

La storia come “consegna” di realtà. Metafisica e dimensione storica nel pensiero di X. Zubiri

ANTONIO TRUPIANO*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1423>

ABSTRACT

Le cose danno da pensare e la ragione, *intellectus quaerens*, cammina verso un'intellezione in profondità della realtà dopo un creativo “giro” intorno all'irreale. La storia è consegna di realtà, trasmissione tramandata e affidata alle generazioni successive. È evidente il rimando al pensiero di Ortega y Gasset (metafisica come risposta all'insicurezza della vita, possibilità della profezia, rilevanza della prospettiva) ed è possibile – nonostante le evidenti differenze – un confronto con la riflessione ermeneutica di Gadamer (irriducibilità della “natura della cosa”, rilevanza della tradizione, storia degli effetti, orizzonte e intersoggettività).

Things give us food for thought and reason, *intellectus quaerens*, walks towards an in-depth understanding of reality after a creative “tour” around the unreal. History is the delivery of reality, a transmission handed down and entrusted to successive generations. The reference to Ortega y Gasset's thought is evident (metaphysics as a response to the insecurity of life, possibility of prophecy, relevance of perspective) and a comparison with Gadamer's hermeneutic reflection is possible – despite the obvious differences – (irreducibility of the “nature of the thing”, relevance of tradition, history of effects, horizon and intersubjectivity).

* Antonio Trupiano è professore ordinario di Filosofia teoretica presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – Sezione San Luigi (Napoli).

La ragione come cammino

La riflessione epistemologica e metafisica di Zubiri afferma la priorità del principio di realtà, ponendosi in dialogo critico nei confronti della modernità e soprattutto rispetto ad una malintesa centralità del soggetto. L'analisi della dimensione storica dell'uomo costituisce un elemento centrale della tesi di fondo secondo cui l'uomo è un "animale di realtà". Lo sviluppo interno all'intero percorso di *Intelligenza senziente* non fa altro che ribadire il vincolo del reale contestando drasticamente il primato dell'epistemologia rispetto alla metafisica. Il riconoscimento del carattere di "cammino" della ragione in cui si esprime il vertice dell'intero percorso della trilogia e la costante sottolineatura dell'apertura della realtà, lasciano emergere la centralità della dimensione storica: "Allora il cammino è un cammino in un mondo che è aperto non solo ad altre cose reali come quelle già segnalate, ma anche ad altre possibili forme e modi di realtà in quanto realtà. E questo è serio e decisivo"¹.

La ragione compie un cammino da una cosa reale verso la pura e semplice realtà: "Nel cammino si intelligisce camminando e si cammina intelligendo"². Ogni cosa per essere reale eccede da se stessa, è più di se stessa. L'apertura fonda l'eccedenza e l'eccedenza fonda la rispettività. Ogni cosa reale in tal modo si orienta al mondo che è sempre essenzialmente aperto: "l'intellezione della cosa in quanto mondana non è un mero movimento tra cose ma un *cammino* verso ciò che è sconosciuto ivi compreso un cammino verso il vuoto"³. Perciò il cammino è fondamentalmente *intellectus quaerens*⁴, apertura all'insondabile ricchezza e problematicità della realtà.

L'intelligere si attualizza camminando e siccome il reale è aperto, è possibile e necessario intelligirlo apertamente: "Pensare è sempre *pensare al di là*. Se non fosse così non avremmo alcuna possibilità né necessità di pensare. Ma occorre sottolineare che questo al di là è un al di là in ordine al carattere stesso di realtà"⁵. Il pensare dunque è un'attività "verso fuori" e al tempo stesso un andare "verso dentro", un andare verso ciò che il reale è all'interno come real-

¹ X. Zubiri, *Intelligenza senziente*, trad. it. di P. Ponzio, Bompiani, Milano 2008, p. 923.

² Ivi, p. 913.

³ Ivi, p. 919.

⁴ Ivi, p. 923.

⁵ Ivi, p. 931.

tà: “Il fatto è che il pensare è costitutivamente incoativo. Un pensiero non è mai soltanto un semplice punto di arrivo ma è anche intrinsecamente e costitutivamente un nuovo punto di partenza. L’intelligito pensante è qualcosa di intelligito ma incoativamente aperto al di là di se stesso”⁶. Pensare è un soppesare il reale all’interno della realtà stessa. Per questo motivo la ragione non raggiunge mai la nuda realtà ma la realtà soppesata: è intellesione misurante, intellesione in ricerca in virtù della quale “la ragione cammina misuratamente verso un’inteltesione in profondità”⁷. La ragione non è solo direzionale ma anche provvisoria perché si apre a un’ulteriore ricerca: “Dinamica, direzionale, provvisoria è la ragione in quanto formalmente inquirente”⁸.

La ricerca non esaurisce mai l’apertura mondana: “L’essenza della ragione è libertà. La realtà ci forza a essere liberi. Non si tratta del fatto che io possa intelligenza quando ne ho voglia, ma del fatto che la risposta determinante della mia intellesione all’imposizione del reale in profondità sia necessariamente libera”⁹. Non è assolutamente da confondere creazione libera con arbitrarietà: “L’esperienza libera non è né esperienza di libera finzione né esperienza di libera ideazione. L’esperienza libera è una libera modificazione del contenuto del previamente intelligito, e una modificazione provata nell’ambito della realtà fisica stessa”¹⁰. Si tratta di una liberazione di tutto il campale per poter costruire il contenuto della realtà profonda¹¹.

Per questi motivi il carattere formale dell’oggetto della ragione è la possibilità. Il termine del “verso” è sempre qualcosa di formalmente possibile. Mentre il “sarebbe” indica un movimento di ritrazione all’interno della realtà e quindi non si riferisce ad una possibilità in senso stretto ma all’irreale, il “potrebbe essere” è realtà in fondamentazione. Ciò che è veramente possibile per la ragione è l’irreale realizzato come fondamento. La ragione si muove tra diverse possibilità, l’intelligenza deve optare tra molteplici suggerimenti e inventa nuove possibilità. Non è un caso che *mens*, tra le altre cose, significhi impeto, ardore, passione, slancio. L’abbozzo delle possibilità è sempre un abbozzo costruito, il con-

⁶ Ivi, p. 933.

⁷ Ivi, p. 969.

⁸ Ivi, p. 973.

⁹ Ivi, p. 1033.

¹⁰ Ivi, p. 1051.

¹¹ Cfr. ivi, p. 1061.

segnato stesso è una costruzione e le possibilità copossibilitano. La crisi di una possibilità pone in discussione l'intero sistema. Riprendendo Agostino, Zubiri valorizza anche l'esperienza che l'uomo fa di se stesso: *quaestio mihi factus sum*¹². Si tratta di un discernimento in me stesso che si ottiene nella probazione fisica della mia propria realtà attraverso l'inserzione di un abbozzo di possibilità di ciò che sono, nella mia propria realtà.

La meta dell'intellezione razionale è la verità come incontro: "Ricerchiamo come ricercano coloro che tuttora non hanno incontrato, e incontriamo come incontrano coloro che tuttora devono cercare, poiché quando l'uomo ha terminato qualcosa non ha fatto altro se non cominciare"¹³. La verità dell'incontro non è conoscenza esaustiva ma verifica, compimento di un abbozzo, di ciò che potrebbe essere in ciò che realmente è. Il verificare consiste nel portare il mondo al campo, un ritornare dal mondo al campo, è un cammino perché la realtà in quanto mondo è molto più ricca della realtà campale. Si cammina abbozzando a partire da un suggerimento e ci si ritrae dall'abbozzo al suggerimento verso nuovi abbozzi. Il *potrebbe essere* è il fondamento del reale, ma solo il reale è il fondamento del possibile e l'attività abbozzante è appropriazione delle possibilità in un'opzione libera:

Questo "potrebbe essere" non è mera possibilità astratta, ma qualcosa di distinto e di molto più positivo: è l'intellezione in un *modo potenziale* [...]. Il "potrebbe essere" non è in se stesso "possibile", ma è il "possibilitante". Per questo, tale "potrebbe essere" non si intellige in un movimento di ritrazione ma in un cammino abbozzante verso il fondamento del reale. Il formalmente abbozzato è, dunque, la possibilitazione del reale in quanto possibilitata. E questo possibilitante è un sistema interno di momenti fondamentali, cioè, la sua intellesione è "costruzione" di possibilitazione¹⁴.

L'intellezione razionale per essere compimento è formalmente storica¹⁵, la verità razionale ha carattere di storicità ma questo non significa che la verità razionale appartenga alla storia. Diversamente dalla concezione dello stori-

¹² Agostino, *Confessioni*, X, 33, 50.

¹³ Agostino, *De Trinitate*, 9, 1, 1.

¹⁴ X. Zubiri, *Intelligenza senziente*, cit., p. 1285.

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 1289.

smo, non si tratta né del fatto che la verità razionale abbia storia né del fatto che sia storicamente condizionata: essa è in se stessa formalmente storica. La storicità qui è un modo di attualità: “Il cammino intellettuale è un abbozzo di possibilità possibilante: la sua attualizzazione è attualità intellettuale compiuta”¹⁶. La conoscenza ha storia soltanto perché è verità in compimento.

Un giro intorno all'irreale: la realtà ci forza a essere liberi

L'intelligenza dell'uomo costituisce una risposta libera in cui si realizza la vocazione a “saper stare nella realtà”, non secondo un piatto e banale realismo ma facendo un “giro intorno all'irreale”. L'irreale, infatti, non consiste in una dimensione di fuga rispetto alla realtà ma ne rappresenta, in qualche modo, l'altra faccia. L'atteggiamento di sospensione che è provocato dal “giro intorno all'irreale” si rivela particolarmente fecondo e gravido di progettualità perché in esso si prepara quel passaggio dal “sarebbe” al “possibile” che costituisce il dinamismo fondamentale della storia.

Nel corso del 1967 dedicato a *El hombre: lo real y lo irreal*¹⁷, la tensione reale-irreale costituisce il fulcro centrale del pensiero zubiriano. L'uomo forgia l'irreale¹⁸ precisamente per stare nella realtà e la creazione dell'irreale non è mai arbitraria. La vita stessa, unità non semplicemente additiva o estrinseca di atti diversi, esige che l'uomo forgi l'irreale. L'intelligenza non solo apprende intenzionalmente la realtà in modo senziente, ma sta anche fisicamente nella realtà appresa. L'intellezione senziente è costitutivamente fluente¹⁹. Grazie alla *fluencia* l'intelligenza si orienta in un campo senza che la direzione sia decisa preliminarmente dall'uomo ed esercita una selezione delle possibili direzioni all'interno del

¹⁶ Ivi, p. 1291. Per i pericoli derivanti da una malintesa centralità della dimensione storica si rinvia a X. Zubiri, *La nostra situazione intellettuale*, in X. Zubiri, *Natura, storia, Dio*, trad. it. di G. Ferracuti, Augustinus, Palermo 1985, pp. 29-45.

¹⁷ X. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2005.

¹⁸ Cfr. ivi, pp. 13-70.

¹⁹ L'idea di *fluencia* deriva da autori quali Husserl e William James: Husserl parla di flusso, James di corrente o torrente della coscienza (cfr. ivi, p. 93), ma per Zubiri corrente e durata risultano ancora concetti inadeguati: la coscienza non è una mera transizione da uno stadio all'altro, non è nemmeno semplicemente durata (Bergson).

campo:

Stando fluentemente nella realtà, l'intelligenza si trova immersa in quella *fluencia*, in primo luogo, in una certa direzione, secondo cui la vita fluisce; ma, in secondo luogo, l'intelligenza è vedente, vale a dire: vede effettivamente la totalità del campo di *fluencia* – del campo della realtà – nel quale orienta in un modo o nell'altro il suo movimento, la sua *fluencia*. E, in terzo luogo, selezionando in una misura o nell'altra – in modo attivo o in modo passivo – alcune delle direzioni di questo orientamento. Così si costituisce un campo di realtà, in cui l'uomo sta fisicamente e del quale l'uomo, fisicamente, costituisce il suo stesso centro²⁰.

Le caratteristiche della *fluencia* inducono a pensare che ciò che fluisce è l'io stesso: l'io esercita la funzione di un centro nel campo di realtà e, al tempo stesso, un medio di tutto ciò che in esso accade. Il rapporto tra l'io e le cose avviene anche secondo una modalità di ricorrenza. Se l'uomo trovasse sempre e soltanto un fluire nuovo, non avrebbe necessità di forgiare l'irreale: “È proprio da questo concetto di *re-fluencia* che Zubiri ricava l'idea secondo cui forgiare l'irreale è il passo obbligato per figurarsi il reale, cioè a dire per figurarsi come sono le cose, ma anche per figurare il proprio Sé, ovvero per auto-configurarsi”²¹. L'impronta reale dell'irreale impressa nella sostantività dell'io è il *come se* del parere: solo dove ci sono ricorrenze può avere fondamento la distinzione tra la realtà e il sembrare. Da questo punto di vista, il sembrare si iscrive del tutto nella realtà.

L'esperienza²² per Zubiri si fonda nell'intelligenza senziente nella misura in cui stiamo nella realtà. Nelle ricorrenze e nel modo fluente di stare nella realtà si costituisce il sembrare, in virtù non in primo luogo della memoria, ma della capacità di identificazione. A tale proposito risulta estremamente utile il ricorso ad un vocabolo tratto dall'ascetica dei gesuiti, *probación*: “L'esperienza consiste in quel contatto con le cose, in virtù del quale proviamo le cose, e le proviamo, come in ogni *probación*, in vista di qualcosa, che è ciò che ci siamo figurati che esse siano. Questo è precisamente l'esperienza”²³.

²⁰ Ivi, p. 130.

²¹ M.L. Mollo, *Xavier Zubiri: il reale e l'irreale*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 158.

²² Zubiri presenta una lunga analisi del concetto di esperienza: cfr. X. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, cit., pp. 144-161.

²³ Ivi, p. 156.

Probación (dal verbo greco “peiréo”) significa provare, saggiare, intraprendere, sforzarsi, cercare-di. L’esperienza intesa come *probación* non si riferisce solo alle cose ma anche al nostro modo di figurarcele. La fantasia consente di muoversi liberamente nella realtà, con conseguenze rilevanti nella costituzione dell’ambito dell’etica e della politica.

L’uomo dunque costituisce una fonte di quasi-creazione perché di fronte al carattere indefinito del reale, è in grado di compiere un processo di irrealizzazione che determina il suo modo di stare nella realtà. La verità è sempre eccedente rispetto alla mera conformità che si realizza nelle nostre conoscenze: possibilitazione, trasmissione e capacitazione sono momenti complementari nella realizzazione della storia. Nella possibilitazione l’incontro della realtà e il compimento dell’abbozzo della realtà risultano strettamente collegati. L’abbozzo può trovare conferma nella dimensione che attiene al contenuto (conformità) e in quella che attiene alla possibilità di realtà che essa figura (compimento). L’unità di queste due dimensioni indica chiaramente l’eccedenza della verità rispetto alla mera conformità e sollecita a valorizzare l’apertura a nuove possibilità di compimento.

Dimensione storica dell’uomo ed esercizio di discernimento

Il carattere optativo della presenza dell’uomo nel mondo fa sì che egli abbia una vita orientata a diverse forme di “stare nella realtà” e che la storia sia un processo fondamentalmente aperto che impegna in un costante esercizio di discernimento²⁴. La storia è trasmissione di vita, ma mai a livello puramente biologico: essa è trasmissione tramandata in cui le diverse generazioni ricevono e accolgono quanto è consegnato, esercitando al tempo stesso la loro azio-

²⁴ X. Zubiri, *La dimensione storica dell’essere umano*, in X. Zubiri, *Il problema dell’uomo. Antropologia filosofica*, trad. it. di A. Savignano, Augustinus, Palermo 1985, pp. 127-167. Lo scritto ripresenta, ampliandolo, il contenuto di una lezione del 31.01.1974 tenuta all’interno di un corso intitolato *Tre dimensioni dell’essere umano: individuale, sociale e storica*. Per l’originale spagnolo si rinvia a *La dimension histórica del ser humano*, in *Realitas. Seminario Xavier Zubiri, I. Trabajos 1972-1973*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1974, pp. 11-69. Per gli sviluppi di questa riflessione si considerino l’ampia presentazione e l’interpretazione di questo saggio condotte da I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Editorial Trotta - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1991, pp. 387-446.

ne (anche nel caso in cui non dovessero apportare nessuna trasformazione). La storia come quasi-creazione è l'ambito della risposta libera dell'uomo che si sottrae a qualsiasi forma di determinismo e meccanicismo. Il rapporto tra metafisica e storia, dunque, non si articola in termini di astratto deduttivismo ma in termini "generativi". La storicità non costituisce una mera caratteristica per così dire "aggiuntiva" del reale, ma ha una portata universale: essa è generata dal seno stesso della realtà.

In quanto "animale di realtà", l'uomo ha una triplice dimensione: individuale, sociale e storica. L'appartenenza dell'individuo ad una specie non implica solo la possibilità di una discendenza, ma rivela anche il carattere formalmente prospettico della specie. Per questo motivo l'uomo ha anche dimensione storica. La storia ha carattere temporale ed è movimento ma non per questo ogni movimento è storico. Il movimento della storia ha un carattere processuale: procede-da e procede-verso ma non è un processo di mera trasmissione genetica perché l'uomo, a differenza dell'animale, non vive solo in virtù dei suoi caratteri organici. Per farsi carico della realtà l'uomo risponde in modo optativo per un'azione libera: "L'uomo è *tra* le cose e *con* le cose; ma è *nella* realtà e della realtà. Optare è determinare la mia figura di realtà con le cose per le quali opto"²⁵. Nessuno inizia mai da zero: quando un uomo genera altri animali di realtà, non solo trasmette vita e caratteri psico-organici, ma introduce un certo modo di stare nella realtà: "La storia non è semplicemente trasmissione di vita, non è semplice eredità, ma trasmissione di una vita che non può essere vissuta se non in forme diverse di stare nella realtà"²⁶. Il processo storico, però, non è solo trasmissione né solo tradizione, ma anche consegna (*entrega*): perciò la storia è fundamentalmente trasmissione tramandata.

La tradizione consiste nella consegna di una forma di stare nella realtà, il che non implica che la recezione abbia un aspetto puramente passivo. In primo luogo c'è un *momento costituente*: quando nasce, l'uomo è installato in una forma di stare nella realtà che riceve da altri perché la consegna procede dai progenitori. Nella consegna emerge anche il *carattere continuante*, dimensione decisiva e per certi aspetti anche problematica: non si tratta, infatti, di mera ripetizione perché emerge anche un carattere innovativo. Proprio per

²⁵ X. Zubiri, *La dimensione storica dell'essere umano*, cit., p. 133.

²⁶ Ivi, p. 134.

mantenere la continuità di quello che si è ricevuto, molte volte sarà necessario introdurre modifiche. Non è facile discernere l'essenziale e l'accidentale della tradizione. Il modo di rivivere il ricevuto costituisce già una progressione. Per questo motivo al carattere continuante si aggiunge il *momento progredente*: l'uomo non solo sta installato in una forma di realtà consegnata, non solo la riceve secondo una continuità più o meno problematica, ma assume il suo modo proprio di stare nella realtà con il quale può optare per una serie di trasformazioni. L'essenza della tradizione, allora, è data dall'unità di questi tre momenti: costituente, continuante, progredente.

La storia è tradizione sociale e questo significa che essa è essenzialmente impersonale perché, sebbene le azioni umane rimandino a un soggetto personale, alla storia appartiene l'*opus operatum*, indipendente dall'essere un momento della vita personale, non l'*opus operans*. Biografia personale e storia restano i due modi dell'unità dimensionale della tradizione, ma l'accento sul carattere impersonale sollecita l'attenzione a considerare ciò che propriamente costituisce la formazione di vere e proprie strutture che, benché prodotte dal concorso della vita di singoli, danno luogo a qualcosa che ormai non è più riconducibile ad una singola azione personale isolatamente identificabile²⁷.

Zubiri esprime la sua perplessità anche rispetto alla tesi secondo cui la storia sarebbe trasmissione di senso. Benché nella storia si trasmettano significati, il costitutivo della tradizione è la consegna di realtà, non del senso: "quanto ci è consegnato nella tradizione concerne un modo di stare nella realtà, sul quale si basa colui che riceve, sia per accettarlo, sia per modificarlo, sia per rifiutarlo: è il momento continuante e progredente della tradizione"²⁸. La rispo-

²⁷ Il carattere impersonale della storia, considerato nel potere generativo di strutture di relazione, sollecita importanti interrogativi sulla libertà e sulla responsabilità personali. Sia rispetto a ciò che riceve che rispetto a ciò che propone, il singolo non potrà mai considerarsi al di fuori di un intreccio che però non sarà identificabile come mera fatalità. In altri termini, l'*opus operatum* sollecita a considerare non solo il già dato presente nella storia, ma anche la formazione del "concorso di molti" nella determinazione delle reali possibilità di vita autentica o di disumanizzazione. Questo significa anche che assume particolare importanza riflettere sulla storia degli effetti delle singole azioni che introducono sviluppi ormai non più riconducibili ad unità singolarmente considerate.

²⁸ Ivi, p. 147. Ellacuría insiste nell'affermare che il dinamismo proprio della storia è un dinamismo di possibilitazione e che la storia si presenta come il regno della libertà in un processo di liberazione. Nulla sfugge all'ambito dello storico: i ricorsi naturali, le istituzioni sociali, la cultura e

sta deriva da un'opzione e "optare è sempre scegliere per ciò che si 'può' fare"²⁹. Alcune possibilità emergono immediatamente, altre devono essere escogitate o inventate creativamente. Il dinamismo della storia, dunque, è dinamismo di possibilità. Comprendere la storia – e questo è particolarmente decisivo – non significa solo risalire alle cause, ma conoscere il processo per cui una possibilità realizzata è principio della possibilità di altre.

L'intelligenza senziante, impegnata ad optare per il modo di stare nella realtà, è essenzialmente facoltà: quando il potere è potenza, allora il possibile è potenziale, ma quando è facoltà, allora il possibile è fattibile. Quando poi il potere è possibilante, allora è un possibile tra altri. Questi tre aspetti non sono indipendenti: nulla è fattibile se non è potenziale, nulla è possibile se non è fondato sul fattibile. Mentre potenziale e fattibile appartengono alla nuda realtà di qualcosa, il possibile acquisisce una nuova attualità: esso è fondato sulla nuda realtà. La possibilità è quella stessa realtà in una nuova attualità: "La nuova attualità è così un arricchimento *sui generis* della realtà. Non l'arricchisce aggiungendo ad essa una nota ulteriore, bensì 'realizzando' ciò che queste note sono in quanto 'possibili'"³⁰. Di qui deriva l'importanza fondamentale che assume il discernimento rispetto alla consegna di realtà. Nell'appropriarsi di alcune doti, si decide anche la sorte di altre³¹.

Il dinamismo della convivenza storica, come già più volte emerso, pone in primo piano anche la dimensione intersoggettiva³². La dimensione relazionale

l'ideologia, tutto il mondo delle relazioni economiche, le persone, i gruppi sociali, le generazioni (cfr. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, cit., pp. 413-420).

²⁹ X. Zubiri, *La dimensione storica dell'essere umano*, cit., p. 147. Il tema dell'opzione, come già emerso, è stato ampiamente ripreso e sviluppato da Ellacuría nella filosofia della realtà storica: cfr. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, cit., pp. 375-376.

³⁰ X. Zubiri, *La dimensione storica dell'essere umano*, cit., p. 155.

³¹ La provvisorietà intrinseca al carattere di possibilità inerente alla storia rende ragione dell'esperienza di insicurezza che caratterizza la vita dell'uomo e che assume anche i tratti dell'angoscia: cfr. X. Zubiri, *Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza*, in X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, a cura di D. Gracia, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993, pp. 395-404; cfr. A. Mascolo, *Angoscia e speranza: le "fonti spirituali" del realismo di Xavier Zubiri*, in *Xavier Zubiri*, a cura di A. Mascolo e M.L. Mollo, primo numero monografico della rivista «Rocinante», V, 2010, pp. 119-132.

³² Cfr. X. Zubiri, *Struttura dinamica della realtà. Il problema dell'evoluzione*, trad. it. di A. Savignano, Marietti 1820, Genova-Milano 2008, pp. 235-261 (l'intero capitolo è dedicato al problema del dinamismo della convivenza).

in virtù della quale l'uomo è impegnato nel rapporto alle cose, agli altri e a se stesso, non è una mera aggiunta accidentale ma appartiene intrinsecamente alla vita. In questo processo emerge che la dimensione intersoggettiva non è affatto una meta finale o la semplice conseguenza di un'eventuale opzione, ma costituisce la struttura di fondo al cui interno si dispiega il dinamismo della persona:

L'uomo, infatti, non si limita ad incontrarsi con altri uomini, come si incontra con il sole o le montagne. Ogni uomo ha in se stesso, nel suo proprio "se stesso" e *in ragione di se stesso*, qualcosa che concerne gli altri uomini. E questo "qualcosa" è un momento strutturale di *me stesso*. Qui gli altri uomini non funzionano come qualcosa con cui faccio la mia vita, ma come qualcosa per cui in qualche misura sono io stesso. E solo perché questo è così *a radice*, l'uomo può poi fare la sua vita "con" gli altri uomini. Il me stesso "da" cui faccio la mia vita è strutturalmente e formalmente un me stesso rispetto agli altri³³.

La convivenza è molto più che semplice interazione perché si radica nella struttura di ogni uomo: ognuno porta in sé gli altri da cui ha ricevuto la propria essenza. La storia come consegna di realtà implica anche la consegna della trama di relazioni in cui si è costituiti. La società è fundamentalmente convivenza: non è sostanza ma struttura. L'uomo incorporato alla comunità è immerso in una tradizione e la tradizione non è altro che "riattualizzazione come sistema di possibilità"³⁴. Ciò che è stato, consegna al presente un sistema di possibilità. Da questo punto di vista la tradizione non è trasmissione di realtà, ma riattualizzazione di possibilità rispetto alle quali l'uomo realizza una sua aspirazione: si appropria di alcune possibilità, altre le rifiuta, alcune le modifica.

Ferme restando le considerazioni precedentemente emerse sulla *fluencia*, per Zubiri è erroneo pensare alla storia semplicemente come un flusso. La vita di ogni uomo fluisce, ma non la storia. Per la storia vale fundamentalmente il carattere di attualizzazione di possibilità. Escludendo di identificare la storia con la *fluencia*, resta chiaro che il carattere formale primario del dinamismo storico è la de-realizzazione perché l'uomo si incorpora spersonalizzandosi e la

³³ Ivi, p. 239. Per la dimensione individuale dell'uomo si rinvia a F.J. Villanueva, *La dimensión individual del hombre en Xavier Zubiri*, Pontificia Universitas Urbaniana, Roma 1992. Sul tema dell'intersoggettività si può vedere J. Antúnez Cid, *La intersubjetividad en Xavier Zubiri*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006.

³⁴ X. Zubiri, *Struttura dinamica della realtà*, cit., p. 251.

storia non fa altro che trascorrere sotto forma di de-realizzazione in quanto è tradizione di un sistema aperto di possibilità. La spersonalizzazione costituisce solo uno stadio per il proprio spirito personale: storia e società sono fatte per l'uomo, la storia non è realtà ultima ma penultima rispetto allo spirito personale di ciascuno.

Riprendendo la riflessione sulla dimensione storica dell'uomo, Ellacuría ha ritenuto centrale il tema zubiriano della attualizzazione di realtà: attualizzare significa dare realtà attuale a ciò che è una possibilità storica. Per questo motivo emerge anche la forza propulsiva dell'utopia perché la capacità di interpretare i segni dei tempi cogliendone il carattere di interpellanza rende possibile orientarsi al non ancora e accogliere l'azione dello Spirito³⁵. L'apertura della storia invita a scorgere le effettive possibilità di umanizzazione che hanno necessariamente bisogno di un momento di irrealtà inteso non come fuga dal reale, ma come discernimento di possibilità latenti che effettivamente contribuiscono all'autorealizzazione dell'uomo³⁶.

A conclusione del commento al saggio di Zubiri sulla dimensione storica dell'uomo, Ellacuría solleva alcune domande che inducono a riflettere sulle concrete responsabilità storiche. Non si può dare per scontato che lo sviluppo che caratterizza il nostro mondo occidentale stia garantendo maggiore umanizzazione. A giudicare dalle condizioni di miseria e di sofferenza in cui vivono i poveri della terra, è innegabile che il successo dei potenti comporta dei costi che gravano sulle spalle dei più deboli. L'apertura della storia costituisce una sfida per l'uomo: bisogna considerare seriamente la possibilità che il carico della sto-

³⁵ Cfr. I. Ellacuría, *Utopia y profetismo*, in I. Ellacuría e J. Sobrino, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, I, Editorial Trotta, Madrid 1990, pp. 393-442. Riflettendo sulla filosofia della realtà storica, Ellacuría riconosce che la tesi hegeliana della negazione come principio di creazione costituisce uno dei punti fondamentali dell'interpretazione cristiana della realtà: solo quando il chicco di grano muore produce vita nuova. Dio stesso ha negato la sua forma divina per recuperare l'umanità perduta. Questo aiuta a rivisitare alcuni aspetti fondamentali del cristianesimo che si sono persi con una lettura pietistica o puramente interiore (cfr. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, cit., p. 34).

³⁶ Cfr. R. Ribera, *La categoría "realidad histórica" en la filosofía de Ignacio Ellacuría*, in J.A. Nicolás e H. Samour (a cura di), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Comares, Granada 2007, pp. 157-173; Ó. Barroso, *Filosofía de la historia y moral en Zubiri. Claves para la interpretación iberoamericana de su filosofía*, in «Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica», XLII, 2004, pp. 87-99.

ria non sia più sopportabile né dall'uomo né dalla natura³⁷ e impegnarsi a servizio di una consegna di realtà che sia effettivamente liberante e umanizzante. Perché questo accada è opportuno trarre tutte le conseguenze possibili dalla concezione zubiriana della storia. Oltre alla funzionalità che caratterizza il rapporto tra le cose, c'è *il potere del reale*, altro carattere metafisico fondamentale: apprendere la realtà come potere – sottolinea Ellacuría – è una costante della storia. Il potere del reale è stato spesso interpretato in termini magici o è stato utilizzato come principio di dominazione e spersonalizzazione ma va inteso nella linea del discernimento: “il predominio del reale non si confonde né con la paura, né con l'angustia, né con la sottomissione passiva. Il rispetto che suscita la realtà può presentarsi come ubbidienza, ma un'ubbidienza che dà potere sulla realtà a chi si accosta ad essa personalmente”³⁸.

La riflessione sulla storia di Zubiri, ulteriormente sviluppata dall'interpretazione di Ellacuría per una teologia e per una prassi di liberazione, vale a dissipare l'equivoco secondo cui la ricerca del possibile costituisca un sogno da visionari o una lotta contro l'invincibile. Identificare il primato della realtà con la difesa ad oltranza dei propri privilegi e con una lettura meramente funzionale dell'esistente non solo non può essere considerato coerentemente realismo, ma di sicuro non consente la consegna di realtà quanto piuttosto la sua deformazione e strumentalizzazione. L'ascolto della storia e l'assunzione di responsabilità per il vivere comune sulla terra richiedono la disponibilità a compiere quel giro intorno all'irreale di cui si nutre ogni opzione in vista di una possibile liberazione. Ed è così che l'essere *espectador* in questa realtà si trasforma in impegno a servizio dell'uomo e della natura, rinunciando a realizzarsi in modo puramente autoreferenziale secondo una logica di dominio e di sopraffazione.

Ortega y Gasset maestro di Zubiri

Riconosciuto da Zubiri stesso “maestro” di filosofia per intere generazioni, Ortega y Gasset è riuscito a coniugare filosofia e metafisica secondo la ragione vitale e storica, senza alcun cedimento al relativismo, individuato come pro-

³⁷ Cfr. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, cit., pp. 445-446.

³⁸ Ivi, p. 467.

blema fondamentale del nostro tempo. La necessità della metafisica, radicata nella stessa condizione esistenziale dell'uomo e nell'esigenza di orientarsi nella realtà, non teme di riconoscere il primato dell'interrogazione e la rilevanza della prospettiva. La realtà, in quanto interdipendenza e coesistenza, sollecita un continuo esercizio critico dell'intelligenza che promuove libera opzione di fronte all'insicurezza della vita. Vale la pena considerare, in forma estremamente sintetica, alcuni elementi centrali della riflessione di Ortega sottesi alla concezione zubiriana della metafisica e della storia:

1. *La realtà come problema e la metafisica come interrogazione.* La metafisica di Ortega parte dal riconoscimento del primato della domanda: la realtà ci interroga, la realtà è problema, ci inquieta. Per quanto in Ortega prevalga certamente il tema della vita, l'inquietudine di fondo di cui la filosofia prende atto e in virtù della quale inizia il cammino della metafisica, è tema che accomuna la sua riflessione e quella di Zubiri. Per Ortega la metafisica risponde a un bisogno radicale dell'uomo, al bisogno di orientarsi rispetto all'insicurezza della vita e al profondo senso di mancanza che si sperimenta: "Si necessita precisamente di ciò che non si possiede, di ciò che manca, di ciò che non si ha, e la necessità, il bisogno sono tanto più rigorosamente tali quanto meno si possiede, quanto meno si ha ciò di cui si abbisogna, ciò di cui si necessita"³⁹.

La metafisica consiste nella ricerca, da parte dell'uomo, di un orientamento radicale nella sua situazione: "la stessa situazione dell'uomo, la vita stessa è disorientamento, un sentirsi perduto, ragion per cui esiste la Metafisica"⁴⁰. Ciò dà certamente un aspetto drammatico alla condizione dell'uomo nel mondo ma costituisce anche la peculiarità che lo distingue da qualsiasi altro vivente. L'uomo deve scegliere, il carattere di fondo della sua vita è optare per una possibilità anziché per un'altra: "la vita che mi è stata data, devo farmela. Mi è data, ma non mi è data fatta, come all'astro o alla pietra è stata data un'esistenza già prestabilita e senza problemi. Ciò che mi è dato con la vita è da-fare (*quehacer*). *La vita dà molto da-fare.* E l'aspetto fondamentale delle azioni è quello di decidere in ogni istante ciò che faremo nel successivo. Per-

³⁹ J. Ortega y Gasset, *Metafisica e ragione storica*, trad. it. di A. Savignano, Sugarco, Carnago 1994, p. 35.

⁴⁰ Ivi, p. 43.

ciò affermo che la vita è decisiva, è decisione”⁴¹.

Per quanto ci si trovi di fronte ad accenti diversi, perché in Zubiri il tema della situazione e della precarietà dell’esistenza non è presente con la stessa insistenza rilevabile in Ortega, l’aspetto di possibilità emerso nell’analisi del cammino della ragione e la caratteristica di fondo dell’*intellectus quaerens* non lasciano dubbi sulla continuità tra le due prospettive. Continuità resa ancor più evidente dalla comune critica alla prospettiva dell’idealismo, il cui peccato originale consiste nell’aver separato l’io e la realtà, elevando il primo a realtà fondante. La realtà, invece, è interdipendenza e coesistenza di me e del mondo (Ortega), congenericità (Zubiri).

2. Il succedersi delle generazioni e la possibilità della profezia. Ogni ricerca filosofica tiene conto di ciò che le cose sono e di ciò che è stato pensato su di esse. Il ricercatore si imbatte sempre nei pensieri di altri, “tracce di strade tentate attraverso l’eterna selva dei problemi”⁴². Si presentano così unite due istanze: ciò che le cose sono e ciò che è stato pensato su di esse. La generazione è il concetto più importante della storia: ogni generazione riceve il vissuto dalle precedenti e ad un tempo lascia scorrere la propria spontaneità. Lo spirito di ogni generazione dipende dall’atteggiamento che essa assume di fronte a questi due fattori, imparando a districarsi tra l’assolutizzazione di quanto riceve e l’esaltazione della propria creatività. Ogni generazione ha una propria vocazione, una vera e propria missione storica. Non è possibile né importante predire i singoli fatti che accadranno in futuro, ma è perfettamente possibile anticipare il profilo generale dell’epoca che sta per arrivare: “Nella storia è possibile la profezia. Anzi, la storia è un’attività scientifica solo nella misura in cui è possibile la profezia. [...] Però la vita non è un processo estrinseco in cui si sommano semplicemente contingenze. La vita è una serie di fatti governati da una legge. Quando gettiamo il seme di un albero prevediamo tutto il corso normale della sua esistenza”⁴³. Metafisica e storia, dunque, sono indissolubilmente unite. La generazione del tempo presente deve trovare un orientamento nella consapevolezza che “da quello che oggi si comincia a pensare dipende

⁴¹ Ivi, p. 67.

⁴² J. Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, trad. it. di C. Rocco e A. Lozano Maneiro, Sugarco, Carnago 1994, p. 73.

⁴³ Ivi, p. 81.

ciò che domani si vivrà nelle piazze”⁴⁴. Anche in questo caso si rileva la continuità con cui Zubiri afferma che le possibilità copossibilitano e che l’apertura della storia impegna l’uomo nella dimensione optativa e nel discernimento.

3. *La dottrina del punto di vista e la storia come costruzione.* Ortega, d’accordo con Zubiri, contesta sia la prospettiva del relativismo che quella del razionalismo: uno rinuncia alla verità, l’altro alla vita. Di fronte all’antinomia esistente tra cultura e vita, il razionalismo per salvare la cultura nega ogni senso alla vita, il relativismo per salvare la vita nega il valore oggettivo della cultura. Oggi però biologia, psicologia, teoria della conoscenza concordano nel riconoscere il ruolo selettivo del soggetto conoscente. La realtà è tale da poter essere vista sempre e soltanto da una determinata prospettiva:

La prospettiva è una delle componenti della realtà. Lungi dall’essere la sua deformazione, è la sua organizzazione. Una realtà che vista da qualsiasi punto risultasse sempre identica è un concetto assurdo. [...] *Ogni vita è un punto di vista sull’universo.* A rigore, ciò che essa vede non lo può vedere un’altra. Ogni individuo – persona, popolo, epoca – è un organo insostituibile per la conquista della verità. *Ecco perché essa* – che di per sé è estranea alle variazioni storiche – *acquisisce una dimensione vitale.* Senza lo svilupparsi, il continuo cambiare e l’inesauribile avventura che costituiscono la vita, l’universo – verità assoluta – resterebbe ignorato. [...] La sola prospettiva falsa è quella che pretende di essere l’unica⁴⁵.

4. *L’uomo come espectador della realtà.* Il tema costituisce uno dei motivi di fondo della filosofia di Ortega y Gasset. Dopo le reazioni suscitate dalla pubblicazione di *El Espectador*, Ortega precisò che l’espressione sarebbe stata profondamente equivocata se intesa in senso riduttivo. Proprio perché la vita e le pressioni del futuro sollecitano l’assunzione di responsabilità politiche, è necessario riservare parte di se stessi alla contemplazione per evitare che la passione per la politica sia identificata con la dittatura dell’utile⁴⁶. Se la preoccupazione per l’utile finisce per diventare l’abitudine centrale della nostra

⁴⁴ Ivi, p. 85.

⁴⁵ Ivi, pp. 134-135.

⁴⁶ Cfr. ivi, pp. 141-148.

personalità – afferma Ortega – si tende a confondere la verità con l’utile: “E questo fare dell’utilità la verità è la definizione della bugia”⁴⁷. *El Espectador* “specula, guarda, ma quello che vuol vedere è la vita così come scorre davanti a lui”⁴⁸. Osservazione vigilante della vita e comprensione della realtà nella ricchezza dei punti di vista per Ortega sono inscindibili: la contemplazione è un servizio alla vita. Zubiri ha riconosciuto a Ortega y Gasset il merito di aver creato in Spagna un ambiente in cui fosse possibile filosofare con libertà perché ha concepito la filosofia come un sistema aperto⁴⁹. L’apertura della filosofia, in cui si rispecchia l’apertura della realtà, rende possibile che la storia come consegna di realtà sia un processo critico e creativo.

In dialogo con l’ermeneutica di Gadamer

Temi quali tradizione, orizzonte, storia degli effetti e verità sollecitano la possibilità di porre in dialogo la metafisica di Zubiri e l’ermeneutica di Gadamer. La tradizione in entrambi gli autori è considerata processo aperto che provoca una risposta, perché ogni azione di trasmissione/recezione è già una libera opzione all’interno di un orizzonte sostanzialmente dinamico. Nella prospettiva di Gadamer la comprensione della storia non ha in primo luogo un ancoraggio di tipo metafisico né, d’altra parte, è corretto – come talvolta accade – presentare il suo progetto ermeneutico come una riduzione dell’ontologia al linguaggio, con la conseguente dissoluzione della metafisica stessa. Esistono, al contrario, validi motivi per sostenere che Gadamer, pur non ponendo al centro dei suoi interessi la metafisica, l’abbia identificata con quel medesimo impulso che porta l’uomo a filosofare e a vivere nella storia. A partire da questa puntualizzazione (suffragata da scritti di Gadamer per lo più poco noti al grande pubblico), risulta interessante confrontare i percorsi dei

⁴⁷ Ivi, p. 142.

⁴⁸ Ivi, p. 144.

⁴⁹ Cfr. X. Zubiri, *Ortega, maestro de filosofía*, in X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2002, pp. 265-270. Per una riflessione sulla continuità e sulla discontinuità presenti all’interno della filosofia spagnola contemporanea – con particolare riferimento a Ortega e Zubiri – si veda A. Savignano, *Unamuno, Ortega, Zubiri. Tre voci della filosofía del Novecento*, Guida, Napoli 1989.

due autori, tenendo conto debitamente delle diverse prospettive. Similmente a Zubiri, anche Gadamer ritiene che la “natura della cosa” non costituisca oggetto di manipolazione arbitraria da parte dell’uomo e che espressioni quali “il linguaggio degli oggetti” dichiarano l’esistenza di un’insopprimibile correlazione tra uomo e realtà.

1. *La natura della cosa e il linguaggio degli oggetti*⁵⁰. Entrambe le espressioni contestano la possibilità di un arbitrio dispotico dell’uomo in relazione alle cose. La cosa normalmente indica ciò che è in opposizione alla persona e sta a sua disposizione; quando si parla della natura della cosa, però, si fa riferimento a qualcosa che resiste nella sua datità ed esige una “dedizione dimentica di sé”. In tal senso il ritorno alle cose stesse auspicato dalla fenomenologia intende mettere in guardia dall’arbitrarietà della soggettività e richiamare l’attenzione sulla necessità di rispettare ciò che si manifesta. Anche l’espressione “linguaggio delle cose” mette in guardia dal pericolo di esercitare un potere arbitrario sulle cose, senza lasciare che esse si manifestino. I due diversi modi di fare riferimento alle cose, però, rivelano anche una peculiare differenza.

Il concetto di natura della cosa consente di cogliere una resistenza nei confronti dell’idealismo filosofico che in ultima istanza riguarda anche la tendenza della fenomenologia a porre al centro del discorso l’attività della coscienza. La reazione espressa da un’ontologia che insiste sull’indipendenza dell’essere in sé dalla soggettività umana, non ha contribuito alla chiarificazione del problema ma ha trasformato il richiamo alla natura della cosa in un discutibile grido di battaglia contro la vita della coscienza. Da questo punto di vista, sostiene Gadamer, appare evidente la chiarezza della metafisica classica nella

⁵⁰ Cfr. H.-G. Gadamer, *La natura della cosa e il linguaggio degli oggetti*, in H.-G. Gadamer, *Verità e metodo 2*, trad. it. di R. Dottori, Bompiani, Milano 1995, pp. 65-76. L’altro contributo particolarmente rilevante per una riflessione sul rapporto di Gadamer con la metafisica è *Fenomenologia, ermeneutica, metafisica*, in H.-G. Gadamer, *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, trad. it. di G. B. Demarta, Bompiani, Milano 2006, pp. 193-211. Fenomenologia, ermeneutica e metafisica sono considerate un’unica direzione dell’interrogare umano, da sempre aperto alla realtà. Altrove Gadamer sostiene che l’intenzione di fondo della fenomenologia consiste nell’affermare che la coscienza non è una sfera chiusa in sé, perché essa è già da sempre presso le cose. La forza originaria della fenomenologia, dunque, sta nell’aver stabilito una nuova relazione di prossimità alle cose e un nuovo interesse per il mondo della vita (cfr. H.-G. Gadamer, *Il movimento fenomenologico*, trad. it. di C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 7).

misura in cui essa si pone “al di sopra del dualismo di soggettività e volontà da una parte, oggetto ed Essere in sé dall'altra parte, in quanto essa pone la preliminare analogia dell'una e dell'altra”⁵¹.

Attraverso il venire alla parola, le cose e l'uomo non sono più giustapposti e non si corre più il rischio della supremazia di uno dei due termini sull'altro: “L'essere informati sulle cose, che avviene attraverso la lingua, non indica come tale né una priorità delle cose, né una priorità dello spirito umano che si serve del mezzo di comprensione linguistica. Piuttosto la corrispondenza stessa, che trova la sua concretezza nell'esperienza linguistica del mondo, è ciò che è assolutamente preliminare”⁵². Certo, si potrebbe rilevare che Gadamer presta il fianco alla possibilità di una lettura oggettivistica della verità delle cose, sospetto con cui spesso si legge anche la metafisica di Zubiri. Non è un caso, però, che egli abbia sottolineato l'importanza di mantenere la formula dell'adeguatezza, al punto che Grondin osa parlare di una versione gadameriana dell'*adaequatio rei et intellectus*, rilevata poi nel più articolato discorso sulla fusione di orizzonti⁵³.

2. *La storia degli effetti*. L'interesse storico per Gadamer non si limita mai soltanto al fenomeno che si prende direttamente in considerazione, ma si estende anche ai suoi effetti e alle relazioni di cui è intessuto l'orizzonte. Siamo sempre collocati in una situazione, ossia in un punto di vista che limita le possibilità di visione: di qui nasce il concetto di orizzonte, ben presente anche nella metafisica di Zubiri. A partire da Nietzsche e da Husserl, si è insistito sulla determinatezza finita che caratterizza il pensiero, il che non esclude affatto il progressivo allargamento di prospettiva: “Chi non ha un orizzonte è un uomo che non vede abbastanza lontano e perciò sopravvaluta ciò che gli sta più vicino. Avere un orizzonte significa, invece, non essere limitato a ciò che è più vicino, ma saper vedere al di là di questo”⁵⁴. L'orizzonte del passato è

⁵¹ H.-G. Gadamer, *La natura della cosa e il linguaggio degli oggetti*, cit., p. 70.

⁵² Ivi, pp. 73-74.

⁵³ Cfr. J. Grondin, *La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus?*, in «Archives de Philosophie», LXVIII, 2005, pp. 401-418.

⁵⁴ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, p. 353. Il concetto di orizzonte è di chiara derivazione husserliana: “Con questo concetto [...] Husserl cerca evidentemente di cogliere il passaggio di ogni particolare atto di intenzionalità nella continuità reg-

sempre in movimento e c'è un unico orizzonte che abbraccia tutto ciò che la coscienza storica contiene. L'orizzonte del presente non si costituisce mai in modo indipendente dal passato: "La comprensione, invece, è sempre il processo di fusione di questi orizzonti che si ritengono indipendenti tra loro"⁵⁵. Benché per certi aspetti l'espressione possa essere fuorviante e possa far pensare piuttosto ad un annullamento delle differenze⁵⁶, "fusione di orizzonti" ricorda che si tratterà sempre di sperimentare la tensione tra testo da interpretare e presente dell'interprete: la tensione non va rimossa, ma esplicitata. La fusione di orizzonti è chiaramente evidente nell'esigenza dell'applicazione.

Per quanto il tema della fusione di orizzonti sia certamente un elemento peculiare della prospettiva di Gadamer, esso introduce con chiarezza la possibilità di sottrarre l'ermeneutica filosofica alla deriva del relativismo, esigenza rilevabile anche nei percorsi di Ortega y Gasset e di Zubiri. Il presupposto della perfezione di cui parla Gadamer sollecita a considerare che nella storia stessa si dà la possibilità di una compiuta unità di senso, sia pure sempre aperta a ulteriore comprensione. Nella prospettiva di Zubiri, come già emerso, la priorità è accordata alla storia, non al senso: il senso non è altro che un derivato della storia che resta fondamentalmente consegna di realtà. Nonostante questo diverso modo di rapportarsi alla problematica del senso, la storia degli effetti mostra a mio avviso un aspetto di possibile convergenza con il percorso di Zubiri: essa, infatti, non risulta distante dal significato di quell'*opus operatum* il cui carattere impersonale presuppone la consistenza della dimensione dell'intersoggettività e la fecondità del processo di "consegna di realtà". In questo processo la verità non è produzione personale di soggetti autoreferenziali, ma primariamente esperienza di consegna e di dono.

gente dell'insieme. Un orizzonte non è un confine fisso, ma qualcosa che cammina con noi e che invita a un ulteriore procedere. Così, all'orizzontalità intenzionale che costituisce l'unità del flusso di esperienza, corrisponde una altrettanto comprensiva orizzontalità intenzionale dal lato dell'oggetto. Tutto ciò che è dato come ente è dato nel mondo, e porta perciò con sé l'orizzonte del mondo" (ivi, p. 291).

⁵⁵ Ivi, p. 356.

⁵⁶ "Certo la parola 'fusione' (*Verschmelzung*) non è stata una scelta felice e ha dato adito a numerose critiche, in parte giustificate, prestandosi a più di un fraintendimento. In particolare la 'fusione' fa pensare ad un processo di comprensione in cui va perduta l'identità di chi comprende non meno di chi è compreso – e ovviamente anche la loro differenza» (D. Di Cesare, *Gadamer*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 134-135, nota 19).

3. *Sulla tradizione: il linguaggio e la trasmissione.* Da ultimo il tema della tradizione risulta centrale tanto nell'ermeneutica di Gadamer quanto nelle riflessioni di Zubiri sulla dimensione storica dell'uomo. L'emergere della coscienza storica è considerato da Gadamer quale una vera e propria rivoluzione: è un privilegio, forse persino un fardello⁵⁷ che consiste nella consapevolezza della storicità di ogni presente e della relatività di tutte le opinioni. D'altra parte, però, tale consapevolezza non pone affatto in secondo piano la "datità" di ciò che la tradizione offre. Attraverso l'analisi del circolo ermeneutico e della rilevanza della precomprensione – temi apparentemente assenti nella riflessione di Zubiri – Gadamer ha modo di sottolineare che in ogni processo di comprensione ci si confronta con ciò che è tramandato facendo ben attenzione a non imporre le proprie cognizioni e le proprie aspettative. L'esperienza dell'urto ermeneutico, centrale in *Verità e metodo*, così come l'identificazione del comprendere con un atto in cui si impara patendo, non lasciano dubbi sulla centralità del darsi della verità che mette in secondo piano le pretese egemoniche del soggetto conoscente: "Ciò che ci viene incontro nella tradizione in parole non è semplicemente resto, ma è qualcosa che ci è 'trádito', consegnato, cioè qualcosa che ci viene detto"⁵⁸. E rispetto a ciò che ci viene consegnato anche in Gadamer è presente l'unità dei tre momenti: costituente, continuante, progredente. Il passato che ci costituisce è al tempo stesso affidato alla libera possibilità di svilupparlo e trasformarlo facendo sì che la consegna di realtà sia sempre il filo rosso sotteso alla storia e alla tradizione, nel rispetto della dimensione di *fluencia* che caratterizza la vita.

L'interazione rilevata tra metafisica e dimensione storica, per concludere, suggerisce l'opportunità di porre alcune domande sull'attualità della metafisica di Zubiri rispetto alle principali sfide dell'odierno contesto culturale, soprattutto in riferimento alla crisi del soggetto e alla frammentazione dei saperi, interpretata come la possibile deriva di una malintesa dimensione storica. Il processo di progressiva differenziazione della coscienza che ha caratterizzato la modernità occidentale (anzi, a dire il vero, iniziato sin dalla fine dell'epoca

⁵⁷ Cfr. H.-G. Gadamer, *Il problema della coscienza storica*, trad. it. di G. Bartolomei, Guida, Napoli 1974, p. 27.

⁵⁸ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. cit., p. 448.

medievale) è culminato nell'età delle specializzazioni e del predominio della tecnica. Può la metafisica esercitare una funzione di mediazione all'interno della complessa pluralità dei saperi che caratterizza il presente? La centralità della dimensione storica potrebbe costituire il punto di vista a partire dal quale rinnovare la riflessione metafisica, frettolosamente accusata di essere obsoleta, un semplice residuo del passato? A mio avviso la consapevolezza del carattere trasformativo e progredente della trasmissione tramandata può incoraggiare ad intraprendere ulteriori passi in avanti "con Zubiri, oltre Zubiri".

BIBLIOGRAFIA

- ANTÚNEZ CID J., *La intersubjetividad en Xavier Zubiri*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006.
- BARROSO Ó., *Filosofía de la historia y moral en Zubiri. Claves para la interpretación iberoamericana de su filosofía*, in «Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica», XLII, 2004, pp. 87-99.
- DI CESARE D., *Gadamer*, il Mulino, Bologna 2007.
- ELLACURÍA I., *Filosofía de la realidad histórica*, Editorial Trotta - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1991.
- , *Utopía y profetismo*, in ELLACURÍA I. e SOBRINO J., *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, I, Editorial Trotta, Madrid 1990, pp. 393-442.
- GADAMER H.-G., *Fenomenología, ermeneutica, metafísica*, in GADAMER H.-G., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, trad. it. di G. B. Demarta, Bompiani, Milano 2006, pp. 193-211.
- , *Il movimento fenomenologico*, trad. it. di C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari 2008.
- , *Il problema della coscienza storica*, trad. it. di G. Bartolomei, Guida, Napoli 1974.
- , *La natura della cosa e il linguaggio degli oggetti*, in GADAMER H.-G., *Verità e metodo 2*, trad. it. di R. Dottori, Bompiani, Milano 1995, pp. 65-76.
- , *Verità e metodo*, trad. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983.
- GRONDIN J., *La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus?*, in «Archives de Philosophie», LXVIII, 2005, pp. 401-418.
- MASCOLO A., *Angoscia e speranza: le "fonti spirituali" del realismo di Xavier Zubiri*, in *Xavier Zubiri*, a cura di A. Mascolo e M.L. Mollo, primo numero monografico della rivista «Rocinante», V, 2010, pp. 119-132.
- MOLLO M. L., *Xavier Zubiri: il reale e l'irreale*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
- ORTEGA Y GASSET J., *Cos'è filosofia?*, trad. it. di A. Savignano, Marietti, Genova 1994.
- , *Metafisica e ragione storica*, trad. it. di A. Savignano, Sugarco, Carnago 1994.
- , *Il tema del nostro tempo*, trad. it. di C. Rocco e A. Lozano Maneiro, Sugarco, Carnago 1994.

- PONZIO P., *Verità e attualità. La filosofia dell'intelligenza in Xavier Zubiri*, Edizioni di Pagina, Bari 2007.
- RIBERA R., *La categoría "realidad histórica" en la filosofía de Ignacio Ellacuría*, in NICOLÁS J.A. e SAMOUR H. (a cura di), *Historica, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Comares, Granada 2007, pp. 157-173.
- SAVIGNANO A., *Unamuno, Ortega, Zubiri. Tre voci della filosofia del Novecento*, Guida, Napoli 1989.
- TRUPIANO A. e VITALE A.M., *Il vincolo del reale. Percorsi di riflessione a partire da Xavier Zubiri*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2019.
- VILLANUEVA F.J., *La dimensión individual del hombre en Xavier Zubiri*, Pontificia Universitas Urbaniana, Roma 1992.
- ZUBIRI X., *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2005.
- , *Intelligenza senziente*, trad. it. di P. Ponzio, Bompiani, Milano 2008.
- , *La dimensione storica dell'essere umano*, in ZUBIRI X., *Il problema dell'uomo. Antropologia filosofica*, trad. it. di A. Savignano, Augustinus, Palermo 1985, pp. 127-167.
- , *La nostra situazione intellettuale*, in ZUBIRI X., *Natura, storia, Dio*, trad. it. di G. Ferracuti, Augustinus, Palermo 1985, pp. 29-45.
- , *Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza*, in ZUBIRI X., *Sobre el sentimiento y la volición*, a cura di D. Gracia, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993, pp. 395-404.
- , *Ortega, maestro de filosofía*, in ZUBIRI X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2002, pp. 265-270.
- , *Struttura dinamica della realtà. Il problema dell'evoluzione*, trad. it. di A. Savignano, Marietti 1820, Genova-Milano 2008.