

La realtà del male in Xavier Zubiri: una prospettiva a partire da Hannah Arendt

TOMMASO SGARRO*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1430>

ABSTRACT

Hannah Arendt pubblica nel maggio 1963 *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*; Xavier Zubiri tiene all'inizio del 1964 a Madrid, in uno dei suoi corsi privati, le lezioni su *El problema del mal*. Nel giro di meno di un anno queste due grandi personalità filosofiche del XX sec. affrontano il problema della natura del male, pur partendo da presupposti differenti. Quella della Arendt è un'indagine strettamente legata alla dimensione storico-politica del male, connessa ai drammatici esiti del programma nazista di sterminio degli ebrei; Zubiri affronta invece il problema sotto l'aspetto metafisico. Messi a confronto i due percorsi, affiorano alcuni elementi comuni di critica (l'idea del "male radicale" di Kant e il rifiuto del male come sostanza), ma anche la comune convinzione che il male non sia qualcosa di ontologicamente definito, ma che vada ricercato nel rapporto tra la coscienza e la realtà. Se per *realtà* la Arendt intende l'insieme dei rapporti socio-politici nei quali si muove la coscienza, per Zubiri la realtà ha invece un potere più radicale e profondo che chiama la coscienza a sé. Quello che emerge dalla ricostruzione è che se per l'una il male, nella sua *banalità*, è il frutto della coscienza senza pensiero, per l'altro non è che il risultato di una coscienza sorda rispetto alla *voce della realtà*. Obiettivo di questo confronto è aprire una serie di prospettive che possano mettere in evidenza aspetti peculiari e inediti della riflessione zubiriana sul male.

Hannah Arendt published in May 1963 *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*; Xavier Zubiri held at the beginning of 1964 in Madrid, in one of his private courses, the lessons on *El problema del mal*. In the space of less than a year, these two great philosophical personalities of the twentieth century tackle the problem of the nature of evil, even though they

* Tommaso Sgarro è assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Foggia

start from different premises. Arendt's investigation is strictly linked to the historical-political dimension of evil, connected to the dramatic results of the Nazi program of extermination of the Jews; Zubiri, on the other hand, faces the problem from a metaphysical point of view. Comparing the two paths, some common elements of criticism emerge (Kant's idea of "radical evil" and the rejection of evil as a substance), but also the common belief that evil is not something ontologically defined, but that it should be sought in the relationship between *conscience* and *reality*. If by *reality* Arendt means the set of socio-political relations in which conscience moves, for Zubiri *reality* has instead a more radical and deep power that calls conscience to itself. What emerges from the reconstruction is that if for Arendt evil, in its *banality*, is the result of conscience without thought, for Zubiri it is a deaf conscience to the *voice of reality*. The aim of this discussion is to open a series of perspectives that can highlight peculiar and unprecedented aspects of Zubirian reflection on evil.

Introduzione

Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil di Hannah Arendt viene pubblicato nel maggio 1963. È il resoconto sulle sedute del processo al gerarca nazista Adolf Eichmann svoltesi a Gerusalemme, e alle quali la Arendt aveva partecipato come inviata del settimanale New Yorker. Nel 1945 Eichmann, come è noto, si era rifugiato in Argentina, da dove nel 1960 venne rapito dagli agenti segreti del Mossad, per essere processato, condannato a morte per genocidio e impiccato il 31 maggio 1962. Il testo non è, per stessa ammissione dell'autrice, "un trattato teorico sulla natura del male"¹, ma una ricostruzione storico-processuale del caso Eichmann; è la stessa Arendt, tuttavia, a constatare come sia impossibile, pur in uno scritto anzitutto di cronaca, che una simile storia non generi domande sul male². È proprio il sottotitolo del libro, del resto, a introdurre un'espressione (più che una teoria), quel-

¹ H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964, p. 289.

² Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, Mulino, Bologna 2009, p. 83.

la di *banalità del male*, che al contempo fortunata e problematica³, rimanda direttamente a un approfondimento filosofico sul *male* e la sua presenza nella realtà. All'inizio del 1964, a pochi mesi dalla pubblicazione del libro della Arendt, Xavier Zubiri in uno dei corsi privati che tiene a Madrid dedica quattro lezioni al problema del male da una prospettiva differente, affrontandolo dal punto di vista metafisico⁴ e, tuttavia, come ha evidenziato Oscar Barroso:

non si tratta di negare la realtà del male, ma di sottolineare che, in ogni caso, il bene predomina sul male. [...] Intendendo la realtà come sostanzialità [...] non ha senso affermare che ci siano sostanzialità cattive o buone in sé. [...] La cosa reale, nelle sue proprietà, entra nella linea del bene come oggetto di un "atto di stima" per una volontà; così, sebbene il bene o il male non appartengano alla nuda realtà, sono proprietà oggettive di essa nella loro 'rispettività' per gli esseri umani⁵.

Zubiri, con ogni probabilità, non lesse il testo della Arendt (l'edizione in castigliano è pubblicata a Barcellona nel 1967); non è dunque sotto la prospettiva della "storia delle idee" che interessa il confronto tra i due autori, ma nell'approfondimento di due approcci differenti che emergono (a poco tempo l'uno dall'altro), producendo una descrizione del male e del suo rapporto con la *realtà*, simile nelle conclusioni eppure distante nelle conseguenze. Zubiri non dedicherà mai al tema un diretto approfondimento, pur avendo esso uno specifico spazio nel suo realismo; allo stesso tempo la Arendt, utilizzerà

³ Per ricostruire il peso che il lemma "banalità del male" ebbe per la Arendt ai tempi della pubblicazione dell'opera cfr. S. Benhabib, *Identity, Perspective and Narrative in Hannah Arendt's "Eichmann in Jerusalem"*, in «History and Memory», VIII, 1996, 2, pp. 35-59.

⁴ Cfr. D. Muñoz Ortiz, *El problema del mal: ¿metafísico o moral? Desde el planteamiento zubiriano*, in «Efemerides mexicana. Estudios filosóficos, teológicos e históricos», 85, 2011, pp. 28-44.

⁵ O. Barroso, *Reflexiones en torno al problema del mal en Zubiri*, in «Pensamiento», LXX, 2015, 266, p. 232: "No se trata de negar la realidad del mal sino de subrayar que, en todo caso, el bien predomina sobre el mal [...]. Entendiendo la realidad como sustantividad [...] no tiene sentido afirmar que hay sustantividades malas o buenas en sí mismas. aunque esto no quiere decir que el bien y el mal carezcan de realidad. La cosa real, en sus propiedades, entra en la línea del bien en tanto que objeto de un 'acto de estimación' para una voluntad; así que aunque el bien o el mal no pertenecen a la nuda realidad, son propiedades objetivas de ésta en su 'respectividad' a los seres humanos".

l'esperienza del caso Eichmann e la formula della *banalità del male* come punti di partenza per un esame più complessivo della *human condition*. Sia nella Arendt che in Zubiri, il tema della realtà del male incrocia il problema della *coscienza* come lo spazio dove si realizza il rapporto tra soggetto e realtà nelle sue relazioni con l'*intelligenza* (Zubiri), o con il *pensiero* (Arendt). Questa differenza, in particolare, è il diretto risultato della diversa idea di *realtà* riscontrabile nei due autori; la studiosa tedesca *arriva*, soprattutto dopo il caso Eichmann, a riconoscere ciò che è reale nel *racconto* dei *fatti* che costituiscono la *storia*. Lo spagnolo, invece, *parte* dal *reale* come il *prius* dotato di un proprio e indipendente potere che lega l'uomo a sé: "il potere è il dominio del reale come reale [...]". Il potere è qualcosa che si iscrive precisamente nella struttura stessa del mondo"⁶; in esso si attualizza la possibilità umana di scegliere tra il bene e il male.

Arendt: la superficialità del male

Quando la Arendt dà alle stampe nel 1951 *Le origini del totalitarismo* la sua idea di male è tutta dentro la drammatica esperienza dei campi di concentramento e connessa all'idea di "male radicale" di Kant⁷. Nella *La religione entro i limiti della sola ragione* (1793), Kant spiega come nell'essere umano sia presente, tanto una predisposizione al bene, ovvero all'adempimento della legge morale, quanto una propensione al male, che risulta essere connaturato all'uomo; esso storicamente si realizza attraverso l'uso della libertà. Per Kant il fondamento del *male morale* sta, dunque, nella volontà, pur non identificandosi mai immediatamente con essa altrimenti l'uomo si caratterizzerebbe come un essere per lo più diabolico. Se questa *radicalità* del male era parsa per Kant possibile sotto un orizzonte di carattere puramente teoretico, così che:

⁶ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1995, p. 320: "el poder es la dominancia de lo real en tanto que real [...] El poder es algo que está inscrito precisamente en la estructura misma del mundo".

⁷ Cfr. R. J. Bernstein, *Riflessioni sul male radicale: Arendt e Kant*, in «La società degli individui», V, 2002, 1, pp. 5-17. C'è da evidenziare come la Arendt faccia un uso parsimonioso del termine *male* all'interno del libro.

“nella terminologia da lui coniata, – dice la Arendt – deve avere perlomeno sospettato l’esistenza di questo male, benché l’abbia immediatamente razionalizzato nel concetto di malvolere perverso, spiegabile con motivi intelligibili”⁸, con l’avvento del nazismo e il suo programma di sterminio della razza ebraica questa radicalità era sembrata *realizzarsi* nella storia:

Qui non ci sono criteri politici, storici o semplicemente morali, ma tutt’al più la constatazione che nella politica moderna è in gioco qualcosa che non dovrebbe mai rientrare nella politica, come noi usiamo intenderla, che essa è al bivio fra tutto e niente: tutto, un’indeterminata infinità di forme di convivenza umana, o niente, la distruzione dell’uomo in seguito alla vittoria del sistema dei campi di concentramento⁹.

Il “terrore totalitario” aveva imposto alla Arendt di analizzare il male nella sua prospettiva storica, di interrogarsi su di esso non più partendo da un piano meramente teorico ma di fare i conti con la realtà; proprio questa aveva suggerito che il male nella sua *realizzazione* doveva risultare connesso con una qualche forma di sottomissione della coscienza: “Il terrore totalitario – infatti – ottenne il suo più terribile trionfo quando riuscì a precludere alla personalità morale la via d’uscita individualistica e a rendere le decisioni della coscienza assolutamente problematiche e ambigue”¹⁰. In questo, come sottolinea George Cotkin, “la visione della Arendt del male radicale inizia dove la nozione di Kant si era fermata. Per Kant, il male dipendeva dalla libertà, dalla contingenza e dalla scelta. Il totalitarismo le aveva demolite, insieme alla spontaneità. In questo mondo, il male aveva assunto un nuovo volto”¹¹. In *Le origini del totalitarismo* il *male* è dunque interrogato a partire da una dimensione ancora più *radicale* di quella del conflitto formale tra azione e “ragion pratica”; a essere chiamata in causa è la *coscienza* dell’uomo: “Quando

⁸ H. Arendt, *Origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, p. 629.

⁹ Ivi, p. 607.

¹⁰ Ivi, p. 619.

¹¹ G. Cotkin, *Illuminating evil: Hannah Arendt and moral history*, in «Modern Intellectual History», 4, 2007, 3, p. 479: “Arendt’s view of radical evil began where Kant’s notion left off. For Kant, evil depended upon freedom, upon contingency and choice. Totalitarianism had demolished them, along with spontaneity. In this world, evil had assumed a new face”.

l'impossibile è stato reso possibile, è diventato il male assoluto, impunito e imperdonabile, che non poteva più essere compreso e spiegato coi malvagi motivi dell'interesse egoistico, dell'avidità, dell'invidia, del risentimento, della smania di potere, della vigliaccheria; e che quindi la collera non poteva vendicare, la carità sopportare, l'amicizia perdonare, la legge punire¹². A rendere il male *reale* sono le azioni, ma alla radice di esse ci sarebbe l'inclinazione demoniaca dell'uomo sempre pronto ad emergere: "In verità, l'esperienza dei campi di concentramento dimostra che gli uomini possono essere trasformati in esemplari dell'animale umano, e che la 'natura' è 'umana' soltanto nella misura in cui schiude all'uomo la possibilità di diventare qualcosa di estremamente innaturale, cioè un uomo"¹³. L'uomo è dunque l'"innaturale", perché è la dimensione "morale" che definisce la persona, e la sua individualità è espressione di una *coscienza* "dialogo di pensiero fra me e me stesso": la radicalità del male, dunque, si compirebbe storicamente nel rendere la coscienza, e quindi l'uomo, "superflua". Come ha spiegato Richard J. Bernstein:

In quanto esseri umani, noi siamo nati con la facoltà di agire e parlare. Agire significa cominciare, dar vita spontaneamente a qualcosa di nuovo. [...] Noi possiamo anche divenire esseri non umani, possiamo trascorrere la vita senza impegnarci in discorsi e azioni. Queste facoltà possono essere deliberatamente annullate e possono altresì disperdersi. I regimi totalitari, con la pratica del terrore totale, tentano volutamente di eliminare ogni traccia di pluralità e di spontaneità individuale. I movimenti totalitari cercano di rendere gli esseri umani, in quanto esseri umani, superflui. Questo e ciò che Arendt chiama il 'male radicale'¹⁴.

Quanto segue nelle analisi a partire da *La banalità del male* in poi, sono le conseguenze dello studio della coscienza non più su un piano puramente teorico, ma nel "laboratorio dell'umano" offerto dal caso Eichmann. Simona Forti ha messo in evidenza come tra "radicalità" e "banalità" del male ci sia com-

¹² H. Arendt, *Origini del totalitarismo*, cit., p. 628.

¹³ Ivi, p. 623.

¹⁴ R. J. Bernstein, *Provocazione e appropriazione: la risposta a Martin Heidegger*, p. 237 in AA.VV., *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999.

plementarità più che contrapposizione, e che le analisi sulla coscienza presenti negli scritti degli anni sessanta siano l'evoluzione di qualcosa che la Arendt aveva già abbozzato nell'opera sul totalitarismo¹⁵.

Che un cambio di prospettiva ci sia è tuttavia testimoniato dalla stessa Arendt, che usa poco il termine "male" nell'opera 1951, e trova la sua motivazione nella possibilità avuta di assistere da vicino al processo Eichmann. La Arendt non aveva seguito il processo di Norimberga, e l'esperienza a Gerusalemme risulta per lei qualcosa di decisivo: "qualcosa di totalmente diverso [...]. Restai colpita dalla evidente superficialità del colpevole, superficialità che rendeva impossibile ricondurre l'incontestabile malvagità dei suoi atti a un livello più profondo di cause o motivazioni"¹⁶.

La testimonianza diretta di questa "diversità", e le sue conseguenze sul piano dell'indagine, è presentata dalla Arendt nell'introduzione a *La vita della mente* (1975), dove l'idea di *superficialità* del male va a definire il senso proprio della sua *banalità*; essa: "non nega la mostruosità dei crimini dei regimi totalitari, ma semplicemente segnala che, nel momento in cui si spezza il nesso tra pensare e ricordare, il soggetto cessa di essere una persona, non ha più radici e si espone a forze anonime e a 'tentazioni' omologanti che lo 'travolgono' in azioni delittuose"¹⁷. È la *manca* di pensiero a rappresentare la radice del "male banale", l'origine del funzionamento al contrario della coscienza; come mostrato da Eichmann: "egli aveva una coscienza, e questa coscienza funzionò per circa quattro settimane nel senso normale, dopo di che cominciò a funzionare nel senso inverso"¹⁸.

La coscienza di Eichmann comincia a funzionare al contrario quando smette di pensare e si affida all'abitudine e ai *clichés*; ciò che sorprende la Arendt è il trovarsi davanti a un uomo incapace di pensare se non per frasi fatte, per slogan, che mischia esaltazione personale e frasi convenzionali, standardizzate, vuote: "Egli non ebbe bisogno di 'chiudere gli orecchi', come

¹⁵ Cfr. S. Forti, *Prefazione* in H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2015, p. VII. Cfr. S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano 2006, pp. 91-96.

¹⁶ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 84.

¹⁷ F. Fistetti, *Hannah Arendt a Gerusalemme. Ripensare la questione ebraica*, Il melangolo, Genova 2020, p. 36.

¹⁸ H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 103.

si esprime il verdetto, ‘per non ascoltare la voce della coscienza’: non perché non avesse una coscienza, ma perché la sua coscienza gli parlava con una ‘voce rispettabile’, la voce della rispettabile società che lo circondava”¹⁹.

È il caso di una coscienza senza morale e: “come nei paesi civili la legge presuppone che la voce della coscienza dica a tutti ‘Non ammazzare’; anche se talvolta l’uomo può avere istinti e tendenze omicide, così la legge della Germania hitleriana pretendeva che la voce della coscienza dicesse a tutti: ‘Ammazza’; anche se gli organizzatori dei massacri sapevano benissimo che ciò era contrario agli istinti e alle tendenze normali della maggior parte della popolazione”²⁰. I tentativi dei gerarchi nazisti di sbarazzarsi delle prove a guerra persa, sottolinea del resto la Arendt, risultarono essere la testimonianza più evidente del fatto che la loro “coscienza” non fosse “esattamente a posto”.

Eichmann si era difeso sostenendo di aver sempre eseguito gli ordini come un soldato, ma la sua funzione non era quella di soldato, e tanto più era mai emerso dal procedimento che fosse stato costretto ad obbedire a degli ordini sotto pericolo di vita. La sua fu un’adesione morale al programma di sterminio della razza ebraica. A detta dell’imputato, tuttavia, il suo comportamento avrebbe (sorprendentemente) seguito quanto aveva letto nella *Critica della ragion pratica* di Kant: “durante l’istruttoria, [...] improvvisamente dichiarò con gran foga di aver sempre vissuto secondo i principi dell’etica kantiana, e in particolare conformemente a una definizione kantiana del dovere”²¹. Una nozione del dovere che, tuttavia, non è quella del filosofo ma una sua palese deformazione dove la legge morale, che per Kant è retta dalla ragione che fa di ogni uomo il primo legislatore, si sovrappone alla norma dello Stato. Eichmann riferisce di essersi reso conto del suo allontanato dall’imperativo kantiano durante la messa in atto della “soluzione finale” (dimostrando così di avere coscienza di ciò che stava facendo), ma allo stesso tempo che: “si era consolato pensando che non era più ‘padrone delle proprie azioni’, che non poteva far nulla per ‘cambiare le cose’”²². Sta qui il cuore della discussione

¹⁹ Ivi, p. 133.

²⁰ Ivi, p. 156.

²¹ Ivi, p. 142.

²² Ivi, p. 143.

arendtiana dopo Gerusalemme: il rapporto tra *pensiero e azione morale*: “Tutti i sistemi giuridici moderni partono dal presupposto che per commettere un crimine occorre l’intenzione di fare del male [ovvero] ...il fattore oggettivo. Quando manca questa intenzione, quando per qualsiasi ragione (anche di alienazione mentale) la capacità di distinguere il bene dal male è compromessa, noi sentiamo che non possiamo parlare di crimine”²³.

Era dunque Eichmann cosciente delle proprie azioni? Esse avevano fondamento nella coscienza e quindi furono intenzionalmente compiute? La verità dovette apparire alla Arendt inquietante: l’assenza di pensiero, l’annichilimento della coscienza, non una radice ontologica, profonda, demoniaca avevano permesso al “male radicale” di entrare nella storia: “Che qualcosa possa nascere così in basso e nonostante la sua mancanza di profondità possa allo stesso tempo guadagnare potere su quasi tutti – questo è ciò che rende il fenomeno così spaventoso”²⁴. Era l’effetto sociale della distorsione del kantismo per la “povera gente” diffusa in Germania e per cui: “l’uomo deve fare qualcosa di più che obbedire alla legge, deve andare al di là della semplice obbedienza e identificare la propria volontà col principio che sta dietro la legge – la fonte da cui la legge è scaturita. Nella filosofia di Kant questa fonte era la ragion pratica; per Eichmann, era la volontà del Führer”²⁵.

La sovversione della coscienza era avvenuta per *assenza di pensiero*; era questa “assenza” ad aver consentito l’inversione della coscienza di un’intera nazione che si era affidata alla figura di Hitler come personificazione del pensiero di un popolo. Tutti avrebbero non più pensato come singoli ma come un uomo solo, come una totalità: “Hannah Arendt aveva riconosciuto la profonda inclinazione di un intero corpo sociale a non esercitare la facoltà di pensare”²⁶, conclude Bethania Assy. Era il frutto dell’“idealismo scadente” che diventava anche pretesto e scusante di massa per giustificare l’insensatezza di ciò che era

²³ Ivi, pp. 282-283.

²⁴ H. Arendt, *The Jewish writings*, Schocken books, New York 2007, p. 487: “That something can be born in the gutter and despite its lack of depth can at the same time gain power over almost everyone-that is what makes the phenomenon so frightening”.

²⁵ H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 144

²⁶ B. Assy, *Eichmann a Gerusalemme. Il processo, le polemiche, il persecutore, la banalità del male*, in «Rivista internazionale di filosofia e psicologia», II, 2011, 2, p. 92.

avvenuto: “Ciò che tutti noi non possiamo affrontare del recente passato non è il numero di vittime, ma la meschinità di questi assassini di massa privi di qualsiasi senso di colpa e l’insensata meschinità dei loro cosiddetti ideali. ‘Il nostro idealismo è stato abusato’ è un’affermazione che si sente non di rado da ex nazisti che ora ci hanno ripensato. Sì, certo, ma che affare scadevole quell’idealismo era sempre stato”²⁷.

Il male, dunque, si era affermato perché, per dirla come Agnes Heller, l’*invenzione ideologica*²⁸, aveva fatto perdere ad esso: “la proprietà che permette ai più di riconoscerlo per quello che è – la proprietà della tentazione”²⁹; il male non era più diventato seduttivo e scabroso ma era diventato la norma stessa, rappresentato linguisticamente dalla vuota prosa di gente comune “ligia al dovere” che ragionava per *slogan*. Nessuno fu così in grado di distinguere più il bene dal male, questo perché: “il male non è radicale, non ha profondità, ed è proprio per questo motivo che è così tremendamente difficile da pensare, perché il pensare, per definizione, vuole andare alle radici. Il male è un fenomeno di superficie; invece che radicale, è semplicemente estremo”³⁰. Esso dunque non possiede una sua essenza ma è “collaterale a determinati habitus morali e mentali che vengono a sedimentarsi nelle organizzazioni sociali”³¹.

Se dunque per Kant la presenza del male può essere rilevata a livello fenomenico tale che, pur nella impenetrabilità ultima del senso della libertà umana come suo fondamento, può essere indagato e descritto dal pensiero, per la Arendt è proprio l’assenza del pensiero a essere la sua causa. Il male in realtà non può essere pensato, ma solo osservato a livello superficiale, nella sua contingenza storica. Sotto questo aspetto la continuità tra “male radicale”

²⁷ H. Arendt, *The Jewish writings*, cit., p. 488: “What all of us cannot cope with about the recent past is not the number of victims, but the shabbiness of these mass murderers lacking any sense of guilt and the mindless shoddiness of their so-called ideals. ‘Our idealism was abused’ is a statement one hears not infrequently from former Nazis who have now had second thoughts. Yes, indeed, but what a shoddy affair that idealism had always been”.

²⁸ A. Heller, *Il male radicale: Genocidio, Olocausto e terrore totalitario*, Castelvecchi, Roma 2019, p. 69.

²⁹ H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 156.

³⁰ H. Arendt, *The Jewish writings*, cit., p. 471.

³¹ D. Belliti, *Io che sono uno solo. Giudicare il male dopo Eichmann*, Edizioni ETS, Pisa 2012, p. 92.

e “male banale” ricordata dalla Forti, aiuta al riconoscimento del vero senso del male prodotto dalle leggi dello sterminio nazista: il *male estremo*. Questo tipo di male sfida le leggi del perdono³², è: “il male incomprensibile, è atto che ci priva di ogni potere umano e ci svuota di umanità e in quanto incomprensibile non può essere né perdonato, né punito perché è un male che non ha mai fine e che neppure la pena potrebbe interrompere”³³. Le critiche che seguirono alla pubblicazione di *Eichmann in Jerusalem* e che segnarono profondamente la Arendt e la sua riflessione³⁴ furono a loro modo “superficiali”, incapaci di comprendere come la vera posta in gioco non fosse un ridimensionamento dei crimini nazisti e della tragedia del popolo ebraico, quanto l'apparente indebolimento della realtà etica che il concetto di *male estremo*, superficiale porta con sé. “Se il pensiero può predisporre a un atteggiamento morale, ciò riguarda essenzialmente la capacità di distinguere il bene e il male”³⁵, e questa distinzione è tutta affidata al pensiero nel suo dialogo con la realtà. Il corretto punto di domanda sul *male*, dunque, non sarebbe quello sulla sua origine, ma sulla sua realtà: “Che il male si dà solo in superficie e non ha profondità, vuol dire che non può scaturire da quel ‘dialogo di sé con se stessi’ [...] e che è la definizione più pregnante dell’attività del pensare, il cui principio-guida è semplicemente la verità, il dire-la-verità”³⁶. Nel confronto con la realtà del *male estremo*, Eichmann e con lui un intero popolo, avevano smesso di pensare e facendolo avevano mentito anzitutto alla propria coscienza: “E quella società tedesca di ottanta milioni di persone si era protetta dalla realtà e dai fatti esattamente con gli stessi mezzi e con gli stessi trucchi, con le stesse menzogne e con la stessa stupidità che ora si erano radicate nella mentalità di Eichmann. [...] l’abitudine d’ingannare se stessi era divenuta così comune, quasi un presupposto morale per sopravvivere”³⁷. Interrogarsi sul male vuol

³² Cfr. A. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 73

³³ A. Papa, *Nati per incominciare. Vita e politica in Hannah Arendt*, Vita & Pensiero, Milano 2011, p. 88.

³⁴ Cfr. M. Ezra, *The Eichmann Polemics: Hannah Arendt and Her Critics* in «Democratia», 9, 2007, 2, pp. 141-165.

³⁵ L. Boella, *Hannah Arendt*, Feltrinelli, Milano 2020, p. 98.

³⁶ F. Fistetti, *Hannah Arendt a Gerusalemme*, cit., p. 37.

³⁷ H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 60.

dire, quindi, interrogarsi su che cos'è la realtà nella quale esso si mostra: "Ciò che conta è l'urto con la realtà, che è un'esperienza di verità perché chiama a rispondere, ad assumersi una responsabilità. Tra i poli della contingenza e della durezza della realtà sta l'esperienza, con il suo tessuto di racconti, di descrizioni, di uso critico del linguaggio, di sforzi di comprensione"³⁸.

Zubiri: bene e male come "condizione" della realtà

Sobre el sentimiento y la volición è un testo edito per la prima volta nel 1992 e che raccoglie alcuni dei corsi privati tenuti da Xavier Zubiri; in particolare quelli tenuti il 25 febbraio e il 5, 12 e 18 marzo del 1964 su *Il problema del male*. A partire dal confronto con la teoria del fenomenologo Max Scheler sul bene e male come valori, il filosofo spagnolo tratteggia, per sua stessa ammissione senza pretesa di completezza: "alcune brevi riflessioni su alcuni aspetti fondamentali della realtà metafisica del male"³⁹. Zubiri rifiuta la teoria scheleriana che vuole il bene come un *valore* scisso dalla realtà:

il male come problema dipende dal modo stesso in cui ciò che chiamiamo bene e male ci vengono presentati. In un modo o nell'altro, il bene e il male ci vengono presentati in opposizione l'uno all'altro. Ma ogni opposizione avviene lungo una linea comune; altrimenti non ci sarebbe nemmeno un'opposizione, ma semplicemente una diversità primaria. [...] Questa linea comune all'interno della quale, e solo all'interno della quale, si stabilisce l'opposizione, la chiamerò, in questo primo capitolo, la *linea del bene*⁴⁰.

³⁸ L. Boella, *Hannah Arendt*, cit., p. 89.

³⁹ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Madrid 1992, p. 198.

⁴⁰ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, cit., p. 201: "El mal como problema pende de la manera misma como se nos presente eso que llamamos bien y mal. En una o en otra forma, bien y mal se nos presentan contrapuestos entre sí. Pero toda contraposición se da en una línea común; de lo contrario no habría ni tan siquiera oposición, sino simple diversidad primaria [...]. Esta línea común dentro de la cual, y sólo dentro de la cual se establece la contraposición la llamaré, en este primer capítulo, la línea del bien".

Essa per Zubiri, è la linea all'interno della quale scopriamo che qualcosa è buono o cattivo e si presenta a noi in un atto che precede ogni *atto di preferenza e di decisione. l'atto di stima (acto de estimación)*. Questo è un atto primario, radicale, un atto sui generis che è alla base della possibilità di ogni preferenza, nel quale un bene è preferito a un altro. *L'atto di stima*, tuttavia: "non è un atto meramente soggettivo. [...] Ciò che è stimato, nella misura in cui è stimato, è stimato oggettivamente [...] E questo termine oggettivo della stima è la stima in quanto tale. Nell'atto di stima, ciò che viene stimato ci viene presentato dalla cosa stessa come termine di stima"⁴¹.

L'atto di stima è dunque un atto che implica la realtà, dal momento che esso cade su un oggetto che è la cosa stimata come tale, ancor prima del successivo intervento dell'intellectio, e tuttavia *stima* e *realtà* non sono indipendenti; per questo motivo Zubiri rifiuta la teoria di Max Scheler per il quale: "ciò che è stimato come tale è formalmente un valore" indipendente dalla realtà. È il risvolto della matrice fenomenologica alla quale è legato Scheler che: "discepolo di Brentano e Husserl [...], chiama il noema della coscienza estimativa valore, così come Husserl chiamava il noema della coscienza essenza intellettiva. Ogni modo di coscienza ha il suo noema irriducibile, e ha la sua evidenza irriducibile; la coscienza estimativa ha il suo correlato oggettivo dato nell'evidenza, il valore. C'è una rigorosa evidenza oggettiva dei valori"⁴². La legge dei valori apparirebbe dunque, come una legge *a priori*, invariabile, con il *bene* stesso a fungere da trascendentale formale. Tra i valori ci sarebbe una gerarchia oggettiva, con valori positivi e valori negativi, così da rappresentare bene e male nient'altro che i suoi estremi⁴³.

⁴¹ Ivi, p. 202: "la estimación no es un acto meramente subjetivo. [...] Lo que se estima, en la medida en que es estimado, es estimado objetivamente [...] Y este término objetivo de la estimación es lo estimado en cuanto tal".

⁴² X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, cit., p. 207: "discípulo de Brentano y Husserl [...] llama valor al noema de la conciencia estimativa, al igual que Husserl llamó esencia al noema de la conciencia que he llamado intelectiva. Cada modo de conciencia tiene su noema propio e irreductible, y tiene su evidencia igualmente propia e irreductible; la conciencia estimativa tiene como correlato objetivo dado en evidencia, el valor. Hay una estricta evidencia objetiva de los valores".

⁴³ Sulla critica di Zubiri alla teoria del valore di Max Scheler, cfr. M. P. Fernández Beites, *X. Zubiri frente a la noción de valor de M. Scheler*, in «Endoxa», XLVII, 2021, pp. 37-55.

Zubiri passa, quindi, a definire l'*atto di stima* nella sua articolazione, in opposizione soprattutto all'idea di *intuizione emozionale*, il mezzo attraverso il quale si apprenderebbero i valori secondo Scheler⁴⁴; prima di tutto, la *stima* e la *nuda realtà* sono due dimensioni che non hanno niente a che vedere l'una con l'altra. Sono *irriducibili* (non possono essere ridotte l'una a l'altra) in primo luogo per il loro carattere intrinseco, perché la *nuda realtà* può essere una e avere molteplici valori; in secondo luogo per la natura stessa dell'atto, visto che la *nuda realtà* si dà in un atto di mera intellesione, di *apprensione*, mentre il valore si dà in un *atto di stima*. Se dunque per Scheler i valori sono già dati come trascendentali, per Zubiri la realtà è indipendente dal valore ma quest'ultimo non è indipendente dalla realtà⁴⁵. Il valore è sempre valore della cosa, questo perché:

la cosa ha valori proprio per le sue proprietà reali [...] questi valori non sono solo nella cosa, ma sono di essa, sono valori delle sue proprietà. Se i valori fossero indipendenti dalla realtà, la relazione tra valore e realtà sarebbe estrinseca: questo è ciò che esprime la preposizione -in-. Ma i valori sono appesi a proprietà reali, e quindi la loro relazione con queste proprietà è intrinseca: questo è ciò che esprime la preposizione "di". È perché sono come sono che hanno il valore che hanno. Il che significa che la cosa non "ha" valore, ma "è" valore. E questo è il punto essenziale. Il valore non è mai un sostantivo, ma un aggettivo: è sempre e solo il valore di qualcosa⁴⁶.

⁴⁴ Sulla critica all'intuizionismo assiologico cfr. D. Grazia, *La cuestión del valor*, Real Academia de ciencias morales y políticas, Madrid 2011, pp. 83-85.

⁴⁵ Sul rapporto "nuda realidad", "realidad valiosa" cfr. M. L. Mollo, *Xavier Zubiri: il reale e l'irreale*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 204-211.

⁴⁶ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, cit., p. 214: "la cosa tiene valores precisamente por sus propiedades reales. [...] los valores lo son por las propiedades reales de la cosa, dichos valores no sólo están en la cosa, sino que son de ella, son valores de sus propiedades. Si los valores fueran independientes de la realidad, la relación entre valor y realidad sería extrínseca: es lo que expresa la preposición -en-. Pero los valores penden de las propiedades reales, y por tanto, su relación con éstas es intrínseca: es lo que expresa la preposición "de". Por ser como son, es por lo que tienen el valor que tienen. Lo cual significa que la cosa no 'tiene' valor, sino que 'es' valiosa. Y esto es lo esencial. El valor nunca es un sustantivo, sino un adjetivo: es siempre y sólo valor de algo".

Questo vuol dire che ciò che si stima non è un valore ma una *realtà valutabile* (*realidad valiosa*), perché la realtà in quanto tale e per le sue proprietà reali è intrinsecamente necessaria al valore, e la cosa stimata come tale e la realtà, sono *irriducibili*. “Ciò significa che la dualità radicale non è tra valore e realtà, ma è inscritta all’interno della realtà, tra *nuda realtà* e *realtà valutabile*”⁴⁷, e quindi ne consegue che l’atto di stima è irriducibile alla *mera intelligenza*; essi tuttavia non sono indipendenti perché l’uno implica intrinsecamente l’altro, e l’atto di intelligenza, con il suo termine formale di realtà, implica estrinsecamente un *atto di stima*. Questo dipende dal fatto che il valore si dà in quell’atto primario che è l’*apprensione* della realtà nella sua formalità: senza di essa non avremmo la possibilità di comprendere la proprietà delle cose e dunque non avremmo una *realtà valutabile*.

Cos’è dunque questa *realtà valutabile*? Come si articola il rapporto tra momento di realtà e momento di valore? Il valore è solo e sempre il valore della realtà già presente come realtà nell’*atto della stima*, ma non nel suo essere “nuda”, nelle sue proprietà o note proprie, perché questo atto spetta alla *mera intelligenza*. Senza la realtà non è tuttavia possibile l’*atto di stima*, da considerarsi come un secondo atto rispetto a quello intellettuale, dove la realtà è lasciata nella *condizione* di essere stimata.

Il termine *condizione* indica qui una “possibilità condizionata” (“come quando dico ‘se vieni, parleremo’”⁴⁸), che appartiene formalmente alla realtà ma che non aggiunge proprietà reali ad essa. L’*atto di stima* non è per questo un atto soggettivo, ma: “oggettivo, cioè va intenzionalmente alla realtà come ‘intentum’ della stima, ne segue che è la realtà stessa che *rimane* (*queda*) come termine oggettivo della stima”⁴⁹. Se il soggetto è colui che *fa*, (come *giudicare*, scegliere, agire) questo fare non è azione soggettiva, né intervento nella realtà della cosa ma è semplicemente un *far rimanere*: in questo c’è il senso dell’idea di *condizione* per Zubiri. Nella *mera intelligenza*, infatti, la realtà stessa rima-

⁴⁷ Ivi, p. 216: “Esto significa que la dualidad radical no se halla entre valor y realidad, sino que se inscribe dentro de la realidad, entre ‘nuda realidad’ y ‘realidad valiosa’”.

⁴⁸ Ivi, p. 218: “como cuando digo ‘si vienes, hablaremos’”.

⁴⁹ Ivi, 219: “como este acto es objetivo, es decir, va intencionalmente a la realidad como un *intentum* de la estimación, resulta que es la realidad misma la que queda como término objetivo de la estimación”.

ne *di per sé* come realtà, ma rimane anche come termine oggettivo dell'atto di stima. La mera intellesione, tuttavia, non è oggettività perché la cosa intelligibile non si presenta semplicemente come indipendente dall'intellezione, ma come qualcosa che *di per sé* (*de suyo*) è ciò che è, cioè come qualcosa che viene prima dell'intellezione stessa:

Ciò che è intelligibile nell'intelletto si presenta come indipendente in questa forma precisa di essere indipendente come qualcosa di *proprio* (*propiedad*). È il momento non della semplice indipendenza ma della priorità [...] Questo momento del 'proprio', nella misura in cui è un momento dell'intelligibile e la base intrinseca della sua oggettività: è precisamente la 'realtà' dell'intelligibile'. E proprio perché l'intelletto intellige qualcosa che certamente è in esso, ma che è *prius* a se stesso, per questo, dico, è la ragione per cui l'intelletto fisicamente rimanda alla realtà, a ciò che la cosa è 'di per sé' (*de suyo*)⁵⁰.

L'intelletto dunque non è una mera oggettività, ma una *mera attualizzazione della realtà* in quanto tale, e nell'intellezione l'intelligibile rimane non solo come oggettività ma come realtà. Anche nell'atto di stima accade qualcosa di simile perché esso presuppone che la realtà sia già attualizzata davanti a noi; l'*atto di stima* implica l'intelletto, ed è il motivo per cui quell'atto ricade sulla realtà stessa e non sulla sua *mera oggettività*, e dunque la *condizione* di *stimabilità*, sebbene non sia un momento della nuda realtà, è una condizione che appartiene alla cosa stessa a causa della sua realtà: "La condizione non è solo qualcosa di stimato, ma qualcosa di stimabile"⁵¹. La condizione è qualcosa in cui la cosa stimata rimane in due di-

⁵⁰ Ivi, p. 220: "en la intelección, lo inteligido se nos presenta no sólo como algo independiente de la intelección, sino como algo que 'de suyo' es lo que es, es decir, como siendo algo en la intelección pero *prius* a ella. Lo inteligido en la intelección se presenta como siendo independiente en esta forma precisa de ser independiente como algo 'de suyo'. Es el momento no de simple independencia sino de prioridad. Este momento del 'de suyo', en cuanto momento de lo inteligido y fundamento intrínseco de su objetividad, es justo la "realidad" de lo inteligido. Y precisamente porque la intelección intellige algo que ciertamente es en ella, pero que es *prius* a ella misma, por esto, digo, es por lo que la intelección remite físicamente a la realidad, a lo que la cosa es 'de suyo'".

⁵¹ Ivi, p. 221: "La condición no es sólo algo estimado, sino algo estimando".

mensioni, l'oggettività e la realtà: "La cosa stimata è oggettivamente e realmente di una certa condizione"⁵²; il *bene* costituisce formalmente allora la realtà nella sua condizione di essere stimata: "nella sua reale condizione di stimabilità"⁵³. Come spiega Diego Gracia: "La *condizione* è la realtà come portatore di senso. E questo portatore reale Zubiri non lo chiama non valore ma "bene". In modo tale che la cosa reale ha la condizione di essere stimabile, e in questo modo fonda e porta i valori, che hanno senso"⁵⁴.

La realtà in *condizione* è *meramente bene*, essa non è buona o cattiva ma rimane nella condizione di stimabilità perché essa è una condizione di realizzazione nell'intelazione ("questo è il bene fondamentale in ogni atto di intelazione: l'atto di essere nella realtà come realtà"⁵⁵) e realizza quella che Zubiri ha chiamato la *linea del bene*: "Il valore non è altro che la qualità del bene in quanto bene; è il valore di un bene. E poiché il bene è una condizione della realtà, ne consegue che è il bene che fonda il valore, e non il valore che fonda il bene"⁵⁶. Il bene dunque avvolge *formalmente* la realtà costruendo la *condizione di stimabilità*, e se la nuda realtà non ha nulla a che vedere con il bene non vale il contrario. Il problema del rapporto tra bene e male è, dunque, un problema di realtà, non di valori: "Il bene e il male, presi come opposti nella linea del bene, non costituiscono un contrasto di valori, ma un contrasto di condizioni di realtà"⁵⁷. Quando Zubiri parla di bene e male allora si riferisce alla condizione del reale, e non alla realtà come bene o male:

⁵² Ivi, p. 222: "La cosa estimada es objetiva y realmente de determinada condición".

⁵³ *Idib.*: "la realidad en su condición de estimanda".

⁵⁴ D. Gracia, *Valor y precio*, Tricastela, Madrid 2013, p. 123: "La condición es la realidad en tanto que soporte de sentido. Y a este soporte real no llama Zubiri valor sino 'bien'. De tal modo que la cosa real tiene la condición de valiosa, y de ese modo funda o soporta los valores, que son cosas sentido".

⁵⁵ *Idib.*

⁵⁶ Ivi, p. 223: "El valor no es sino la cualidad del bien en tanto que bien; es la valía de un bien. Y como el bien es una condición de la realidad, resulta que el bien es el que funda el valor, y no el valor el que funda el bien".

⁵⁷ Ivi, p. 223: "Bien y mal, tomados como contrapuestos dentro de la línea del bien, no constituyen una contraposición de valores, sino una contraposición de condiciones de la realidad".

La realtà è quella che è e nient'altro; non ha niente a che vedere con il bene e il male. Si potrebbe pensare allora che la realtà nuda sia indifferente al bene e al male. Ma questo non è esatto. Perché l'indifferenza è una qualità già inscritta nella "linea del bene": è una neutralità tra il bene e il male. Ma la realtà nuda non è inscritta in questa linea ma è precedente ad essa. La realtà nuda non è indifferente al bene e al male, ma è estranea a questa differenza; è al di là del bene e del male.

La dualità del bene e del male è una dualità reale, ma del reale nella sua condizione. Il bene e il male sono la realtà, ma la realtà in condizione. Reciprocamente, il bene e il male sono qualità della condizione, ma come condizione del reale⁵⁸.

Dire che il bene e il male si presentano come realtà, o meglio ancora, che sono una condizione del reale, significa, che il bene e il male non sono "simpliciter" ma sono *per qualcuno*, non nel senso che abbiano a che fare con la *relatività*, giacché Zubiri ha già dimostrato il loro rapporto con l'*oggettività*, ma con la *rispettività* (*respectividad*): qualcosa è buono o cattivo, non in sé ma rispetto a qualcos'altro. Le cose reali infatti, non sono indipendenti le une dalle altre, ma formano una *totalità* che ha due aspetti, uno *operativo*, l'altro *costitutivo*. Per quanto riguarda il primo le cose agiscono le une sulle altre, in una connessione o un ordine secondo il quale: "tutte le operazioni attive o passive di ogni cosa sono interdipendenti con le operazioni di tutte le altre cose"⁵⁹; il secondo rimanda a una dimensione ancora più profonda: "ogni cosa è ciò che è formalmente in funzione della costituzione delle altre. Non si tratta più di una totalità operativa, ma di una totalità *costitutiva*. Questo è ciò che

⁵⁸ Ivi, p. 224: "La realidad es lo que ella es y nada más; nada tiene que ver con el bien y con el mal. Podría pensarse entonces que la nuda realidad es indiferente al bien y al mal. Pero esto no es exacto. Porque indiferencia es una cualidad que se inscribe dentro ya de la "línea del bien": es una neutralidad entre el bien y el mal. Pero la nuda realidad no se inscribe dentro de esta línea sino que es anterior a ella. La nuda realidad no es indiferente al bien y al mal, sino que es ajena a esta diferencia; está allende el bien y el mal. La dualidad de bien y de mal es una dualidad real, pero de lo real en su condición. Bien y mal son realidad, pero realidad en condición. Recíprocamente, bien y mal son cualidades de la condición, pero en cuanto condición de lo real".

⁵⁹ Ivi, p. 226: "todas las operaciones activas o pasivas de cada cosa se hallan en interdependencia con las operaciones de todas las demás".

ho chiamato formalmente *rispettività*⁶⁰. Le cose in quanto sono, sono rispettive: “se una cosa reale è considerata nella sua realtà propria, intrinseca e formale rispettività, allora la cosa reale è costitutivamente e formalmente un momento del mondo. Il mondo, infatti, è la rispettività del reale in quanto tale”⁶¹. La *rispettività* è precedente (non un’anteriorità cronologica, ma costitutiva del reale) alla *condizione*, ed è necessaria perché si possa parlare di buona e cattiva *condizione*.

Quale *rispettività* determina la *condizione di realtà* del bene e del male? Le cose che l’intelligenza⁶² ci presenta sono di due tipi: le cose nella loro *nuda realtà* che sono mera attualizzazione, e in secondo luogo le cose nelle quali la *rispettività* non è una mera attualizzazione ma un’attualizzazione degli atti vitali che l’uomo compie, cose la cui *rispettività* è il senso che hanno per la vita. Zubiri chiama le cose nella loro nuda realtà, *cose-realtà* (*cosas-realidad*), le altre *cose-senso* (*cosas-sentido*). Ci sono quindi due tipi di *rispettività*: della *mera attualizzazione* e *del senso*, ed entrambe sono irriducibili le une alle altre. Le *cose-senso* sono tali proprio per le proprietà che hanno nella loro *nuda realtà*, e dunque l’atto di presentazione delle *cose-senso* presuppone la loro presentazione come *cose-realtà*. Nessuno apprende un *cosa-senso* senza ulteriori indugi, ma apprende che la *cosa-realtà* è dell’uno o dell’altro senso: “l’apprensione delle cose nella loro nuda realtà è precedente all’apprensione delle *cose-senso*”⁶³. La *cosa-realtà* dunque, precede la *cosa-senso* non in una anteriorità cronologica ma di struttura apprensiva, in un momento che risulta essere primario, costitutivo e fondante. È l’uomo che trasforma la *cosa-realtà* in una *cosa-senso*, così da essere: “il costituente del senso in quanto tale”. C’è aderenza radicale inoltre tra la cosa nella *nuda realtà* e la *cosa-senso*, infatti la

⁶⁰ Ivi, p. 226: “no se trata de una totalidad *operativa*, sino de una totalidad *constitutiva*. Es lo que formalmente he llamado *respectividad*”.

⁶¹ Ivi, p. 227: “Si se considera una cosa real en su realidad propia, intrínseca y formalmente respectiva, entonces la cosa real es *constitutiva* y *formalmente* un momento del mundo. Mundo, en efecto, es la *respectividad* de lo real en cuanto tal”.

⁶² Qui il ragionamento di Zubiri anticipa temi che saranno portati a maturazione nella trilogia dell’*Intelligenza senziente*. Cfr. X. Zubiri, *Intelligenza senziente*, a cura di P. Ponzio e O. Barroso Fernández, Bompiani, Milano 2008, pp. 177; 397.

⁶³ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, cit., p. 230: “La aprehensión de las cosas en su nuda realidad es anterior a la aprehensión de las *cosas-sentido*”.

cosa reale rimane nel senso proprio per il suo carattere reale e per le proprietà che possiede realmente, altrimenti ciò che chiamiamo senso non sarebbe possibile: “Non potrei fare una porta dall’acqua, o un coltello dal burro [...] questo è ciò che costituisce formalmente la condizione: la condizione è la capacità della realtà di costituirsi in senso. Senza l’uomo non ci sarebbe il senso; ma non ci sarebbe nemmeno il senso senza la condizione della realtà. [...] La condizione è un tipo speciale di *rispettività*, la *rispettività* del senso”⁶⁴.

Per quel che riguarda il bene e il male, essi sono *costitutivamente* rispetto all’uomo, perché solo rispetto all’uomo c’è una condizione⁶⁵. Il bene e il male, in quanto sono qualità della *condizione reale* delle cose, rispondono a una buona o cattiva condizione rispetto alla *linea del bene*; è solo rispetto ad essa che le cose possono essere stimate come bene o male. La *condizione* è una capacità reale, e dunque anche *il bene e il male come condizione del reale sono realtà*.

Che cos’è allora il male come condizione della realtà? Zubiri rifiuta ogni idea del male come sostanza, ogni suo aspetto demonico; esso appare piuttosto come un carattere di una sostanzialità nel suo mero essere rispetto ad altre sostanzialità. Questa *rispettività* può essere interpretata nel seno del limite delle cose rispetto alle altre cose, come fa Leibniz nella sua teodicea che in essa vede l’origine stessa del male nel mondo, ma per Zubiri va intesa come *possibilità* della condizione rispetto all’uomo come unica realtà del mondo che può possedere cose “in buono e cattivo stato”. Che tipo di sostanzialità è quella umana? “L’uomo è una realtà che [...] deve comportarsi in un modo o nell’altro rispetto a quella realtà che è la realtà delle cose [...] Cioè, oltre ad essere sostanzialmente ciò che l’uomo è come realtà, come *cosa-realtà*, è per se stesso una *cosa-senso*. Ciò significa che la stessa sostanzialità rimane una condizione per l’uomo. [...] Il bene dell’uomo è precisamente la pienezza formale e integrale della sua sostanzialità”⁶⁶. Il male allora non è altro che la

⁶⁴ Ivi, p. 231: “Yo no podría hacer una puerta de agua, o un cuchillo de manteca, [...] esto es lo que formalmente constituye la condición: condición es la capacidad de la realidad para quedar constituida en sentido. Sin hombre no habría sentido; pero tampoco lo - habría sin la condición de la realidad. [...] La condición es un tipo especial de respectividad, la respectividad de sentido”.

⁶⁵ Per l’animale ci sono solo stimoli fastidiosi o dannosi, ma non stimoli formalmente buoni o cattivi; cfr. X. Zubiri, *Intelligenza senziente*, cit., p. 107.

⁶⁶ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, cit., 252: “El hombre es una realidad que,

non-conformità a questo *bonum*, pienezza della sostanzialità umana; da essa infatti dipendono il bene e il male delle cose come *condizione*. Non va confusa, come fa Kant secondo Zubiri, la *sostanzialità umana* con la *persona*, perché il bene e il male sono *miei* in quanto uomo nella misura in cui essi sono tali prima di qualsiasi considerazione della personalità, cioè lo sono in maniera ancor più radicale. La persona aggiunge alla realtà il bene e il male come *mio*, che è la dimensione puramente soggettiva della volontà come espressa dall'imperativo categorico kantiano, ma il male come realtà riguarda la conformità al *bonum*: "Si tratta di cose che, proprio per la loro condizione, promuovono o non promuovono, sono o non promuovono il bonum della sostanzialità umana"⁶⁷.

Il male, allora, non è né una cosa, né una causa, è pura privazione intesa come non conformità al bene. Lontano, tanto dall'idea di male come la *deformità* agostiniana, quanto dall'idea di *privazione* leibniziana, per Zubiri tra il bene e il male c'è correlazione, e tuttavia il male deve necessariamente presupporre il bene, ma non viceversa: "Questa è una considerazione abbastanza profonda del male, ma in fondo è puramente formalistica"⁶⁸. Zubiri passa a

efectivamente, tiene que comportarse en una o en otra forma respecto de esa realidad que es él mismo. Es decir, además de ser sustantivamente lo que el hombre es como realidad, como *cosa-realidad*, es para sí mismo *cosa-sentido*. Esto significa que la propia sustantividad queda en condición para el hombre. Y como esta condición es la última en la línea de su pura realidad sustantiva, quiere decirse que, en definitiva, esta condición de la sustantividad es respecto del hombre mismo justamente lo que llamamos en sentido estricto un bien. El bien del hombre es justamente la plenitud formal e integral de su sustantividad".

⁶⁷ Ivi, 254: "Se trata de que las cosas, precisamente por su condición, promuevan o no promuevan, sean o no promotoras del bonum de la sustantividad humana".

⁶⁸ Ivi, 256: "He ahí una consideración del mal bastante honda, pero en el fondo puramente formalista". A tal proposito ha ragione Antonio González nel sostenere che la novità filosofica in Zubiri sta nell'aver superato, da un lato l'idea dell'essere come bene in sé, dall'altro l'idea del male come assoluta negatività: "En este sentido, Zubiri ha aceptado lo nuclear de la crítica nietzscheana a los inconfesados intereses morales de la metafísica occidental. La realidad está más allá del bien y del mal; es decir, no se puede identificar el bien con el orden ideal del Ser, ni se puede convertir al mal en el momento de negatividad que supuestamente envuelve todas las realidades mudables del mundo sensible. El mal no es ni realidad ni negación, sino condición respecto de una inteligencia sentiente". A. González, *Dios y la realidad del mal desde el pensamiento de Zubiri*, in "Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica", LXVIII, 1993, p. 298.

elencare (come prima di lui Kant)⁶⁹ le modalità in cui il male si mostra nel suo essere *disconformidad* e promozione metafisica “rispetto” alla sostanza umana, analizzando la *condizione di realtà* del *maleficio* (*maleficio*), della *malizia* (*malicia*), della *malignità* (*malignidad*) e della *malvagità* (*maldad*): quello che Zubiri intende dimostrare è che il male non è mai male in quanto tale.

Se il *maleficio* è una “semplice condizione” che intacca l’integrità psicobiologica dell’intelligenza e della volontà dell’uomo, con la *malizia* Zubiri recupera un problema particolarmente dibattuto nella scolastica⁷⁰ e che ha a che fare direttamente con il tema dell’*intenzionalità*: “poiché la realtà ha la sua struttura oggettiva, significa che sia l’intenzionalità dell’intelligenza, che l’intenzionalità della volontà hanno un ordine oggettivo che si apre davanti a me. La mia sostanzialità non è solo le mie strutture psicobiologiche, ma è anche una sostanzialità di ordine intenzionale”⁷¹. Nell’intenzionalità si realizza ciò che è il buono per me, quindi, il *bonum* in senso morale, che è la conformità delle possibilità scelte rispetto al *bonum* della sostanzialità; queste possibilità sono una *promozione* a discrezione della volontà dell’uomo, che è: “sempre e solo su una realtà, ma non nella sua nuda realtà, ma nella condizione che hic et nunc ha quella realtà come principio di possibilità; cioè, l’oggetto proprio e formale di una volizione è la possibilità reale di una realtà”⁷².

La *malizia* è invece una condizione (attitudine del reale a costituirsi in senso) di natura interna ed intrinseca alla cattiva volontà, che da sé si dà la *condizione di realtà*. La volontà infatti è la scelta abilitante tra diverse *possibilità* che rendono possibile per l’uomo “fare”; questo è ciò che è nel potere (*poter*) dell’uomo: “Volere è lasciare che la realtà si impadronisca di me nella sua

⁶⁹ I. Kant, *La religione nei limiti della sola ragione*, (a cura di) M. Olivetti, Laterza, Bari 2019⁹, p. 29.

⁷⁰ Cfr. G. Pizzo, “*Malitia*” e “*odium Dei*” nella dottrina della volontà di Giovanni Duns Scoto, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», LXXXI, 1989, pp. 393-415;

⁷¹ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, cit., p. 263: “Ahora bien, como la realidad tiene su estructura objetiva, quiere decirse que tanto la intencionalidad de la inteligencia como la de la voluntad tienen un orden objetivo que se abre ante mí. Mi sustantividad no es solamente mis estructuras psicobiológicas, sino que es también una sustantividad de orden intencional”.

⁷² Ivi, p. 268: “siempre y sólo sobre una realidad, pero no en su nuda realidad, sino en la condición que hic et nunc tiene esa realidad como principio de posibilidades; es decir, el objeto propio y formal de una volición es la posibilidad real. Nadie quiere salir por una puerta en el sentido de un fenómeno físico”.

condizione. Il potere è un carattere metafisico⁷³. Il *potere* determina che una possibilità si realizzi in quanto voluta: “fare mia una possibilità e appropriarmene, è precisamente voler dare potere in me stesso a una possibilità data. È prendere possesso della condizione dell’oggetto della volontà”⁷⁴.

È dunque la realtà a impadronirsi dell’uomo, a *promuoverlo* rispetto al male e al bene e allo stesso tempo è nell’uomo il poter lasciarsi prendere dal bene e dal male come condizioni della realtà: “Voler è mettere il potere del male – o il potere del bene – in me”⁷⁵. Dunque se l’uomo *può* sotto l’aspetto della volontà come *bonum* morale, cosa che genera in esso soddisfazione o insoddisfazione, allo stesso modo la realtà esercita il proprio *potere* come *condizione* nell’essere realtà buona o cattiva. La *malizia* dunque non è data da una ontologica predisposizione della volontà “pura” dell’uomo al male: “La malizia non è che voglio il male per il male, ma che voglio un oggetto che ha un aspetto buono, anche se ne ha altri sufficientemente noti per essere cattivi; è mettere ciò che voglio prima di ciò che è; è essere al di sopra di un bene”⁷⁶. Essa come atto della volontà potenzia il male e *promuove* alla terza forma del male come condizione di realtà, la *malignidad*, che oggettivandosi diventa *maldad*. Quest’ultima forma di *condizione del male come realtà* è per Zubiri quella che ha a che fare con la “storia”, non intesa nel senso hegeliano come “storia del mondo”, o nella storia “chimericamente” intesa come “la gran realidad humana”⁷⁷, ma come realtà sociale, corpo sociale, che porta con sé un cambiamento del mondo⁷⁸. Se dunque il male non ha una propria densità ontologica e non si può considerare come una forma trascendentale, esso ha però una sua formale positività come condizione reale, tanto da essere considerato

⁷³ Ivi, p. 272: “Querer es dejar que se apodere de mí la realidad en su condición. Poder es un carácter metafísico”.

⁷⁴ Ivi, p. 273: “es querer justamente dar en mí poder a una posibilidad determinada. Es quedar apoderado de la condición del objeto de la voluntad”.

⁷⁵ *ibid.*: “Querer es poner el poder del mal – o el poder del bien – en mí”.

⁷⁶ Ivi, p. 274: “La malicia no consiste en que yo quiera el mal por el mal, sino en que quiera un objeto que tiene un aspecto bueno, a pesar de que tiene otros suficientemente conocidos como malos; es anteponer lo que yo quiero a lo que es; es estar por encima de un bien”.

⁷⁷ X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid 2015, p. 522.

⁷⁸ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, cit., p. 283.

da Zubiri uno dei vettori della storia insieme al *bene* e al vettore di *progressione*⁷⁹. “è nella struttura unitaria del bene e del male come condizione, che consiste la realtà del bene e del male; la realtà del male come male, [...], in correlazione con un beneficio [...]. È proprio così che si costituisce la marcia unitaria dell'uomo sulla terra”⁸⁰. Questo perché come sottolinea Oscar Barroso: “L'uomo è una realtà aperta che deve concludersi nella prospettiva di un ideale di realizzazione in relazione al quale le cose reali appaiono nella condizione di bene o di male”⁸¹.

Epilogo. Voci dalla coscienza

Nel 1965 Zubiri tiene un corso su *Il problema filosofico della storia delle religioni* e introduce il lemma *voce della coscienza* (*voz de la conciencia*), che riprende nel 1968 in un corso di sei lezioni tenute a Madrid intitolato *L'uomo e il problema di Dio*, e che ritornerà nell'ultima e incompiuta opera *L'uomo e Dio*. Il termine *coscienza* non ha per il filosofo basco un carattere primariamente morale, ma metafisico: “è un'attenzione rigorosa alla realtà in quanto tale; un'emissione al fondamento. In questo modo, siamo legati alla realtà ultima, che ci riguarda e ci chiama con la voce della coscienza”⁸². Esso non trova

⁷⁹ Cfr. A. Trupiano, *Il vincolo del reale e la sfida dell'irreale nella filosofia della storia di Xavier Zubiri*, in *Il vincolo del reale. Percorsi di riflessione a partire da Xavier Zubiri*, (a cura di) A. Trupiano e A. M. Vitale, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2019, p. 119: “La storia non è altro che l'evento di modi di stare nella realtà. Il dinamismo della storia è dinamismo di possibilità”.

⁸⁰ Ivi, p. 284: “Y en la estructura unitaria del bien y del mal como condición, y en tanto que condición, es en lo que consiste la realidad del bien y del mal; la realidad del mal como maleficio, [...] en correlación con un beneficio [...]. Así está constituida precisamente la marcha unitaria del hombre sobre la Tier”.

⁸¹ O. Barroso, *Reflexiones*, cit., p. 250: “el hombre es una realidad abierta que tiene que autoconcluirse desde la perspectiva de un ideal de realización con respecto al cual las cosas reales aparecen en la condición de buenas o malas”.

⁸² I. E. Trio, *La libertad en Xavier Zubiri*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico 1988, p. 167: “La voz de la conciencia pues, no es ni tan siquiera a un fenómeno meramente moral; es un riguroso atenuamiento a la realidad en cuanto tal; una emisión al fundamento. Así estamos religados a la realidad última que nos inquieta y nos llama por la voz de la conciencia”.

particolare rilevanza nei corsi sulla volontà, tanto meno in quello sul *male*, mentre ritorna nella trilogia dell'*Intelligenza* (1980-1983)⁸³. Come Zubiri spiega in *L'uomo e Dio*, la *voce della coscienza* è quella: “che, in un modo o nell'altro detta all'uomo cosa fare e non fare”⁸⁴; essa giunge dalla profondità di noi stessi, ma non è mai identificabile con la “forma” kantiana dell'imperativo categorico, ma è piuttosto quell’“assoluto relativo [essere] mio, perché sono io stesso e non un altro”⁸⁵. Lungi da ogni equivoco che possa ridurre la coscienza all'atto introspettivo, essa è co-attualizzazione del reale, un atto radicale che: “fonda la coscienza nel suo essere 'in', e nel suo essere coscienza 'di'”⁸⁶, di qualcosa che è reale. Dunque il termine coscienza non rimanda a un *me* soggettivo⁸⁷, ma a quel *me* che è l'*enigma del reale* stesso; “di fronte a Kant e Cartesio, – scrive Zubiri – bisogna affermare con forza che, quando qualcosa emerge da me sotto forma di attenzione alla realtà, questa emergenza non ha un carattere soggettivo, perché emerge proprio dalla potenza della realtà, che, come ogni altra realtà, possiedo proprio perché è una cosa reale”⁸⁸. La *voce della coscienza* detta la *condizione* di realtà, e al contempo il movimento della volontà rispetto al bene e al male, che trova la sua oggettiva espressione nella

⁸³ J. Conill-Sancho, “La voz de la conciencia”. *La conexión noológica de moralidad y religiosidad en Zubiri*, in «Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política», XL, 2009, p. 126: “La voz de la conciencia dicta de un modo 'inapelable' e 'irrefragable', es decir, que no se puede contrarrestar. Lo cual no quiere decir que el dictado sea unívoco, ni que haya de entenderse en el sentido de lo que Kant llamó 'imperativo categórico', ya que Zubiri considera 'falsa' esa interpretación kantiana por diversas razones: a) porque 'esta voz no es un imperativo en sentido kantiano'; b) porque 'Kant confundió siempre lo subjetual con lo subjetivo' ('todo lo subjetivo puede ser subjetual, pero no todo lo subjetual es subjetivo'); 3) porque 'no se trata de un dictado categórico objetivamente considerado, sino de una voz en cuanto voz'”.

⁸⁴ X. Zubiri, *L'uomo e Dio*, a cura di P. Ponzio e A. Savignano, edizioni di pagina, Bari 2014, p. 72.

⁸⁵ *ibid.*

⁸⁶ P. Ponzio, *Verità e attualità. La filosofia dell'intelligenza di Xavier Zubiri*, edizioni di pagina, Bari 2007, p. 106.

⁸⁷ Cfr. J. A. Sudupe, *Sobre el saber inmediato de sí mismo en Xavier Zubiri: entre la voz de la conciencia y la inquietud metafísica*, in «Pensamiento», LXXVI, 2020, 291, pp. 1185-1202.

⁸⁸ X. Zubiri, *Sobre la religión*, Alianza Editorial, Madrid 2017, p. 434: “Frente a Kant y Descartes hay que afirmar enérgicamente que, cuando algo emerge de mí en forma de atenuamiento a la realidad, esta emergencia no tiene un carácter subjetivo, porque emerge precisamente del poder de la realidad, que, como cualquier otra realidad, poseo yo precisamente por ser una cosa real”.

esperienza *storica* che l'uomo fa del bene e del male.

La voce della coscienza non si limita a dettare doveri ma dà:

un giudizio di adeguatezza tra un atto che si sta compiendo e quello che, in un modo o nell'altro, si vorrebbe, o almeno si intenderebbe far parte il proprio essere sostanziale. La voce della coscienza può disapprovare quell'atto, non perché sia buono o cattivo, ma perché è adeguato o inadeguato alla figura dell'essere sostanziale [...] la voce della coscienza mi dice la portata effettiva di ciò che sto per fare e questo scopo consiste nella configurazione dell'essere, del mio essere sostanziale⁸⁹.

L'uso del termine *voce* da parte di Zubiri non è un semplice espediente narrativo, ma rimanda a una dimensione fisica⁹⁰, che obbliga a quello che dice non imponendo ma *legando (religación)* l'uomo alla realtà; è proprio il venire dal profondo di questa *voce* a determinare la *promozione* dell'uomo al bene, e quindi al suo essere "voce della realtà"⁹¹:

Da un lato, la voce della coscienza è ciò che la coscienza detta; è il dettato di ciò che l'uomo deve o può fare. Il carattere formale di questo dettato è espresso in un unico concetto: l'obbligo. Non voglio dire con questo che tutto ciò che la coscienza detta è obbligatorio, sono spesso mere possibilità, ma possibilità di realizzare ciò che sarò e devo essere. Sarò e devo essere, cioè sono iscritti in un obbligo fondamentale. Ma nella voce della coscienza c'è una dimensione diversa. Non è solo ciò che la coscienza detta, ma il dettato stesso in quanto tale. E questo non ha più il carattere di un obbligo.

⁸⁹ Ivi, p. 428: "un juicio de adecuación entre un acto que está ejecutado y aquello que, en una u otra forma, uno quisiera, o por lo menos pretendería que formara parte de su ser sustantivo. La voz de la conciencia puede desaprobar aquel acto, no porque sea bueno ni malo, sino porque sea adecuado o inadecuado para la figura del ser sustantivo. [...] la voz de la conciencia. Sea cualquiera el contenido y el carácter formal de aquello que yo voy a ejecutar, sea un deber, sea una adecuación, sea lo que quiera, la voz de la conciencia me está diciendo el alcance efectivamente de lo que voy a hacer, y ese alcance consisten la configuración del ser, de mi ser sustantivo".

⁹⁰ X. Zubiri, *Sobre la religión*, cit., p. 436: "La voz de la realidad es, en este sentido, la palpación sonora del fundamento del poder de lo real en mí".

⁹¹ X. Zubiri, *L'uomo e Dio*, cit., p. 73.

Il fatto di dover rispettare i dettami della mia coscienza non è un obbligo. Posso certamente contraddirlo, ma in questo caso la forza della voce della coscienza si esprime nel positivo della contraddizione. E questa è l'essenza della voce della coscienza: non quello che dice, ma il dire stesso. In altre parole: sebbene ciò che la coscienza detta sia un dovere, qualcosa di intenzionale, la forza del dettato stesso non è intenzionale ma fisica⁹².

La coscienza, dunque, nel "realizzare possibilità", si muove su quella che Zubiri ha definito la *línea del bene*, e che coincide con la realtà stessa come *condizione*; il male, a questo punto, risulta qualcosa di estrinseco, storico, proveniente dall'incapacità dell'*io* di adeguarsi alla realtà, né qualcosa di profondo nell'uomo, né di radicale nella realtà, ma come qualcosa di *reale* che l'uomo può *intelligire*.

Per la Arendt, invece, la realtà non ha più una propria e radicale indipendenza, ma è: "fragile, frammentaria, esposta a manipolazioni, casualità, cancellazioni. Rinunciare a essa, tuttavia, implica il rischio di perdere criteri eticamente e politicamente importanti"⁹³. La realtà perde ogni dimensione metafisica e diventa lo spazio della narrazione, nel quale l'uomo esprime il suo giudizio sui fatti, e al contempo lo spazio dell'azione morale; è il legame tra pensiero e coscienza a determinare l'azione morale, ma se la capacità di pensare e di generare una coscienza è universale, le dinamiche morali della co-

⁹² X. Zubiri, *Sobre la religión*, cit., p. 229: "La voz de la conciencia tiene dos dimensiones que no podemos confundir. Por un lado, voz de la conciencia es lo que la conciencia dicta; es el dictado de lo que el hombre ha de hacer puede hacer. El carácter formal de este dictado se expresa en un solo concepto: obligación. No quiero decir con esto que todo lo que la conciencia dicta sea obligatorio; son muchas veces meras posibilidades, pero posibilidades de realizar lo que yo voy a ser y he de ser; es decir, se inscriben en una obligación fundamental. Pero en la voz de la conciencia hay una dimensión diferente. No es sólo lo que dicta la conciencia, sino el dictar mismo en cuanto tal. Y esto ya no tiene carácter de obligación. Que yo tenga que atenerme al dictado de mi conciencia no es una obligación, sino una forzosidad. Puedo ciertamente contrariarla, pero, en este caso, la fuerza de la voz de la conciencia se expresa en lo positivo de la contrariación. Y esto es lo esencial de la voz de la conciencia: no lo que dice, sino el decir mismo. Dicho en otros términos: si bien lo que dicta la conciencia es un deber, algo intencional, la fuerza del dictar mismo no es intencional sino física".

⁹³ L. Boella, *Hannah Arendt*, cit., p. 54.

scienza non sono le stesse per tutti⁹⁴. Questo perché: “la realtà non è un oggetto esterno, con leggi e strutture indipendenti da chi le vive, né un insieme di forme di vita, bisogni, abitudini, pratiche basate su un senso comune volatile e inficiato da errori cognitivi, ma ha una tessitura complessa in quanto viene data in esperienze vissute di tipo emotivo, cognitivo, pratico”⁹⁵. La realtà diventa per la Arendt lo “spazio pubblico” dove con l’affermarsi della verità o della menzogna, si realizzano il bene o il male; è di questa realtà che la coscienza fa esperienza:

La coscienza non è la stessa cosa del pensiero, hanno in comune con l’esperienza sensibile il fatto di essere atti “intenzionali” e quindi *cognitivi*, mentre l’io che pensa non pensa a qualcosa, ma su qualcosa, e tale atto è dialettico: procede nella forma di un dialogo silenzioso. Senza coscienza, nel senso di consapevolezza di sé, il pensiero non sarebbe possibile⁹⁶.

Allo stesso modo, senza pensiero la coscienza è vuota: “Una vita senza pensiero non è affatto impossibile; in tal caso essa non riesce a sviluppare la propria essenza: non solo è priva di significato; non è completamente viva. Gli uomini che non pensano sono come uomini che camminano nel sonno”⁹⁷. Il bene ha dunque un valore affermativo, che deriva dalla ricostruzione storica di ciò che è accaduto, ed è connesso alla dimensione del ricordo; come spiega la Arendt: “ciò che è veramente decisivo è che la facoltà di ricordare ci consenta di evitare il male. [...] si tratta di un criterio altamente soggettivo”⁹⁸. La coscienza ha dunque necessità di voce, di poter raccontare, di narrare; messa a tacere, come accaduto in Germania, la voce della realtà diventa la voce di uno solo, che trasforma la legge dello Stato in norma morale, e mette a riparo da ogni tribunale la coscienza personale di ciascuno, così: “Eichmann spiegò che se riuscì a tacitare la propria coscienza fu soprattutto per la semplicissima ragione che egli non vedeva nessuno, proprio nessuno che fosse contrario alla

⁹⁴ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 286.

⁹⁵ L. Boella, *Hannah Arendt*, cit., p. 57

⁹⁶ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 282.

⁹⁷ Ivi, p. 286-287.

⁹⁸ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2015, p. 89.

soluzione finale”⁹⁹. Nessuna voce si levò dall’esterno, ma soprattutto nessuna voce si levò dall’interno; Eichmann ammise, che ci furono crisi di coscienza, ma si trattava piuttosto di stati di angoscia derivanti da veri e propri cortocircuiti tra gli ordini impartiti dall’alto e le diverse disposizioni date alla fine della guerra (in particolare da Himmler), nel tentativo di prepararsi migliori condizioni di resa. Il pensiero che dunque riempie la coscienza è quello che, seguendo la teoria del giudizio di Kant, fa distinguere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato: “La manifestazione del vento del pensiero non è la conoscenza; è l’attitudine a discernere il bene dal male, il bello dal brutto”¹⁰⁰. Per distinguerli, occorre iniziare il dialogo con noi stessi che conduce alla realtà, ed esso parte dal ricordo e dal giudizio: “Noi giudichiamo e distinguiamo il bene e il male avendo in mente alcuni eventi o alcune persone, assenti nel tempo e nello spazio, che sono diventati esempio”¹⁰¹. Per la Arendt il male perde ogni densità ontologica, e si genera nella coscienza senza idee: “il peggior male è quello commesso da nessuno, cioè da esseri umani che si rifiutano di essere persone”¹⁰².

Alla realtà come insieme dei fatti che accadendo e diventano narrazione, Zubiri oppone il potere di un reale che è invece autonomo, indipendente. Se per la Arendt il tema centrale è l’indipendenza del pensiero rispetto alla realtà, quel “pensare da sé” che la studiosa eredita da Lessing¹⁰³, per Zubiri è la realtà a essere il luogo del “da sé”, ad avere una dimensione propria: il male è il prodotto dalla coscienza senza la realtà, o meglio, della coscienza sorda rispetto alla voce della realtà. Se per la Arendt ciò che può essere detto dalla coscienza è verifica e accertamento dei fatti a partire dalla dialettica del pensiero, per Zubiri il dire dalla coscienza è invece obbligo, richiamo costante della realtà a sé. Il “male radicale”, cioè la tendenza al male nell’uomo definita da Kant come: “tendenza al male propriamente detto, cioè al male morale”¹⁰⁴, è impossibile perché il male non è sostantivo ma solo aggettivo. Nel suo essere contingente esso non ha comunque, né matrice metafisica, né propriamente

⁹⁹ H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 124.

¹⁰⁰ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 289.

¹⁰¹ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 111

¹⁰² Ivi, p. 73.

¹⁰³ Cfr. H. Arendt, *L’umanità in tempi bui*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018, pp. 50-54.

¹⁰⁴ I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 28

morale, e attraverso la definizione kantiana del “male radicale”, possiamo tutt’al più comprendere: “dove il fondamento del male non si trova: non sta nella nostra sensibilità e nelle nostre inclinazioni naturali, di cui non siamo responsabili, [...] e neppure sta nella corruzione della ragione moralmente legislatrice”¹⁰⁵.

Per Zubiri il male sta nell’incapacità umana di volere ciò al quale ci chiama la realtà: “Infatti, non tutti gli uomini hanno la stessa capacità di percepire il reale come reale”¹⁰⁶. Il tema della realtà del male, come riconosce Diego Gracia, è dunque legato al “costruttivismo assiologico” zubiriano sviluppato in opposizione alla teoria dei valori di Scheler, e se i “valori si costruiscono, è necessario concludere che sono prodotti storici e che non è possibile affermarli come assoluti”¹⁰⁷. Il male è per Zubiri il risultato del disaccordo tra volontà e realtà; questo perché l’*atto di stima* si attua anzitutto a livello personale, emozionale, e solo dopo a livello del *logos*: quest’ultimo riemerge nella voce della coscienza che richiama a ciò che è reale. È quello sforzo che Zubiri manifesta, per dirla come Oscar Barroso, nel voler mantenere un “ideal de objetividad”¹⁰⁸, per il quale l’uomo conserva il bene come realtà morale sostanziale e oggettiva, per quanto possa anche ignorarlo, perché: “il male non è solo nella malizia di una volontà e nella malignità di una volontà sull’altra, è anche nel malvagità oggettiva come uno degli ingredienti del mondo”¹⁰⁹.

¹⁰⁵ K. Jaspers, *Il male radicale in Kant*, (a cura) R. Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia 2011, p. 64-65.

¹⁰⁶ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1998, p. 521: “No todos los hombres, en efecto, tienen la misma capacidad para aprehender lo real como real”.

¹⁰⁷ D. Gracia, *Valor y precio*, cit., p. 130: “Si los valores se construyen, parece necesario concluir que son productos históricos y que no es posible afirmarlos como absolutos”.

¹⁰⁸ Cfr. O. Barroso, *Reflexiones*, cit., p. 252

¹⁰⁹ X. Zubiri, *El problema teológico del hombre*, cit., p. 522: “El mal no solamente está en la malicia de una voluntad y en la malignidad de una voluntad sobre otra, está también en la maldad objetiva como uno de los ingredientes del mundo”.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDE H., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964.
- , *Origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004.
- , *The Jewish writings*, Schocken books, New York 2007.
- , *La vita della mente*, Mulino, Bologna 2009.
- , *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2015.
- , *L'umanità in tempi bui*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018.
- MUÑOZ ORTIZ D., *El problema del mal: ¿metafísico o moral? Desde el planteamiento zubiriano*, in «Efemerides mexicana. Estudios filosóficos, teológicos e históricos», 85, 2011, pp. 28-44.
- ASSY B., *Eichmann a Gerusalemme. Il processo, le polemiche, il persecutore, la banalità del male*, in «Rivista internazionale di filosofia e psicologia», II, 2011, 2, pp. 84-95.
- BARROSO O., *Reflexiones en torno al problema del mal en Zubiri*, in «Pensamiento», LXX, 2015, 266, pp. 231-252.
- BELLITI D., *Io che sono uno solo. Giudicare il male dopo Eichmann*, Edizioni ETS, Pisa 2012.
- BENHABIB S., *Identity, Perspective and Narrative in Hannah Arendt's "Eichmann in Jerusalem"*, in «History and Memory», VIII, 1996, 2, pp. 35-59.
- BERNSTEIN R. J., *Riflessioni sul male radicale: Arendt e Kant*, in «La società degli individui», V, 2002, 1, pp. 5-17. ZUBIRI X., *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1995.
- , *Provocazione e appropriazione: la risposta a Martin Heidegger*, p. 237 in *Hannah Arendt*, (a cura di) S. Forti, Bruno Mondadori, Milano 1999, pp. 226-248.
- BOELLA L., *Hannah Arendt*, Feltrinelli, Milano 2020.
- CONILL-SANCHO J., *"La voz de la conciencia". La conexión noológica de moralidad y religiosidad en Zubiri*, in «Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política», XL, 2009, pp. 115-134.
- COTKIN G., *Illuminating evil: Hannah Arendt and moral history*, in «Modern Intellectual History», 4, 2007, 3, pp. 463 – 490.
- EZRA M., *The Eichmann Polemics: Hannah Arendt and Her Critics* in «Democratija», 9, 2007, 2, pp. 141-165.

- FERNÁNDEZ BEITES M. P., *X. Zubiri frente a la noción de valor de M. Scheler*, in «Endoxa», XLVII, 2021, pp. 37-55.
- FISTETTI F., *Hannah Arendt a Gerusalemme. Ripensare la questione ebraica*, Il melangolo, Genova 2020.
- FORTI S., *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano 2006.
- FORTI S., *Prefazione* in H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2015, pp. V-IX.
- GONZÁLEZ A., *Dios y la realidad del mal desde el pensamiento de Zubiri*, in «Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica», LXVIII, 1993, pp. 273-315.
- GRACIA D., *La cuestión del valor*, Real Academia de ciencias morales y políticas, Madrid 2011.
- , *Valor y precio*, Tricastela, Madrid 2013.
- HELLER Á., *Il male radicale: Genocidio, Olocausto e terrore totalitario*, Castelvecchi, Roma 2019.
- JASPERS K., *Il male radicale in Kant*, (a cura) R. Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia 2011.
- KANT I., *La religione nei limiti della sola ragione*, (a cura di) M. Olivetti, Laterza, Bari 20199, p. 29.
- MOLLO M. L., *Xavier Zubiri: il reale e l'irreale*, Mimesis, Milano-Udine 2009.
- PAPA A., *Nati per incominciare. Vita e politica in Hannah Arendt*, Vita & Pensiero, Milano 2011.
- PIZZO G., “*Malitia*” e “*odium Dei*” nella dottrina della volontà di Giovanni Duns Scoto, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», LXXXI, 1989, pp. 393-415.
- PONZIO P., *Verità e attualità. La filosofia dell'intelligenza di Xavier Zubiri*, edizioni di pagina, Bari 2007.
- TRIO I. E., *La libertad en Xavier Zubiri*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico 1988.
- SUDUPE J. A., *Sobre el saber inmediato de sí mismo en Xavier Zubiri: entre la voz de la conciencia y la inquietud metafísica*, in «Pensamiento», LXXVI, 2020, 291, pp. 1185-1202.
- TRUPIANO A., *Il vincolo del reale e la sfida dell'irreale nella filosofia della storia di Xavier Zubiri*, in *Il vincolo del reale. Percorsi di riflessione a partire da Xavier Zubiri*, (a cura di) A. Trupiano e A. M. Vitale, Il pozzo di

Giacobbe, Trapani 2019.

ZUBIRI X., *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Madrid 1992.

—, *Intelligenza senziente*, a cura di P. Ponzio e O. Barroso Fernández, Bompiani, Milano 2008.

—, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1998.

—, *L'uomo e Dio*, a cura di P. Ponzio e A. Savignano, edizioni di pagina, Bari 2014.

—, *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid 2015

—, *Sobre la religión*, Alianza Editorial, Madrid 2017.