interpretativa, Íñigo Huércanos Esparza evidenzia come Espronceda interpreti il suo *hombre nuevo* come una tabula rasa⁹, vale a dire «un ser humano sin nombre, sin recuerdos, sin conocimiento y sin ningún tipo de conexión con su vida anterior; materializado en un cuerpo joven y con la mentalidad propia de un recién nacido» (Esparza 2021: 1242),

La conoscenza nel *Diablo Mundo* si manifesta, pertanto, in un’esperienza incarnata e trasformativa¹⁰ che combina sempre conoscenza e rivelazione di sé, creando così un flusso primordiale di sensazioni e forze. Rilevante è l’osservazione di Alessandra Campo, che nel suo saggio *Presenza impossibile, assenza necessaria* (2020), attribuisce alla materia sensibile un ruolo primario nel processo costitutivo, sottolineando – in termini husserliani – quanto essa non rappresenti un semplice sfondo passivo, piuttosto una dimensione dinamica, capace di esercitare un proprio potere¹¹. In accordo con questa prospettiva, se è vero che la soggettività si forma lasciandosi afferrare, toccare, impressionare dal reale, allora anche la conoscenza di Adán emerge – prima ancora che attraverso la riflessione o il linguaggio – dal “patire” il mondo, attraverso proprio il contatto infranto con la natura, la carne e la morte. È proprio da quest’ultima esperienza – la morte – che questa dinamica trova una risonanza significativa nel VI canto: l’esperienza drammatica che patisce Adán – nel contemplare la proprietaria del bordello che veglia il corpo senza vita della giovane figlia travolta dal caos e dalla mercificazione – è duplice, poiché se da un lato, manifesta un interesse quasi naïf, come se la morte fosse per lui un fenomeno appena scoperto e da comprendere; dall’altro, egli è colpito da un’inquietudine tanto profonda quanto inaspettata che scuote la sua interiorità. In questo quadro ambiguo, riprendendo nuovamente il pensiero husserliano, questa esperienza si configurerebbe come «affezione» originaria¹² (Campo 2020: 68). In altre parole, la conoscenza di Adán è risultato di un collasso, di un urto con la realtà che lo investe e lo ferisce inevitabilmente, catapultandolo in una tensione dicotomica tra innocenza e turbamento, tra la curiosità ingenua di comprendere e la consapevolezza improvvisa della propria finitezza. La consapevolezza di ciò si cristallizza nella scena in cui l’anziana donna pronuncia «sordas palabras maldicientes o quizá una oración» (Espronceda 2006: VI, v. 5725-5726) e di conseguenza, dinanzi alla perdita, anche la fede vacilla: «el Señor me la dio, el Señor me la quitó» (Espronceda 2006: VI, v. 5661), afferma la donna, facendo risuonare in Adán una o, meglio dire, la domanda essenziale – com’è possibile che Dio doni la vita e, con la stessa disinvoltura, la sottragga? La risposta definitiva della donna è gestuale: tace, alza gli occhi al cielo e si rivolge, forse disperatamente, forse provocatoriamente, non a Dio, ma al diavolo. È qui che si rivela uno dei nuclei più amari del poema: «donde falta Dios, el diablo alcanza» (Espronceda 2006: VI, v. 5750).

⁸ Si segnala che l’opera di riferimento *El Diablo Mundo* è l’edizione del 2006 e che da questo momento in poi le citazioni relative a quest’opera verranno indicate, per ragioni pratiche, secondo la formula (Espronceda 2006: numero romano [a indicazione del canto], verso).

⁹ «Let us then suppose the mind to be, as we say, white paper, void of all characters, without any ideas; how comes it to be furnished? [...] To this I answer, in one word, [by] experience» (Locke 1853: 53).

¹⁰ «Si el de Locke es un trabajo filosófico que busca fundamentar la propuesta empírica de que la experiencia constituye la base de todo el conocimiento, el de Espronceda es un trabajo literario que asume esta idea como axiomática para elaborar un poema de aprendizaje» (Esparza 2021: 1243).

¹¹ Campo, nello specifico, fa riferimento alla *hyle* husserliana, ossia la materia sensibile dell’esperienza, fondamentale per la costituzione della soggettività e della conoscenza: «la materia [...] non è un semplice contenuto cieco [...] la *hyle* è infinitamente più essenziale della *morphé* (la forma) per la determinazione dell’oggetto» (Campo 2020: 64).

¹² «È l’affezione, ossia il ridestamento dell’Io per effetto di un urto, un colpo o un’“esplosione”» (Husserl 2016: 244).

Quando Dio tace, all'uomo smarrito e deluso, non resta che cercare un senso altrove, anche nelle tenebre. In esito a ciò, la parola poetica si fa veicolo di trasmissione di tale urto esperienziale, in cui la conoscenza emerge come effetto di un'esperienza che scuote, trasforma e inaugura la coscienza stessa.

Dal grembo amniotico all'esperienza della mancanza

Quando si prende in considerazione la formazione dell'essere umano come entità conoscente e mancante, è necessaria una consapevolezza metodologica: l'indagine dell'origine implica l'analisi di una condizione simbolica e ontologica piuttosto che limitarsi alla mera ricostruzione di un evento biologico. In questa prospettiva, l'immagine della colpa ereditaria di Adamo – fungendo da matrice archetipica dell'esperienza di rottura dello stato edénico – segna l'ingresso dell'uomo nel tempo storico e nella dimensione della coscienza portando con sé la sofferenza, la malattia e la morte nel mondo come pene giuste e necessarie (Bibbia CEI 2008, Gen. 3, 16-19). Dall'altra parte, la perdita del giardino primordiale – che è stato il luogo della perfetta simbiosi tra Dio, l'uomo e la natura – incarna ogni successiva nostalgia dell'origine¹³. In questa direzione, Erich Fromm interpreta il racconto della Genesi non come una caduta, ma come un risveglio¹⁴ (Hunt 2018: 35). Da un'altra prospettiva, Melanie Klein, riconosce nella narrazione edenica la dinamica psichica della separazione e della perdita. Ciò significa che il gesto compiuto da Adamo ed Eva, secondo la sua interpretazione, appare come un attacco invidioso al bene originario, seguito dalla presa di coscienza della propria colpa e dalla necessità di intraprendere un percorso di riparazione. Commentando Klein, sempre Hunt sottolinea che «nell'essere espulsi dal giardino, Adamo ed Eva sono costretti a crescere, a confrontarsi con i propri atti distruttivi e a costruire una vita di riparazione» (2018: 37). Di conseguenza, la rottura dell'unità originaria spinge costantemente l'essere umano verso una reintegrazione matura, che muove ogni tentativo di ricucire la lacerazione tra sé, il mondo e il divino. Parallelamente, anche John P. Collins evidenzia come nel cuore umano permanga una tensione verso la reintegrazione, sostenuta da una memoria dell'origine che – nel generare una profonda nostalgia – dirige la ricerca di senso: «according to Merton, the sin was really a change of attitude on the part of Adam who had been, heretofore, mystically united with God» (2008: 161).

Sulla base delle argomentazioni sviluppate, si evince, pertanto, come l'essere umano nasca con l'impulso di esplorare e di confrontarsi con il mondo esterno, nelle sue mancanze e contraddizioni: nel tempo egli matura gradualmente una coscienza di sé, che si riversa inevitabilmente nell'esperienza del dolore, della frustrazione e del desiderio incolmato.

Non meno significativa, in questo contesto, è il richiamo all'etimologia del termine amniotico, dal greco *ἀμνίον* (amnion) che originalmente si riferiva a un'anfora impiegata nei sacrifici degli dèi, contenente il sangue dei sacrificati. apre prospettive meritevoli di riflessione simbolica: in senso metaforico, tale sangue può essere interpretato tanto come il nutrimento materno che protegge e sostiene il feto nel grembo, quanto elemento anche sacrificale. In questa dimensione, quest'ultimo sperimenta uno stato primordiale di sicurezza e completezza, un equilibrio ancestrale che coniuga protezione, nutrimento e un senso implicito di armonia con il mondo, costituendo pertanto un punto di orientamento interiore che, tuttavia, una volta smarrito, si trasforma nell'età adulta in un oggetto di nostalgia. Pertanto, il modello archetipo di fusione e protezione deriva dall'esperienza del grembo, la cui perdita genera un desiderio inconscio di ritorno alla condizione di unità originale. Proseguendo sulla stessa linea interpretativa, Erich Fromm (2016) osserva che, se un destino clemente non lo avesse preservato dall'ansia provocata dalla separazione dalla vita intrauterina, il neonato sentirebbe il terrore di morire al

¹³ È pertanto l'irrecuperabilità di un paradiso perduto, a costituire il nucleo tragico del *Diablo Mundo*, in cui emerge la voce di un io lirico disgregato come metafora di un'esistenza che promette soddisfazione e compimento, ma che inevitabilmente si sottrae al momento stesso che si tenta di afferrarla (Lorca 1952).

¹⁴ «Adam's first act of disobedience is the beginning of human history, because it is the beginning of human freedom» (Fromm 1966: 23).

momento della nascita. In quest'ottica, il bambino percepisce nella madre la sua primaria fonte di nutrimento, calore e protezione¹⁵ anche dopo la nascita, costituendo il centro originario di un desiderio volto a ricongiungersi, incessantemente, con ciò che è irrimediabilmente perduto¹⁶. La morte, in questa prospettiva, non è solo una fine ma anche una possibilità di ricongiungimento. Anche Gilbert Durand interpreta questa aspirazione volta al recupero della sicurezza e del riposo ancestrali, nonché perduti per sempre con la nascita, osservando come «il complesso del ritorno alla madre viene ad invertire ed iperdeterminare l'avvaloramento della morte stessa e del sepolcro» (Durand 1972: 237). Emergerebbe, pertanto, un legame intrinsecamente presente nei riti funerari, in particolare quando i defunti sono posti in posizione fetale, rappresentando così una metafora dell'inversione del terrore esistenziale e del ritorno al grembo primordiale¹⁷.

Da questa prospettiva, il paradigma edenico e quello amniotico si rispecchiano: entrambi rappresentano stati di unità e di protezione originaria, entrambi vengono infranti, e la coscienza che nasce da tale frattura si configura come esperienza della mancanza. Concettualmente, Adán si presta a essere letto come incarnazione letteraria della condizione umana nelle sue dimensioni di desiderio dolore e apprendimento: la sua nascita dal sonno della morte avvenuta nel canto I, simboleggia la transizione dalla perdita della condizione originaria di sicurezza, completezza e innocenza – paragonabile metaforicamente, dunque, all'immagine del grembo materno – alla complessità e alle frustrazioni adulte, in cui l'esperienza del dolore si intreccia con le delusioni emotive e sociali: una tensione permanente tra la memoria, talvolta inconscia, di quella sicurezza originaria e la realtà del mondo esterno, che induce Adán alla ricerca di pienezza in ambizioni, desideri, relazioni senza però riuscire a replicare integralmente la completezza perduta. La loro unione, ambientata nel quartiere popolare di Lavapiés – un contesto sociale degradato – rivela nel canto IV la caducità di un *eros* basato esclusivamente sulla dimensione corporea e sull'impossibilità di sublimazione. Questa tensione tra desiderio e insoddisfazione si accentua nel canto V, quando l'amore di Salada si rivela ossessivo e dipendente, incapace dunque di colmare il vuoto interiore dell'amato. Analizzando più approfonditamente tale aspetto, si scopre quanto l'*hombre nuevo* del *Diablo Mundo* costituisca il fulcro dell'io romantico, mosso dalla ricerca verso il piacere ma incline alla sua stessa autodistruzione. In tal modo, l'inquietudine di Adán viene trasfigurata – per voce di Salada – nell'immagine poetica del pesce rinchiuso in una boccia di vetro, simbolo di un desiderio incontenibile e della tensione verso una completezza originaria ormai votata alla frustrazione: «sueños son esos, Adán, los que tu mente distraen, aire que anhelas coger, porque los sueños son aire» (Espronceda: 2006 V, v. 4166-4169).

Per il protagonista del *Diablo Mundo*, la nostalgia di tale pienezza originaria, si trasforma in una febbre d'azione, dal momento che l'idea di «seguir la inspiración que me anima» (Espronceda: 2006 V, v.4919), esprime l'illusione di recuperare l'armonia perduta all'origine attraverso l'azione. Analogamente, l'incipit del VI canto segna un ulteriore confronto tra Adán e la dimensione esistenziale, rivelando, attraverso l'episodio della contessa, un ulteriore esperienza di disincanto: uscito di prigione insieme al gruppo di delinquenti, Adán è inizialmente pronto a seguirli in un furto. La vanità del desiderio umano dall'immagine di una donna matura avvolta da un lusso ostentato ma privo di vita e dalla quantità di oggetti preziosi disposti con indifferenza nella propria stanza. Questo scenario, pertanto, riflette in chiave speculare l'esperienza pregressa e infranta del protagonista con Salada. In tal senso, l'adesione alla banda di ladri è la trasformazione definitiva dell'aspirazione, inconscia e distorta, verso una pienezza illusoria nella quale, dopo un'esperienza limite, il tentativo di trovare sé stesso si traduce in un'ennesima esperienza di vuoto.

In ultima analisi, la parabola conoscitiva umana, e quella di Adán in particolare, può dunque essere interpretato come un *desengaño* romantico, da intendere come un cammino di disincanto attraverso cui l'individuo riconosce le proprie fragilità, conciliando le tracce della memoria e dell'esperienza. Questa dinamica è ben illustrata nella filosofia contemporanea: in *Finitudine e colpa* (1970), Paul Ricoeur riconosce che la mancanza un elemento

¹⁵ «La madre è calore, la madre è cibo, è lo stato euforico della soddisfazione e della sicurezza» (Fromm 1956: 25).

¹⁶ «Sono amato perché sono il bambino della mamma. Sono amato perché sono indifeso. Sono amato perché la mamma ha bisogno di me. Per metterla in una formula generale: sono amato per ciò che sono» (Fromm 1956: 25).

¹⁷ «Molti popoli seppelliscono i morti nella posizione del rannicchiamento fetale, segnando così nettamente la loro volontà di vedere nella morte un simbolo del riposo originario» (Durand 1972: 237).

strutturale della condizione umana¹⁸, piuttosto che un deficit accidentale: come l'esperienza di Adán genera consapevolezza, la finitudine diventa il punto di partenza della coscienza di sé (Righetti 2019). In questa prospettiva, si può pertanto constatare nel limite, in entrambi i casi, un'opportunità di riflessione e di crescita, evidenziando come l'incontro con ciò che manca inevitabilmente segna la parabola esistenziale dell'individuo.

Conclusioni: il ruolo del corpo nella formazione epistemica di Adán

Alla luce di tali considerazioni, si può pertanto cogliere un punto fertile di risonanza tra la riflessione filosofica contemporanea e la materia poetica del *Diablo Mundo*, in cui la parabola esistenziale di Adán si definisce come un processo che va oltre la mera acquisizione di informazioni o competenze, estendendosi ad una molteplicità di modalità epistemiche, attraverso l'incontro diretto con il mondo e la sofferenza. Anzitutto – in linea con Gadamer – il linguaggio poetico di Espronceda si fa *medium* attraverso cui accade una verità storica dell'esperienza. Pertanto, Adán non è tanto il veicolo di un'episteme universale, ma la creatura che, nel suo errare conoscitivo, apprende attraverso l'*empeiria*. Analogamente, il corpo di Adán – in qualità di alter-ego del *corps propre* merleau-pontiano – assume inevitabilmente funzione epistemica: ogni passo, ogni scoperta, ogni "erranza" compiuta dall'*hombre nuevo* genera un sapere immediato, concreto che precede ogni disamina intellettuale. In quest'ottica è attraverso la mobilità corporea e il coinvolgimento affettivo che si dispiega il senso del poema: l'evoluzione di Adán attraverso l'esperienza si manifesta nella sua rinascita, perché, svegliandosi dal sonno della morte, si imbatte in un mondo a lui sconosciuto. All'inizio – come si è avuto modo di evidenziare – è un essere privo di qualsiasi tipo di conoscenza. Ma è proprio tale stato di purezza che lo espone alla durezza della realtà sociale, rivelandosi fin da subito aggressiva e crudele. Un primo passo verso una comprensione più profonda del mondo e della consapevolezza della sofferenza è il suo primo incontro con il dolore fisico. Significativo, a questo riguardo, è il dolore che Adán sente nel canto III, quando lo attaccano e lo rinchiudono, episodio che rappresenta una delle delusioni più incisive del poema. Questo concetto è fondamentale per capire come Espronceda vede la vita e l'esperienza: l'esperienza del dolore, come modo di conoscere direttamente, obbliga l'individuo a capire quanto il mondo sia limitato e spietato. Passare dal sentire piacere al sentire dolore non è solo qualcosa che succede, ma è anche ciò che serve per arrivare a una vera conoscenza. Così, l'esperienza di Adán si configura come un processo di crescita che, purtroppo, non ha nulla di idealistico. In conformità alle riflessioni aristoteliche, l'acquisizione di esperienza, implica un atto di astrazione che richiede la memoria¹⁹ (Acerbi 2018) la quale è fondamentale per dare ordine e significato alle informazioni sensoriali.

In questa prospettiva, il richiamo all'empirismo di Locke risulta naturale: partendo da uno stato di purezza originaria, la figura di Adán è destinato a confrontarsi con la realtà cruda e complessa, imparando così che il percorso della conoscenza non è mai privo di costo. Alla luce di tali riflessioni, l'esperienza del dolore nel *Diablo Mundo* non limitandosi a mettere in evidenza la natura ostile del mondo conforme alla concezione esproncediana, viene progressivamente a definirsi come una sorta di apprendimento incarnato, in cui il dolore si fa veicolo di conoscenza pre-riflessiva. A tal proposito, Elaine Scarry (1985) indaga come il dolore fisico svolga un duplice movimento: da un lato è in grado di disintegrare il linguaggio riducendo l'essere umano a pura corporeità. Dall'altro, esso rivela le verità profonde sull'esperienza umana²⁰.

¹⁸ «La risposta data da Ricoeur descrive la debolezza costitutiva [...] cioè, attraverso la mediazione strutturale tra il polo della finitezza e quello dell'infinità, si intravede la debolezza specifica dell'uomo, la sua sostanziale fallibilità e nient'altro» (Righetti 2019: 16).

¹⁹ Come sottolinea Aristotele in *Metafisica*, «negli uomini, l'esperienza deriva dalla memoria: infatti, molti ricordi dello stesso oggetto giungono a costituire un'esperienza unica» (Acerbi 2018: 32).

²⁰ «Physical pain is not only itself resistant to language but also actively destroys language, deconstructing it into the pre-language of cries and groans. [...] Conversely, to be present when the person in pain rediscovers speech [...] is almost to be present at the birth, or rebirth, of language» (Scarry 1985: 173).

È quindi attraverso il corpo dolente che Adán si interfaccia con un tipo di conoscenza che non può essere trasmessa attraverso il pensiero teorico, come accade contrariamente per la scienza e l'arte. In linea con le riflessioni proposte da Isaiah Berlin (1980), questa visione non può che richiamare le istanze della *contra-ilustración* che pone in antitesi l'esperienza vivida e immediata del mondo alla conoscenza teorica, la cui validità viene progressivamente messa in discussione.

Sospendendo momentaneamente la lettura in chiave puramente poetico-filosofica, è possibile intravedere in questa condizione – che travalica la dimensione letteraria per interrogarsi sui meccanismi percettivi, emotivi e cognitivi dell'individuo – una più ampia e profonda riflessione sull'esperienza umana. In questo contesto, l'esperienza del dolore vissuta dal nostro uomo nuovo, potrebbe essere interpretato come rappresentazione di una soggettività incarnata in accordo con quelli che sono i principi dell'Embodied Predictive Processing (EPP), secondo cui il dolore non è un semplice segnale localizzabile nel corpo, ma una perturbazione diffusa e incarnata che trasforma la relazione del soggetto con il mondo: secondo Kiverstein, Kirchhoff e Thacker (2022) il dolore emerge dall'interazione continua di sistemi di regolazione corporea che, nel tentativo di preservare l'equilibrio omeostatico, producono esperienze soggettive complesse quando la previsione del benessere corporeo viene disattesa²¹. Pertanto, è un evento contemporaneamente fisico e cognitivo che crea una nuova forma di coscienza, poiché spiega il modo in cui il soggetto sente e interpreta la perturbazione di sé e del proprio rapporto con il mondo. Nel caso di Adán, il dolore – come suggerisce l'EPP – si traduce in un'alterazione della modalità con cui il soggetto si relaziona all'ambiente. Nel suo vagare, infatti, Adán inizialmente osserva e percepisce il mondo con uno sguardo rinnovato, pieno di stupore, come se lo scoprisse per la prima volta, con la meraviglia ingenua di un bambino:

Desnudo en tanto el nuevo mozo vuela,
párase; corre, alborozado grita,
mira alegre en redor, nada recela,
cuanto le cerca su entusiasmo excita.
Palpar, gritar, examinar anhela
cuando mira y en torno de él se agita.
(Espronceda, *Diablo Mundo*, III, v. 994-1000)

In un secondo momento, tutto ciò che lo circonda si tinge d'ostilità:

Huye el cobarde vulgo a lo primero,
piedras después sin compasión le tira
gritan: al loco, y con temor villano
huyen y le señalan con la mano.
(Espronceda, *Diablo Mundo*, III, v. 1995-1997)

È con queste parole che l'uomo nuovo, una volta gettato nel mondo senza memoria e privo di alcun tipo di esperienze pregresse, si ritrova immediatamente catapultato nella sofferenza: Il suo pensiero si configura come sentimento incarnato che, come una tempesta, nel tentativo di ristabilire equilibrio, dà origine alla coscienza stessa:

Siempre en eterna tempestad impura
mar donde el mundo su sobrante arroja
lucha náufrago el hombre a la ventura
sin puerto amigo que en su mal le acoja.
(Espronceda, *Diablo Mundo*, IV, v. 248-250)

²¹ «The homeostatic processes that protect the body from internal and external threats are not confined to the brain but are distributed across the whole neural axis in continuous reciprocal interaction with the autonomic, neuroendocrine, and immune systems» (Kiverstein, Kirchhoff e Thacker 2022: 975).

Tale punto di vista si arricchisce ulteriormente se si considera che Adán è, innanzitutto, un essere “gettato” in un mondo in cui la coordinante di senso gli sono state precluse.

Un essere segnato dalla *Geworfenheit*, – impiegando la terminologia heideggeriana²² – ossia privo di radici e in cerca di un senso che da sempre gli si nega (Heidegger 1976). Privo di un fondamento stabile da cui definire sé stesso, il protagonista del *Diablo Mundo* è costretto a farsi carico del proprio essere, pur non essendo mai, per ovvie ragioni, pienamente padrone di sé²³. Si deve tuttavia riconoscere che questa sua condizione di “gettatezza” non si presenta in Adán semplicemente come una privazione, bensì come la dimensione stessa della sua libertà²⁴: essa gli apre la possibilità – come risulta evidente nel canto III e nel canto VI – di scegliere, di agire e, inevitabilmente, anche di errare. Questa condizione esistenziale spiega perché l’opera metta in scena una progressiva decostruzione de *los afanes*, degli aneliti illusori, rivelando così un vuoto che l’uomo cerca di colmare, ma senza successo. Il *desengaño* non riguarda solo, pertanto, la perdita di illusioni personali ma anche la caduta di ideali collettivi e in particolar modo trascendenti. Considerando la prospettiva del divino, qui l’immagine di Dio si configura come radicalmente inaccessibile all’essere umano. A tal proposito, Rayiv David Torres Sánchez osserva: «ni siquiera la autorrevelación de Dios a través del Cristo puede hacerlo accesible los hombres, por cuanto se revela como la presencia encubierta e incognoscible de antemano, por esta razón, cuando el Cristo la interpela, ella no lo reconoce» (2017: 251).

Si potrebbe dunque affermare che, la tensione tra presenza e assenza di Dio diventa quindi centrale dal momento che, pur aspirando al contatto con il divino, l’uomo è costretto a confrontarsi con la sua natura nascosta, apprendendo a leggere la realtà attraverso un vuoto che è insieme mancanza e motore di ricerca ontologica²⁵.

In ambito letterario, tale concezione trova espressione nel conflitto interiore che ne deriva – emblematicamente rappresentato nel personaggio di Adán – che funge da chiave interpretativa dell’intero poema: un viaggio volto alla ricerca di un orizzonte di senso che non offre certezze all’animo umano, se non il riflesso dell’eterna insoddisfazione che accompagna il vivere. Nel caso di Adán, la sua figura si presta fin dal canto I come paradigma dell’uomo nuovo; eppure, questo apparente rinnovamento si rivela, irrimediabilmente falso. Il nuovo inizio non è altro che un ritorno all’eterno conflitto dell’uomo con la propria finitezza e con l’inafferrabilità del desiderio. Fin dai primi movimenti compiuti, la sua tensione nasce dall’impossibilità di raggiungere un paradiso perduto: non un luogo concreto, ma l’immagine simbolica di un’esistenza che promette soddisfazione e compimento, che tuttavia si dissolve ogni qual volta che si tenta di afferrarla (Lorca 1952). La perpetua frustrazione di questi ideali diventa di conseguenza una condanna, complessa da superare, costringendo l’individuo a riflettere sulla natura della felicità: in questo senso, l’uomo romantico finisce per confrontarsi con la storia umana che, con il suo carico di esperienze, sofferenze e contraddizioni, diventa un fardello insostenibile.

Tenendo conto di quanto appena affermato, è inevitabile che la ricerca di Adán rivolta al sublime si trasformi presto nell’angoscia dell’incomprensibile: nudo e perseguitato dalla folla e dalle autorità, si presta a una dichiarazione di ribellione romantica da parte del suo autore contro un sistema sociale decrepito e corrotto:

Y arrojándole piedras, con donosa
burla por gusto e intención villana,
le hizo el dolor sentir, para que sepa
que no hay placer donde el dolor no quepa.
(Espronceda, *Diablo Mundo*, III, v. 1978-1981)

²² Il concetto di gettatezza (*Geworfenheit*), centrale nel pensiero di Martin Heidegger, indica la condizione dell’essere umano abbandonato, gettato senza preavviso né scelta in un mondo già dato: «Gettato nel suo “Ci”, l’Esserci è già sempre assegnato effettivamente a un determinato (cioè al suo) mondo» (Heidegger 1976: 361).

²³ «L’Esserci è, come tale, colpevole; se almeno è valida la determinazione esistenziale formale della colpa come esser fondamento di una nullità» (Heidegger 1976: 346). Ciò spiega, pertanto, che come L’Esserci heideggeriano, Adán è pertanto fondamento di una “nullità” dal momento che il suo essere non ha fondamento, è gettato nel nulla.

²⁴ «La nullità esistenziale non ha il carattere della privazione [...] è l’essere di questo ente ad esser nullo» (Heidegger 1976: 346).

²⁵ Il tropo dell’assenza o dell’impercettibilità di Dio è costante nella storia del cristianesimo, raggiungendo la sua massima articolazione nelle tradizioni mistiche: è nel concetto di *Deus absconditus* (Dio nascosto) che la percezione del divino coincide con la mancanza stessa.

A conclusione definitiva di questa indagine, emerge con chiarezza che la parabola di Adán ha raggiunto la consapevolezza del limite che segna ogni tensione dell'uomo verso una totalità di senso all'interno del percorso epistemologico delineato dal *Diablo Mundo*. La sua figura incarna, quella stessa dialettica che Malde Vigneri identifica nella genesi dell'Io come evento traumatico causato dalla separazione e dalla perdita. Così come l'artista preistorico che, nel momento in cui inizia a rappresentare sé stesso «vede per la prima volta il mondo con gli occhi della mente e del proprio pensiero» (Vigneri 2009: 378). Anche Adán sperimenta il proprio dolore originario – nello stesso processo di ricerca conoscitiva – ossia l'impossibilità di afferrare ciò che si desidera²⁶. È pertanto in questo oltrepassamento, che Espronceda affida al suo protagonista la rappresentazione più genuina della condizione umana: l'insoddisfazione come condizione costitutiva dell'essere e il dolore come strumento privilegiato per accedere alla consapevolezza della propria umanità.

Bibliografia

- ACERBI Ariberto (2018-2019), «Elementi di Gnoseologia (Lezioni)», consultato il 01/05/2025, URL: <<https://docenti.pusc.it/download?f=7986>>.
- BERLIN Isaiah (1980), *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, London, Hogarth Press.
- CAMPO Alessandra (2020), *Presenza impossibile, assenza necessaria: aporia, diaporìa ed euporia delle analisi husserliane sulla passività*, «Philosophy Kitchen», 12, p. 65-68.
- COLLINS John (2008), *The Myth of the Fall from Paradise: Thomas Merton and Walker Percy*, «The Merton Annual», 21, p. 161.
- CONDÒ Jacopo (2016), *Recensione a H. Dreyfus, C. Taylor, Retrieving Realism*, «Lo Sguardo» 21 (II), p. 382-385.
- CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (2008), *La Sacra Bibbia*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- CONSIGLIO Francesco (2015), *La mente incarnata e le prospettive morali della Fenomenologia della Percezione*, «ALIA: Revista de Estudios Transversales », 4, p. 12.
- CRUZ Gabriel-Nicolás e HERAS-ESCRIBANO Manuel (2025), *Being-in-the-World Beyond Dreyfus: Bringing Hermeneutics to Embodied Cognition*, «Philosophia», 53, p. 830-831.
- DREYFUS Hubert (2007-2012), *Why Heideggerian AI failed and how fixing it would require making it more Heideggerian*, In: Kiverstein J. e Wheeler M. (Eds.), *Heidegger and cognitive science*, p. 93.
- DURAND Gilbert (1972), *Le strutture antropologiche dell'immaginario – Introduzione all'archetipologia generale*, trad. it. Catalano E., Bari, Edizioni Dedalo.
- ESPARZA Íñigo Huércanos (2021), *La preocupación romántica por el conocimiento en El Diablo Mundo de José de Espronceda*, «Bulletin of Spanish Studies», 98, 8, p. 1242.
- ESPRONCEDA José de (2006), *Obras completas*, Martínez Torrón D. (ed.), Madrid, Cátedra, «Letras Hispánicas».
- FROMM Erich (1966), *We shall live as gods*, London, Lowe & Brydone.
- FROMM Erich (2016), *L'arte di amare*, Milano, Oscar Mondadori.
- GADAMER Hans-Georg (1994), *Verità e metodo*, Milano, Bompiani.
- GARCÍA LORCA Francisco (1952), *Espronceda y el Paraíso*, «Romanic Review», 43, p. 203-204.
- HEIDEGGER Martin (1976), *Essere e tempo*, Milano, Longanesi & C.
- HUNT Jane (2018), *Psychological Perspectives on the Garden of Eden and the Fall in Light of the Work of Melanie Klein and Eric Fromm*, «Pastoral Psychol», 67, p. 35-36.
- HUSSERL Edmund (2016), *Lezioni sulla sintesi passiva*, trad. it. Costa V., Brescia, La Scuola.
- KIVERSTEIN Julian, KIRCHHOFF Michael e THACKER Mick (2022), *An embodied predictive processing*

²⁶ «Ciò che *va esistendo* assume forza traumatica rivelatrice e si fa, nell'accensione pulsionale oltre il limite, espressione di un pensiero complesso» (Vigneri 2009: 380).

theory of pain experience, «Review of Philosophy and Psychology», 13, 4, p. 975.

LENNON Thomas (2007), «Theological Aspects of Early Modern Philosophy», In: Garber D. e Ayers M. (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, p. 275-289.

LOCKE John (1853), *An Essay Concerning Human Understanding*, London, William Tegg & Co, p. 53.

MERLEAU-PONTY Maurice (2003), *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani.

RICOEUR Paul (1970), *Finitudine e colpa*, trad. it. Girardet M., Bologna, Il Mulino.

RIGHETTI Filippo (2019), *Il “finito” e il “male” nella filosofia di Paul Ricoeur*, Roma, Sapienza Università di Roma.

RUTHERFORD Donald (2007), «Philosophy and Religion in Seventeenth-Century Britain», In: Garber D. e Ayers M. (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, p. 25-26.

SÁNCHEZ Rayiv (2017), *La soledad de lo Uno: Mística y teología negativa en la obra de Michel de Certeau*, «Logos. An. Sem. Met.», 50, p. 251.

SCARRY Elaine (1985), *The body in pain: The making and unmaking of the world*, Oxford, Oxford University Press.

SCHMALTZ Tad (2007), «From Scholasticism to Cartesianism: The Late Scholastic Context», In: Garber D. e Ayers M. (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, p. 149-50.

VIGNERI Malde (2009), *Il trauma della nascita dell'Io*, Capo di Ponte, Edizioni del Centro Camuno di Studi Preistorici.