

Il problema della “correlazione”: Xavier Zubiri, Nuovo Realismo e umanesimo

ALFONSO LANZIERI *

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1429>

ABSTRACT

Questo articolo propone un confronto tra il realismo di Xavier Zubiri e il Nuovo Realismo nella versione del filosofo italiano Maurizio Ferraris. La comparazione vuole mostrare che i due differenti ‘realismi’ rappresentano altrettante basi teoriche per due opposte visioni antropologiche.

This paper aims to compare Xavier Zubiri’s realism with the New Realism in the version of the Italian philosopher Maurizio Ferraris. The purpose of the comparison is to show the different realisms can lay theoretical foundations for two very different anthropological visions.

* Alfonso Lanzieri è docente incaricato di Introduzione alla filosofia e Logica presso la Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia meridionale di Napoli - Sez. San Luigi.

Il realismo è tornato di moda in filosofia. Dopo una sua sostanziale periferizzazione, nel corso degli ultimi anni, il tema è stato rimesso al centro dell'agenda filosofica¹. Soprattutto dal secondo dopoguerra in avanti, infatti, una certa koinè antirealista (si pensi solo alle riflessioni seguite alla svolta linguistica, al decostruzionismo, al pensiero debole, etc.) ha dominato la scena, tanto nell'ambito della cosiddetta filosofia analitica, quanto in quella continentale. Già nel 1989, John Heil, uno dei maggiori filosofi della mente contemporanei, si esprimeva in questi termini per descrivere lo scenario filosofico, non senza ironia: "Gli scritti antirealisti soverchiano per numero e densità una produzione realista stabile ma relativamente modesta [...]. Solo l'Australia, isolata ed evolutivamente marginale, è rimasta una roccaforte di realisti e marsupiali"².

L'ortodossia non scritta dell'antirealismo imponeva che, alla scoperta moderna della 'soggettività del mondo' — sancita nel modo speculativamente più consapevole dalla rivoluzione copernicana kantiana — seguisse conseguentemente una purificazione dello sguardo "che sola permette di liberarlo dai pregiudizi che impediscono di vedere correttamente il mondo, il più radicato dei quali è senz'altro la credenza in un reale che sussisterebbe in se stesso e che la conoscenza potrebbe attingere"³. In sostanza, stabilita l'intrascendibilità della *correlazione* soggetto-oggetto, che Meilassoux arriva a definire, a nostro avviso giustamente, "la nozione centrale della filosofia moderna"⁴, la contemporaneità ha sostenuto con crescente vigore l'idea secondo cui noi abbiamo accesso solo, appunto, alla *correlazione* del pensiero e dell'essere, e in nessun caso all'essere nella sua inedità⁵.

¹ Su questo cfr. M. De Caro, *Realtà*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, pp. 10-16.

² J. Heil, *Recent Work in Realism and Anti-Realism*, in «Philosophical Book», 30, 2, pp. 65-73, qui 65.

³ R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 125.

⁴ Q. Meilassoux, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano 2012, p. 8.

⁵ "Il sogno del realista è che le cose parlino da sole, senza la nostra mediazione. Ma questo, lo sappiamo, non è un sogno, è un'illusione. [...] Il problema è quella cosa in sé – cioè appunto senza di noi – che da Kant in avanti turba i sogni di ogni realista" (F. Cimatti, *Cose. Per una filosofia del reale*, Bollati Boringhieri, Torino 2018, p. 18).

Nel contesto della riproposizione della questione del realismo s'inserisce questo contributo, che vuole confrontare due possibili declinazioni del realismo filosofico: quella del cosiddetto Nuovo Realismo, con particolare riferimento alla forma che quest'ultimo assume nel discorso del filosofo italiano Maurizio Ferraris, e il realismo dello spagnolo Xavier Zubiri (1898-1983), con specifica attenzione alla sua opera *Intelligenza senziente* del 1980. L'utilità di tale confronto è motivata, secondo noi, da alcune criticità del 'ritorno al realismo' del quale abbiamo parlato all'inizio. Da un lato, infatti, possiamo salutare con favore l'avvento di una critica di certi eccessi della decostruzione post-moderna, dall'altro tale contestazione è portata avanti, nell'ambito del Nuovo Realismo, con un revisionismo che punta a ridiscutere la stessa "svolta al soggetto" della filosofia moderna, svolta che ha nel criticismo kantiano certamente il suo passaggio cruciale: *revocare in dubio* la scoperta moderna della insuperabilità della correlazione soggetto-mondo sarebbe la via da percorrere per riguadagnare quel 'reale' che, se ancorato insuperabilmente alla coscienza soggettiva, non può che perdere la propria assolutezza. Il realismo di Zubiri, invece, si colloca a nostro avviso su un terreno del tutto diverso. Pur ridiscuendo criticamente il lascito della riflessione moderna sul rapporto tra pensiero e realtà, infatti, il filosofo spagnolo tenta di rispettare la svolta trascendentale - e con essa la valorizzazione della soggettività del conoscente - senza accettare però alcun esito fenomenistico.

Il confronto tra le due possibili varianti del realismo punta a mettere in evidenza una questione essenziale, che ci preme esprimere nei termini più chiari: è possibile essere realisti e insieme accettare come intrascendibile la correlazione coscienza-mondo? Oppure, di contro, un realismo perfettamente coerente con sé stesso deve alla fine superare il principio della correlazione, per non incorrere in una qualche forma di idealismo? In tali questioni, a nostro avviso, non sono in gioco solo problemi di carattere epistemologico o ontologico legate al realismo, ma anche antropologiche. A seconda dell'opzione che scegliamo, le conseguenze per la nostra visione dell'uomo cambiano notevolmente. Nell'ambito del Nuovo Realismo, infatti, assistiamo ad un decentramento della coscienza del soggetto rispetto alla *imago mundi* della modernità, decentramento che - lo si sappia o meno - ha delle precise conseguenze teoretiche sul piano anche antropologico. Per il realismo zubiriano, invece, il soggetto non è 'tolto' quale ostacolo al raggiungimento dell'in sé, ma valorizzato come luogo imprescindibile per la manifestazione della verità.

Per motivi di spazio, non potremo ricostruire in dettaglio il pensiero degli autori che chiamiamo in causa: ci limiteremo a sottolineare solo i passaggi utili al nostro discorso e alla comparazione tra le due “linee” del realismo che vogliamo operare.

Il Nuovo Realismo

A partire dal *Manifesto del nuovo realismo*⁶, e poi in altre pubblicazioni, Maurizio Ferraris, tra i più rappresentativi esponenti del Nuovo Realismo, sostiene che i tempi siano ormai maturi per un recupero del realismo filosofico come resistenza all’antirealismo che ha caratterizzato il pensiero postmoderno. Secondo il pensatore italiano, occorre ridiscutere i ‘dogmi’ indiscutibili del postmoderno: 1) la realtà non è altro che una costruzione storico-sociale indefinitamente interpretabile; 2) la verità, intesa in senso forte, è una nozione problematica, in nome della quale si può giungere a giustificare violenze ed esclusivismi. Ad essa bisognerebbe preferire la solidarietà: “Il pendolo del pensiero, che nel Novecento inclinava verso l’antirealismo nelle sue varie versioni (ermeneutica, postmodernismo, ‘svolta linguistica’ ecc.), con il tornante del secolo si era spostato verso il realismo (nei suoi tanti aspetti: ontologia, scienze cognitive, estetica come teoria della percezione)”⁷.

Per Ferraris, la struttura di fondo del pensiero postmoderno è fatta da tre grandi assi teoriche: l’ironizzazione, la desublimazione e la deoggettivizzazione. È però nella critica a quest’ultima nozione, definita di “rovinosa centralità”⁸, che il filosofo torinese concentra la maggior parte delle sue energie critiche: “se cerchiamo la ragion sufficiente e il motore politico della ironizzazione e della desublimazione troviamo la deoggettivizzazione, l’idea che l’oggettività, la realtà e la verità siano un male”⁹. La deoggettivizzazione non è altro che l’assunzione teorica del celebre stigma nietzschiano: “non ci sono fatti, ma solo interpretazioni». Il

⁶ M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Bari 2012. In verità, sarebbe oggi più corretto parlare di “nuovi realismi”, al plurale, vista la varietà delle voci che oggi si riferiscono a questo orizzonte. Per una panoramica si veda S. De Santis (a cura di), *I nuovi realismi*, Bompiani, Milano 2017.

⁷ M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., IX.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ivi*, p. 20.

problema, sostiene Ferraris, è che, diversamente da quanto capitato in precedenza nella storia, quella *Weltanschauung* che risponde al nome di postmodernità ha trovato, oggi, una piena realizzazione politica e sociale, tradendo la promessa di liberazione con la quale, all'inizio, aveva illuso i propri sostenitori.

Il 'divenir favola' del 'mondo vero' non c'è stato, non si è vista la liberazione dai vincoli di una realtà troppo monolitica, compatta, perentoria, una moltiplicazione e decostruzione delle prospettive che sembrava riprodurre, nel mondo sociale, la moltiplicazione e la radicale liberalizzazione (si credeva negli anni Settanta del secolo scorso) dei canali televisivi. Il mondo vero certo è diventato una favola, anzi è diventato un reality, ma l'esito è stato il populismo mediatico, un sistema nel quale (purché se ne abbia il potere) si può pretendere di far credere qualsiasi cosa¹⁰.

In altri termini, secondo Ferraris, la frantumazione della *veritas* nella molteplicità delle *veritates* è stato un errore teoretico dal portato negativo sul piano politico-sociale, fino a divenire la causa diretta del fenomeno della *postverità*¹¹: "Da dove viene la postverità? Una volta tanto, dalla filosofia. [...] la postverità è un frutto, magari degenerare, del postmoderno"¹². In base a quanto detto, per Ferraris è necessario rimettere al centro della riflessione epistemologica l'*inemendabilità* della realtà, ovvero l'irriducibilità radicale del reale alle interpretazione/costruzione soggettive: "Io posso abbracciare tutte le teorie di conoscenza di questo mondo [...]. Resta che quello che percepiamo è inemendabile, non lo si può correggere"¹³. In tal senso, a giudizio di Ferraris, è opportuno combattere le rovinose fallacie del pensiero postmoderno, prima tra tutte la *fallacia trascendentale*, cioè la confusione tra piano epistemologico e piano ontologico. Il mondo, a dispetto di tale fallacia, ha una sua consistenza e *indipendenza* rispetto agli schemi concettuali e agli apparati percettivi¹⁴.

¹⁰ Ivi, p. 6.

¹¹ Il *Vocabolario Treccani* la definisce: "Argomentazione, caratterizzata da un forte appello all'emotività, che basandosi su credenze diffuse e non su fatti verificati tende ad essere accettata come veritiera, influenzando l'opinione pubblica".

¹² M. Ferraris, *Postverità e altri enigmi*, Il Mulino, Bologna 2017, p. 19.

¹³ M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, p. 14.

¹⁴ Cfr. M. Ferraris, *Postverità e altri enigmi*, p. 132. Dello stesso autore cfr. anche *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura* (Bompiani, Milano 2004).

Contro la “correlazione”

Da quanto abbiamo potuto ricostruire, per Ferraris, la realtà sembra essere, sostanzialmente, il reale *esterno*, il nucleo compatto di “resistenza” alla capacità costruttiva dell’intelletto umano, considerato in quanto principio attivo del comprendere. In *Bentornata realtà*, ad esempio, all’interno di una riflessione sulla percezione, Ferraris scrive: “Questo è a mio avviso il tratto saliente della sensibilità: il suo non confermare, non realizzare, ma smentire le nostre aspettative e il nostro sapere, rivelando con chiarezza che c’è qualcosa di distinto e separato. L’inemendabile può anche essere un errore, una delusione, un non-senso, ma indubbiamente è”¹⁵.

Per il nuovo realismo, insomma, perlomeno nella variante che stiamo considerando, il reale per antonomasia, si svela nell’*urto* col soggetto, per configurarsi quindi come l’estremo negativo del sapere, la *res* “là fuori”. L’*inseità* è lo statuto dell’autenticamente reale.

Robusto, indipendente, ostinato, il mondo degli oggetti che ci circondano, compresi quegli altri oggetti che sono i soggetti con cui interagiamo, non si limita a dire no, a opporre resistenza come per dire ‘ci sono, sono qui’. È anche la massima positività ontologica, perché proprio la resistenza, l’opacità, il non voler venire a patti troppo facilmente con i concetti e con il pensiero è ciò che ci assicura che il mondo di oggetti con cui abbiamo a che fare non è un sogno¹⁶.

Il realismo proposto dal pensatore italiano, allora, può a nostro avviso essere definito *esternalista*, in quanto riconosce un *senso* del reale, quello appunto *esterno*, come preminente e originario rispetto a tutti gli altri. Per Ferraris, presumibilmente, l’intero processo cognitivo poggia sulla conoscenza non inferenziale di dati di fatto.

Pur nella succinta ricostruzione del discorso di Ferraris fin qui fornita, si sarà notata l’assenza di uno degli elementi principali di ogni discorso sul carattere della

¹⁵ M. De Caro e M. Ferraris (a cura di), *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Torino, Einaudi, 2012, p. 155.

¹⁶ M. Ferraris, *Realismo positivo. L’invito che ci viene dal mondo*, in «Hermeneutica 2014: Quale realismo?», Paideia, Brescia 2014, p. 18.

nostra conoscenza: il soggetto. Su quest'ultimo, però, la posizione di Ferraris è molto chiara: "Spiace constatarlo, ma sui soggetti non c'è tantissimo da dire"¹⁷. A nostro giudizio, questa scelta può essere spiegata in modo relativamente semplice: il presupposto latente delle tesi di Ferraris, infatti, è che il realismo possa essere fondato teoricamente solo se è possibile giustificare, per il soggetto, un qualche accesso *non mediato* al mondo. Se non si trascende la correlazione soggetto-oggetto – è questo il punto sotteso – allora la realtà di cui si sta parlando è sempre la realtà *per qualcuno*, dunque non il reale in sé. In altre parole, il reale inizierebbe una volta dissolto il riferimento alla soggettività.

Raccogliendo quanto abbiamo finora detto, il tentativo di fondo del progetto Ferraris – e del nuovo realismo in generale – può essere ora esplicitato secondo me in questo modo: *pensare di congedarsi dalla svolta trascendentale kantiana*, ribaltare cioè la rivoluzione copernicana e periferizzare la coscienza del soggetto, scazarla dal centro dell'universo conoscitivo, laddove il filosofo del criticismo l'aveva posta. In altre parole, se quella di Kant è stata una rivoluzione, quella del nuovo realismo si presenta, a mio parere, a tutti gli effetti, come una controrivoluzione o forse, ancor meglio, come una restaurazione. Del resto, come ha riconosciuto anche Cimatti: "Sono due, riassumendo, i presupposti della nuova ondata di realismo: anticorrelazionismo, e pensiero dell'assoluto o speculativo, cioè della cosa senza di noi"¹⁸. Il reale che molti esponenti del nuovo realismo sembrano voler ritrovare, e certamente è così per Ferraris, in sostanza, è molto vicino a quello dell'ontologia *pre-critica*, finalmente liberato dal claustrofobico riferimento alla soggettività trascendentale attraverso il rifiuto del *correlazionismo* che in molti vedono come il figlio prediletto del criticismo kantiano¹⁹.

È necessario segnalare, però, come nella requisitoria sopra descritta, Ferraris assuma in modo non esplicito che il fenomenismo, la visione per cui ciò che è conosciuto non è l'ente *in sé* bensì l'apparire dell'ente *per noi*,²⁰ sarebbe

¹⁷ M. Ferraris., *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza, 2014, p. 20.

¹⁸ F. Cimatti, *Cose. Per una filosofia del reale*, cit., p.22.

¹⁹Per un approfondimento su questo punto si veda L. Bryant-N. Srnicek-G. Harman (eds), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, re. press, Melbourne 2011, che raccoglie diversi contributi sul tema del nuovo realismo (o realismo speculativo) e una critica al correlazionismo e ad alcuni elementi del criticismo kantiano.

²⁰ Occorre in verità distinguere tra fenomenismo gnoseologico, proprio di Kant, e fenomenismo

l'unico esito possibile di una teoria della conoscenza trascendentalistica. In altre parole ancora, riconoscere al soggetto un qualche principio attivo nel conoscere, significherebbe ridurre l'ontologia all'epistemologia, comprimere la realtà nei nostri schemi concettuali. Tale posizione prefigura un *certo* realismo. Accostandoci ora al contributo di Zubiri, ci confronteremo con un'altra possibile linea di sviluppo del realismo.

Il realismo di Zubiri

Pur nelle differenze che tra poco mostreremo, l'approccio di Zubiri condivide col nuovo realismo almeno una intenzionalità di fondo: ricucire la frattura, tipicamente moderna, tra il soggetto e l'oggetto, tra il sapere e le cose. In tale senso, allora, *e questa è la linea interpretativa fondamentale del mio discorso*, la filosofia zubiriana assume criticamente la svolta trascendentale, ridiscutendone i termini, pur senza proporre, *implicite* o *esplicite*, la totale dismissione. Naturalmente, vista la natura di questo contributo, le riflessioni qui svolte non hanno pretese di completezza, ma puntano a delineare alcuni caratteri di fondo del tema in oggetto. Per questo motivo, prenderemo in considerazione in modo particolare *Intelligenza senziente*,²¹ tenendo sullo sfondo il resto della produzione del filosofo spagnolo. In quest'opera, vera e propria gigantomania, le cui sottigliezze teoretiche sono rese ancor più ardue alla comprensione dalla notevole quantità di neologismi introdotti dall'autore, proveremo ora ad isolare alcuni nuclei concettuali utili al nostro discorso. Anzitutto, per Zubiri, occorre liberarsi dall'idea dell'anteriorità del "sapere" rispetto al reale, retaggio della filosofia moderna. Come afferma il nostro autore, si tratta di un'idea che in forme differenti "ha costituito la tesi che ha animato la quasi totalità della filosofia moderna da Descartes fino a Kant: quella del 'criticismo'. Il fondamento di tutta la filosofia sarebbe la critica, il discerni-

ontologico, quale ad esempio può essere definito quello di Berkeley, la qual cosa richiederebbe di allargare il discorso oltre lo stretto necessario. Per motivi di spazio, la questione, pur importante, non può essere qui prolungata oltre questo richiamo, necessario alla chiarezza espositiva.

²¹ X. Zubiri, *Intelligenza senziente*, trad. it. a cura di P. Ponzio e O. Barroso Fernandez, Bompiani, Milano 2008. Ed. or. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial – Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1980; *Inteligencia y logos* (1982); *Inteligencia y razón* (1983).

mento di ciò che è sapere. Penso, tuttavia, che questo è inesatto”²². Il sapere, infatti, per il filosofo spagnolo sta nella realtà come tutte le cose, realtà che va considerata innanzitutto come data (e come dato). Realtà e conoscenza, allora, sono *congeneri*.

È impossibile una priorità interna del sapere sulla realtà, né della realtà sul sapere. Il sapere e la realtà sono alla loro stessa radice strettamente e rigorosamente congeneri. Non vi è priorità dell’uno sull’altra. E questo non solamente per le condizioni di fatto della nostra ricerca, ma per una condizione intrinseca dell’idea stessa di realtà e di sapere. Realtà è il carattere formale – la formalità – secondo il quale l’appreso è qualcosa ‘in proprio’, qualcosa ‘da se’. E sapere è apprendere qualcosa secondo questa formalità²³.

Tale acquisizione trancia di netto qualunque impostazione oppositiva del rapporto soggetto-oggetto e, di conseguenza, di quello essere-sapere. Il riconoscimento della congenericità di realtà e sapere, infatti, pur non volendo introdurre alcuna simmetria tra i due termini, vuole scongiurare due esiti negativi. Da un lato, infatti, la separatezza può sfociare nello scetticismo relativistico – quando al sapere non si riconosce il potere, per così dire, di esondazione dai propri confini *verso* la realtà concepita *radicitus* come *in sé* inconoscibile – e dall’altro, la frattura può risolversi nel delirio di onnipotenza del sapere che si illude di poter racchiudere in sé il reale e farlo coincidere col proprio perimetro, in altri termini con una infinitizzazione del finito. Presupporre la congenericità di realtà e conoscenza vuol dire, sostanzialmente, che “il logos e la ragione non hanno bisogno di giungere alla realtà, ma nascono dalla realtà e sono in essa”²⁴, e che dunque ogni *coscienza-di* riposa su una preliminare *coscienza-in*. In tale prospettiva, il problema della conoscenza ci pare già posto in modo del tutto diverso rispetto a quanto abbiamo visto affrontando il discorso del nuovo realismo: il reale, a differenza di prima, qui non è il *Grande Fuori*, ma è esattamente il *campo* nel quale già da sempre il conoscente si trova. Il reale non va quindi guadagnato dal soggetto, secondo una dinamica, se

²² X. Zubiri., *Intelligenza senziente*, cit., p. 57.

²³ *Ibid.*

²⁴ Ivi, p. 63.

così posso esprimermi, *inside-out*: non c'è un *dentro*, il sapere, contrapposto a un *fuori*, la realtà. Il sapere nasce e si sviluppa *dentro* la realtà, ma dobbiamo aver cura di aggiungere che tale 'dentro' non ha ora più alcun 'fuori'.

Realtà, infatti, è per Zubiri "il carattere formale – la formalità – secondo cui l'appreso è qualcosa 'in proprio', qualcosa 'da se'"²⁵. Di conseguenza 'realtà' non è l'insieme di quanto si *oppone* alla coscienza percettiva, non è il fuori del sacco epidermico soggettivo, "non è una 'zona' speciale di cose [...] al di là delle nostre impressioni"²⁶, scandisce ancora Zubiri.

Il non aver concepito la realtà se non dal punto di vista di ciò che sono le cose al di là della percezione, è stata una grande conquista della scienza, ma una conquista limitata, perché non autorizza a ridurre la realtà all' 'al di là' della percezione. [...] Le due zone di realtà sono, dunque, identiche in quanto realtà. Nell'essere 'da se' le realtà nella percezione e le realtà al di là della percezione sono identiche. Ciò che è diverso è il contenuto, ciò che è 'da se'. Il contenuto al di là della percezione può essere distinto dal contenuto nella percezione. Non si tratta del fatto che il contenuto della percezione non è reale, ma del fatto che la sua realtà è insufficiente nella linea della realtà. [...] Queste due zone hanno, quindi, un'intrinseca articolazione nella realtà stessa, nella realtà appresa nell'intellezione senziente. La realtà non è appresa senzientemente in un solo modo, ma in vari, e specialmente (per il nostro problema) in codesto modo di sentire che è sentire la realtà in 'verso'. La realtà è appresa dall'intelligenza senziente, secondo quanto abbiamo visto, in tutti i diversi modi di essere sentita, e uno di questi è sentirla in modo direzionale. Non è, lo abbiamo già detto, un 'verso' estrinseco alla realtà, non è una direzione verso la realtà, ma è la realtà stessa come direzione, o se si vuole, la direzione come modo di realtà sentita²⁷.

La lunghezza della citazione è giustificata dalla chiarezza con la quale, a nostro avviso, segna la distanza teoretica dell'impostazione zubiriana dal nuovo realismo: là il reale deve essere raggiunto attraverso un *uscire verso*, una estroversione che partiva dalle percezioni per giungere alle cose, le quali, in

²⁵ Ivi, p. 57.

²⁶ Ivi, p. 233.

²⁷ Ivi, pp. 271-273.

definitiva, hanno una consistenza ontologica maggiore rispetto agli “oggetti” della mente; qui la realtà non è messa in conto agli “enti esterni”, qualificata dall’*indipendenza* ontologica e ontica di questi ultimi rispetto al contenuto percettivo del soggetto, ma è piuttosto, se la mia lettura è corretta, *l’ambito incircoscivibile delle molteplici modalizzazioni dell’esperienza*.

Verità reale, duale e razionale

Per Zubiri “l’intellezione umana è formalmente *mera* attualizzazione del reale nell’intelligenza senziente”²⁸. Tale è l’idea portante delle riflessioni che il filosofo spagnolo s’impegna a sviluppare e fondare lungo tutto il corso dell’opera cui sto facendo riferimento. Se l’intellezione umana è attualizzazione del reale nell’intelligenza senziente, si tratta allora di portare alla luce di modi differenti di attualizzazione dell’atto di intellesione: per Zubiri possiamo parlare di un modo originario in cui il reale è attualizzato in e per se stesso, denominato *apprensione primordiale del reale*, e altri due modi, denominati *logos* senziente e *ragione* senziente, nei quali il reale è riattualizzato tra le cose e nel mondo²⁹. In riferimento a secondo e terzo modo di attualizzazione, il nostro autore ha cura di precisare che “non si tratta di ‘un’altra attualizzazione’ bensì di un dispiegamento della sua primordiale attualizzazione: è per ciò ri-attualizzazione. Dato che l’intellezione primordiale è senziente, risulta che queste riattualizzazioni sono anche senzienti. [...] La conoscenza non è se non il vertice di logos e ragione”³⁰.

L’intellezione, sembra avvertire l’autore, pur nella sua complessa articolazione interna è *solo* attualizzazione del reale: in altre parole, essa non *aggiunge* ma, per così dire, è l’atto che permette il rilascio dell’*intelligibilità* che proletticamente sussiste *già* nella sua totalità in ciò che si dà da sé in quanto realtà: le elaborate analisi sull’intellezione di Zubiri, allora, mirano a riconoscere all’intellezione tutti i suoi diritti e *soltanto* quelli. Detto in altre parole ancora, una delle attenzioni che mi sembra connotare in maniera pregnante l’opera

²⁸ Ivi, p. 61. Corsivo mio.

²⁹ Ivi, p. 63.

³⁰ *Ibid.*

zubiriana, consiste nel ribadire in modo chiaro il ruolo *non* costruttivo dell'intelligenza umana. Non di meno, l'intellezione funge da fattore reagente nei confronti del reale quanto all'espressione della *verità* delle cose: "la cosa reale è appresa in quanto reale in e per se stessa: è "da se" ciò che è. Dato che questo momento di formalità è un *prius* delle cose, risulta che la realtà non consiste formalmente né si esaurisce inevitabilmente nell'essere intelligita. Perciò, per intellere ciò che la cosa realmente è, diremo che l'intellezione è vera. Ciò che la mera attualizzazione del reale aggiunge alla realtà è, dunque, la sua verità"³¹.

Con l'ultima espressione, Zubiri non sta facendo della verità qualcosa che, estrinsecamente, si andrebbe posteriormente ad aggiungere alla realtà, poiché, lo stesso filosofo spagnolo ha cura di aggiungere che "verità è puramente e semplicemente il momento della reale presenza intellettiva della realtà"³². Realtà e verità, dunque, non sono identiche: se è vero che ogni verità implica realtà, non è vera la proposizione reciproca; infatti "la realtà non è un mero *correlato* della verità ma un *fondamento* di questa, perché ogni attualizzazione lo è di realtà"³³. Orbene, se la verità è l'attualizzazione intellettiva del reale, quest'ultimo è attualizzato in modi distinti, e Zubiri chiama *verità reale*, il tipo di verità che compete al primo dei tre modi di attualizzazione del reale nell'intelligenza senziente, che ho introdotto in precedenza, ovvero l'apprensione primordiale di realtà. Si tratta di una specie di qualificazione intrinseca che trova il suo impianto nell'attualità. Verità è allora il fatto che le cose rimangono presenti nell'intellezione come reali. Verità è, così, ultimamente, in questo caso, *ratifica*.³⁴ E così, alla riattualizzazione del *logos* corrisponde un tipo di verità distinto, la *verità duale*:

Quando l'attualizzazione non è mediata, la sua intellezione ha ciò che abbiamo chiamato verità reale: la ratifica formale del reale in e per se stesso. E questa verità, dicevo, è semplice. Ma quando l'attualizzazione è mediata, allora il reale verità [*verdadea*] l'affermazione non come pura e semplice realtà, ma in quanto tale realtà tra altre. Nel veritare il reale in

³¹ Ivi, pp. 327-329.

³² Ivi, p. 329.

³³ Ivi, p. 715.

³⁴ Cfr. p. 333.

questo modo differenziale consiste formalmente l'altro tipo di verità: la verità duale³⁵.

Nell'apprendere un ente, per così dire, "tra gli altri" e in rapporto agli altri (per determinare *questo* ente devo *negare* che sia quest'altro: *omnis determinatio est negatio*), il soggetto opera un "taglio" nella ricchezza dell'apprensione primordiale di realtà, una semplificazione che però porta con sé in dote il guadagno dell'appreso; intendere, insomma, è scegliere una o più note reali tra le molte possibili, le quali costituiscono, in se stesse, altrettanti decorsi percettivi coerenti: quando si afferma – ad esempio – di un ente che è di forma quadrata, lo si sta apprendendo sotto una delle tante possibili note reali dell'ente stesso che, *nel mentre*, restano sullo sfondo.

L'intellezione razionale, terzo *momento* della struttura dinamica dell'intelligenza senziente, è la verifica di ciò che si è indagato, in altri termini, della sua conformità o meno a quanto fino a quel momento l'apprensione ha predelineato. In tal senso, allora, la verità razionale è una *verificazione*: "verificare è incontrare il reale, è un compimento di ciò che abbiamo abbozzato che il reale potrebbe essere: in questo incontro e in questo compimento si fa attuale (*facere*) il reale nell'intellezione (*verum*). E in questo consiste la verificazione"³⁶. Il *facere* di cui Zubiri parla, giova specificarlo, non è la *produzione* della verità da parte di un principio attivo che *in-forma* il dato, quanto l'atto dell'intelligenza che slantentizza l'intelligibilità del reale, questa volta però non come conformità dell'affermato con il reale – come nel caso della verità duale – ma come conferma dell'affermato *per* il reale, insomma «non la ratificazione di una verità ma la costituzione stessa della verità»³⁷. Contrariamente a quanto potrebbe sembrare a chi gettasse uno sguardo fugace sulla complessa analisi zubiriana dell'intellezione, che qui abbiamo potuto richiamare in termini estremamente schematici, la verità razionale non è, per così dire, il momento gerarchicamente supremo dell'esercizio intellettuale. Esso, infatti, riposa sull'apprensione primordiale di realtà e solo in virtù di tale preliminare *star-dentro* la realtà è possibile qualcosa come il raggiungimento di una, sempre rivedibile e mai assoluta, verità di ordine razionale. "La cono-

³⁵ Ivi, p. 721.

³⁶ Ivi, p.1276.

³⁷ Ivi, p.1279.

scienza è succedanea all'intellezione dell'apprensione primordiale”³⁸, scandisce Zubiri, e tale carattere di succedaneo “consiste precisamente e formalmente nell'essere un'attualizzazione logico-storica della realtà attualizzata in quanto problema”³⁹. Per questo, il filosofo spagnolo suggerisce di invertire la direzione abituale del pensiero: conoscere non consiste nel “verificare se è possibile che la ragione giunga alla realtà, ma proprio il contrario: in che modo occorre mantenerci nella realtà nella quale già stiamo. Non si tratta di giungere a essere nella realtà, ma di non uscire da essa”⁴⁰.

Intelligenza senziante

Finora abbiamo intenzionalmente scelto di posporre l'analisi zubiriana dell'intelligenza rispetto alle sue riflessioni sulle nozioni di “realtà” e “verità”, imbastendo il discorso dal lato, per così dire, dell'oggetto. Ciononostante, è stato possibile rendersi conto, crediamo, del continuo riferimento di Zubiri all'intellezione quale polo imprescindibile per definire la realtà e, insieme, il rimando al reale quale fattore indispensabile per parlare dell'intelligenza. Non si tratta affatto di una notazione superflua: il reale che il nuovo realismo tenta di definire, infatti, lo abbiamo visto in precedenza, inizia immediatamente dopo la perdita del riferimento alla soggettività: la polverizzazione dello sguardo umano *in prima persona* è la cauzione da versare per ritrovare il reale assoluto che da Kant in avanti la filosofia avrebbe definitivamente smarrito. Nella riflessione del filosofo spagnolo, di contro, pur nella continua ripetizione della priorità del reale sulla nostra apprensione dello stesso, il riferimento al soggetto non viene mai meno: realtà, difatti, “è il carattere formale – la formalità – secondo cui l'*appreso* è qualcosa ‘in proprio’, qualcosa ‘da se’”.⁴¹ Tale legame riluce pure se si guarda al concetto di “attualità”, così importante per il realismo di Zubiri. Se per il nostro autore l'intellezione è un'attualizzazione del reale, come abbiamo ricordato più volte, è fundamenta-

³⁸ Ivi, p. 1307.

³⁹ Ivi, p. 1309.

⁴⁰ Ivi, p. 1107.

⁴¹ Ivi, p. 57. Il corsivo è mio.

le sottolineare che “l’attualità nell’intelligenza senziente è ‘insieme’ attualità dell’intelligito e dell’intellezione”⁴²: si dà insomma “una sola *attualità comune* dell’intelligito e dell’intellezione”⁴³. Questo nostro richiamo all’attualità, però, rischierebbe di essere equivoco ove non fosse chiarito l’uso che il filosofo spagnolo ne fa nel suo personalissimo lessico. “Attualità”, nella tradizione filosofica, è il carattere in atto di qualcosa, il carattere del reale in quanto atto. Per riferirsi a tale concezione di “attualità”, però, Zubiri usa il termine *attuità*. Più precisamente, allora, con “attualità”, Zubiri intende “una specie di presenza fisica del reale; star presente da se stesso per essere reale”⁴⁴. L’attualità è sempre il carattere di una realtà rispetto a un’altra, e questo rispetto è “presenza” di qualcosa in qualcosa, più specificatamente ancora, uno “star presente da se stesso per essere reale”⁴⁵. In tal senso, allora, l’attualità non è correlazione ma la correlazione stabilita nell’apprensione tra soggetto e oggetto, per così dire, *poggia* su questa:

è necessario indicare il fatto che l’attualità non è né relazione, né correlazione. Nell’apprensione ‘io vedo una parete’ non si stabilisce, innanzitutto, una relazione tra la visione e la parete; al contrario, la relazione è qualcosa che si stabilisce dopo l’aver visto la parete. La visione è, dunque, qualcosa di antecedente la relazione: è un’attualità nella quale sto vedendo una parete. Più che una relazione, allora, l’attualità è una rispettività⁴⁶.

L’apprensione del reale è opera dell’intelligenza senziente, espressione che dà il titolo alla trilogia di Zubiri sulla conoscenza umana. Cosa s’intende con tale espressione? Il filosofo spagnolo ce lo illustra con una inconsueta chiarezza:

Il sentire umano e l’intelligere non solo non si oppongono ma costituiscono nella loro intrinseca e formale unità un solo e unico atto di apprensione. Questo atto in quanto senziente è impressione; in quanto intellettuale è apprensione di realtà. Pertanto l’atto unico e unitario di

⁴² Ivi, p. 237.

⁴³ Ivi, p. 239.

⁴⁴ Ivi, p. 271.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*

⁴⁶ P. Ponzio, «Introduzione» in X. Zubiri, *Intelligenza senziente*, cit., p. 14.

intellezione senziente è l'impressione di realtà. Intelligere è un modo di sentire, e sentire è nell'uomo un modo di intelligere⁴⁷.

Lungo tutta la storia della filosofia, ricorda Zubiri, si è prestata attenzione agli atti di intelletione (concepire, giudicare, ecc.) in contrapposizione ai distinti dati reali che i sensi ci forniscono. Sentire e intelligere sono stati da sempre divisi, considerati due generi diversi di atti, quasi, in molti casi, concepiti in opposizione. Ma il filosofo spagnolo afferma che il sentire e l'intellezione non vanno intesi come due atti numericamente distinti, "ognuno completo nel suo ordine, ma costituiscano due momenti di un solo atto di apprensione senziente del reale. È intelligenza senziente"⁴⁸.

Per Zubiri, dunque, il conoscere è uno ed un solo atto articolato al suo interno in due *momenti* assolutamente congeneri in quanto riferiti alla medesima potenza. Tale concezione dell'atto dell'intellezione, differenzia nettamente l'approccio zubiriano da quello del Nuovo Realismo, alla luce dell'approfondimento delle dinamiche del soggetto conoscitivo – approfondimento che manca nelle pagine di Ferraris e in quelle di altri esponenti riconducibili all'insieme dei pensatori neorealisti: rigettando un'analisi del fatto conoscitivo impostata secondo la classica distinzione delle "facoltà", e affermando l'unità originaria di sensi e intelletto, questa impostazione ha il merito di scongiurare una concezione troppo *logificata* della conoscenza umana, e lontana dalle trame vive dell'esperienza concreta; per Zubiri c'è una intelligenza della percezione, e una passività dell'intelletto le quali, ed è nella circolarità di tali modalizzazioni dell'atto conoscitivo che il campo del reale si schiude al soggetto. A nostro avviso, è proprio la riqualificazione del rapporto tra sensi e intelletto uno dei passaggi chiave del realismo zubiriano, ché permette al filosofo spagnolo di valorizzare il soggetto e le sue dinamiche conoscitive senza temere di "perdere la realtà", proprio perché, preventivamente, il soggetto è stato restituito alla sua originaria *religazione al reale*. In questo modo, allora, il realismo di Zubiri non rigetta la filosofia riflessiva come invece tenta di fare il nuovo realismo. La "svolta trascendentale" non è rinnegata da Zubiri, anche se non seguita nei suoi possibili esiti fenomenisti. A differen-

⁴⁷ Ivi, p. 61.

⁴⁸ *Ibid.*

za del Nuovo Realismo, in Zubiri la realtà non è l'insieme della cosalità esterna, ma l'orizzonte dell'intelligibilità del mondo: pur essendo assolutamente preminente rispetto a qualunque soggettività, il reale si dà esattamente in questo *incontro* asimmetrico con l'intelligenza nel quale si media e mediandosi si dice indefinitamente. La congenericità tra essere e sapere garantisce, poi, che in tale incontro sia la realtà e nient'altro che la realtà a manifestarsi e non un suo simulacro.

Realismo e umanesimo: il posto dell'uomo nel mondo

Realismo si dice in molti modi. Come abbiamo provato a mostrare, infatti, a seconda del posto che si assegna alla coscienza del soggetto, si delineano dinanzi a noi non solo due realismi diversi sotto il profilo epistemologico, ma anche due distinti punti di vista di carattere antropologico, di cui è necessario rendersi conto, se si vuol comprendere la vera posta in gioco teoretica del contemporaneo "ritorno al realismo". La questione seria che si affaccia all'orizzonte, infatti, è la centralità o meno dell'uomo nell'ordine della natura e nell'ordine della conoscenza. I due realismi presentati, infatti, segnano la reciproca differenza rispetto al posto rispettivamente accordato al soggetto nell'ordine della conoscenza: assolutamente periferico e accidentale nel nuovo realismo; centrale nel realismo di Zubiri. Nel nuovo realismo, in sostanza, attingere il reale *pur excellence* significa imparare a ridurre l'incidenza dell'osservatore il più possibile, quasi a uscire dalla realtà: la diminuzione di attività della soggettività è direttamente proporzionale alla manifestazione della realtà nella sua absolutezza. Per Zubiri, di contro, il soggetto deve imparare a "stare nella realtà", a percorrerla lungo i sentieri di senso gli si aprono innanzi. Tra i due realismi non c'è alcun rapporto di *sinonimia* ma solo di *omonimia*: e quello del nuovo realismo e quello di Zubiri si dicono 'realismo', tuttavia il contenuto semantico del lemma appare del tutto diverso nei due casi. Per il primo, il reale, nella sua purezza, è l'impersonale, l'extraumano. Per il filosofo spagnolo, invece, il reale, nella sua inseità, si dice con l'uomo e nell'uomo.

Insomma, da un lato un realismo – quello del Nuovo Realismo - che tenta di pensare il 'reale' emancipandolo dal suo rapporto con la coscienza, vale a dire dai termini che lo costituiscono come relazione; dall'altro un realismo,

quello di Zubiri,⁴⁹ che non prevede la perdita della centralità dell'uomo, anzi la esige. La diversa posizione del soggetto ascrive le due proposte in due insiemi totalmente diversi: il Nuovo Realismo è, in molte delle sue declinazioni contemporanee – e questo è il punto – un antiumanesimo, nella misura in cui porta con sé, dal punto di vista teoretico, in modo più o meno latente, l'ipotesi della fine della centralità dell'uomo; non è casuale allora – lo notiamo solo *en passant* – che le ipotesi più radicalmente fisicaliste della filosofia della mente contemporanea, che sulla base di un serrato confronto con le neuroscienze affermano decisamente la fine della “eccezione umana”, intesa quale indizio dell'eccentricità ontologica dell'uomo, guardino al nuovo realismo con una certa attenzione⁵⁰. Lo stesso termine, “realismo”, qui nomina due prospettive dalle ricadute teoretiche e antropologiche totalmente divergenti.

⁴⁹ Sarà chiaro al lettore che le due “linee” del realismo hanno in questo contributo un carattere paradigmatico: attraverso Ferraris e Zubiri, insomma, il tentativo è quello di guardare a tendenze di pensiero più generali.

⁵⁰ R. Manzotti, *Spogliarsi dell'abito galileiano. Un'ontologia fondata sull'identità di rappresentazione e rappresentato*, in R. Poli (a cura di), *Prospettive ontologiche. Realismi a confronto*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 113-140, contributo nel quale il filosofo della mente Manzotti rivendica esplicitamente la vicinanza alle posizioni di Ferraris.

BIBLIOGRAFIA

- CIMATTI F., *Cose. Per una filosofia del reale*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.
- DE CARO M., *Realtà*, Bollati Boringhieri, Torino, 2020.
- DE CARO M. e FERRARIS M. (a cura di), *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Torino, Einaudi, 2012
- DE SANTIS S. (a cura di), *I nuovi realismi*, Bompiani, Milano 2017
- FERRARIS M., *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza, 2014
- *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004
- *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Bari 2012
- *Postverità e altri enigmi*, Il Mulino, Bologna 2017
- MEILASSOUX Q., *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano 2012.
- MOLLO, M. L., *Xavier Zubiri: il reale e l'irreale*, Mimesis, Milano 2013.
- PONZIO P., *Verità e attualità. La filosofia dell'intelligenza di Xavier Zubiri*, Edizioni di Pagina, Bari 2007.
- RONCHI R., *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017.
- SCARPA R., *New Realism: linguaggi del dibattito filosofico contemporaneo*, Mimesis, Milano 2013.
- ZUBIRI X., *Intelligenza senziente*, trad. it. a cura di P. Ponzio e O. Barroso Fernandez, Bompiani, Milano 2008.