

*A cura di
Paolo Ponzio e
Francesco Marrone*

**XAVIER ZUBIRI E
LA FILOSOFIA DEL XX SECOLO**

**XAVIER ZUBIRI AND
20TH CENTURY PHILOSOPHY**

n. 14 | Anno 2021



**UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DI BARI
ALDO MORO**

**Dipartimento di Ricerca
e Innovazione Umanistica**

postfilosofie

RIVISTA DI PRATICHE FILOSOFICHE E SCIENZE UMANE

Post-filosofie

RIVISTA DI PRATICA FILOSOFICA E DI SCIENZE UMANE

Post-filosofie

#14



**UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DI BARI
ALDO MORO**

DIPARTIMENTO DI RICERCA E INNOVAZIONE UMANISTICA

Post-filosofie. Rivista digitale. Numero 14. Anno 2021

XAVIER ZUBIRI E LA FILOSOFIA DEL XX SECOLO

XAVIER ZUBIRI AND 20TH CENTURY PHILOSOPHY

ISSN: 1827-5133

<https://ojs.cimedoc.uniba.it/index.php/postfil>

Fondatore e direttore responsabile: Francesco Fistetti (già Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Direttrice scientifica ed editoriale: Francesca R. Recchia Luciani (Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Comitato scientifico: Bethania Assy (Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro), Cristiano Maria Bellei (Università degli Studi di Urbino), Lorenzo Bernini (Università degli Studi di Verona), Rossella Bonito Oliva (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"), Óscar Barroso Fernández (Universidad de Granada), Giuseppe Cacciatore (già Università degli Studi di Napoli Federico II), Alain Caillé (già Université La Défense Paris Ouest Nanterre), Marina Calloni (Università degli Studi di Milano-Bicocca), Clementina Cantillo (Università degli Studi di Salerno), Philippe Chaniel (Université de Caen Normandie), Giulia Colaizzi (Universitat de València), Roberto Finelli (già Università degli Studi Roma Tre), Marcel Hénaff (University of California San Diego) †, Barbara Henry (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa), Fabrizio Lomonaco (Università degli Studi di Napoli Federico II), Massimiliano Marianelli (Università degli Studi di Perugia), Edoardo Massimilla (Università degli Studi di Napoli Federico II), Natascia Mattucci (Università degli Studi di Macerata), Stefano Petrucciani (Università degli Studi di Roma "La Sapienza"), Alberto Pirni (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa), Iulia Ponzio (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), Paolo Ponzio (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), Elena Pulcini (Università degli Studi di Firenze) †, Federica Timeto (Università degli Studi Ca' Foscari Venezia)

Comitato editoriale: Johannes Beetz (Università di Warwick – Gran Bretagna), Giorgio Borrelli (Università degli Studi di Bari Aldo Moro – Italia), Serena Delle Donne (Universitat de València – Spagna), Grazia Dicanio (Università di Oslo – Norvegia), Elio Di Muccio (Università di Birmingham – Gran Bretagna), Anne Dymek (Harvard University – USA), Jens Maeße (Justus-Liebig-Universität di Gießen – Germania), Arianna Porrone (Università degli Studi di Macerata – Italia), Tommaso Sgarro (Università degli Studi di Bari Aldo Moro – Italia), Valeria Stabile (Alma Mater Studiorum-Università degli Studi di Bologna –

Italia), Florian Villain (Université de Caen Normandie - Francia), Massimo Villani (Università degli Studi di Salerno - Italia), Alexandra Zierold (Università di Treviri – Germania)

Segreteria di redazione: Floriana Chicco (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), Alessia Franco (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), Raffaele Pellegrino (Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Editing: Giorgio Borrelli

Impaginazione e copertina: Mario Velluso

Questo numero è curato da Paolo Ponzio e Francesco Marrone

Contatti:

Francesca R. Recchia Luciani

Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica [DISUM]

Università degli Studi di Bari

Palazzo Ateneo – Piazza Umberto I – 70100 BARI Tel 080.5714174

email: francescaromana.recchialuciani@uniba.it

Indice

9 Introduzione

15 Tavola delle abbreviazioni delle opere di Xavier Zubiri

SAGGI

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

43 Un asunto pendiente: las notas sistemáticas de la sustantividad
CARLOS SIERRA-LECHUGA, GERARDO TRUJILLO CAÑELLAS

71 Una prospettiva trascendentale. Sul concetto di “diafano” ne *Los
problemas fundamentales de la metafísica occidental* di Xavier Zubiri
FRANCESCO MARRONE

103 Propuesta para una modalización metafísica de la inteligencia
sentiente: logos, razón y comprensión
ALFREDO ESTEVE MARTÍN

122 El hombre y la libertad “condicionada” en el pensamiento de Xavier
Zubiri
PAOLO PONZIO

140 Sequedad “y” sentir intelectualivo
JUAN PATRICIO CORNEJO OJEDA

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

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

- 225 El Zubiri de Ignacio Ellacuría
RANDALL CARRERA
- 246 Xavier Zubiri como fundamento de la metafísica de Raimon Panikkar
GIOVANI MEINHARDT
- 256 Sbocchi possibili dell'esperienza tensiva di Dio in Zubiri e in
Lonergan
CLOE TADDEI FERRETTI
- 264 Metaphysical realism of X. Zubiri and S. Frank in the context of
comparative studies
LIUBOV E. YAKOVLEVA
- FORUM
- 281 Recensione a *Sono un mostro che vi parla. Relazione per
un'accademia di psicoanalisti* di Paul B. Preciado
FLORIANA CHICCO
- 292 Recensione a *Simone Weil per ripensare il presente: limite,
radicamento, decentramento* di Viola Carofalo
ALESSIA FRANCO
- 297 Recensione a *Decolonizzare la follia* di Frantz Fanon
BRUNO OSELLA

INTRODUZIONE

PAOLO PONZIO* E FRANCESCO MARRONE**

<https://doi.org/10.15162/1827-5133/1422>

Negli ultimi decenni il pensiero filosofico di Xavier Zubiri si è ampiamente imposto all'attenzione degli studiosi. Oscurato da altre esperienze di pensiero, esso ha via via acquisito una sempre maggiore centralità nel quadro del dibattito contemporaneo. Le ragioni di questa rinascita sono diverse. Senza dubbio decisiva è stata l'istituzione – a Madrid, nel 1989 – della “Fundación Xavier Zubiri”: le attività che essa ha promosso hanno contribuito non poco alla conoscenza della proposta filosofica del pensatore basco. Più di ogni altro elemento, però, a giustificare il successo dell'esperienza di pensiero di Zubiri – e l'espansione della sua area di influenza – è stata la natura di quello stesso pensiero: estremamente aperta ai problemi del presente e alle sfide della contemporaneità, la filosofia di Zubiri si è manifestata con sempre maggiore evidenza come una significativa alternativa alla scolastica dominante nel pensiero contemporaneo. Dalla realtà al trascendentale, dalla coscienza all'intelligenza, dalla soggettività al linguaggio: Zubiri incrocia la filosofia contemporanea intercettandone gli spunti più interessanti e attuali. Ma quel che più colpisce della prospettiva del filosofo basco è la sua capacità di tenere assieme una vocazione teoretica innegabile e una conoscenza circostanziata e sistematica della tradizione della filosofia. Così, gli scritti del filosofo spagnolo si presentano sempre come un crocevia della contemporaneità, un'intersezione nella quale si incontrano, e a tratti si fondono, una rigorosa proposta speculativa e una prospettiva di ricostituzione diacronica della filosofia che permette di rileggere in maniera originale piccoli e grandi segmenti della sua storia.

Il presente volume monografico intende contribuire a delineare con maggior precisione gli aspetti teorici e la funzione storica della filosofia di Xavier Zubiri nel quadro del pensiero contemporaneo. La raccolta si muove su due linee di ricerca che in questi anni hanno caratterizzato lo studio del pensiero

* Paolo Ponzio è professore ordinario di Storia della filosofia presso l'Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”.

** Francesco Marrone è ricercatore di Storia della filosofia presso l'Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”.

di Zubiri: da una parte la riflessione storiografica e, al tempo stesso, teoretica su alcune parole-chiave del lessico filosofico zubiriano; dall'altra, uno studio di raffronto e dialogo con esperienze di pensiero contemporanee, con le quali Zubiri ha costantemente dialogato e che in lui hanno trovato un riferimento dottrinale di prima importanza.

Il volume consta di dodici contributi dedicati principalmente al chiarimento di alcuni concetti topici della filosofia di Zubiri (realtà, metafisica, diafano, sostantività, libertà, intelligenza, ragione, comprensione) e al rinvenimento della 'presenza' di Zubiri in autori coevi o contemporanei (Hannah Arendt, Ignacio Ellacuría, Raimon Panikkar, Bernard Lonergan, Seymon L. Frank).

Il contributo di Antonio Trupiano – *La storia come "consegna" di realtà. Metafisica e dimensione storica nel pensiero di X. Zubiri* – riprende uno dei temi più cari a Xavier Zubiri, che ha costituito e costituisce oggi ancora uno dei *topoi* maggiormente approfonditi e frequentati della sua produzione. Si tratta del tema della realtà e del realismo, trasversale nell'intera produzione di Zubiri, dalle prime opere sino alle opere della maturità. Quel che è peculiare, nel contributo di Antonio Trupiano – è però il nesso che l'autore istituisce tra la problematica metafisica della realtà, il senso della storia e della storicità e l'ermeneutica messa in atto dal soggetto. Trupiano ricostruisce così il rapporto di Zubiri con due istanze capitali della filosofia contemporanea: da un lato, il pensiero di Ortega y Gasset e, dall'altro, l'ermeneutica di Gadamer. L'idea che emerge da questa indagine è quella di un filosofo estremamente implicato nella realtà del suo tempo e nella lunga durata di una tradizione filosofica, quella "continentale", nella quale riecheggiano non soltanto le acquisizioni del pensiero scolastico ma anche alcune suggestioni del pensiero tardo-antico e agostiniano.

Di altro segno, invece, è il contributo che si deve a Carlos Sierra-Lechuga e Gerardo Trujillo Cañellas (*Un asunto pendiente: las notas sistemáticas de la sustantividad*). L'indagine di Sierra Lechuga e Trujillo Cañellas si occupa di una "difficoltà interna" del pensiero di Zubiri – una difficoltà che è però centrale ai fini di una corretta interpretazione della sua metafisica. Gli autori si chiedono infatti se le note sistematiche della sostantività (*sustantividad*) siano o possano essere anche note essenziali. L'indagine muove da un presupposto generalmente ammesso, secondo cui, appunto, le note sistematiche non possono essere considerate costitutive o essenziali. Mettendo da parte questo *opinio communis*, gli autori elaborano una ipotesi che si basa su una constatazione di fatto, cioè che la medesima sostantività tollera (o può tollerare) note

sistematiche e costitutive. Nulla impedisce infatti che queste note, pur diverse e differenti, possano coesistere nella medesima sostantività; e nulla lo impedisce perché queste note non sono *de facto* incompatibili, a tal punto che – come rilevano gli autori – è possibile riscontrare l’esistenza di una *sistematización constitutiva*, in cui l’elemento sistematico e l’elemento costitutivo-essenziale convivono senza contraddizione.

All’esegesi interna è dedicato anche il contributo di Francesco Marrone (*Una prospettiva trascendentale. Sul concetto di “diafano” ne Los problemas fundamentales de la metafísica occidental di Xavier Zubiri*). L’autore prende in esame la definizione del soggetto della metafisica che Zubiri elabora ne *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. È in questo scritto, infatti, che il filosofo basco propone per la prima volta una interpretazione complessiva della problematica metafisica e individua il suo oggetto in ciò che egli definisce il *diafano*. L’indagine su questo concetto – centrale nella produzione della maturità di Zubiri – permette di enfatizzare il portato trascendentale dell’interpretazione zubiriana della metafisica, che si presenta ai suoi occhi come l’autentico fondamento della conoscenza ordinaria del mondo. La metafisica, intesa come conoscenza del diafano, non è concepita dal filosofo spagnolo come una conoscenza di secondo livello, ma al contrario come quella peculiare *pre-conoscenza* che legittima e fonda qualsivoglia assunto realistico.

All’ambito della metafisica, o dell’interpretazione metafisica dell’intelligenza, fa capo anche il contributo di Alfredo Esteve Martín (*Propuesta para una modalización metafísica de la inteligencia sentiente: logos, razón y comprensión*). L’autore prende in esame il concetto zubiriano di comprensione qual è tematizzato nelle pagine conclusive di *Inteligencia y Razon*, terzo tomo di *Inteligencia sentiente*. La ricerca sulla comprensione non è però condotta unicamente a partire da una indagine interna a *Inteligencia sentiente*, ma è interpretata sulla base di alcuni assunti fondanti che l’autore individua nelle *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*. L’esito dell’indagine è una profonda rivalutazione della funzione che la “comprensione” – assieme all’apprensione, al logos e alla ragione – assolve nel quadro complessivo della conoscenza e dell’esperienza che l’uomo fa del mondo.

Dalla metafisica all’etica. È questa la transizione che opera il contributo di Paolo Ponzio, dedicato al tema della libertà e dell’essenza umana nel pensiero zubiriano (*El hombre y la libertad “condicionada” en el pensamiento de Xavier Zubiri*). Come è noto, nella storia del pensiero occidentale hanno trovato

posto due contrapposti concetti di libertà: da una parte, vi è la cosiddetta “libertà da”, dall’altra, la “libertà di”, o libertà positiva. Il tentativo di conciliare questi due orientamenti ha da sempre affascinato alcune esperienze di pensiero che hanno cercato vie intermedie che potessero armonizzare le istanze soggettive con quelle di un ordine generale non legato all’arbitrio del singolo. Ed è questa la stessa esigenza che anima lo sforzo di Xavier Zubiri sin dal suo primo corso sull’*Idea di libertà*: anche il filosofo spagnolo cerca, infatti, di rinvenire una terza posizione – la cosiddetta “libertad en” – anteriore a qualunque altra sfera, sia essa di natura universale sia soggettiva, e costitutiva del nesso tra volontà divina e libertà umana.

Un contributo “trasversale”, invece, è quello di Juan Patricio Cornejo Ojeda (*Sequedad “y” sentir intelectual*). A partire da una considerazione del concetto dell’*aridità* che san Giovanni della Croce menziona e tematizza nel prologo della *Nocte oscura – Salita al Monte Carmelo*, l’autore si interroga sulla presenza e sulla funzione che la mistica assolve nel pensiero di Zubiri, richiamando all’attenzione del lettore anche la serie di filosofi che nel XX secolo hanno manifestato – rispetto alla mistica appunto – una sensibilità simile a quella del filosofo spagnolo (Henri Bergson e Louis Lavelle, primi fra tutti). L’autore procede dapprima a circoscrivere l’origine del problema della mistica in Zubiri, individuando anche i riferimenti espliciti di questi a san Giovanni della Croce, per poi occuparsi in successione dell’accesso mistico a Dio e del tema dell’“aridità” e del “sentire intellettuale” nel pensiero dello stesso Zubiri.

Il contributo di Alfonso Lanzieri – *Il problema della “correlazione”: Xavier Zubiri, Nuovo Realismo e umanesimo* – costituisce invece un’incursione nelle più recenti discussioni intorno al realismo, nella direzione di un chiarimento del rapporto sussistente tra il realismo e l’idealismo potenzialmente incluso in tutte le prospettive coscienzialistiche. L’autore da un lato focalizza la propria attenzione sulle implicazioni del realismo, nel tentativo di circoscriverne la natura e la portata, e, dall’altro, istituisce una comparazione tra il realismo elaborato da Zubiri e la proposta teorica elaborata di recente da Maurizio Ferraris. Tra il realismo zubiriano e il Nuovo Realismo, il contributo di Alfonso Lanzieri chiarisce la posta in gioco trasversale della discussione sulla realtà che più volte si ripresenta nel pensiero contemporaneo. All’esito dell’analisi, tuttavia, la conclusione è che sussistono differenti realismi tra loro contrastanti: se il Nuovo Realismo respinge qualsivoglia correlazione tra realtà e

coscienza, il realismo zubiriano sembra invece implicare la coscienza come un suo necessario prerequisito.

Il pensiero zubiriano è un pensiero aperto, costruito su una solida base dialogica: raccoglie in sé, come in un caleidoscopio, una serie di elementi provenienti da tradizione diverse, a volte contrastanti e lontane nel tempo. Ma come è un pensiero che eredita la tradizione, allo stesso modo è un pensiero che dialoga con le altre proposte della filosofia e della teologia contemporanea e lascia aperte questioni su cui i suoi allievi ed estimatori sono tornati via via a riflettere. In questa direzione si muove il contributo di Tommaso Sgarro (*La realtà del male in Xavier Zubiri: una prospettiva a partire da Hannah Arendt*), che prende in esame il modo in cui Xavier Zubiri e Hannah Arendt hanno affrontato la problematica del male. L'occasione per una indagine sulla familiarità dei due contributi è il fatto che gli scritti che Hannah Arendt e Zubiri dedicano al male sono pubblicati a solo un anno di distanza (*Eichman in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* è del 1963, mentre *El problema del mal* è del 1964). Se è comune l'esigenza di affrontare la problematica del male, divergenti sono invece le prospettive elaborate dai due pensatori: ove Hannah Arendt interpreta la problematica del male a partire da una analisi delle condizioni storico-sociali in cui si era prodotto l'Olocausto, Zubiri la affronta invece dal punto di vista metafisico. Nonostante questa divergenza nell'approccio, nondimeno, i due autori presentano alcune affinità: entrambi negano al male una consistenza sostanziale e individuano nel rapporto che il male intrattiene con la coscienza il dato più significativo e degno di essere filosoficamente indagato.

Alla posterità del pensiero di Zubiri è dedicato anche il contributo di Randall Carrera (*El Zubiri de Ignacio Ellacuría*). Il contributo mette a tema il rapporto sussistente tra Zubiri e il teologo gesuita spagnolo Ignacio Ellacuría, ricostruendo non soltanto le vicende biografiche dei due autori, con riferimento al loro incontro e alla formazione 'zubiriana' di Ellacuría, ma indagando, con estrema precisione, la presenza di Zubiri negli scritti del gesuita e, in particolare, in *Filosofía de la realidad histórica* (1991). L'esito dell'indagine costituisce una conferma della forte influenza esercitata da Zubiri nella genesi e nella formazione del pensiero maturo di Ellacuría: agli occhi dell'autore Zubiri avrebbe fornito al teologo gesuita la 'piattaforma concettuale essenziale' che è all'origine del suo pensiero.

Al rapporto tra Zubiri e Panikkar è invece dedicato il contributo Giovani Meinhardt, dal titolo *Xavier Zubiri come fondamento de la metafísica de Raimon Panikkar*. L'autore ricostruisce la vicenda biografica di Raimon Panikkar e alcune implicazioni teoriche del suo pensiero enfatizzando l'influenza esercitata sul suo pensiero da alcuni dei plessi fondamentali della filosofia zubiriana. Sulla posterità 'teologica' di Zubiri torna anche il contributo di Cloe Taddei Ferretti (*Sbocchi possibili dell'esperienza tensiva di Dio in Zubiri e in Lonergan*). L'autrice mette a tema le analogie tra il pensiero di Zubiri e quello del teologo canadese Bernard Lonergan, con particolare riferimento alla relazione che l'uomo intrattiene con Dio, alla tensione che 'lega' ogni creatura alla natura divina, agli stati soggettivi che questa relazione produce nel credente e nell'ateo, alla donazione di sé che si presenta essenziale in ogni determinazione dell'essenza divina a partire da una logica della manifestazione. Chiude il volume, infine, un interessante contributo di Liubov E. Yakovleva (*Metaphysical realism of X. Zubiri and S. Frank in the context of comparative studies*). Nel quadro di una minuziosa analisi, l'autrice rintraccia forti convergenze tra il pensiero di Zubiri e quello del pensatore russo Seymon L. Frank. Gli elementi di convergenza riguardano uno dei temi fondamentali – il tema principale – della filosofia di Zubiri: il concetto di realtà. In *Man and reality*, infatti, Frank propone una complessa risemantizzazione del concetto di realtà che presenta un'importante somiglianza con quel che Zubiri aveva elaborato nel corso della sua lunga carriera. Entrambi gli autori elaborano una filosofia della realtà che, evitando ogni oggettivismo cosale, tende a ricollocare le cose nel quadro di una relazione trascendentale che nella coscienza e nelle sue virtualità trova il proprio fondamento.

Tavola delle abbreviazioni delle opere di Xavier Zubiri

- AMN = *Acerca del mundo*, Madrid, 2010.
CIREA = *Ciencia y realidad (1945-1946)*, Madrid, 2020.
CLFCI = *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*, Madrid, 2009.
CU1 = *Cursos Universitarios, vol. 1*, Madrid, 2007.
CU2 = *Cursos Universitarios, vol. 2*, Madrid, 2010.
CU3 = *Cursos Universitarios, vol. 3 (1933-1934)*, Madrid, 2012.
CU4 = *Cursos Universitarios, vol. 4*, Madrid, 2014.
ED68 = *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, 1989.
EMN = *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid, 2006.
EMET = *Estructura de la metafísica*, Madrid, 2016.
ETM = *Espacio, tiempo, materia. Nueva edición* Madrid, 2008.
HD2 = *El hombre y Dios. Nueva edición*, Madrid, 2012.
HRI = *El hombre, lo real y lo irreal*, Madrid, 2005.
HVER = *El hombre y la verdad*, Madrid, 1999.
IFG = *Introducción a la filosofía de los griegos*, Madrid, 2018.
ILG = *Inteligencia y logos*, Madrid, 1982.
IRAZ = *Inteligencia y razón*, Madrid, 1983.
ISIR = *Inteligencia sentiente. *Inteligencia y realidad*, Madrid, 1980.
NHD = *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, 1987.
PEES = *Primeros Escritos (1921-1926)*, Madrid, 1995.
PFMO = *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, 1995.
PTH = *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo*, Madrid, 2015.
RFPT = *Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología*, Madrid, 2018.
SE62 = *Sobre la esencia*, Madrid, 1962 (misma paginación que la edición de 1985).
SHOM = *Sobre el hombre*, Madrid, 1986.
SR66 = *Sobre la realidad*, Madrid, 2001.
SRL = *Sobre la religión*, Madrid, 2017.
SPFOE = *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid, 2002.
SSV = *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, 1992.
TDSH = *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid, 2006.

SAGGI

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

ANTONIO TRUPIANO*

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

ABSTRACT

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

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

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

La ragione come cammino

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

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

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

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

² Ivi, p. 913.

³ Ivi, p. 919.

⁴ Ivi, p. 923.

⁵ Ivi, p. 931.

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

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

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

⁶ Ivi, p. 933.

⁷ Ivi, p. 969.

⁸ Ivi, p. 973.

⁹ Ivi, p. 1033.

¹⁰ Ivi, p. 1051.

¹¹ Cfr. ivi, p. 1061.

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

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

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

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

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

¹³ Agostino, *De Trinitate*, 9, 1, 1.

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

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 1289.

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

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

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

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

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

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

¹⁸ Cfr. ivi, pp. 13-70.

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

campo:

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

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

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

²⁰ Ivi, p. 130.

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

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

²³ Ivi, p. 156.

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

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

Dimensione storica dell’uomo ed esercizio di discernimento

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

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

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

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

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

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

²⁶ Ivi, p. 134.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ortega y Gasset maestro di Zubiri

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

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

³⁸ Ivi, p. 467.

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

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

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

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

⁴⁰ Ivi, p. 43.

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

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

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

⁴¹ Ivi, p. 67.

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

⁴³ Ivi, p. 81.

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

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

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

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

⁴⁴ Ivi, p. 85.

⁴⁵ Ivi, pp. 134-135.

⁴⁶ Cfr. ivi, pp. 141-148.

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

In dialogo con l’ermeneutica di Gadamer

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

⁴⁷ Ivi, p. 142.

⁴⁸ Ivi, p. 144.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵² Ivi, pp. 73-74.

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

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

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

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

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

⁵⁵ Ivi, p. 356.

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAFIA

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

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

Un asunto pendiente: las notas sistemáticas de la sustantividad
CARLOS SIERRA-LECHUGA*
GERARDO TRUJILLO CAÑELLAS**

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1424>

*A los colaboradores y amigos del grupo de investigación
científico-filosófica "Realidad y proceso".*

ABSTRACT

En la filosofía legada por Zubiri, los estudiosos han hallado el problema de si las notas sistemáticas de una sustantividad pueden ser, a la vez, constitutivas (esenciales). Suele afirmarse que, si una nota es sistemática, entonces no puede ser constitutiva, pero ¿son excluyentes estos tipos de notas? La hipótesis que presentamos es que no son excluyentes: hay notas que pueden ser sistemáticas y constitutivas en una misma sustantividad. Desde la razón sentiente como estatuto noológico, dedicaremos este artículo de reología a mostrar el problema y defender nuestra hipótesis.

In the philosophy inherited by Zubiri, scholars have encountered the problem of whether the systematic notes of a substantivity can be, at the same time, constitutive (essential). It is often claimed that, if a note is systematic, then it cannot be constitutive, but are these types of notes mutually exclusive? The hypothesis we present is that they are not exclusive: there are notes that can be systematic and constitutive in the same substantivity. This article of reology will be devoted to showing the problem and defending this hypothesis, from reason as a noological statute.

* Carlos Sierra-Lechuga es Director de *Filosofía Fundamental* (España).

** Gerardo Trujillo Cañellas es Investigador de *Filosofía Fundamental* (España).

Introducción

En la filosofía legada por Zubiri, los estudiosos han hallado el problema de si las notas sistemáticas de una sustantividad pueden ser, a la vez, constitutivas (i.e. esenciales). Suele afirmarse que, si una nota es sistemática, entonces no puede ser constitutiva, pero ¿son excluyentes estos tipos de notas? La hipótesis que presentamos es que *no* son excluyentes: hay notas que pueden ser sistemáticas y constitutivas en una misma sustantividad. Desde la razón sentiente como estatuto noológico, dedicaremos este artículo de reología a mostrar el problema y defender nuestra hipótesis.

Lo primero que hemos de hacer es justificar el título: *un asunto pendiente*. Es un asunto pendiente ya que el tema es recurrente en el *Seminario de investigación* y en el *Seminario de textos* de la Fundación Xavier Zubiri. En ellos es iterativo que nos asalte el problema sobre qué dijo Zubiri acerca de las notas sistemáticas y cuáles son sus consecuencias. Pero hasta ahora, a pesar de su iteración, no se ha investigado este problema sistemáticamente.

Es menester llevar a cabo tal empresa, y conviene ver en el interior del pensamiento de Zubiri qué se nos dice al respecto. No se trata, pues, de un mero prurito intelectual, sino que es necesario *ver el problema real que está detrás* de esta discusión que hace que se nos presente de manera reiterada.

Para ello, estructuramos el trabajo así: 1) presentar el problema, 2) presentar una hipótesis a modo de respuesta al problema, 3) señalar el marco teórico que acote desde dónde ensayamos esta respuesta, 4) probación o demostración de esta hipótesis, es decir, el argumento y, por último, 5) la conclusión, que resume el argumento y convierte la hipótesis en tesis. Al final dejamos un breve apéndice que retoma una cuestión de interés.

El problema

Diego Gracia nos ha dicho en diversas ocasiones que la inteligencia es una nota sistemática de la sustantividad humana. Según él, es una nota *pro-indiviso* de esa sustantividad; una nota que, además, se ha obtenido por “elevación”. Sin embargo, si lo esencial del hombre está en aprehender realidad, y esta aprehensión se debe a la inteligencia, entonces, esta nota de la inteligencia más que ser una *nota sistemática* tendría que ser una *nota constitutiva*,

esencial. Allí está el problema: ¿cómo puede ser una nota sistemática, que emerge *pro-indiviso* del sistema y al mismo tiempo ser una nota constitutiva, es decir, ser una nota que “ya estaba” en un subsistema del mismo sistema?

Veamos cómo surge el problema con algunos textos suyos:

Las notas constitutivas o esenciales, dice Zubiri en *Sobre la esencia*, son infundadas o últimas en la línea de nota, pero carecen de suficiencia constitucional, y por tanto de sustantividad. De ahí que las notas constitutivas no formen un sistema (no hay más sistema que el sustantivo, y por tanto constitucional) sino lo que Zubiri llama un ‘subsistema’. Este es el lenguaje que aparece en *Sobre la esencia*. Pero junto a él aparece también otro, en el que las notas constitutivas o últimas en la línea de nota se presentan como un ‘sistema’. De ahí que en el libro se hallen párrafos tan ambiguos como éste: ‘Como sistema no hay más que uno: el sistema constitucional sustantivo. Lo que sucede es que en él las notas meramente constitucionales son momentos de la unidad de sustantividad por estar apoyadas en el sistema o unidad de las notas constitutivas’ (SE 191). Por una parte se afirma que no hay más sistema que el constitucional o sustantivo, y por otra se habla de sistema o unidad de notas constitutivas¹.

Allí se ve la “ambigüedad” en los conceptos de *subsistema* y *sistema*, el sistema tiene suficiencia constitucional, el subsistema (constitutivo) no posee suficiencia. Entonces, ¿puede ser una nota sistemática y constitutiva *a la vez*?

Más adelante, Gracia nos señala cómo se presenta el problema en lo relativo a la inteligencia, donde se pregunta si la inteligencia es un elemento de la sustantividad o es más bien un resultado:

Pero hay más. Añade [Zubiri] que esa sustantividad tiene una génesis, y que el psiquismo específicamente humano es el resultado de un proceso, de un dar se sí de las propias estructuras orgánicas, que emerge de ellas. Esto obliga a matizar el término “subsistema” que había utilizado antes. En efecto, con la palabra subsistema se puede dar a entender que dentro del sistema sustantivo hay unas notas constitutivas o elementales que son orgánicas y que hay otras notas constitutivas o elementales que son psíquicas. Pero esto no es compatible con la propia idea de génesis del sistema sustantivo humano. Si hay géne-

¹ D. Gracia, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Triacastela, Madrid 2017, p. 446.

sis, es preciso aceptar que lo específicamente humano es el resultado de esa génesis, y que por tanto lo específicamente humano, la inteligencia, no es una nota constitutiva o elemental sino una nota constitucional o sistemática. La inteligencia surge por sistematismo. Llegada a un cierto punto la complejidad del organismo humano, aparecería la inteligencia como resultado de ese mismo sistematismo².

Aquí queda planteado el problema de si este subsistema está “dentro” o es un “resultado”, de si es esencial (constitutivo) o sistemático. Por último, esta otra referencia resulta muy interesante porque al final de ella Gracia expresa nuestro problema casi *ad verbatim*:

esta nota llamada inteligencia surge en cierto momento difícil de precisar, pero no necesariamente en el primer momento, con la fecundación. Por tanto, sería el resultado de un proceso de configuración de los elementos constituyentes de la sustantividad humana. Esto es tanto como decir que la nota psíquica, la inteligencia, no tiene carácter ‘elemental’ sino ‘sistemático’; es una ‘nota sistemática’, resultado de la estructuración de todo el sistema orgánico. [...] ‘la psique no es término de transmisión sino resultado de la sistematización de los elementos germinales en la célula germinal’ (SH 462) Reténgase el término ‘sistematización’. En la página siguiente añade: ‘La psique no está transmitida, sino que procede de la sistematización constitutiva de la célula germinal’ (SH 463). Habría que preguntarse si ambos términos, ‘sistematización’ y ‘constitutiva’, no son excluyentes³.

He ahí el problema, este es el asunto pendiente: ¿las notas sistemáticas pueden ser notas constitutivas o son tipos de notas mutuamente excluyentes?

La hipótesis

Señalado el problema de la ambigüedad encontrada por Gracia en lo escrito por Zubiri sobre las notas sistemáticas y las constitutivas, es decir, si las notas constitutivas se dan “dentro” de la sustantividad o hay algunas que además

² Ivi., pp. 460-461.

³ D. Gracia, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, cit., p. 463.

son el “resultado” de su sistematización (como en el caso de la consideración de la inteligencia donde este problema se hace patente), si son o no excluyentes las notas sistemáticas y las notas constitutivas, entonces sostenemos nuestra hipótesis, a saber: *no son excluyentes estos dos tipos de notas*. Pueden haber notas constitutivas que al mismo tiempo son sistemáticas.

Es preciso señalar que si bien el problema se hace patente cuando se considera la génesis de la inteligencia humana, esta consideración de la génesis de la inteligencia nos parece un problema secundario al problema mismo de la exclusión de estos dos tipos de notas. Primero, por una razón que pudiéramos llamar de tipo *doxográfico*, a saber, estas citas que realiza Gracia de Zubiri son del año 1982-1983, pero unos años antes, en 1980, en el libro que (casi) todo el mundo acepta como base de una interpretación estándar de Zubiri, *Inteligencia y realidad*, nos dice Zubiri *explícitamente* que la inteligencia *no* es una nota sistemática, se trata de una nota elemental bien que exigida de estructuras materiales. Aquí literalmente dice que no es una nota sistemática: “No es tampoco [la inteligencia] una nota sistemática. Se trata, por el contrario, de un elemento nuevo pero elemental, bien que exigido desde las estructuras materiales”⁴.

Naturalmente, Gracia conoce esta expresión literal de Zubiri, que contradice su interpretación a propósito de que la inteligencia sea una nota sistemática (y por tanto generatriz del problema de, si es sistemática, cómo podría ser también constitutiva), y desarrolla lo que, a su saber, es lo que ocurre con Zubiri para que diga semejante afirmación. Nosotros no explicaremos *in extenso* el desarrollo de Gracia, pero, resumiendo brevemente, podemos decir que a Zubiri le costó dejar atrás “resabios metafísicos”, como dice Gracia. Nosotros, en rigor, tendríamos que decir que más que “metafísicos” son resabios “teológicos”, ya que el tema surge no en la línea de explicar la realidad por la realidad (i.e. metafísica), sino en la problemática de tratar el tema del alma humana en el marco de unas determinadas creencias religiosas (i.e. teología)⁵.

Sea cual sea el calificativo que se prefiera, según Gracia, Zubiri no se deshace de estos resabios y en el año 1982-1983; cuando realiza el trabajo sobre la *Génesis humana*, aún están presentes en él. En este texto señala Zubiri que hay unos “elementos germinales”, el espermatozoide y el óvulo, que cuando

⁴ ISIR, p. 97.

⁵ Cf. D. Gracia, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, cit., pp. 451-456; Cf. SHOM, pp. 445-476.

entran en sistematización, forman otra sustantividad, que Zubiri llama la “célula germinal”. Esta es el resultado de la sistematización de los elementos germinales, tanto como el agua es el resultado de la sistematización del hidrógeno y el oxígeno. Es, pues, el resultado de una sistematización. Esta célula germinal tiene todas las notas orgánicas, pero aún no tiene las notas psíquicas. ¿De dónde vienen estas notas psíquicas? Zubiri explica que estas llegan cuando la célula germinal pasa a ser “plasma germinal”. Pero este plasma no es producto de la sistematización de la célula germinal, así como esta célula sí era el producto de la sistematización de los elementos germinales, sino que es producto de una “elevación”, no ya de una sistematización. Esta idea de “elevación” queda inexplicada o es, por lo menos para nosotros, siempre insuficiente en los trabajos de Zubiri. Ahora bien, sí que en el plasma germinal estarán presentes las notas psíquicas. En este último momento del proceso de génesis se dan esas notas psíquicas no por sistematización sino por *elevación*. Por esta razón, estas notas no serían notas sistemáticas sino elementales; son “elementos”, sólo que “insertados” en otro momento distinto del inicial de los primeros elementos germinales. Esto es lo que justificaría, cree Gracia, el texto de Zubiri en *Inteligencia y realidad*.

A nuestro parecer, es obvio que Zubiri, como se muestra en este breve recorrido, no hace sino una sofisticación del substancialismo. En los años cincuenta Zubiri nos decía que la realidad humana estaba compuesta por muchas sustancias materiales más *una* sustancia psíquica. Ahora nos estaría diciendo que la realidad humana tendría muchas materiales más *muchas* psíquicas. Pero sigue existiendo en este punto una escasez de sistematización, pues en última instancia lo psíquico de la sustantividad humana, por muy “amalgamado” que esté con lo material, no deja de ser sino un añadido que no se explica con su oscura tesis de la “elevación”. Sea como sea, y si esto llevó a Zubiri a lo que se ha llamado su “noche triste”, lo explícitamente dicho por Zubiri es que la inteligencia no se trata de una nota sistemática⁶.

La anterior era la razón de índole doxográfica de por qué creemos que el problema de si la inteligencia es o nota constitutiva o sistemática es un problema secundario al de la sola exclusión entre estos dos tipos de notas. Toca

⁶ Cf. D. Gracia, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, cit., pp. 462-471; Cf. J. Corominas, J.A. Vicens, *Xavier Zubiri; La soledad sonora*, Taurus, Madrid 2005, p. 697.

decir ahora una segunda razón, de orden más bien filosófico, a saber: si hallásemos *en lo general* que las notas sistemáticas no son excluyentes de las notas constitutivas, entonces, *en lo particular* el problema del tipo de nota a que corresponde la inteligencia cesaría de ser tal, porque una vez demostrado que ambos tipos no se excluyen, entonces bien podría resultar la inteligencia una nota tanto sistemática como constitutiva sin que *por principio* tenga que ser *sólo de un tipo*. Iluminando el problema general lograríamos iluminar el problema particular. A esto, los filósofos de la ciencia llaman *power explanation*; resolver un problema general en el que está inmerso un problema particular se hace en virtud de que el primero tiene mayor *power explanation* que el segundo, por lo que elucidando aquél se elucidará éste. Esta estrategia no sólo es válida sino además usual en las ciencias. En las ciencias, por ejemplo, el Último Teorema de Fermat se demostró apelando a un caso más general, el de las curvas elípticas modulares. Por esto, aunque no sea de nuestro particular interés resolver el particular problema de la inteligencia, quienes estén interesados en tratarlo podrán servirse de este trabajo más general. Vayamos al caso general para ver si probamos nuestra hipótesis de que no son excluyentes entre sí las notas sistemáticas y las constitutivas; si así lo demostramos, nuestra hipótesis se convertirá en tesis.

El marco teórico

Después de haber señalado la recurrencia del problema de si las notas sistemáticas pueden ser también constitutivas en una misma sustantividad, presentamos el problema y cómo surge en la discusión de la génesis de la inteligencia humana, para esto señalamos algunos textos en donde se ve la ambigüedad de lo que nos dice Zubiri y los resabios metafísicos (sobre la substancia) y teológicos (sobre el alma) que tiene para tratar el tema. Señalamos después como hipótesis que las notas sistemáticas y constitutivas no son excluyentes y a la vez decíamos que el caso de la inteligencia se trata de un caso secundario que se podrá aclarar iluminando más bien el caso general de la aparente exclusión entre este tipo de notas. Lo que haremos ahora será señalar el marco teórico donde se desplegarán nuestras argumentaciones para probar esta hipótesis, lo que en el ambiente de especialistas se llama el “estatuto noológico”.

Para hablar seria y responsablemente de los sistemas, inevitablemente hay que echar mano de lo que nos dicen las ciencias, pues es en ellas donde el concepto es usual y profundo. Por lo tanto, el estatuto noológico que nos corresponde no es el estatuto de la *aprehensión primordial* de realidad. En el ámbito de la *aprehensión primordial* de realidad poca investigación puede hacerse, pues se trata ahí de “mera actualidad” que es, por tanto, inefable; además, aquella poca investigación que ahí pueda hacerse, se dirá ya con el logos y muchas veces incluso se formulará ya con la razón. Pero tampoco vamos a estar al nivel del *logos*, ya que para un trabajo responsable sobre la idea de sistema, no nos interesa solamente describir la realidad campal, actualizando entre sí realidades campales. Más bien, lo que nos interesa es buscar una fundamentación, por ello estaremos a nivel de la razón, ciertamente una *razón sentiente*, pero razón al fin y al cabo, porque nos interesa no sólo describir sino explicar. Toda investigación auténticamente tal es una marcha a los fundamentos, por lo tanto no puede ser nunca meramente descriptiva; aunque parta del logos, incluso de la *aprehensión primordial*, terminará por echar mano inevitablemente de la razón; y todo metafísico serio ha llegado hasta aquí, incluido prácticamente en toda su obra el propio Zubiri⁷. De esto se trata, justamente, la metafísica, a saber, de ir a por los fundamentos, por eso la filosofía primera es siempre y sólo *filosofía fundamental*. En nuestro caso, puesto que hablaremos responsablemente de *la realidad rea de las res*, que es apresada en eso que se llama “sistema”, nuestra investigación filosófica es una investigación de *reología*⁸.

Hasta ahora, pues, hemos lanzado nuestra hipótesis, nuestro “esbozo”, por ello no nos estaremos moviendo en la verdad real propia de la *aprehensión primordial* de la realidad, sino en la verdad por verificación, lo que significa que habrá que ir *dando razones* de lo que queremos probar y esto será a lo que nos dediquemos a continuación. Vamos a realizar, pues, una *probación física* de realidad⁹, que en fi-

⁷ Cf. C. Sierra-Lechuga, *De res y de reus, o de la incompletitud de la mera noología*, in *El valor de lo real. Homenaje a Diego Gracia*, Ediciones Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2021.

⁸ Cf. C. Sierra-Lechuga, *Reología, ¿en qué está la novedad?*, in «Devenires», XXI, 42 (2020): pp. 193-211. Cf. C. Sierra-Lechuga, *El problema de los sistemas desde la reología de Xavier Zubiri: para una metafísica contemporánea de la sustantividad*, Universidad Pontificia de Valparaíso, Valparaíso 2019.

⁹ Cf. IRAZ, pp. 210-257.

losófia cobra la forma de “argumento”. Antes de continuar, cabe realizar aquí un pequeño paréntesis para agradecer al *Grupo de investigación científico-filosófica Realidad y Proceso*, porque en buena medida muchas de las consideraciones aquí presentes nacen y se nutren de las discusiones con colegas y alumnos de ese grupo interdisciplinar de investigación¹⁰.

Probación física de realidad o demostración de la hipótesis: el argumento

Aclarado el problema de si las notas sistemáticas pueden ser constitutivas, nuestra hipótesis es que no son excluyentes. Y visto el marco teórico desde donde vamos a realizar nuestra probación, esto es, desde la razón sentiente, vamos ahora a realizar una investigación reológica¹¹, vamos a profundizar con la razón en las *res* que se nos actualizan, sobre todo, en las ciencias. Ahora nos corresponde probar. Para ello, primero tenemos que aclarar qué es una “sustantividad”, qué se entiende por “nota” y qué se entiende por “sistema”. Hecho esto, veremos cuáles son las características de los “sistemas de notas” y cuál es la clasificación que nos propone Zubiri a este respecto, para dar con la razón formal de esa clasificación y si esta razón formal hace que las notas sistemáticas y constitutivas sean o no excluyentes. Al final volveremos apendicularmente al caso particular de la inteligencia humana.

Primero, precisemos que la “sustantividad” es un “sistema de notas”. Como tal, es *diferente* ya desde el inicio de las “notas sistemáticas”. La sustantividad tiene como razón formal la *suficiencia constitucional*. Esta suficiencia constitucional la tiene en virtud de ser un sistema de notas, no ya en virtud de un sujeto, un *hypokeimenon*. Se tiene en virtud de ser un sistema de notas.

Aclaremos, entonces, qué se entiende por “sistema” y que se entiende por “notas”. Comencemos por las “notas”. Cuando Zubiri habla de notas entiende “todo aquello que pertenece a la cosa o forma parte de ella ‘en propiedad’, como algo ‘suyo’”¹². “Nota”, pues, tiene un sentido muy amplio, como dice Ella-

¹⁰ <https://filosofiafundamental.com/realidadyproceso> (21-04-2021).

¹¹ Cf. C. Sierra-Lechuga, «Reología, ¿en qué está la novedad?», cit. Cf. C. Sierra-Lechuga, *El problema de los sistemas desde la reología de Xavier Zubiri: para una metafísica contemporánea de la sustantividad*, cit.

¹² SE62, p. 104.

curía, “se habla de notas en toda la generalidad del vocablo, todos los momentos que la cosa posee sean propiedades o partes”¹³.

Sin embargo, esta definición y su sentido amplísimo da la impresión de que “nota” sea lo mismo que “propiedad”. Pero la idea de propiedad está estrechamente ligada a la metafísica sustancialista, toda vez que la sustancia se entiende como un *property bearer*, es decir, un soporte de propiedades (la “propiedad” era un categorema de la ontología: un convertible no esencial con el sujeto). Lo dice Zubiri muchas veces y todavía hoy así se dice: “*A substance-attribute theory holds that particular objects are substances possessing various properties [...] properties are possessed by objects*”¹⁴. Las propiedades serían algo que las sustancias tienen (poseen), pero las notas no son algo que se tiene, sino *algo en que se es*. “la nota no se ‘tiene’, sino que se ‘es’ en ella”¹⁵. Nos da Zubiri un ejemplo: una piedra es en su dureza: una piedra no tiene dureza sino que *es* dura. Nosotros damos un ejemplo de la razón: un potencial no es algo que un campo posee, sino algo en lo que consiste ser campo. Es una especie de “inversión” de la visión clásica, pues en ella las propiedades sólo eran tales si estaban en el sujeto, aquí es *la sustantividad quien se expresa en sus notas*.

[Las propiedades] son una cuestión de ‘tenencia’; ésta [la nota], de ‘esencia’. Aquéllas suponen que hay algo ya hecho que ‘tiene’ propiedades o atributos; ‘nota’, sin embargo, prohíbe esta suposición desde el momento que una cosa no es una sustancia o un sujeto estáticos que tienen notas, sino una sustantividad o sistema dinámicos ‘de’ notas, es decir, las notas mismas en sistema sustantivo¹⁶.

Mientras que las propiedades son *in-herentes* a sujetos, las notas son *co-herentes* estructuralmente, algo que se repite en los zubirianos como un sutra, muchas veces sin ser conscientes del significado implicado. Por eso, las “no-

¹³ Cf. I. Ellacuría, *Sobre la esencia de Xavier Zubiri: Indices*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1965, p. 38.

¹⁴ J. Heil, *From an Ontological Point of View*, Oxford University Press, 2003, p. 108. Cursivas nuestras.

¹⁵ SE62, p. 492

¹⁶ T. B. Fowler, J. D. Blanco y A. R. Caponigri, *Glosario de términos filosóficos zubirianos*, en <http://www.zubiri.org/general/glossary.htm> (15-02-2021).

tas” son relativas a *sistemas dinámicos* que son, en última instancia, lo que la evidencia actualmente disponible nos dice que son las cosas. Por tanto, con “notas” queremos decir los *caracteres* de una cosa, bien entendido el χαρακτήρ, esto es, *notificaciones* suyas. “Nota” designa “lo que está ‘noto’ (*gnoto*), por oposición a lo que está ignoto”¹⁷. Las cosas se hacen notar, aparecen en sus notas, se hacen presentes o se actualizan en ellas, y estas notas notifican o hacen notar lo que la cosa es realmente. En el ultimísimo Zubiri, el de *Hombre y Dios*, nos dice: “Es un vocablo más sencillo que propiedad, y tiene una doble ventaja [...] Por un lado la nota pertenece a la cosa; por otro, nos notifica lo que la cosa es según esta nota”¹⁸. Decimos, pues, que nota es un carácter *en* que la cosa se actualiza realmente.

Habiendo visto lo que se entiende por “nota”, y diferenciándola de las propiedades de la metafísica substancialista, fijémonos ahora en el “sistema”. “Sistema” quiere decir que cada una de estas notas es una “nota-de”, de nuevo otro de los sutras repetidos por los estudiosos de Zubiri, muy poco entendido. Es menester concentrarnos en estos “sutras”, porque a fuerza de repetición parecen haber perdido su significado. Decir que “sistema” quiere decir que cada una de estas notas es una “nota-de” es decir que toda nota *está puesta en función* de todas las demás y del todo de las demás. La cosa no es la suma de notas: “la cosa no es verde, *más* pesada, *más* caliente, etc., sino que es una unidad intrínseca. Es lo que llamamos sistema”¹⁹.

Los *sistemólogos* entienden por sistema “un complejo de elementos interactuantes”²⁰ o un “complejo cuyos componentes están interrelacionados en lugar de aislados”²¹, “*let’s call a ‘system’ a collection of objects with certain properties and relations*”²², incluso Zubiri dice que “un sistema es un conjunto concatenado o conexo de notas posicionalmente interdependientes”²³. Aun-

¹⁷ ISIR, p. 33.

¹⁸ HD2, p.30

¹⁹ HD2, p. 33.

²⁰ L. Bertalanffy, *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollos, aplicaciones*, Fondo de cultura económica, México 1989, p. 55.

²¹ M. Bunge, *Ontología II: Un mundo de sistemas*, Gedisa, Barcelona 2012 (1979), p. 29.

²² S. Psillos, *The Structure, the Whole Structure, and Nothing but the Structure?*, in «Philosophy of Science», 73, Chicago, The University Chicago Press, December 2006, p. 563.

²³ SE62, p. 146.

que estas definiciones pueden formalizarse incluso en el lenguaje del análisis matemático, nos basta con señalar aquí que la constante en todas estas expresiones está en lo de las interacciones, interrelaciones o conexiones, que hoy dirían los *complejólogos* que son “vinculantes” o “relevantes”, en virtud de lo cual los ecólogos, por ejemplo, pueden darles un sentido basal e incluso cuantificarlas en cuanto estructuras más o menos complejas, por ejemplo Ramón Margalef dijo que: “*The interrelations between the constituent elements – ¿constitutivos, constituyentes? – are the basis of the structure. Of course, it is possible to recognize and measure different degrees of structure*”²⁴. Esto es lo que se llama “madurez” de los sistemas ecológicos. Un sistema, pues, es un “complejo estructural”, no primeramente un complejo de elementos estructurados sino un complejo *de las estructuras como tales*. Un complejo de meros elementos es un “conjunto”, no un sistema. O en rigor, mientras que la “nota” es el carácter *en el cual* se está actualizando el sistema (la cosa, la sustantividad), lo crucial está en el “de”, que es la estructura *por la cual* se está actualizando el sistema (la cosa, la sustantividad).

¿Por qué decimos esto? Porque Zubiri insiste: “En el ‘de’ es en lo que consiste el sistema en cuanto tal”²⁵ y “la estructura es la actualidad de la unidad primaria en un sistema constructo de notas”²⁶. Es decir que es *gracias a la estructura* como el sistema *se hace presente*, esto es, se actualiza: sin estructura un conjunto de elementos no *hace sistema*, no se actualizaría como sistema. Una piedra se actualiza (se hace presente) *en* su nota-dureza (no tiene dureza sino que es dura), pero no se actualiza como dura *por* su dureza, sino, en este caso, por su estructura molecular mineral que hace que su materia esté en determinada fase: la sólida. Con nuestro ejemplo de la razón: un campo, que no es que “tenga” potencial sino que el potencial lo constituye, se actualiza *en él por* su estructura (en el caso, por ejemplo, del potencial eléctrico, es la estructura expresada como el cociente de la energía potencial eléctrica en un punto y una carga eléctrica situada en ese mismo punto, $V = U/q\phi$).

²⁴ R. Margalef, “On certain unifying principles in ecology” p. 357, in «The American Naturalist», v. 97, No. 897, Chicago, The University of Chicago Press, Nov.-Dic., 1963. Cursiva nuestra.

²⁵ HD2, p. 31.

²⁶ ED68, p. 37.

Entonces, tenemos que, por un lado, la “nota” es *en* la que se actualiza el sistema. Por otro, la “estructura” es *por* la que se actualiza el sistema y, por último, el “sistema” es el complejo estructural, la “unidad estructural” de las notas. Con esto tenemos aclarados los tres conceptos básicos. Si la sustantividad es el sistema de notas y ya hemos aclarado estas tres nociones, podemos por sustitución de términos dar una definición más explícita y decir que la sustantividad *es un complejo estructural de caracteres en los que se actualiza ese mismo complejo estructural entero*. Contamos ya con la base desde la que hay que partir para nuestra probación.

Ahora nos corresponde preguntarnos cuáles son las *características* de estos sistemas y qué *clases de notas* podemos taxonomizar en estos sistemas. A estas “clases de notas” Zubiri llama a veces “subsistemas”, pero ya veíamos al inicio la ambigüedad del término y volveremos a ella.

Comencemos por las *características* de estos sistemas antes de llegar a la taxonomía de sus subsistemas. Para ello, nos servimos de lo expuesto por Zubiri en *Estructura dinámica de la realidad*, aunque esta presentación ahí resumida aparece en prácticamente todos sus escritos donde trata de estos temas:

1) Las notas en y de los sistemas son *co-determinantes*, todas se determinan entre sí aunque no se determinen simétricamente.

2) El sistema de notas es un *sistema “clausurado”*. El vocablo es evidentemente equívoco, pues no quiere decir que se trate de un sistema “cerrado” como se entiende en la ciencia, particularmente en la termodinámica, donde además de cerrados los hay adiabáticos, aislados, abiertos, etc. Son nociones *operativas*, porque, en rigor, todos los sistemas son “abiertos” o, mejor, *respectivos*. Sistema clausurado, aquí, significa que la realidad sustantiva es un sistema finito: *estable*. El sistema es delimitado (estable), ya que si no fuera “clausurado”, no habría ningún tipo de suficiencia, sino mera evanescencia sin sustantividad, lo que sería a todas luces falso, incluso, por ejemplo, el muón que dura 2,2 μ s es sustantivo mientras dura.

3) Las notas en el sistema tienen un *carácter “cíclico”*. Nuevamente el calificativo es ambiguo. Lo que quiere decirse en este caso es que, en verdad, todas las notas son co-determinantes *todas*. Para ser del sistema, todas las notas son *determinadas y determinantes*. Se dice “cíclico” simplemente porque, figurativamente, el sistema no se representa con una recta donde un punto inicial determina pero no es determinado y uno final es determinado pero no determina; por el contrario, se *visualiza* mejor (aunque metafórica y por tanto

equivocamente) en un círculo, donde todos los puntos (metáforas de las notas) son determinados y determinan al mismo tiempo – más adelante veremos que este modo “cíclico” de determinar no es siempre, sin embargo, “simétrico”; esta idea de la asimetría será crucial.

Codeterminación, clausura y ciclicidad son los rasgos del carácter sistemático de las notas, el “de” de las notas-de. Las cosas, pues, son lo que son en función de las relaciones de notas que las constituyen o, mejor, de su *estructura*²⁷.

Señaladas ya las características de los sistemas, debemos ver ahora los *tipos de subsistemas* que pueden constituirlos. Estos subsistemas tendrían que cumplir las mismas características descritas (por eso son “sistemas”) sólo que “dentro” de otros sistemas (por eso son “sub”). “Para comprenderlo mejor, basta con reparar en que entre las notas de una sustantividad pueden formarse grupos que tienen un cierto carácter de unidad y sistema [...] aun sin poseer estricta autonomía constitucional, estos grupos poseen cierto carácter de sistema dentro del sistema total. Los llamaremos por esto “subsistemas”. [...] un momento formal del sistema mismo”²⁸. Recordemos que “subsistema” era un término *ambiguo*, decía Gracia en sus textos. Ya volveremos sobre esto y aclararemos eso de “dentro”. Dichas las características de un sistema, ¿qué tipos de subsistemas lo componen?

Ante ese sistema total que es la cosa sustantiva, uno puede hacer una taxonomía (más o menos *operativa*) de los “subsistemas” que la componen. Un primer subsistema de notas es lo que Zubiri ha llamado *subsistema de notas adventicias*²⁹, en el cual las notas son las que adquiere un sistema en virtud de estar en comunicación más o menos “extrínseca” con otros sistemas. Podemos dar el ejemplo del peso. El peso *en* que una cosa se actualiza (i.e. *la nota* peso) varía en función del planeta en el que se esté actualizando. Cuánto pesa una cosa resulta ser una nota adventicia; algo pesa más en Júpiter que en la Tierra. Sin embargo, existe otro tipo de subsistema que es más característico de *ese* sistema, el llamado *subsistema de notas constitucionales*. Este tipo de notas-de serían las que el sistema tiene “de suyo”. Y, por otra parte, hay una especie de “sub-sub-sistema” que es el *constitutivo*, un subsistema básico que es la “esencia”,

²⁷ Cf. ED68, pp. 33-34.

²⁸ SE62, pp. 191-192.

²⁹ Para esta taxonomía Cf. SE62; ED68, *passim*.

porque hace que el sistema esenciado por él sea lo que es. Pongamos el mismo ejemplo que Zubiri pone tantas veces: el albinismo. El fenotipo del albino es la blancura que, por ser albino, es una sustantividad *constitucionalmente* blanca. Sin embargo, esa blancura no es *constitutiva*, ya que le viene determinado ser blanco. Lo constitutivo es el genotipo en este caso, porque lo que determina esa blancura es, probablemente, alguna mutación del gen TYR situado en el brazo largo del cromosoma 11, gen en el que se sitúa la tirosinasa, enzima crucial para la síntesis de la melanina, pigmento responsable de la coloración (esto no es erudición, ahora veremos). En este sentido, el subsistema de notas constitutivas puede llamarse “esencia”, porque hace que la sustantividad sea lo que es. “La esencia es una unidad coherencial primaria”³⁰, nos dice Zubiri, porque es un subsistema que dota de coherencia a la cosa entera, determinándola a ser *esa una*.

Por último, las *notas sistemáticas* que, por cierto, en el pensamiento de Zubiri no suelen aparecer “sistemáticamente” sino eventualmente (cuando las necesita). En la última exposición de estas ideas, en *El hombre y Dios*, sólo aparecen las tres anteriores³¹. En cualquier caso, las notas sistemáticas son las que aparecen en el sistema *pro indiviso*, las que *emergen* de toda la unidad. Emerger es “no reposar sobre sí mismo”, es “salir-de”³². Las notas sistemáticas no reposan sobre sí mismas, sino que salen de la unidad *pro indiviso* de la sustantividad entera. Ese tipo de notas *emerge* no como la suma de varias, sino por la *configuración* unitaria de ellas, es decir, no por agregar más notas sino por *el modo* como las que ya hay se *estructuran*, por su “configuración”. Zubiri utiliza el ejemplo de la energía potencial como nota sistemática a diferencia de la energía cinética. La energía potencial no se puede distribuir en un sistema mecánico entre sus elementos, pero la energía cinética sí, aquí la energía total del sistema es la suma de las energías cinéticas de sus elementos. Vale decir que, a propósito de esta clase de ejemplos *dados por el mismo Zubiri*, en la mecánica se habla de un espacio de *configuraciones*, donde se dan las posibles posiciones que puede tener el sistema mecánico, muy relacionado con el espacio fase donde, además de las posiciones, se determinan los momentos conjugados. Y vale

³⁰ ED68, p. 35. Cf. SE62, p. 342.

³¹ Cf. HD2, pp. 31-35.

³² ED68, p. 131.

decirlo porque Zubiri tiene todo esto en mente cuando habla de este tema pues, como decíamos, todo metafísico serio echa mano de la razón y no es nunca un “mero descriptor”.

Si dijimos que las características de los sistemas son codeterminación, ciclicidad y clausura, entonces una “nota sistemática” es aquella en la que se actualiza *a una* esa codeterminación, esa ciclicidad y esa clausura, sólo en virtud de eso se llamaría “sistemática”. Así, actualizando estas características sistemáticas, ocurriría que con las mismas notas constitucionales pueden emerger notas sistemáticas distintas, según cómo se *estructuren*: la *estructura es crucial, no las notas* (lo queremos subrayar). Es el caso de los *isó-meros* químicos que vale la pena escribir con el guión pues, en efecto, los isómeros químicos tienen las “mismas partes”, pero estructuradas o configuradas de diferente modo (especularmente): dextrógiros o levógiros. Así, por ejemplo, la l-metildopa antihipertensiva, de la que siempre suele hablarnos Diego Gracia, es antihipertensiva en virtud, justamente, de ser *l* y no *d*, levógira. Sólo variando la estructura obtenemos notas sistemáticas distintas. Variando la estructura, *no las notas*, obtenemos una codeterminación, ciclicidad y clausura distintas. Por ejemplo, si tomamos un folio de papel plano y lo cogemos por una de sus aristas, veremos cómo el folio se dobla y no se sostiene. Sin embargo, si al mismo folio le damos una forma paraboloides, sosteniéndolo por el centro de dicha arista, se sostendrá con naturalidad; soportará su peso e incluso un peso mayor si se ponen sobre él algunas cargas ligeras. Es decir, sin cambiar ninguna nota específica del folio, siendo el mismo folio, sólo variando su estructura, de plana a paraboloides, conseguimos una nota sistemática nueva: sostenerse. Emerge esta nota de esa nueva configuración sin ningún tipo de variación en sus notas y sin añadir nada en ese sentido. Hemos obtenido una nota sistemática no por añadir otras notas (agregando más celulosa, por ejemplo, como cuando un libro grueso se soporta a sí mismo en posición horizontal por el mazacote de hojas que lo componen), sino simplemente por *re-estructurar* las que ya teníamos. He ahí una nota sistemática clara *ante los ojos* (es decir, un caso de nota sistemática por variación de estructura sin variación de notas, como el de los isómeros químicos, pero al nivel “del logos”; ejemplo que dedicamos a los “escépticos de la razón”).

He ahí, pues, los tipos de notas. Todas estas serían notas *del* sistema, incluso las adventicias. Por tanto, notas “del sistema” es diferente de “notas sistemáticas”.

Toda nota sistemática es *del* sistema, pero no toda nota *del sistema* es sistemática (las hay adventicias, constitucionales, etc).

Tenemos, pues, que las “notas del sistema” son todas las del *sistema de notas*, pero las “notas sistemáticas” son las del sistema de notas *pro indiviso, qua* sistema, *qua* unidad. Esta es una sutil pero crucial diferencia.

Entonces, en *todas* las notas se actualiza el sistema (por la definición de “nota”), pero sólo en las notas *sistemáticas* se actualiza el sistema “enteramente”, *de modo que de descomponer al sistema la nota desaparece*, como sucede con la nota “sostenerse” del folio al quitarle la geometría parabólica. Otro ejemplo lo encontramos en el hidrógeno que esté siendo actualmente una nota *del sistema* agua: yo puedo medir la cantidad de hidrógeno por volumen de agua (p.e. hay dos volúmenes de hidrógeno por cada volumen de oxígeno), y siempre que lo mida *en el agua*, estoy midiendo el hidrógeno *del* agua (nota-de). El agua se actualiza en ese hidrógeno medido. Como nota *del* agua, no puedo encontrar las propiedades del hidrógeno como si *no* fuera *del* agua, precisamente porque lo que se actualiza en esa nota-de llamada “hidrógeno” es el agua y no el hidrógeno separadamente; no puedo quemar el hidrógeno *del* agua, como sí podría en la sustantividad-hidrógeno. Sin embargo, aunque en este hidrógeno se actualiza el sistema (el agua), no se actualiza el sistema *pro indiviso*, no es una nota que aparece “de golpe” como expresión del sistema todo. Para que esto pase, la nota *del sistema* debe ser además *sistemática*, es decir, ser una característica tal que no pueda distribuirse en sólo unas notas del sistema o en su sumatoria. Siguiendo con el sistema-agua, que el agua ebulle a 100°C es una nota del sistema *entero* del agua, *pro indiviso*, porque el punto de ebullición no es distribuible en los puntos de ebullición del hidrógeno (-253°C) y del oxígeno (-183°C).

He ahí, pues, los tipos de notas. Ahora bien, después de ver esta clasificación, esta taxonomía de “tipos de notas”, debemos señalar tres cosas:

1) Cada tipo forma un “subsistema” (adventicio, constitucional, etc.). Y “Subsistema es el concepto filosófico preciso que expresa que lo designado por el vocablo no es algo oculto tras el sistema o situado por bajo de él, sino un momento formal del sistema mismo”³³.

³³ SE62, p. 192.

2) Estos subsistemas (Zubiri a veces mete otros, como el de “notas causales”, pero estos son los estándar y los finales de *El hombre y Dios* a excepción de las sistemáticas), son *todos* “subsistemas”, lo único sustantivo es la cosa entera. “No es que haya dos [o más] sistemas de notas, uno de notas meramente constitucionales, otro de notas constitutivas. Como sistema no hay más que uno: el sistema constitucional sustantivo”³⁴. Por tanto, no es que unos sean “más subsistemas” que otros.

3) A primera vista, y esto es sumamente importante, se puede confundir esta taxonomía con una versión moderna de la dualidad “substancia-accidente”, pero no es el caso, ya que en esta consideración *no se están tomando en cuenta como fundamentales a las notas en sí mismas*, sino a *su carácter de sistema* o, dicho con mayor rigor, su *estructura*. Por eso, se habla de “sistemas de notas” y no de “notas sistematizadas”. *No las notas sino su carácter sistemático es lo fundamental*.

La atención en el *carácter sistemático* de las notas, más que en las notas como tales, es algo de que se suele carecer en los círculos zubirianos (se suele preguntar por *cuáles son las notas* constitucionales de *x* sustantividad, en vez de por *cómo están estructuradas*). Centrar la atención en las notas es un resabio substancialista. Lo crucial de la taxonomía propuesta por Zubiri no está en qué o cuáles notas sean adventicias y cuáles constitucionales, etc., sino en *qué las hace ser tales*, y eso es la *estructura*: la mutación del gen TYR (por esto decíamos antes que no era mera erudición) no sería constitutiva del albino si no hiciera *sistema* en el brazo largo del cromosoma 11, gen en el que hace *sistema* la tirosinasa, enzima crucial para la síntesis *sistemática* de la melanina, pigmento responsable de la coloración del *sistema* entero. Si yo aísló ese gen mutado, no me dará un albino; es más, no me dará nada. Porque no es constitutivo *por sí mismo*, sino por *hacer sistema, por la estructura*. “De aquí que llegar a una nota verdaderamente constitutiva sea un problema siempre abierto; lo que hoy parece último tal vez no lo parezca mañana. *Pero la meta es filosóficamente clara*”³⁵. Qué notas es lo que quedará siempre abierto, pero la meta filosóficamente clara es que, sea cual sea *la nota*, lo será por el “*dé*”, la estructura. Por tanto, esa nota (mutación del gen TYR) *no* es constitutiva *en y*

³⁴ SE62, p. 191.

³⁵ SE62, p. 190. Cursivas nuestras.

por sí misma, sino que lo es en virtud del “sub”-sistema en el que está “posicionalmente interdependiente”, como dijo Zubiri más arriba cuando nos definió “sistema”.

Siendo cautos, pues, habríamos de corregir el modo de expresión de esta taxonomía y proponemos hablar no de “subsistema de notas constitutivas (o constitucionales o adventicias, etc.)”, sino de *subsistema constitutivo o constitucional o adventicio de notas*, porque lo que ha de ser calificado no son las notas por sí mismas, sino el *subsistema*. Y sólo porque el carácter sistemático es el constitutivo o constitucional o adventicio, es que *luego* lo son sus notas. Esto es crucial. Por ejemplo, en el peso, que es una nota adventicia según hemos dicho antes, se está jugando el propio sistema constitucional, la constitución del sistema. ¿Cómo puede ser esto, si es adventicio? Pues sí, como dice Zubiri, el peso cumple una función biológica³⁶, toda vez que un individuo de cierta especie que pesa 150 kg es más propenso a morir si se cae, que uno de la misma especie que pesa sólo 50 kg, entonces puede decirse que una nota que juega el papel de *adventicia* en cierto subsistema juega, sin embargo, el papel de *constitucional* o *constitutiva* en cierto otro subsistema, ambos *del mismo sistema entero*. El mismo individuo pesa lo que pesa adventiciamente, pero ese peso puede comprometer la integridad de ese individuo, por tanto, esa nota también es constitutiva o cuando menos constitucional.³⁷ Una nota que “parecía” adventicia *amenaza* al sistema constitucional, y por tanto su “adventicidad” no es trivial. Por tanto, lo que ha de calificarse como adventicio, constitucional, etc., es el subsistema antes que las notas.

Pues bien, si pensáramos “concéntricamente” la organización de estos subsistemas, el más “excéntrico” sería el adventicio, luego el constitucional, “solapándose” con él el sistemático y el más “concéntrico” sería el constitutivo. Y aquí, en esta imagen figurativa es donde aparece *el problema*: ¿puede una nota ser sistemática y al mismo tiempo ser más concéntrica que el subsistema de notas sistemáticas, estando en el *sub-sub-sistema* constitutivo? Respondemos que *sí*, era nuestra hipótesis. Pues son subsistemas “concéntricos” sólo *esquemáticamente* hablando, *figurativamente*, y sólo en el pensamiento esquemático-

³⁶ Cf. ED68, p. 38.

³⁷ Este magnífico señalamiento lo debemos al médico y reólogo César Rodríguez (Hospital Universitario Virgen de la Victoria de Málaga).

co-figurativo aparece este problema. Sin embargo, pensar así no debe ser sino mera metáfora espacial (este es el problema al decir “*cíclico*” o “*clausurado*”) y no debe entenderse más que como eso, como mera metáfora espacial. El problema del pensamiento figurativo es que supone que “entender” es “hacer familiar”, ¡pero cuánto entendemos gracias a las matemáticas sin que por eso hayamos hecho del objeto del entendimiento algo “familiar”! Mejor que la metáfora espacial de la “concentricidad” sería la metáfora informática del “anidamiento” (*nested functions*), o incluso la metáfora ecológica de “nicho”. Toda vez que, a diferencia de la concentricidad, el anidamiento y el nicho carecen de la idea intuitiva (y equívoca) de “centro”: la esencia (subsistema constitutivo) *no* es el centro del sistema, es *la unidad coherencial primaria, que no implica ser “centro”*.

Como tal no es un sistema que se halla por bajo de la sustantividad constitucional. En tal caso sería un ὑποκείμενον, y la esencia sería un momento de la sustancialidad. No; las notas esenciales forman un subsistema dentro del sistema constitucional de la sustantividad misma. A fuer de tales, las notas constitutivas son un mero momento de la sustantividad³⁸.

Lo que es más “Desde el punto de vista de sus notas, la esencia constitutiva es el sistema de notas necesarias y suficientes para que la realidad sustantiva tenga todas sus demás notas. Desde el punto de vista de su unidad, la esencia constitutiva es unidad coherencial primaria”³⁹, jamás aparece la idea de centro; y cuando en esta segunda cita se dice “sistema” en vez de “subsistema” es perfectamente entendible, ya que todo subsistema es, por definición, un sistema – como hemos dicho más arriba – sólo que “sub-”. Por eso, cuando en la primera cita se habla de “un subsistema *dentro* del sistema” hay que entender a bien a qué se llama “dentro”. Es muy peligroso creer que “entendemos” cuando “hacemos familiar”, porque a fuerza de representaciones figurativas se desvirtúa el verdadero contenido de lo que debe entenderse; menuda lección nos ha enseñado a este respecto la mecánica cuántica. Lo que queremos decir es:

No debe pensarse que unos subsistemas están realmente unos “debajo”, “detrás” o “*dentro*” de otros. A diferencia del sustancialismo, el “sub” de los

³⁸ SE62, p. 192.

³⁹ SE62, p. 342.

subsistemas no debe entenderse como “lo que subyace”. “No hay ningún sujeto distinto oculto detrás del sistema mismo. No hay más que el sistema mismo”⁴⁰. Nuevamente, hemos de enfocar la atención en el *carácter sistemático*, no en las notas; por tanto, dicho “sub” no es más que una forma de hablar que no refleja nada “subyacente”. “La expresión denota claramente que un subsistema de notas no es algo que forzosamente nos hace salir de la unidad total; porque ‘sub’ no significa aquí ‘debajo de’ sino ‘dentro de’; si se quiere, un sistema o cuasi-sistema parcial”⁴¹. Pero incluso “dentro de” es metafórico (quizá por esto Zubiri lo entrecomilla, para andarse con cuidado), pues lo que quiere significar con la metáfora espacial de la “concentricidad” o nosotros con la informática del “anidamiento” o, mejor, la ecológica de “nicho”, es algo así como “gradientes” de fundamentalidad⁴², esto es, cómo unas estructuras se “fundan” en otras⁴³. Pero en ningún caso queremos decir ubicaciones geométricas, *figurativas*. “En este sentido, [la esencia] es un sistema parcial, pero en forma distinta a como lo son todos los demás subsistemas: es el núcleo ‘formal’ de la sustantividad; es, si se quiere, el subsistema *fundamental*”⁴⁴.

Así pues, al decir “gradientes de fundamentalidad” aclaramos que el “sub” de los subsistemas *no* indica “subyacimientos”, sino tendencias, tropismos, atractores, en rigor: cómo unas estructuras “se van fundando” (en gerundio) en otras. Este “irse fundando” es claro, por ejemplo, en biología molecular: es la estructura ternaria de las proteínas (enlaces covalentes peptídicos-enlaces hidrógeno-fuerzas de Van der Waals e hidrófobas)⁴⁵: no es que los aminoácidos estén en el “centro” de la proteína (sería ridículo pensarlo así), es más bien que *toda* la proteína es “aminoácida”, por decirlo de alguna manera. Como decíamos antes, los sistemas tienen una cierta “madurez”, según unas estructuras se funden en otras, es decir, según sus “sub-sistemas”. Por eso, otros

⁴⁰ ED68, p. 38; SE62, p. 191.

⁴¹ SE62, p. 192.

⁴² En física, el “gradiente” de un campo escalar, ∇f , es un campo vectorial que, dicho en grueso, mide hacia dónde varía el campo y con qué ritmo lo hace. De esta idea estamos destilando epagógica y erotéticamente su forma metafísica.

⁴³ Pudiendo “ver” incluso hacia donde “tienden” y con qué “ritmo”.

⁴⁴ SE62, p. 192. Cursivas nuestras.

⁴⁵ K. U. Linderström-Lang, *Proteins and Enzymes*, «Lane Medical Lectures», vol. 6, California, Stanford University Press, p. 93.

científicos, como David Bohm, afirmaban: “*The Greek root of the word ‘organize’ is ἔργον – tanto que se habla entre zubirianos de la ἐνέργεια – which is based on a verb meaning ‘to work’. So one may think of all aspects of a structure as ‘working together’ in a coherent way*”⁴⁶.

Esto hay que tenerlo claro, el “sub” no representa nada “geométrico”, figurativo, porque no refiere a las notas sino al *sistema* en el que están, a sus estructuras fundantes y fundadas, estructuras estructurantes y estructuradas (pues estructura es siempre y sólo *estructuración*). Justamente por eso, los subsistemas en general, *a fortiori* el constitutivo o esencial, puede ser llamado simplemente sistema: “llamaré casi siempre a este subsistema de notas constitutivas *a potiori*, simplemente ‘sistema’”⁴⁷. Como se ve, la ambigüedad que se señalaba más arriba en el vocablo “subsistema” de cara al vocablo “sistema” era meramente aparente.

Por consiguiente, puede haber y *hay* notas constitutivas (i.e. “esenciales”) que *no* están “dentro” del sistema que constituyen (i.e. “esenciado”) sin ser por ello menos constitutivas, pues para ser constitutivas *no* es preciso estar “dentro” sino *hacer sistema* (“articularse”, “configurarse”) con el subsistema constitutivo del sistema en cuestión. Esto es aquello de las vinculaciones *relevantes*, de que hablan los complejólogos como antes dijimos. La epigenética lo tiene bien sabido: la determinación del fenotipo de un individuo no viene toda ella de su genotipo, no viene toda ella de “lo que tiene dentro”. También lo muestran así los nichos ecológicos o las herencias ecológicas, donde los organismos (mejor: holobiontes) son *constitutivamente* lo que son tanto por su medio “interno” como “externo” y donde la determinación no es sólo transmisión vertical (desde antecesores) sino también entre coexistentes.⁴⁸ No se trata, entonces, de una “concentricidad” figurativa literal, pues de ser así caeríamos en absurdos como, por ejemplo, decir que los electrones son constitutivos de un organismo vivo *qua* vivo; los electrones *no* son del subsistema constitutivo de notas de la sustantividad viva *qua* viva, por mucho que estén muy “adentro” de ella. Son constitucionales, qué duda cabe, pero los electrones no son quienes *determinan* eso que

⁴⁶ D. Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, London, Routledge, 1980, p. 152.

⁴⁷ SE62, p. 193.

⁴⁸ Este brillante ejemplo lo debemos al ecólogo y reólogo Dancizo Toro (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España).

llamamos “ser vivo”; son constitucionales pero no constitutivos. De entender bien esto depende que se eviten o no reduccionismos y pendientes inclinadas según los cuales “todo es partículas elementales”. Errores todos de imaginar figurativamente a los sistemas.

Esto hay que tenerlo claro, insistimos, porque aquí se juega el que las notas sistemáticas puedan ser constitutivas.

Las constitutivas son las que *hacen sistema* en el “sub”-sistema constitutivo: es decir, las que forman *la unidad coherencial primaria*. Esa unidad coherencial no tiene por qué estar literalmente “dentro” del sistema, ni ser “centro” suyo, como delimitado por una membrana química de discernibilidad absoluta (resabios substancialistas). Esa unidad es sólo la encargada de *determinar* al sistema a ser *ese*, pero las notas de esa unidad básica bien podrían estar “fuera” de lo determinado *mientras haya estructuras vinculantes*. En efecto, lo que garantiza la unidad *no* es una membrana, sino ciertas estructuras, esto es, un modo vinculante y relevante de relacionarse unas notas con otras con cierta indiferencia de las notas en cuestión. Esto ocurre, de hecho, por ejemplo, en las “celdas de Bernard”, que se mantienen estables no por un subsistema predeterminado “interno”, sino por el constante flujo que bajo ciertas condiciones las mantienen estructuralmente estables constitutivamente y no sólo constitucionalmente. De hecho, esto es lo que pasa con todo vórtice toroidal si queremos tener una imagen geométrica (topológica), “figurativa”.

Siendo así, una nota sistemática como el soportarse a sí mismo del folio de papel, es también constitutiva de esa *precisa configuración* de la hoja: sin esa nota sistemática el folio se dobla, por tanto, es sistemática *y a la vez* constitutiva. Lo que es evidente habiendo salido del “paradigma figurativo”. Creer que los “subsistemas” están unos dentro de otros, cuando no son sino *etiquetas operativas* para referirnos al rol que juegan ciertas notas según cómo estén “posicionalmente interdependientes”, es estar condenado a no entender a fuerza de acantonarse en el ámbito de los *moderate-sized specimens of dry goods*, como lo hace quien supone que entender es hacer familiar, imaginar o figurarse.

En efecto, *la posición* de la nota en el sistema prefijará en qué subsistemas (en plural) puede ser considerada. Aquí conviene retomar que la “ciclicidad” de la codeterminación de notas *no* necesariamente es *simétrica*: una relación (binaria) es simétrica cuando ocurre que aRb es igual que bRa , pero eso no es necesario siempre, de hecho rara vez pasa en realidad. El esquema de la “ciclicidad”, como dijimos, es inexacto (y supersimplificado), porque da la ilusión

de creer que la forma con que una nota está determinada es la misma forma en que determina. Y casi nunca es así. Ejemplo paradigmático en el que el modo “de ida” de la determinación es otro que el modo “de vuelta” es el afamado “dogma fundamental de la biología molecular”, en el que la información genética corre únicamente a través de la cadena ADN → ARN → proteína (un gen, una proteína). Y cuando corre “al revés” (del ARN al ADN) se tienen determinaciones (o funciones) diferentes. Es decir, el modo de determinar es distinto en un sentido que en otro. El peso viene determinado como “nota adventicia” por la respectividad de una sustantividad con el planeta en el que se encuentra, pero es ese mismo peso el que puede determinar la muerte de la sustantividad si ésta se cae en el planeta en el que se encuentra. Naturalmente, el modo en que *ha sido determinado* el peso y el modo como el peso *determina* es muy distinto. Esto no es otra cosa que *el efecto formal de la estructura*. El efecto formal de la estructura respecto de las notas es *hacer sistema*, o como dice Zubiri: “el efecto formal y propio de una estructura sobre las notas [es] el indicarles una posición determinada dentro del sistema”⁴⁹.

Esa posición bien puede indicarnos algo adventicio o algo constitucional: una nota determinada como adventicia (el peso) puede determinar como constitutiva en ciertas condiciones. Por ejemplo, el peso puede creerse una nota no sistemática porque es reducible al peso de los componentes, pero resulta que si el peso sólo es tal por estar en este sistema y no en otro (Júpiter o la Tierra), parece, en cierto sentido, una nota sistemática. La misma nota (peso) puede aparecer como adventicia, constitucional o sistemática. Por tanto, *cuándo una nota es sistemática, constitutiva, adventicia, etc., dependerá de cada caso*, en concreto, dependerá del “de” de la “nota-de” que se esté poniendo en juego en cada caso, es decir, *dependerá las estructuras en cuestión*. Por tanto, resulta evidente que los tipos de notas *no* se excluyen.

La diferencia entre notas sistemáticas y constitutivas como si fueran categorías excluyentes es algo que sólo tiene sentido partiendo de la precomprensión de que las ideas de “sistema” y “subsistema” son ideas figurativas. Pero eso es una perfecta vaciedad.

⁴⁹ ED68, p. 57.

Conclusión

En resumen, retomemos los momentos principales del argumento y mostremos la evidencia de la conclusión.

1. La “nota” es aquello *en* lo que se actualiza el sistema. El “sistema” es el complejo estructural. La “estructura” es aquello *por* lo que se actualiza el sistema.

2. Con estos tres elementos, podemos “taxonomizar subsistemas”, según las estructuras en juego. Como el énfasis está en las *estructuras* y no en las notas, el “sub” de los subsistemas no es ningún dentro, sino *fundamentación*.

3. Hay un “subsistema fundamental” que es la unidad coherencial primaria. Algunas notas de esa unidad pueden estar “fuera” del sistema, mientras haya “relaciones vinculantes”.

4. En algunas notas de esa unidad (coherencial primaria) se actualiza el sistema entero (i.e. son también notas sistemáticas), así el líquido del agua: sistemático y constitutivo a la vez (nota constitutiva porque el agua *es* líquida; sistemática, porque la moléculas que la componen no son líquidas). Así también el sopor-tarse a sí mismo del folio: sistemático y constitutivo a la vez. O la homeostasis de un organismo: nota sistemática (pues es de todo el organismo *pro indiviso*) y constitutiva (sin eso no hay organismo) *a la vez*, etc.

5. Por tanto, hay notas en las que se actualiza el sistema en su unidad coherencial primaria *y al mismo tiempo* en las que se actualiza el sistema *entero*.

En conclusión: *constitutivo y sistemático no son tipos de notas excluyentes*. Es lo que queríamos probar. Queda claro que es posible una “sistematización constitutiva”, como decía la cita de Gracia al inicio de este artículo cuando planteábamos el problema. *Quod erat demonstrandum*.

Apéndice sobre la inteligencia

Aclarado el problema general, se aclara también el particular: la inteligencia *podría* ser una nota *sistemática* de la configuración material-animal (como la sensibilidad) y sólo hasta que emerge como tal, tendríamos una sustantividad *esencialmente* humana. Es decir, la inteligencia sería una nota “salida-de” la sistematización animal-material y, una vez así salida, la sustantividad de la que ha salido habría dejado de ser meramente animal-material siendo ahora esencialmente humana.

Cuando Zubiri dice que la materia siente (por ejemplo el perro, cuando se le pega, siente *todo* él), bien podemos añadir ahora que la materia *intelige*: cuando un hombre intelige, intelige *todo* él. La inteligencia sería una nota *sistemática* que, una vez emergida, sería *constitutiva* de eso que llamamos hombre. Salidos del “paradigma figurativo” no necesitamos hipótesis extrañas a la estructuración o a la configuración del sistema como la “*elevación*”, u otros resabios no metafísicos sino teológicos. Como dijimos en su momento, la “*elevación*” no es, según Zubiri, una sistematización. Ahora bien, ciertamente nuestro argumento no prueba la falsedad de la “*elevación*”, pues no estaba diseñado para eso sino para probar que las notas sistemáticas y las constitutivas no son excluyentes entre sí, pero sí prueba, junto con esto, que esa hipótesis extraña *no es necesaria*. *Quien a partir de ahora quiera argumentar a favor de la “elevación” deberá hacer eso, argumentarla y no darla por supuesta*. “Tendemos a pensar, de acuerdo con ciertas páginas de *Sobre la Esencia*, que la esencia es un conjunto de notas infundadas o últimas de una realidad sustantiva, y que por tanto está compuesta sólo por lo que Zubiri llama ‘notas elementales’, pero no por las ‘notas sistemáticas’, ya que éstas tienen carácter constitucional pero no constitutivo. Esta lectura de Zubiri es, a mi modo de ver, completamente incorrecta”⁵⁰, nos dice Diego Gracia. Coincidimos en este punto con él, a saber, que esa lectura, donde son excluyentes, es *completamente incorrecta*. Nosotros ya hemos *dado* nuestras *razones*; acabamos de dar una lectura diferente que, creemos, podría ser correcta. He aquí una investigación reológica.

⁵⁰ D. Gracia, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, cit., p. 226.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Zubiri:

- ED68: *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 1989.
HD2: *El hombre y Dios*. Nueva edición, Madrid 2012.
IRAZ: *Inteligencia y razón*, Madrid 1983.
ISIR: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid 1980
SE62: *Sobre la esencia*, Madrid 1962.
SHOM: *Sobre el hombre*, Madrid 1986.

Bibliografía secundaria

- BERTALANFFY L., *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollos, aplicaciones*, Fondo de cultura económica, México 1989.
BOHM D., *Wholeness and the Implicate Order*, Routledge, London 1980.
BUNGE M., *Ontología II: Un mundo de sistemas*, Gedisa, Barcelona 2012 (1979).
COROMINAS J., VICENS J.A., *Xavier Zubiri; La soledad sonora*, Taurus, Madrid 2005.
ELLACURÍA I., *Sobre la esencia de Xavier Zubiri: índices*, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1965.
FOWLER T. B., BLANCO J.D. y CAPONIGRI, A. R., *Glosario de términos filosóficos zubirianos*, en <http://www.zubiri.org/general/glossary.htm> (15-02-2021).
GRACIA D., *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Triacastela, Madrid 2017.
HEIL J., *From an Ontological Point of View*, Oxford University Press, Oxford 2003.
LINDERSTRØM-LANG, K. U., "Proteins and Enzymes", p. 93, in «Lane Medical Lectures», vol. 6, California, Stanford University Press.
MARGALEF R., *On certain unifying principles in ecology*, in «The American Naturalist», v. 97, No. 897, Chicago, The University of Chicago Press, Nov.-Dic., 1963.
PSILLOS S., "The Structure, the Whole Structure, and Nothing but the Structure?" p. 563, *Philosophy of Science*, 73, Chicago, The University Chicago Press, December 2006.

- SIERRA-LECHUGA C., “De *res* y de *reus*, o de la incompletitud de la mera noología”, in. *El valor de lo real. Homenaje a Diego Gracia*, Ediciones Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2021
- , *El problema de los sistemas desde la reología de Xavier Zubiri: para una metafísica contemporánea de la sustantividad*, Universidad Pontificia de Valparaíso, Valparaíso, 2019.
- , *Reología, ¿en qué está la novedad?*, in «Devenires», XXI, 42 (2020): 193-211.

Una prospettiva trascendentale. Sul concetto di “diafano” ne *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* di Xavier Zubiri

FRANCESCO MARRONE*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1425>

ABSTRACT

Ne *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* Zubiri elabora per la prima volta una interpretazione complessiva dell'ontologia aristotelica. Implicita nei suoi lavori giovanili (a partire da *Naturaleza, Historia, Dios* sino a *Sobre la esencia*), la problematica metafisica diviene in questo scritto l'oggetto di una indagine frontale che porta il filosofo spagnolo a circoscrivere il peculiare genere di conoscenza che la metafisica presuppone e a individuare il suo oggetto in ciò che egli definisce il “diafano”. Questa indagine permette di valorizzare a) il portato trascendentale dell'interpretazione zubiriana della metafisica; b) l'interpretazione del diafano come un principio essenzialmente noetico; c) la profonda influenza che la filosofia scolastica e la fenomenologia hanno esercitato, in maniera diversa eppure complementare, nella formazione del pensiero di Zubiri.

In *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* Zubiri elaborates for the first time a comprehensive in-terpretation of Aristotle's ontology. Implicit in his early works (from *Naturaleza, Historia, Dios* to *Sobre la esencia*), the metaphysical problem becomes in this work the object of a direct investigation leading the Spanish philosopher to circumscribe the peculiar kind of knowledge that metaphysics presupposes and to identify the “diaphanous” as its ob-ject. This investigation allows us to put an emphasis on a) the transcendental nature of Zubiri's interpretation of met-aphysics; b) the interpretation of the “diaphanous” as an essentially noetic principle; c) the far-reaching influence that scholastic philosophy and phenomenology have exerted, in different yet complementary ways, in the development of Zubiri's thought.

* Francesco Marrone è ricercatore di Storia della filosofia presso l'Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”.

Nel quadro della produzione di Xavier Zubiri – imponente, com'è noto, sia per mera quantità sia per profondità speculativa – un testo di primo rilievo è senza dubbio costituito da *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Elaborato nel quadro di un corso di lezioni tenuto tra il 1969 e il 1970 presso la Sociedad de Estudios y Publicaciones (che Zubiri fonda nel 1947, dopo aver lasciato l'Università di Barcellona), questo scritto è stato pubblicato postumo dalla Fondazione Zubiri nel 1994¹. Si tratta per evidenti ragioni di uno dei testi della maturità del pensatore spagnolo – forse, addirittura, del testo in cui Zubiri espone con maggiore chiarezza, e soprattutto in forma sistematica, l'idea di metafisica che era venuto elaborando negli anni precedenti, a partire dalla riflessione condotta al principio degli anni Sessanta in *Sobre la esencia*.

D'altro canto, che l'interesse per la metafisica costituisse per Zubiri l'essenza dell'attività filosofica è poco più che un truismo²: l'intero corpus del filosofo spagnolo – da *Naturaleza, Historia, Dios* sino a *Inteligencia sentiente* – si presenta di fatto come il reiterato tentativo di chiarire la natura di quella “funzione trascendentale”³ (o metafisica, appunto) che per il filosofo spagnolo è il cuore pulsante del discorso filosofico. Metafisica e trascendentalità, infatti, costituiscono ai suoi occhi l'autentica sfida del pensiero – il tema univoco al quale è possibile ricondurre, per una sorta di riferimento analogico, ogni altra problematica filosofica. È proprio a questi temi – metafisica e trascendentalità, concepiti ormai in endiadi – che Zubiri dedica *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Quel che egli intende fare (per la prima volta) con questo scritto è tematizzare frontalmente, nel quadro di un approccio sinottico, la tensione metafisica che caratterizza l'intero corpus dei suoi scritti.

¹ Sulla biografia di Zubiri, cfr., tra gli altri, J. L. Alvarado Pisani, *Vida y pensamiento de Xavier Zubiri (1898-1983)*, in *Voluntad de vida. Ensayos filosóficos*. Seminario Zubiri-Ellacuría, Dirección de Cultura UCA, Managua 1993, pp. 117-128; C. Castro de Zubiri, *Biografía de Xavier Zubiri*, Ediciones Edinford S.A., Málaga 1992; J. Corominas / J. A. Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid 2006.

² Sul rapporto tra filosofia e metafisica in Zubiri, cfr., tra gli altri, F. Marrone, *L'ovvietà del mondo e la trascendenza. Sul concetto di metafísica in Zubiri*, in «Quaestio», 21 (2021), pp. 77-80.

³ Sulla “funzione trascendentale”, oltre ai principali contributi sul realismo zubiriano (su cui si veda *infra*, la nota n. 5), cfr. A. Del Campo, *La función transcendental de la filosofía de Zubiri*, in *Realitas I*, 1972-1973, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1974, pp. 141-157.

Quel che cambia con *Los problemas fundamentales* – ma lo stesso, per analogia, vale anche nel caso di *Estructura de la metafísica* – è il compito che Zubiri ora si attribuisce: egli non mira più semplicemente a mostrare in che modo la metafisica costituisca l'ossatura implicita e presupposta del suo realismo, come nel tentativo di individuarne il principio estrinseco, ma tenta di mettere a tema la stessa *essenza* della metafisica come nucleo fondante di *ogni* filosofia e di *ogni* realismo. È come se – dopo aver fornito una *descrizione* della funzione che la metafisica ha esercitato nel quadro dell'elaborazione del suo realismo critico⁴, Zubiri sentisse l'esigenza di mettere a tema quella istanza fondativa che il suo pensiero incessantemente chiamava in causa, ma di cui, tuttavia, egli non si era mai occupato in maniera sistematica e frontale. Per il filosofo spagnolo, in altri termini, non si tratta più di mostrare in che modo la metafisica dispensi al suo realismo una giustificazione epistemica, ma di interrogarsi piuttosto sull'essenza o natura della stessa scienza metafisica, a sua volta intesa come l'autentica “condizione di possibilità” di qualsivoglia intrapresa filosofica.

Il corso intitolato *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* risponde esattamente a questa nuova esigenza del pensiero zubiriano: esso propone per la prima volta in forma sistematica una riflessione dichiaratamente finalizzata alla definizione dello statuto e dell'essenza della metafisica. Ma cos'è, per Zubiri, la metafisica?⁵ E in che senso essa costituisce il fonda-

⁴ La letteratura sul realismo di Zubiri è consistente. Tra i contributi più rilevanti si possono consultare con profitto G. Gómez Cambres, *Zubiri: el realismo trascendental*, Agora, Málaga 1991; A. Pintor-Ramos, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Universidad Pontificia, Salamanca 1993; A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1994; P. Ponzio, *Verità e attualità. La filosofia dell'intelligenza in Xavier Zubiri*, Edizioni di Pagina, Bari 2007; R. Espinoza Lolas, *Realidad y ser en Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2013; D. Gracia, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Triacastela, Madrid 2017; P. Ponzio, *Cosa-sentido e cosa-realidad. Xavier Zubiri e la metafísica della realtà*, in «Quaestio», 18 (2018), pp. 325-342.

⁵ Sul progetto metafisico di Zubiri si dovrebbe consultare la gran parte dei contributi sul concetto zubiriano di realtà e sul realismo. Per una introduzione alla questione si vedano, tra gli altri, A. Pintor-Ramos, *Zubiri: una Metafísica en la Edad Postmetafísica*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», 71 (2015), pp. 307-326 e P. Ponzio, *La realtà come metafísica. Il trascendentale nella filosofia di Xavier Zubiri*, in «Quaestio», 21 (2021), pp. 17-35. Sul concetto di metafisica così come è elaborato ne *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, cfr. J. M. Castillo, *Realidad y transcendentalidad en el planteamiento del problema del mal según Xavier Zubiri*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, pp. 73-77; J. Calderón Calderón, *La libertad como fun-*

mento implicito del realismo che il filosofo basco era venuto formulando nell'arco di un ventennio (a partire dai suoi primi scritti degli anni Quaranta)? A questi interrogativi Zubiri intende rispondere nel quadro di una indagine di ampio respiro, nella quale giungerà a elaborare quel concetto di *diafano* che è la chiave di volta della sua interpretazione della scienza prima, e che costituisce l'oggetto di cui la presente ricerca tenterà di occuparsi tematicamente.

Nondimeno, prima di affrontare la problematica del *diafano*, è forse opportuno richiamare le principali articolazioni dell'interpretazione zubiriana della metafisica. Conformemente alle diverse (ma non sempre immediatamente coerenti) indicazioni aristoteliche, la scienza metafisica è per Zubiri una scienza *prima, universale e fondativa*. Nessuna tensione o ambiguità, tuttavia, abita questa sua interpretazione: la metafisica è per lui "scienza prima" nella misura in cui costituisce il fondamento universale di ogni altra scienza reale. Il suo primato coincide di fatto con la sua universalità, che a sua volta si qualifica come il peculiare fondamento che giustifica ogni scienza particolare.

In quanto scienza universale, fondativa e prima, la metafisica è caratterizzata per Zubiri da quel che egli definisce la sua *ultimidad radical*⁶: la metafisica è ai suoi occhi la radice ultima, o ancora la condizione di possibilità di ogni scienza e di ogni sapere che si proponga di indagare il reale. Ogni conoscenza della realtà, se è autentica, termina infatti con un'apprensione *metafisica* delle cose, la quale ha la precisa funzione di far emergere la radice ultima della loro visibilità (dove, appunto, l'espressione *ultimidad radical*).

In che senso, però, la metafisica – pur qualificandosi per principio come scienza prima e fondamentale – è di fatto il termine *ultimo* dell'articolato processo che permette all'io di accedere alla realtà? Non è forse contraddittorio considerare la metafisica come una scienza prima e fondamentale, e poi con-

damento de configuración de la personalidad en Xavier Zubiri, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, pp. 25-26. In generale, sulla natura metafisica del pensiero di Zubiri, cfr. P. Ponzio, *Verità e attualità. La filosofia dell'intelligenza in Xavier Zubiri*, cit., pp. 15-18; A. Píntor-Ramos, *Zubiri en (frente a) la historia de la metafísica*, in «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», 36 (2009), pp. 321-368; P. Ponzio, *La realtà come metafisica. Il trascendentale nella filosofia di Xavier Zubiri*, cit., *passim*.

⁶ Per questa espressione, cfr. il testo citato nella nota successiva. Su questa *ultimidad radical* della metafisica mi permetto di rinviare a F. Marrone, *L'ovvietà del mondo e la trascendenza. Sul concetto di metafisica in Zubiri*, cit.

cedere, contestualmente, che la conoscenza che essa giustifica si produce all'esito di un processo di cui essa è in un certo senso il termine? Agli occhi di Zubiri non vi è a tal proposito alcuna contraddizione: la metafisica è per lui prima e fondamentale proprio in virtù della sua *ultimidad radical*. Anzi, essa può costituire la radice e il fondamento di ogni altra conoscenza della realtà nella misura in cui, nelle cose, essa costituisce appunto l'ultimo residuo della loro conoscibilità.

Una tale conciliazione chiama in causa l'interpretazione complessiva che Zubiri elabora della scienza prima. La metafisica consiste ai suoi occhi in un superamento dell'orizzonte del realismo ordinario nella direzione di un *allende* che costituisce ai suoi occhi il fondamento della realtà cosale (in quanto conoscibile)⁷. Elaborare una conoscenza metafisica della realtà significa per Zubiri *trascendere* l'ambito della cosalità ordinaria, che egli considera ovvia perché immediatamente nota⁸, al fine di attingere l'al-di-là delle cose, l'*allende* che costituisce la radice e l'origine della loro visibilità. Al pari della conoscenza ordinaria, dunque, la metafisica è anch'essa una "conoscenza di cose": delle cose, tuttavia, essa non pretende di conoscere i tratti propri e determinati, ma di circoscrivere, superando il limite della singolarità, la ragione che le rende conoscibili in quanto tali.

Così intesa, l'essenza della metafisica, per Zubiri, consiste nella *trascendenza*. La metafisica si attribuisce il compito di oltrepassare – di trascendere, appunto – la conoscenza ordinaria nella direzione del residuo che si nasconde

⁷ X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1994, p. 17: "Por lo que se refiere a la primera parte de la palabra, *metá* significa que la metafísica apunta a algo que está 'allende'. Busca una ultimidad radical en el sentido de estar allende. Y, si se quiere emplear un vocablo, que naturalmente no voy a justificar ahora porque lo vamos a utilizar en un sentido más o menos corriente, diremos que 'metá' significa transcender, estar allende. Este allende es lo que busca la metafísica en lo que tiene de 'metá'; transcender. Entonces, hay obligación de decir en qué consiste este 'allende'". Sulla metafisica come oltrepassamento, nella direzione di un *allende*, cfr. J. M. Castillo, *Realidad y trascendentalidad en el planteamiento del problema del mal según Xavier Zubiri*, cit., pp. 75-76; R. Espinoza Lolas, *Algunas reflexiones sobre la "formalidad", el "más" y el "hacia"*, in «The Xavier Zubiri Review», 5 (2003), pp. 53-57; P. Ponzio, *Verità e attualità. La filosofia dell'intelligenza in Xavier Zubiri*, cit., pp. 60-61.

⁸ Sul tema dell'ovvietà e il suo rapporto alla trascendenza mi sia permesso di rinviare a F. Marro-ne, *L'ovvietà del mondo e la trascendenza. Sul concetto di metafisica in Zubiri*, cit., pp. 84-91.

al di là delle determinazioni di cui ogni singola cosa è portatrice. La metafisica, definita a partire dal *transcensus* che pone in essere, è quindi conoscenza di ciò che costituisce l'*ultimidad radical* delle cose: l'ultima istanza e la radice della loro realtà. Per una sorta di paradossale inversione, la conoscenza che la metafisica rende possibile è a un tempo ultima e prima, derivata eppure originaria. La conoscenza metafisica è *ultima* (e "radicalmente ultima") nella misura in cui incarna quel livello del sapere al quale l'io accede *dopo* aver oltrepassato, dunque trasceso, le determinazioni individuali delle cose nelle quali si imbatte d'ordinario⁹. È invece fondativa e originaria nella misura in cui quella conoscenza *ultima* costituisce a sua volta la condizione preliminare e prima di ogni altra conoscenza, il "fondo di visibilità" che rende possibile qualsivoglia esperienza della realtà cosale e delle sue determinazioni.

In ragione di questa sua duplicità, la metafisica è per sua natura oltrepassamento e trascendenza¹⁰: la sua funzione è quella di superare le determinazioni della realtà cosale nella direzione del *fondo* che le rende intelligibili. Al tempo stesso, però, questo superamento che essa opera non comporta mai un abbandono della realtà: quel che la metafisica supera o trascende non è la realtà, ma la pluralità di determinazioni cosali che finisce per oscurare il reale (invece di renderlo pienamente intelligibile). La metafisica trascende dunque la "realtà cosale" per accedere al cuore del *reale* – per scoprire ciò che garantisce come dall'interno la sua intelligibilità e la sua visibilità.

L'oltrepassamento posto in atto dalla metafisica non è dunque una fuoriuscita dal realismo, ma un suo necessario approfondimento¹¹.

Questa interpretazione *realistica* dell'essenza della metafisica chiede all'interprete uno sforzo ulteriore. Dopo aver individuato nel *transcensus* l'essenza del discorso metafisico, dopo aver compreso la necessità di oltrepassare l'ovvietà delle cose nella direzione del fondamento del loro essere e della

⁹ Cfr. F. Marrone, *L'ovvietà del mondo e la trascendenza. Sul concetto di metafisica in Zubiri*, cit., pp. 82-84.

¹⁰ A proposito del vincolo che tiene assieme l'istanza metafisica e la trascendenza, cfr. ad esempio X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, cit., p. 26: "La metafísica es un trascender: ir allende las cosas tales como son, a lo diáfano, sin lo cual no se podría empezar a hablar siquiera de las cosas tales como son".

¹¹ Su questo, cfr. ancora F. Marrone, *L'ovvietà del mondo e la trascendenza. Sul concetto di metafisica in Zubiri*, cit., pp. 88-91.

loro visibilità, si tratta infine di domandarsi in cosa consista effettivamente quel *diafano* che per Zubiri è a un tempo l'oggetto precipuo della metafisica e il fondo nel quale si radica l'essere di ciascuna cosa.

Il diafano e il trascendentale

Questa preliminare caratterizzazione della metafisica richiede che si chiarisca in maniera più approfondita cosa sia il "diafano" e quale sia la funzione che Zubiri attribuisce a questo principio. Prima di affrontare questa nuova fase della riflessione di Zubiri sull'oggetto della metafisica conviene richiamare in estrema sintesi le due principali tesi sinora tematizzate.

In primo luogo, l'oggetto della metafisica è per Zubiri il diafano, vale a dire ciò che è per definizione immanente alle cose e che tuttavia l'io non conosce, al modo delle altre qualità, nel quadro della conoscenza ordinaria. Il diafano è nelle cose, non al di là di esse (come le conoscenze dispensate dalle scienze particolari¹²); eppure esso non esibisce all'io la medesima opacità che caratterizza gli oggetti nella conoscenza ordinaria¹³. In secondo luogo, posto che l'essenza della metafisica è di trascendere e oltrepassare la conoscenza ordinaria (come non manca di chiarire il suo etimo greco), si deve dire che essa pone in essere un *transcensus* del tutto peculiare. La metafisica non trascende le cose nella direzione di una realtà ulteriore, ma punta ad attingere – nella conoscenza della cosa e persistendo in essa – un contenuto che non è immediatamente dato nell'incontro dell'io con la realtà cosale¹⁴.

Da queste tesi emerge che la conoscenza metafisica si occupa di un intelligibile che, seppur inapparente, è tuttavia nelle cose – un dato che, nelle cose,

¹² Sul rapporto tra la metafisica e le scienze particolari cfr. ancora F. Marrone, *L'ovvietà del mondo e la trascendenza. Sul concetto di metafisica in Zubiri*, cit., pp. 87-88.

¹³ X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, cit., p. 19: "Esa carencia de opacidad es lo que expresa la palabra *diáfano*. Precisamente lo *diáfano* no es obvio, no porque no esté en las cosas, sino porque es demasiado obvio; tan obvio, que en su diafanidad misma no lo percibimos".

¹⁴ *Ibid.*: "Es preciso insistir ahora en este punto de vista: estar allende para la metafísica no significa ir a cosas que estén *ultra*, sino ir a lo *diáfano*, a aquello que por su diafanidad está inserito en todo lo obvio que el hombre encuentra en sus actos elementales".

definisce interamente la loro cosalità. Il diafano costituisce così una sorta di fondo comune che tiene assieme le differenti manifestazioni delle cose, i loro modi di apparire, nel quadro della conoscenza ordinaria. Ma se così è, come non manca di rilevare Zubiri, il diafano è trascendentale: esso è infatti ciò che trascende le cose e la loro conoscenza immediata senza tuttavia collocarsi al di fuori di esse¹⁵. Ciò che definisce l'oggetto della metafisica come un termine trascendentale, di conseguenza, è precisamente l'immanenza del diafano¹⁶ – il fatto che la diafanità non si qualifica come un superamento o un oltrepasamento delle cose nella direzione di una qualche esteriorità, ma come l'approfondimento verticale della loro natura e della conoscenza che l'io ne consegue d'ordinario. A rigor di termini, l'*allende* preso di mira dalla metafisica non è “nulla di trascendente” in senso stretto: esso non rinvia ad una regione eminente della realtà cosale (o ad una cosa che ecceda ogni altra quanto a perfezione o compiutezza), ma designa unicamente quell'istanza che, seppur non percepita d'ordinario, è tuttavia essenziale nella costituzione delle singole cose e, in generale, della loro cosalità. In un certo senso e paradossalmente, quindi, quello che pone in essere la metafisica è un “*transcensus* senza trascendenza”.

Così posta, la questione acquista una profondità inedita. Non si tratta più di rintracciare, al di là delle cose, il termine oggettivo del processo di oltrepasamento posto in atto dalla metafisica, ma di comprendere che cosa – nelle cose stesse, e non fuori o al di là di esse – possa costituire l'oggetto proprio della

¹⁵ *Ibid.*: “En este sentido decimos – lo explicaré inmediatamente – que lo diáfano es ‘*transcendental*’. Es lo transcendental, no en el sentido de que sea una cosa muy importante, pero sí en el sentido de que trasciende en una o en otra forma a las cosas que son obvias, sin estar, sin embargo, fuera de las cosas obvias”.

¹⁶ Al diafano come trascendentale fa riferimento A. Pintor-Ramos, *La transcendentalidad y los transcendentales en Zubiri*, in M. J. Vázquez (ed.), *Experientia et sapientia. Estudios dedicados a la memoria de Ángel Álvarez Gómez*, Universidad de Santiago de Compostela, Compostela 2007, p. 403. Sulla trascendentalità e i trascendentali in Zubiri – non, però, in riferimento a *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* – cfr. J. M. López García, *La transcendentalidad como fundamento de la metafísica de Zubiri*, in «*Éndoxa*» (Series Filosóficas), 29 (2012), pp. 165-194. Sull'ordine trascendentale, invece, cfr. J. Arellano, *La idea del orden transcendental*, in «*Analecta Husserliana*», 29 (1990), pp. 275-284; B. Castilla de Cortázar, *El orden transcendental en Xavier Zubiri*, in «*Anales de la Real Academia de Doctores*», 6 (2002), pp. 19-46; J. A. Villa Sánchez, *El orden transcendental en Zubiri*, in «*Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*», 54 (2012) 158, pp. 19-52.

considerazione metafisica. Una volta individuato nel diafano l'oggetto metafisico per eccellenza, occorre infatti interrogarsi sulla sua natura, per comprendere infine in che senso e in che modo il diafano eserciti nella realtà cosale la funzione trascendentale che Zubiri gli attribuisce.

Che cos'è dunque il diafano? In primo luogo, per Zubiri, il diafano designa un'istanza di mediazione. Il diafano è ciò che permette di vedere, o che lascia vedere, allo stesso modo in cui un cristallo permette di vedere ciò che sta al di là di esso. Nella sua prima accezione, quella più ordinaria, il diafano indica ciò che Zubiri definisce l'*a través de*, vale a dire il processo per cui vi è qualcosa, nelle cose, che lascia trasparire ciò che le cose sono e i modi del loro essere. Il diafano, preso in questa accezione, "lascia vedere" – si limita cioè a non-occultare la cosa, in modo tale che l'io possa attingere la *sua* manifestazione propria. Così inteso, il diafano ha una funzione di semplice mediazione, caratterizzata da una trasparenza che, se è vero che non occulta la realtà cosale, è pur vero che neppure contribuisce attivamente a manifestarla. "Lasciar vedere" – è questo il senso dell'attraversamento suggerito dalla prima accezione del diafano¹⁷.

Il diafano non è però solo questo. La sua funzione, in realtà, non è di semplice e nuda mediazione. Secondo Zubiri, il diafano non semplicemente "lascia vedere", ma, in senso stretto, "fa vedere" la realtà delle cose. La sua natura prismatica contribuisce attivamente alla manifestazione delle cose, rendendola *a priori* possibile. Così inteso, il diafano si vede riconosciuta una funzione costitutiva: esso legittima e giustifica la manifestazione delle cose – è ciò che permette all'io di vedere le cose, di imbattersi in esse, e alle cose di andare incontro all'io emergendo da un fondo invisibile¹⁸. Se così è, però, è chiaro che la visibilità, per Zubiri, trova il suo ultimo fondamento non già nelle cose stesse, considerate quali oggetti della conoscenza ordinaria, ma in quel diafa-

¹⁷ X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, cit., p. 19: "Diafanidad, por un lado, significa que es algo como un cristal a través del cual vemos el objeto que está al otro lado de lo diáfano. En este sentido, diáfano envuelve el momento de '*a través de*', transparente".

¹⁸ Ivi, pp. 19-20: "Pero tiene un segundo momento; *a través de* no es simplemente que está a través, sino que en una o en otra forma, precisamente porque es diáfano, no solo *deja* ver, sino que *hace* ver lo que esta del otro lado. No se trata simplemente de una especie de transcurso sin obstáculos de un rayo de luz, sino de hacer efectivamente posible la vision de lo que esta del otro lado. Los cristales no solo no impiden ver lo que esta del otro lado, sino que, precisamente por su diafanidad, hacen ver lo que esta del otro lado".

no che – in esse, nella forma dell'immanenza – rende possibile la loro manifestazione. Nelle cose che l'io conosce d'ordinario vi è qualcosa che non si lascia ricondurre alla cosalità normalmente percepita – qualcosa che, insistendo nella realtà cosale, la rende visibile a un io che altrimenti non potrebbe veramente conoscerla.

La funzione trascendentale del diafano, in Zubiri, sta precisamente in questa priorità che il diafano conserva rispetto a qualsivoglia forma della manifestazione. Il diafano è per Zubiri la preconditione essenziale perché si dia una conoscenza ordinaria delle cose e, di conseguenza, una loro ordinaria manifestazione. Eppure, come suggerito in precedenza, il diafano non costituisce immediatamente l'oggetto di una conoscenza distinta. Esso opera quale preconditione di ogni conoscenza – come il fondo trascendentale che giustifica ogni apparizione di cosa – ma non è esso stesso 'cosa' accessibile nel quadro della conoscenza ordinaria. D'altro canto, tuttavia, pur nella sua qualità di preconditione trascendentale, il diafano non è destinato a restare ignoto.

In una terza accezione, infatti, il diafano diviene a suo modo l'oggetto di una conoscenza; ma è evidente che non si tratta mai né mai può trattarsi di quella conoscenza ordinaria in virtù della quale l'io si imbatte nel mondo e nelle cose che lo abitano. In tal senso, secondo Zubiri, il diafano non è soltanto un'istanza mediatrice che “lascia vedere” il mondo (e che nella sua trasparenza non impedisce che le cose si manifestino), non è soltanto ciò che “fa vedere” la realtà cosale (e che rende possibile la sua manifestazione dispensandole quel fondamento di visibilità di cui sarebbe altrimenti sprovvista) – il diafano è anche, a sua volta, un oggetto conoscibile¹⁹. Ignoto alla conoscenza ordinaria, che pretenderebbe di rappresentarlo in quanto tale, il diafano si offre nondimeno all'io nella forma immanente della “condizione di visibilità”.

Se le cose si manifestano e sono visibili è perché l'io, nelle cose, scorge la condizione della loro visibilità – il diafano, appunto. Per quanto paradossale possa apparire, questa tesi costituisce la chiave di volta del concetto di metafisica che Zubiri elabora in apertura de *Los problemas fundamentales de la me-*

¹⁹ Ivi, p. 20: “En un tercer momento, lo diáfano no solo es aquello a través de lo cual se ve, no solamente es lo que nos hace ver, sino que en una o en otra forma es lo que constituye lo visto. Esto, que puede parecer una paradoja, es la verdad”. Sul diafano come “visto” cfr. P. Ponzio, *Verità e attualità. La filosofia dell'intelligenza in Xavier Zubiri*, cit., p. 60.

tafisica occidental. La paradossalità di questa tesi è però solo apparente: evapora non appena si distingue, come fa evidentemente Zubiri, la conoscenza ordinaria delle cose e le conoscenze concomitanti che essa implica. Ignoto quale oggetto a sé stante, il diafano è quel contenuto oggettivo presupposto che accompagna ogni “rappresentazione di cosa”, che in ogni conoscenza è implicito e quindi sempre conosciuto²⁰. In questo il diafano è veramente trascendentale: nel fatto che nessuna cosa può esser conosciuta se non nella misura in cui esso ne assicura la visibilità. Il diafano può dunque essere a un tempo, e senza contraddizione, inconoscibile e conosciuto: inconoscibile come “cosa distinta” nel quadro della conoscenza ordinaria, esso può esser conosciuto grazie a quella peculiare conoscenza, pur difficile e radicale, che dispensa la metafisica.

Questa impostazione non investe unicamente la noetica, ma ha almeno un’importante ricaduta ontologica. Il diafano – come rilevato in precedenza – non costituisce l’oggetto di una conoscenza a sé stante, numericamente distinta dalla conoscenza che l’io ha d’ordinario delle singole cose. Ma come non possiede una conoscibilità separata, allo stesso modo non è ontologicamente distinto dalle cose con le quali e nelle quali è conosciuto. La natura trascendentale che Zubiri attribuisce al diafano non riguarda dunque unicamente la *conoscenza* delle cose, ma anche l’*essere* di cui esse sono dotate *ad extra*. Il diafano designa nella realtà l’essere stesso delle cose in quanto sussiste in esse il fondamento della loro visibilità. Si comprende in tal modo cosa intenda Zubiri quando afferma che il diafano è un “momento della cosa”: come la conoscenza del diafano si dà, implicita, assieme alla conoscenza della cosa, allo stesso modo il diafano sussiste nella misura in cui vi sono al mondo delle cose – e in esse insiste come una loro proprietà metafisica, o, ancora, come una “fase” del loro essere²¹.

²⁰ X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafisica occidental*, cit., p. 20: “Si las cosas no fueran accesibles a la diafanidad y si lo diáfano no nos las pusiera justamente en videncia, no habria posibilidad de verlas. Por eso, la idea de lo diáfano es enormemente compleja”.

²¹ *Ibid.*: “Constituye *lo visto* en el sentido de que lo diáfano es un momento mismo de las cosas. Si las cosas no fueran accesibles a la diafanidad y si lo diáfano no nos las pusiera justamente en videncia, no habria posibilidad de verlas. Por eso, la idea de lo diáfano es enormemente compleja”. Il diafano è dunque senz’altro qualcosa di implicito o sottinteso, ma la sua consistenza non è quella di un mero contenuto oggettivo. Il diafano è per Zubiri una componente ontologica

Questo rilievo è qui solo apparentemente accessorio. Il nesso tra noetica e ontologia è per Zubiri necessario e imprescindibile: se non sussistesse, il diafano sarebbe un mero principio noetico; e la metafisica, di conseguenza, perderebbe la propria specificità. Se così fosse, in altri termini, la visibilità delle cose dipenderebbe da altro, e le cose si troverebbero d'improvviso svuotate della realtà che invece appartiene loro intrinsecamente. Il diafano non si presenta dunque come un principio di intelligibilità estrinseco, una sorta di *a priori* noetico sopraggiunto dall'esterno al fine di garantire alle cose una visibilità allotria, ma si qualifica al contrario come un principio metafisico intrinseco, atto a rendere possibile, fondandola, la loro manifestazione.

Così intesa, la natura trascendentale del diafano si rivela strettamente vincolata alla sua duplice immanenza: il diafano è per Zubiri, dal punto di vista noetico e ontologico, l'al-di-là (*allende*) delle cose che sussiste e può sussistere unicamente in esse. Il diafano è trascendentale perché immanente.

L'evidenza, il diafano, il trascendentale

Nelle pagine che precedono si è fatto ripetutamente cenno alla nozione di visibilità, all'evidenza che il diafano garantisce alle cose, alla necessità del diafano nel quadro di ogni possibile conoscenza del mondo. Non è stata però direttamente affrontata la problematica del rapporto che sussiste tra il diafano e l'evidenza. Si tratta di un punto centrale per Zubiri: quel che si spiega in ragione del diafano è ai suoi occhi proprio l'evidenza delle cose – il fatto che le cose emergano da un fondo di inconoscibilità rendendosi con ciò visibili.

La diafanità non coincide quindi con l'evidenza, ma rinvia precisamente al suo fondamento. L'evidente è ciò che si manifesta in piena luce – ciò che, conosciuto, non desta dubbi o perplessità. L'evidente è dunque *trasparente*, nella misura in cui

delle cose, un "momento intrinseco" che, nelle cose, rende possibile la loro apparizione percettiva: "Esto que es diáfano podría pensarse, con razón, que es algo que esta más o menos sobreentendido en todas ellas. Esto es verdad, pero no es suficiente. Esta sobreentendido no porque sea consabido, que es el sentido que tiene muchas veces la palabra sobreentendido. No se trata de esto; no es sobreentendido en el sentido de consabido. Porque aquí lo sobreentendido es un momento de las cosas mismás; son ellas las que efectivamente tienen este momento intrínseco de diafanidad que les pertenece" (Ivi, p. 24).

non occulta alcunché e si presenta perfettamente conforme alla ragione della visibilità. Questo accade ad esempio quando si ripercorre con la mente un teorema e la sua logica si presenta ferrea: si è allora indotti a ritenere che il suddetto teorema (ma l'esempio si estende a una casistica estremamente ampia di esperienze cognitive) sia appunto trasparente – dunque *evidente* e *diafano*²². Questo, tuttavia, è per Zubiri un uso metaforico del vocabolario della diafanità. Ai suoi occhi, contrariamente a quel che suggerisce l'uso ordinario del linguaggio, il diafano e l'evidente non si equivalgono. Tra essi sussiste un nesso di dipendenza univoca per cui l'evidente, lungi dal coincidere con il diafano, dipende da quest'ultimo come il principiato dipende dal proprio principio.

Così inteso, il diafano è per Zubiri la condizione di possibilità dell'evidenza: senza il diafano le cose non possono attingere alcuna forma di evidenza o visibilità. L'evidenza consiste dunque nel fatto che le cose mostrano alla potenza conoscitiva, dunque all'io, ciò che sono; ma la loro visibilità – il fatto, cioè, di poter transitare verso l'evidenza – è qualcosa che solo la diafanità rende possibile. L'evidenza, in altri termini, presuppone il diafano come il proprio peculiare fondamento²³. E a nulla vale identificare il diafano con la *clarividencia* – vale a dire con la capacità di attingere una visione chiara, appunto evidente. Secondo Zubiri, il diafano si colloca non tanto e non soltanto al di là dell'evidenza e delle evidenze che l'io può attingere, ma anche e soprattutto al di là della stessa possibilità che le cose diventino oggetto di una percezione chiara da parte di un soggetto adeguatamente disposto.

Quello che qui è in gioco è dunque un principio metafisico – il diafano – che giustifica e fonda ogni evidenza (ciò che la cultura greca definiva *enarghes*) e, con essa, la capacità soggettiva di attingere evidenze e la stessa disposizione delle cose a costituire il loro contenuto. L'*evidencia* e la *clarividencia* sono così trascese nella direzione della loro condizione di possibilità. Nessuna evidenza è data, infatti, senza la mediazione del diafano: esso solo costituisce a monte, al di là delle cose e

²² Ivi, p. 21: “Tomando las precisiones que acabo de indicar, la palabra diáfano tiene un primer sentido: diáfano parecería inmediatamente lo que es ‘evidente’. Alguien que hace la demostración de un teorema de matemáticas que resulta ser muy sencilla, dirá que es diáfano, que es evidente”.

²³ *Ibid.*: “Ahora bien, la evidencia no es la diafanidad. La diafanidad está allende la evidencia, haciéndola posible. Evidencia es que las cosas nos hagan ver lo que son. Pero esto supone ya el momento de diafanidad”.

dell'io, il principio sorgivo o l'origine della chiarezza²⁴.

Questo rilievo permette a Zubiri di chiarire una volta di più in cosa consista la radicalità dell'indagine metafisica. Essa non prende di mira, come pure ci si potrebbe attendere, una verità evidente, o ancora una serie determinata di evidenze, ma punta ad attingere una visione della stessa chiarezza, vale a dire del fondamento intelligibile che fa di ciascuna cosa un oggetto evidente o il termine di un atto di visione chiara. In questo senso, la metafisica è un sapere radicale, perché si occupa della radice e del fondamento della visibilità (*evidencia / videncia / claridad*). L'obiettivo di Zubiri non è dunque quello di fornire una giustificazione o legittimazione della metafisica indicando nella sua chiarezza il fondamento della sua certezza. La radicalità e il primato della metafisica non si basano ai suoi occhi sul nesso evidenza-certezza, ma sul fatto che l'oggetto di questa scienza è la stessa chiarezza quale fonte della visione chiara (*clarividencia*) e dell'evidenza (*evidencia/enarghes*)²⁵. La metafisica è la scienza più radicale perché il suo oggetto è la condizione di possibilità di ogni scienza. In tal senso – si potrebbe sostenere – la metafisica è radicale perché dotata di uno statuto meta-scientifico: si costituisce in quanto scienza nella misura in cui rende a sua volta possibile ogni (altra) scienza.

Questa riflessione sulla radicalità della metafisica fornisce un argomento di più, ove ancora ve ne fosse bisogno, a dimostrazione della sua natura *trascendentale*. Se, infatti, la metafisica prende di mira ciò che rende possibile l'intera serie delle scienze, comprese la conoscenza ordinaria e le discipline scientifiche di secondo livello, è perché essa si occupa di qualcosa che è *fondamento* in ciascuna di esse.

La metafisica, nelle cose, giustifica la loro visibilità: non diversamente in ciascuna cosa, ma in tutte le cose allo stesso modo, vale a dire al modo di un

²⁴ *Ibid.*: “De ahí que la *evidencia* – vocablo inventado por Ciceron para traducir el griego ἐναργής – remite a algo más fundamental, que está más cerca de lo diáfano. Pensaría uno, entonces, que la diafanidad consiste por lo menos en *clarividencia como* fuente de la evidencia. Esto tampoco es completamente exacto”.

²⁵ *Ibid.*: “No es que no sea verdad que lo diáfano puede producir clarividencia y ser fuente de evidencias. Lo que no está dicho es que la metafísica sea algo clarividente, pues en efecto, no se trata de una clarividencia, no se trata de una visión clara, sino de algo mucho más difícil: de tener una visión de la claridad. No es la clarividencia, sino la videncia de la claridad. Esto es precisamente lo que constituye la dificultad de la metafísica: la videncia de la claridad misma. Es lo diáfano en este sentido algo constitutivo de las cosas; es la claridad misma que tienen las cosas”.

principio orizzontale, trasversale, appunto trascendentale. Un principio trascendentale che è tale, secondo Zubiri, in due sensi complementari eppure distinti. In primo luogo, come ciò che nelle cose si pone al di là dell'ovvio: non – come avanzato in precedenza – *oltre* le cose o *fuori* di esse, ma in quella profondità non-percepita delle cose che è principio e fondamento della loro manifestazione. In questa accezione il diafano è trascendentale perché è metafisico: perché si pone, conformemente al peculiare *transcensus* che compete alla metafisica, al di là di tutte le determinazioni individuali della cosa. Nelle cose il diafano è trascendentale perché è *allende*, al di là della loro ovvietà e della sua manifestazione nel quadro della conoscenza ordinaria. Il trascendentale condivide dunque con la metafisica il *transcensus*: entrambi puntano a un al-di-là (*metà/trans*) in sé non manifesto²⁶.

In secondo luogo, il diafano è principio *trascendentale* perché evolve orizzontalmente, in maniera obliqua, attraversando la molteplicità delle cose e riconducendola all'unità. Il diafano non è soltanto e semplicemente l'al-di-là epistemico di una cosa determinata, della cosa individuale, ma è principio di visibilità valido a un tempo per la totalità delle cose. In quanto tale, il fondamento della visibilità delle cose non è in sé molteplice: fondamento della visibilità delle singole cose, il diafano è unico e unitario in tutte le cose. Esso è punto di origine e di unità per la realtà cosale in totalità.

Ma se il diafano è un principio unitario e univoco in tutte le cose, esso è anche un principio unitivo, poiché contiene o pre-contiene la manifestazione possibile di ogni cosa al modo di uno. Il diafano che è in ciascuna cosa è dunque, in ragione dell'unità che garantisce, il diafano di ogni altra cosa. Intesa a partire dal principio metafisico della diafanità, la realtà si presenta come un'unità olistica²⁷. Il diafano è dunque il principio metafisico che, nella sua *communitas*, governa trasversalmente l'intera realtà cosale, mentre, nella sua particolarità, è fondamento della visibili-

²⁶ *Ibid.*: “De este momento de claridad decimos que es transcendental. Transcendental en dos dimensiones. En primer lugar, porque está allende las cosas obvias. No allende porque va a ‘otra cosa’, sino precisamente porque es aquello que, estando inmerso en las cosas y permitiendo verlas, precisamente por su diafanidad nos aparece como imperceptible. Es transcendental en esta dimensión”.

²⁷ *Ibid.*: “Pero hay una segunda dimensión. Porque la diafanidad propia de una cosa no es distinta de la diafanidad propia de otras. Y, por consiguiente, lo diáfano de una cosa a su modo envuelve todas las demás. Es transcendental en esta segunda dimensión”.

tà di ciascuna cosa considerata singolarmente.

La trascendentalità del diafano si impone su un duplice livello: il diafano è trascendentale in primo luogo perché in ciascuna cosa si qualifica come ciò che sta al di là della sua cosalità ordinaria; in secondo luogo perché esso, pensato come principio unitario e comune a tutte le cose, si trova orizzontalmente in tutte le cose e a tutte può essere trasversalmente attribuito²⁸.

Metafisica e violenza

Al principio della sua introduzione a *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* Zubiri aveva tematizzato il rapporto tra filosofia e metafisica postulando fra esse l'esistenza di un vincolo essenziale. Da un lato, affermava, la metafisica coincide materialmente con la filosofia: rigorosamente inteso, il discorso filosofico ha sempre e necessariamente una caratterizzazione metafisica. "Fare filosofia" significa "fare metafisica": di fatto e materialmente il discorso filosofico, se è autenticamente filosofico, si qualifica in termini metafisici. D'altra parte, tuttavia, tra filosofia e metafisica non vi è identità formale: ove, infatti, la filosofia pone il problema di una comprensione totale e radicale della realtà, la metafisica propone una risposta determinata e compiuta a questo problema²⁹.

La metafisica costituisce dunque una *figura* della filosofia, e addirittura la sua figura più nobile. Essa, tuttavia, non è tale nella misura in cui ribadisce e promuove *ad libitum* l'interrogazione promossa dalla filosofia, ma nella misura in cui costituisce il compimento della filosofia e della domanda che la muove. Ma se "fare metafisica" significa mettere a tema il diafano, condizione e principio della visibilità delle cose, si dovrà concludere che la metafisica è un "esercizio di trascendentalità"³⁰. Come non manca di rilevare Zubiri, la metafisica co-

²⁸ *Ibid.*: "Tomadas a una, como transcendental dentro de cada cosa y como envolvente de toda ellas, lo diáfano es constitutivo y formalmente transcendental. Δία-φάνεια diafanidad es justamente transcendentalidad".

²⁹ Sul rapporto tra filosofia e metafisica qual è tematizzato ne *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, mi sia permesso di rinviare a F. Marrone, *L'ovvietà del mondo e la trascendenza. Sul concetto di metafisica in Zubiri*, cit., pp. 77-80.

³⁰ *Ivi*, pp. 21-22: "Pues bien, ir a lo diáfano es la marcha de la filosofía: es la marcha hacia lo transcendental, en el sentido referido. Y esto es la metafísica. Deda que la metafísica es la

stituisce l'essenza della filosofia poiché è in metafisica che trova risposta ogni interrogazione autenticamente filosofica. Al tempo stesso, però, la trascendenza costituisce a sua volta l'essenza della metafisica: è solo in quanto indagine sul diafano che la metafisica può costituire una risposta compiuta e trasversale alla gamma di problemi evocati nell'interrogazione filosofica.

La metafisica è compimento della filosofia come la considerazione della trascendenza, nella figura del diafano, è a sua volta compimento della metafisica. Sembrerebbe, qui, che il diafano risolva in sé, come in un luogo apicale e sorgivo, ogni tensione implicita nell'interrogazione filosofica. Non è così per Zubiri, che non esita neppure un istante a denunciare l'inammissibilità di questa soluzione. Secondo il filosofo basco, l'individuazione del diafano quale oggetto della metafisica non soltanto non neutralizza la drammaticità dell'interrogazione filosofica, ma anzi la esaspera e (se possibile) la inasprisce. Così intesa, secondo Zubiri, la metafisica implica necessariamente una violenza³¹. La visione del diafano – dunque l'accesso alla metafisica come risposta determinata agli interrogativi della filosofia – è per Zubiri enormemente *violenta*³².

Qui Zubiri fa evidentemente riferimento alla radice etimologica del termine 'violenza': il tentativo di *vedere* il diafano (che costituisce l'essenza della metafisica) è una sorta di violazione e superamento dei limiti che la cosalità determinata impone alle cose. La visione del diafano è in altri termini un'irruzione al cuore delle cose per tentare di scorgere in esse ciò che d'ordinario non è visibile e manifesto. La metafisica – intesa come violazione del limite di visibilità delle cose – è dunque quanto di più difficile e faticoso possa presentarsi a chi intenda familiarizzare con la filosofia. Lungi dal semplificare l'accesso alla realtà, la metafisica lo rende dunque più arduo, complesso e quindi violento, come violento può essere qualsivoglia tentativo di ir-

definición de la filosofía. Ahora demos: la trascendentalidad es la definición de la metafísica. Son los tres conceptos de filosofía, metafísica y trascendentalidad; cada uno define el anterior y lo apresa con todo rigor”.

³¹ Al tema della 'violenza della metafisica' fa riferimento J. M. Castillo, *Realidad y trascendentalidad en el planteamiento del problema del mal según Xavier Zubiri*, cit., pp. 77-79.

³² X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, cit., p. 22: “Esta visión de lo diáfano, esta visión de lo trascendental es enormemente violenta. Es la violencia de la claridad, la violencia de la percepción y de lo diáfano. Ahora bien, ¿de qué violencia se trata?”.

rompere in un ambito di intelligibilità altrimenti precluso³³.

Ma in cosa si radica la *violenza* che è propria della visione del diafano? In cosa si produce quella irruzione forzata che è poi la violenza (o la violazione) posta in essere dalla metafisica? E cosa, nella realtà, esige questa violenza? Nel tentativo di rispondere a questi interrogativi Zubiri riprende l'ontologia del diafano tematizzata nelle pagine precedenti. La violenza della metafisica è imposta in primo luogo dalla natura stessa dell'oggetto che la metafisica si propone di indagare. Dal momento che il diafano è per definizione al di là dell'ovvio – cioè trascendente rispetto a ciò che è immediatamente manifesto alla conoscenza ordinaria –, esso richiede che la metafisica violi le cose nella loro visibilità ordinaria per scandagliare il fondo ancora ignoto dal quale esse emergono. Si tratta dunque di accedere *forzosamente* alle cose per individuare ciò che le cose, tal quali sono, non fanno emergere nel quadro della conoscenza ordinaria. Il primo motivo che giustifica la violenza dell'accesso metafisico alle cose consiste dunque nel fatto che la metafisica indaga, nelle cose, ciò che non è ovvio e si colloca, come schermato, al di là di esso³⁴.

Non è questo, tuttavia, l'unico motivo per cui, secondo Zubiri, la visione del diafano è essenzialmente violenta. Una seconda forma di violenza dipende dal fatto che la metafisica – che fa propria la prospettiva della visione del diafano – pretende di conoscere la chiarezza del diafano non già dall'esterno, facendone un oggetto intenzionale, ma permanendo e persistendo nella chiarezza. Così intesa, la violenza della metafisica esautora ogni prospettiva oggettivistica (che rischia di ridurre il diafano a cosa fra le cose) e apre uno spazio di intelligibilità non-oggettiva che ha la peculiarità di salvaguardare l'eccezionalità del diafano.

³³ In questo contesto problematico Zubiri insiste anche sulla difficoltà della conoscenza del diafano, e lo fa rinviando a un classico luogo aristotelico (*Metaph.* I, 983 b 9-11): X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, cit., p. 22: “Aparece aquí – como sucederá muchas veces a lo largo de este libro – una cierta ambivalencia. Porque la dificultad de ir a lo diáfano está en parte en nosotros, que vamos más a las cosas que a lo diáfano; pero está también en las cosas mismas, en la medida en que todas ellas envuelven esta dimensión de diafanidad. Ya Aristóteles nos decía que las dificultades del conocimiento están por una parte en las cosas y por otra parte en nosotros: ‘De la misma manera que se comportan los ojos del murciélago respecto a la luz del mediodía, se comporta también el intelecto de nuestra alma respecto de las cosas que son las más visibles del mundo’”.

³⁴ *Ivi*, p. 23: “Es una visión violenta, ciertamente. Pero ¿por qué? Porque, en primer lugar, [lo diáfano] no es una cosa obvia, sino algo que esta en todas las cosas”.

La conoscenza metafisica del diafano, lungi dal ricondurre il diafano in un contesto di oggettività riduttiva, si limita dunque a individuare nelle cose, ma sempre a partire dalle cose, la radice della loro apparizione. Quel che si realizza nella conoscenza metafisica, di conseguenza, è per Zubiri un autentico processo di ritorzione. La metafisica conosce il diafano persistendo nell'*epistème* del diafano. La direzionalità della conoscenza metafisica è dunque “dal diafano al diafano”: nessuna esteriorità è possibile nel caso in cui si tratti, come qui, di conoscere il fondamento immanente della visibilità delle cose.

La metafisica, come non manca di rilevare Zubiri, non ha di conseguenza la pretesa o l'ambizione di posizionare l'io fuori dalle cose. Questo significherebbe ancora mancare sostanzialmente la conoscenza del diafano e ridurre la sua conoscenza a una conoscenza di tipo oggettivo-intenzionale. Tentare una conoscenza del diafano, per Zubiri, vuol dire esattamente il contrario: trattenerne l'io nelle cose affinché possa *vedere* il diafano nell'unica prospettiva, quella immanente e non-oggettiva, che è in grado di farlo emergere quale fondo e fondamento della cosalità. E che un tale processo di conversione noetica sia necessario è provato dal fatto che, secondo Zubiri, tutta la difficoltà che caratterizza la conoscenza del diafano si radica in ultima istanza nel fatto che il diafano è invisibile, al punto che – forzando il lessico – si potrebbe dire che esso, il diafano, è anche più ovvio dell'ovvio (delle cose)³⁵.

L'attraversamento dell'ovvietà delle cose deve condurre a “vedere” ciò che la conoscenza ordinaria, oggettivante per definizione, qualifica come impercettibile o invisibile. Ma questo, come appare evidente, è possibile solo ab-

³⁵ Ivi, pp. 23-24: “Y, en segundo lugar, la violencia consiste precisamente en tratar de ver la claridad, pero sin salirnos de la claridad misma. Es una especie de retorsión sobre si misma. Y ahí es donde está la dificultad. La metafísica no pretende sacarnos de las cosas, sino retener nos en ellas para hacernos ver lo diáfano, que no es obvio porque no esté en las cosas, sino porque es lo más obvio de ellas. Pues bien; la metafísica como algo ‘meta’, como algo que esta allende lo obvio en el sentido que acabo de explicar, es el saber de lo diáfano. [...] La metafísica es radical y ultima vision de lo diáfano”. Alla difficoltà della metafisica e alla violenza che essa implica Zubiri fa riferimento anche in altri passi: cfr., ad esempio, Ivi, p. 20: “Por eso, la idea de lo diáfano es enormemente compleja. En esa complejidad estriba una de las dificultades radicales de todo pensamiento metafísico. La metafísica es la ciencia de lo más diáfano y, sin embargo, es una investigación difícil” e p. 19: “La dificultad radical de la metafísica estriba justamente en eso: en ser la ciencia de lo diáfano; por consiguiente, en ejercitar esa difícil operación que es la vision violenta de lo diáfano”.

bandonando la conoscenza ordinaria e i suoi fondamenti.

Il diafano e la talità

Ma qual è nelle cose il rapporto tra la cosalità e il diafano? Quale articolazione si deve postulare, nella realtà cosale, tra le determinazioni che qualificano ogni cosa nella sua singolarità e quel principio unico di visibilità che tutte le governa? Chiarita la duplice natura che abita le cose, per Zubiri si tratta di chiarire quale ontologia presupponga la sua metafisica. Questa esigenza, del resto, non è da addebitare semplicemente alla curiosità dell'interprete. È lo stesso Zubiri a interrogarsi circa il rapporto tra la "sua" metafisica e quello che la tradizione ha codificato come la "problematica metafisica", introducendo un riferimento al tema dell'entità nel pensiero greco.

A tal proposito due nodi concettuali di prima importanza s'impongono all'attenzione di Zubiri: in primo luogo, in riferimento alla costituzione ontologica degli enti particolari, la coppia "proprio-comune"; in secondo luogo, sul piano della composizione metafisica, la classica alternativa "essenza-essere". Zubiri deve qui misurarsi con due problemi distinti eppure interconnessi: da un lato deve chiarire in che senso e in che modo il plesso "diafano-cosalità" riesca a giustificare la distinzione tra ciò che è comune a tutti gli enti e ciò che è proprio di ciascuno, vale a dire tra l'entità/visibilità dei singoli enti e le loro determinazioni individuali; dall'altro lato, deve pure spiegare quale differenza sussista, nelle cose, tra l'essenza e l'essere, chiarendo contestualmente cosa indichi, nella sua peculiare prospettiva, l'*essere* delle cose.

Zubiri, come detto, affronta questo problema a partire da una riflessione intorno a ciò che la tradizione ha trasmesso come il contenuto della metafisica. Dopo aver tematizzato, nei termini ora enunciati, la questione del diafano, Zubiri introduce la problematica tradizionale dell'ente in una prospettiva lessicale-etimologica. Non interessa a tal proposito verificare l'esattezza dell'analisi di Zubiri. Quel che è più urgente è mostrare in che modo egli riesca a legare la problematica dell'ontologia classica, diciamo aristotelica o di matrice aristotelica, alla sua interpretazione fenomenologica o critica della cosalità.

L'ente – osserva Zubiri – è participio neutro di *einai*. Esso indica semplicemente il "che è", l'esercizio dell'essere nella misura in cui è attribuito a un portatore indeterminato. A questo livello l'entità non è ancora qualificata in

termini di essenza o di esistenza: *to on* significa esclusivamente “che qualcosa è”, senza precisare la natura del suo essere³⁶. Successivamente, nel mondo latino, il *to on* greco verrà tradotto con il termine *ens*, che assumerà via via, e in maniera sempre più accentuata, una funzione nominale (o “di sostantivo”, come si esprime Zubiri)³⁷. In ragione di questa evoluzione il termine *ens* assumerà una caratterizzazione semantica del tutto nuova. Esso non designerà più il mero fatto d’essere, il “che è” (da non confondere, come detto, con l’esistenza), ma inizierà a rinviare al contenuto essenziale di ciascuna cosa, ratificando così il passaggio dall’essere esercitato collettivamente e in egual misura da tutto ciò che è alla determinazione particolare di ciascun ente.

Quel che si produce, nel passaggio dal *to on* all’*ens*, è dunque una transizione da ciò che è comune e indeterminato (il “che è”) alle determinazioni essenziali delle singole cose. Per utilizzare in maniera più aderente il vocabolario di Zubiri si dovrà dire che si è così prodotto un passaggio da una considerazione delle cose *in quanto* esse costituiscono, ciascuna per sé ma allo stesso titolo, un “che è”, ad una considerazione della loro *talidad*, del fatto cioè che ciascuna di esse è ciò che è. Per Zubiri, considerare le cose nella loro *talidad* significa considerare le cose “così come sono”, in relazione al loro contenuto essenziale particolare e agli accidenti concomitanti; considerare invece le cose nell’ottica della metafisica significa considerare le cose facendo unicamente riferimento al fatto che esse esprimono un “che è”³⁸.

³⁶ Ivi, pp. 24-25: “Pongamos un ejemplo. Aristóteles penso que la metafísica iba a tratar acerca del ente τὸ ὄν. Dejo de lado que la traducción sea deficiente. Porque, en toda su generalidad, ὄν es un participio neutro del εἶναι del verbo ‘ser’ y significa simplemente ‘que es’, no en sustantivo, *ente*, sino simplemente ‘que es’. Y el ‘que es’ se entiende en muchos sentidos, como veremos más adelante. Rigurosamente hablando, pues, τὸ ὄν no es el ente, sino simplemente el ‘que es’. Y en un sentido muy natural uno puede pensar que efectivamente lo diáfano de las cosas es ‘que son’; por consiguiente, que eso que todas las cosas son, a saber, ‘que son’ es lo que constituye la dificultad suprema de la metafísica”.

³⁷ Ivi, p. 25: “Esta palabra fue traducida al latín por la palabra *ens*, ente. Una palabra que no existe en latín corriente porque el verbo ser, el verbo *esse* en latín no tiene un participio presente, por lo menos en esta forma *ens*. El verbo *esse* no tiene participio presente y, si lo tuviera, habría que decir *essens*». Alla funzione nominale-sostantiva del termine *ens* Zubiri fa accidentalmente riferimento nel testo citato alla nota n. 34. Su trascendentalità e *talidad*, cfr. F. Alluntis Learreta, *Meditaciones zubirianas. Talidad y transcendentalidad*, in «Letras de Deusto» 20 (1990), pp. 109-131.

³⁸ X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, cit., p. 26: “No todo lo que es diáfano es objeto de la metafísica. ¿Por qué? Porque la metafísica trata de una diafanidad

La metafisica prende dunque di mira l'entità che accomuna tutte le cose che sono – il fatto che tutte le cose, ciascuna a suo modo ma in maniera convergente, costituiscono altrettante istanze del “che è” (*to on*). La sua considerazione è trasversale e trascendentale proprio in ragione di questa opzione. Così intesa, evidentemente, la metafisica si distingue nettamente da tutte le scienze particolari, ma prima di tutto dalla filosofia naturale o dalla fisica³⁹. Quest'ultima, a differenza della metafisica, considera infatti le “cose come sono”, con le loro determinazioni di natura essenziale o concomitanti: la fisica considera di conseguenza l'ente come contenuto essenziale, vale a dire come portatore reale di qualità e determinazioni, ove invece la metafisica si limita a prendere di mira il solo fatto che qualcosa sia visibile e si manifesti alla potenza conoscitiva. Se la fisica, e con essa tutte le scienze particolari, *vede* il mondo “così com'è”, come ente e come ente determinato (al modo in cui l'*ens / to on* è stato interpretato nel mondo latino), la metafisica considera invece soltanto il *diafano*, vale a dire il principio che giustifica la visibilità degli enti in quanto totalità – il “che è” che tutti li accomuna. In questa peculiare impostazione, “fare metafisica” significa tematizzare il *to on* in quanto tale; e, ancora, tematizzare il *to on* in quanto tale significa individuare nelle cose quel fondamento di trasparenza, il diafano, che le rende visibili e manifeste, dispensando in tal modo alla conoscenza l'*evidencia* e la *clarividencia* che essa reclama.

“Così come sono” / “che sono” – è questo il plesso oppositivo che secondo Zubiri descrive il rapporto sussistente tra la fisica e la metafisica. Per giustificare questa tesi, il filosofo basco procede per via negativa o ellittica, attribuendo alla metafisica quella conoscenza che *resta* allorché si abbandona il piano delle cose “così come sono” nel tentativo di attingere la loro pura e semplice entità (*to on* / “che è” / diafano)⁴⁰. Quando si regredisce dal piano

'ultima'. ¿En qué consiste la ultimidad de esa diafanidad? Esta es la cuestion. Dicho ahora un poco dogmaticamente, consiste en estar allende las cosas 'tales como son'. El *tales* como *son* es el término que traduce – en su momento justificaré no la traducción, pero sí el concepto – la palabra 'físico': 'las cosas tales como son'. Y, respecto de tales cosas como son, lo diafano, en el ejemplar anterior, es el 'que son'. El 'que sean' es justamente aquello que constituye la metafísica. La ultimidad de las cosas constituiría la ultimidad en el orden del ser allende toda talidad”.

³⁹ Che la metafisica, considerando il mero “che è”, si distingue innanzitutto dalla fisica (ma, con essa, da tutte le scienze particolari) è una tesi che Zubiri enuncia nel testo citato alla nota precedente.

⁴⁰ X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, cit., p. 26: “Naturalmente puede uno preguntarse: si se elimina de su consideración todo lo que las cosas como tales son,

della conoscenza ordinaria all'ordine della metafisica, quel che residua è infatti la conoscenza del mero essere delle cose, a sua volta inteso come la condizione fondamentale della loro visibilità. Ma quel che più rileva a tal proposito, come non manca di rilevare Zubiri, è il fatto che l'abbandono della conoscenza ordinaria genera l'impressione che non resti nulla, che nulla di visibile emerga quando si astrae dalla considerazione delle cose "così come sono". E tuttavia non si deve sottovalutare il fatto che questa inapparenza – o l'apparente assenza di visibilità – non è qualcosa che si debba attribuire, come un limite o un'imperfezione, alla conoscenza del diafano; in verità è il contenuto stesso di questa conoscenza, il residuo diafano, che si presenta quasi inattingibile in ragione della sua trasparenza. Ecco dunque: la metafisica si qualifica come l'unico funtore conoscitivo che sia in grado di *vedere* l'invisibile, di rintracciare nell'ovvio delle cose la trasparenza del diafano – ciò che è possibile, secondo Zubiri, solo forzando le cose a una possibile manifestazione del fondamento della loro visibilità, ovvero operando quella peculiare forma di violenza che fa sì che il diafano non precipiti nel nulla dell'inapparenza⁴¹.

Zubiri e la tradizione della metafisica. Rilievi conclusivi

La produzione di Zubiri – da *Naturaleza, Historia, Dios a Inteligencia sentiente*, dalle opere giovanili sino ai corsi dell'età matura⁴² – fornisce una serie di fondamentali indicazioni circa il modo in cui il filosofo basco ha interpretato, nel corso della sua carriera, lo statuto e la funzione della metafisica. Un dato, a tal proposito, si impone con evidenza: l'approccio di Zubiri alla metafisica è a un tempo novatore e tradizionale. Da un lato, infatti, il filosofo basco eredita alcune

¿qué queda?, pues parece que no queda nada. Precisamente esa es la dificultad de la metafísica: parece que no queda nada precisamente porque lo que queda es diáfano”.

⁴¹ *Ibid.*: “El hacer que no desaparezca es la violencia en que constitutivamente consiste la metafísica”.

⁴² Sulla distinzione delle fasi del pensiero di Zubiri, vedi, tra gli altri, I. Ellacuría, *Introducción crítica a la antropología de Zubiri*, in *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Ed. Labor, Madrid 1976, pp. 49-137; A. Pintor-Ramos, *Presentación*, in X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, cit., pp. I-V.; D. Gracia Guillen, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Ed. Labor, Barcelona 1986 e, in sintesi, P. Ponzio, *Verità e attualità. La filosofia dell'intelligenza in Xavier Zubiri*, cit., pp. 3-9.

acquisizioni riconducibili alla cosiddetta scuola austro-tedesca e una peculiare sensibilità all'interpretazione fenomenologica della metafisica; dall'altro, contestualmente, manifesta una significativa fedeltà ai principi dell'ontologia aristotelica e ad alcune fondamentali acquisizioni dell'aristotelismo medievale e scolastico.

Da queste due distinte e complementari tendenze trae origine un'elaborazione originale: il problema della visibilità incrocia i classici temi del *transcensus* metafisico e del rapporto sussistente tra la metafisica e le scienze particolari. A partire da queste motivazioni di fondo il concetto zubiriano di metafisica – in riferimento, qui, al corso del 1969-1970 – si presenta sufficientemente chiaro. La metafisica è per Zubiri una scienza trascendentale, che complica, nella sua trasversalità, l'elaborazione di un'ontologia e una riflessione di carattere noetico. Per il filosofo basco la metafisica fa interagire l'esigenza di circoscrivere l'entità della realtà cosale con la necessità di individuare i caratteri della conoscenza che l'io può conseguire.

Al tempo stesso, proprio in ragione di questa sua apertura ontologica e noetica, la metafisica assume anche i tratti di una scienza universale: la natura trascendentale della metafisica porta con sé l'universalità della considerazione. In questa vocazione universale la metafisica si occupa dell'intera realtà, mai di una sua parte, ma può occuparsene unicamente attagliandosi a ciò che la caratterizza in quanto tale. L'individuazione dell'oggetto della metafisica nel diafano risponde precisamente a questo requisito: il *diafano* è per Zubiri il fondamento che tiene assieme l'intera trama del reale e che garantisce di conseguenza all'intenzionalità metafisica quello sguardo unitario che la caratterizza.

Scienza trasversale, universale e obliqua, la metafisica ricopre l'intero dominio del conoscibile, che considera alla luce di un solo principio fondamentale – il *diafano*.

Questa trasversalità/universalità della metafisica pone però una condizione preliminare e inaggirabile: che si abbandoni la considerazione delle determinazioni proprie di ciascuna classe di enti, e in esse di ciascun singolo ente, per guadagnare la percezione della totalità attraverso l'intuizione del diafano che la governa. Sulla base di questo principio, la metafisica opera una prima transizione dall'ambito delle determinazioni particolari al trascendentale indeterminato. Sono infatti le scienze particolari, e la fisica prima fra tutte, che si occupano degli enti in quanto determinati, considerati nella loro *talidad*, mentre la metafisica, scienza prima e fondamentale, prende di mira ciò che in essi è unitario, indeterminato, dunque trasversale.

Accanto a questa prima transizione se ne dà immediatamente una seconda. In ogni singola cosa insiste per Zubiri un duplice principio: da un lato sta la cosa intesa come portatore delle sue determinazioni, mera funzione sostantiva e fondamento del suo essere “così com’è”; dall’altro, invece, sta il fondamento neutro di ogni forma di visibilità, ciò che in ogni cosa garantisce la sua apparizione. Nella realtà cosale, oltre allo scivolamento verso il trascendentale e l’indeterminato, si produce dunque una peculiare transizione, immanente a ogni singola cosa, che conduce l’intenzionalità del metafisico dalla *talidad* (la cosa “così com’è”) verso la condizione *diafana* della sua manifestazione (il “che è” della cosa)⁴³.

Ancora. Al di là di queste due prime transizioni ve n’è una terza, che costituisce una declinazione ulteriore dello scivolamento che esse già implicano. Nel passaggio dalle cose al diafano, e nella singola cosa dal suo “esser così” al suo “che è”, si produce una transizione noetica che trasferisce la conoscenza dell’io dall’ovvietà delle cose al fondamento della loro visibilità, al quale si accede unicamente in ragione di un atto di violenza che squarcia la conoscenza ordinaria.

Questa transizione, però, si presenta a sua volta ambigua: da un lato, infatti, essa segna un passaggio dall’ovvietà delle cose al loro fondamento non immediatamente conoscibile; dall’altro lato, invece, essa conduce ad un sapere implicito, a suo modo ovvio, che ha per oggetto ciò che in ogni sapere è come presupposto. Il superamento delle cose in quanto apprese nel quadro della conoscenza ordinaria comporta quindi, per un paradosso agevolmente comprensibile, una transizione dall’ovvio all’ovvio: l’intelligibilità metafisica supera l’ovvietà delle determinazioni immediatamente intelligibili, proprie delle cose “così come sono”, introducendo l’io alla comprensione di un trascendentale, il *diafano*, che è ovvio perché implicitamente contenuto in ogni atto di conoscenza. Nella tematizzazione zubiriana del trascendentale si articolano così due modelli di ovvietà, ma questa articolazione non implica alcuna contraddizione: il superamento dell’ovvio – delle cose quali si presentano alla conoscenza ordinaria – conduce alla percezione di un’ovvietà di natura differente, che si radica in quel fondo di norma non avvertito, il *diafano*, che costituisce l’oggetto proprio della metafisica.

⁴³ Sulla metafisica come oltrepassamento, e come oltrepassamento della *talidad*, cfr. J. M. Castillo, *Realidad y transcendentalidad en el planteamiento del problema del mal según Xavier Zubiri*, cit., pp. 75-76; P. Ponzio, *Verità e attualità. La filosofia dell’intelligenza in Xavier Zubiri*, cit., p. 61.

Dal determinato al trasversale/trascendentale, dalla *talidad* al diafano, dall'ovvio alla sua 'ovvia' preconditione: in metafisica si tratta sempre di riconoscere la realizzazione di un *transcensus*. La metafisica è dunque pensata da Zubiri, conformemente alla tradizione greca e scolastica, come l'oltrepassamento, in direzione trascendente, del sapere ordinario. L'*allende* di cui parla Zubiri conserva infatti il significato che la storia dell'interpretazione ha in genere attribuito alla preposizione che compare nella denominazione della scienza prima (*metà*-).

Non è questo, tuttavia, nella sua scontata banalità, l'unico riferimento di Zubiri alla tradizione o alla storia della metafisica. Zubiri presenta infatti un concetto di metafisica che mette assieme ontologia e noetica. Questa peculiare articolazione non è però una sua invenzione: l'intera storia della metafisica scolastica, proprio in riferimento all'elaborazione della tradizione aristotelica, aveva reinterpretato la problematica ontologica su basi noetiche, declinando la questione dell'essere come una questione di concetti. Questa impostazione è del tutto evidente nella tradizione scotista, ma una sua anticipazione caratterizza l'intera evoluzione della problematica almeno a partire dal XIII secolo.

Come per gli scolastici, anche per Zubiri il problema dell'essere investe e mobilita la problematica noetica: la metafisica ha per lui la funzione di chiarire in che modo l'io transiti da una conoscenza dell'ovvio a una conoscenza del diafano. La metafisica è per lui il vettore di questa transizione: essa rende possibile il passaggio dalla conoscenza ordinaria (cioè dall'essere "tale" o determinato delle cose "così come sono") alla conoscenza del fondamento della cosalità ordinaria (cioè il diafano).

"Dalla conoscenza alla conoscenza" – la metafisica governa una transizione di natura essenzialmente noetica, che ha a che fare con l'approfondimento progressivo dei concetti che l'io formula o elabora a partire della realtà. Il focus della problematica metafisica è in tal senso l'intelligibilità dell'essere, vale a dire la possibilità di intenderlo e predicarlo al modo di un trascendentale. Ma questo assunto, come annunciato, era divenuto già moneta corrente a partire dalla svolta scotista: la problematica ontologica si era via via mutata in un chiarimento dei modi in cui l'intelletto (antenato a sua volta della *mens*) è in grado di concettualizzare o pensare l'essere. Come per Zubiri la metafisica ha principalmente a che fare con la legittimazione del passaggio da una conoscenza della *talidad* a una conoscenza del *diafano*, allo stesso modo l'ontologia scolastica aveva tentato di spiegare in che modo i concetti propri degli enti fossero compatibili con una concettualizzazione della loro entità comune e trascendentale. Nell'uno e nell'altro caso – nella scola-

stica come in Zubiri – si tratta sempre di tentare di rendere intelligibile il passaggio dal determinato all'indeterminato, dal proprio al trascendentale, dalla singola istanza individuale al suo fondamento concettuale e predicativo. In entrambi i casi, il cuore del problema è proprio quello di tenere assieme senza contraddizione la possibilità di una conoscenza dei singoli enti (o delle singole cose) con la possibilità di predicare l'essere trasversalmente, a prescindere e anzi astraendo dalle determinazioni particolari.

Ma c'è di più. In Zubiri persiste un'altra peculiarità che aveva caratterizzato la storia scolastica della metafisica: l'esigenza di individuare nell'entità un principio immanente e intrinseco, una nota ontologica appartenente di fatto alla natura del singolo ente. Come gli scolastici avevano a un tempo interpretato l'*ens* come l'oggetto di un concetto trascendentale e come un principio ontologico intrinseco, allo stesso modo, riprendendo uno schema analogo, Zubiri intende il *to on* da un lato come la rappresentazione unitaria e comune del diafano, del "che è" comune a ogni cosa, e dall'altro come un principio immanente a ogni singola cosa quale fondamento della sua entità. L'insistenza di Zubiri sull'immanenza del diafano (traduzione zubiriana del *to on*) ha precisamente questa radice: mostrare come e in che senso la possibilità della *communitas* non escluda affatto (e anzi necessariamente comporti) la sussistenza del diafano quale fondamento, nella cosa singolare, della sua intelligibilità. Quel che tuttavia differenzia l'approccio di Zubiri dall'ontologia scolastica – ferma restando, naturalmente, l'analogia ora rilevata – è il fatto che il filosofo basco legge l'intera problematica del diafano alla luce di un'ispirazione fenomenologica di fondo ancora (ovviamente) assente nell'interpretazione tradizionale e scolastica della metafisica.

Così intesa, la presenza del diafano al fondo di ciascuna cosa determina essenzialmente la definizione della metafisica fatta propria da Zubiri. La metafisica, concepita come scienza del diafano, si qualifica come una conoscenza dell'implicito per antonomasia: il diafano è contenuto in ogni conoscenza ordinaria senza essere necessariamente avvertito in forma esplicita. Ma la contingenza della sua appercezione non toglie che una conoscenza del diafano sia nondimeno necessaria, e anzi ancor più necessaria nella misura in cui nessuna conoscenza particolare sarebbe possibile se non vi fosse un principio atto a fondare la sua visibilità. La metafisica si dà dunque per oggetto lo 'strato' più profondo dell'intelligibilità, il fondamento implicito ma non meno essenziale di ogni ulteriore determinazione noetica e ontologica.

Così inteso, lo statuto del diafano si presenta in tutto simile allo statuto dell'*ens* nell'ontologia scolastica. Dopo la svolta avicenniana, e ancor più in ragione della sistemazione scotista, l'ente diviene la nozione trascendentale e implicita per eccellenza: non sempre avvertito esplicitamente, esso si qualifica come la condizione di possibilità di qualsivoglia concetto proprio. Nulla è pensabile se non *sub ratione entis*, diranno spesso gli eredi di questa "impostazione trascendentalista". L'essere, così, inizia a qualificarsi non più, esclusivamente, come il fondamento ontologico di ogni realtà particolare, ma come il "fondo noetico" che la rende intelligibile. Nessuna cosa sarebbe intelligibile se il suo concetto non si qualificasse come una determinazione di quella nozione prima che è il concetto di ente. Ma se così è, l'ente dell'ontologia scolastica post-avicenniana e post-scotista funziona come un principio di intelligibilità e visibilità, proprio come in Zubiri il diafano permette di conoscere le cose "così come sono".

Zubiri eredita dunque un dispositivo metafisico orientato in senso trascendentale che si era costituito nel corso di una secolare evoluzione. Lo dimostrano incidentalmente il rigore con cui riprende, elaborandoli, alcuni concetti fondamentali dell'ontologia medievale, e la conoscenza del pensiero scolastico che emerge, cristallina, nei suoi scritti. Zubiri, alla luce di questi rilievi, si presenta come un autore perfettamente integrato nella storia e nella tradizione della metafisica occidentale.

Ciò posto, si deve per questo ritenere che il suo contributo a questa storia sia solo formale? o che egli si limiti a codificare in un lessico nuovo un'impostazione *già* acquisita nella sua forma definitiva? La risposta a questo interrogativo non può che essere negativa. Il dialogo di Zubiri con la tradizione assume i toni e la caratterizzazione di un vero e proprio corpo a corpo che lo porta a far propria una serie di suggestioni. Questo, tuttavia, non gli impedisce di innovare profondamente, elaborando a sua volta un dispositivo originale. Dall'indagine sin qui condotta emerge che la rilettura dei concetti chiave dell'ontologia scolastica alla luce delle nozioni di visibilità, intelligibilità, diafano non si limitano meramente a sovrapporre una nuova concettualità e un nuovo lessico ad una struttura preesistente, ma promuove la costituzione di un modello teorico originale, che riesce a tenere assieme l'ontologia, la problematica

noetica che la governa e una certa ispirazione fenomenologica di fondo⁴⁴. Legittimare ulteriormente questo giudizio significherebbe non soltanto seguire l'argomentazione di Zubiri lungo i capitoli de *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* – che costituiscono, a dire dell'autore, una verifica di questo modello –, ma tentare anche una lettura trasversale degli scritti di Zubiri nel tentativo di valutare la compatibilità delle differenti tematizzazioni della nozione di metafisica promosse nell'arco di un cinquantennio. Come appare sin troppo evidente, tuttavia, questa indagine supererebbe di molto le ambizioni di questo studio e richiederebbe forse l'apertura di un dossier che era qui possibile solo circoscrivere nelle sue linee essenziali.

⁴⁴ Sull'influenza della fenomenologia e del pensiero di Husserl sulla filosofia di Zubiri, cfr. A. Pintor-Ramos, *Zubiri y la fenomenología*, in *Realitas-III-IV*, Madrid 1979, pp. 389-565; A. Pintor-Ramos, *Zubiri y los inicios de la fenomenología en España*, in J. San Martín (ed.), *Ortega y la Fenomenología*, UNED, Madrid 1992, pp. 285-295; J. Conill Sancho, *La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri. La posmodernidad metafísica*, in J. San Martín (ed.), *Ortega y la Fenomenología*, cit., pp. 297-312; A. Pintor-Ramos, *En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri*, in «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», 21 (1994), pp. 245-284; V. M. Tirado, *La verdad y la esencia en Edmund Husserl y en Xavier Zubiri*, tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid 1994; J. Conill Sancho, *La fenomenología en Zubiri*, in «Pensamiento», 53 (1997), 206, pp. 177-190; V. M. Tirado San Juan, *Husserl y Zubiri en torno a la idea de la filosofía*, in A. Serrano de Haro Martínez, *La posibilidad de la Fenomenología*, Editorial Complutense, Madrid 1997, pp. 217-245; V. M. Tirado San Juan, *Intencionalidad, actualidad y esencia. Husserl y Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2002; V. M. Tirado, *La visibilidad del mundo y la invisibilidad del alma. Estructura fenomenológica del mirar humano*, in «Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica», 49 (2016), pp. 211-237.

BIBLIOGRAFIA

- ALLUNTIS LEARRETA F., *Meditaciones zubirianas. Talidad y transcendentalidad*, in «*Letras de Deusto*» 20 (1990), pp. 109-131.
- ALVARADO PISANI J. L., *Vida y pensamiento de Xavier Zubiri (1898-1983)*, en *Voluntad de vida. Ensayos filosóficos*. Seminario Zubiri-Ellacuría, Dirección de Cultura UCA, Managua 1993, pp. 117-128.
- ARELLANO J., *La idea del orden transcendental*, in «*Analecta Husserliana*», 29 (1990), pp. 275-284.
- CALDERÓN CALDERÓN J., *La libertad como fundamento de configuración de la personalidad en Xavier Zubiri*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002.
- CASTILLA DE CORTÁZAR B., *El orden transcendental en Xavier Zubiri*, in «*Anales de la Real Academia de Doctores*», 6 (2002), pp. 19-46.
- CASTILLO J. M., *Realidad y transcendentalidad en el planteamiento del problema del mal según Xavier Zubiri*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997.
- CASTRO DE ZUBIRI C., *Biografía de Xavier Zubiri*, Ediciones Edinford S.A., Málaga 1992.
- CONILL SANCHO J., *La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: La posmodernidad metafísica*, in J. SAN MARTIN (ed.), *Ortega y la Fenomenología*, UNED, Madrid 1992, pp. 297-312.
- CONILL SANCHO J., *La fenomenología en Zubiri*, en «*Pensamiento*», 53 (1997), 206, pp. 177-190.
- COROMINAS J. / VICENS J.A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid 2006.
- DEL CAMPO A., *La función transcendental de la filosofía de Zubiri*, in *Realitas I*, 1972-1973, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1974, pp. 141-157.
- ESPINOZA LOLAS R., *Algunas reflexiones sobre la "formalidad", el "más" y el "hacia"*, in «*The Xavier Zubiri Review*», 5 (2003), pp. 27-68.
- ESPINOZA LOLAS R., *Realidad y ser en Zubiri*, Editorial Comares, Granada 2013.
- GÓMEZ CAMBRES G., *Zubiri: el realismo trascendental*, Agora, Málaga 1991.
- GRACIA D., *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Triacastela, Madrid 2017.
- GRACIA GUILLEN D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Ed. Labor, Barcelona 1986.

- I. ELLACURÍA, *Introducción crítica a la antropología de Zubiri*, in *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Ed. Labor, Madrid 1976, pp. 49-137.
- LÓPEZ GARCIA J. M., *La trascendentalidad como fundamento de la metafísica de Zubiri*, in «Éndoxa» (Series Filosóficas), 29 (2012), pp. 165-194.
- MARRONE F., *L'ovvietà del mondo e la trascendenza. Sul concetto di metafisica in Zubiri*, in «Quaestio», 21 (2021), pp. 75-95.
- PINTOR-RAMOS A., *Zubiri y la fenomenología*, in *Realitas-III-IV*, Madrid 1979, pp. 389-565.
- PINTOR-RAMOS A., *Zubiri y Los inicios de la fenomenología en España*, in J. SAN MARTIN (ed.), *Ortega y la Fenomenología*, UNED, Madrid 1992, pp. 285-295.
- PINTOR-RAMOS A., *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Universidad Pontificia, Salamanca 1993.
- PINTOR-RAMOS A., *En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri*, in «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», 21 (1994), pp. 245-284.
- PINTOR-RAMOS A., *Presentación*, in X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1994, pp. I-V.
- PINTOR-RAMOS A., *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1994.
- PINTOR-RAMOS A., *La trascendentalidad y los transcendentales en Zubiri*, in M. J. VÁZQUEZ (ed.), *Experientia et sapientia. Estudios dedicados a la memoria de Ángel Álvarez Gómez*, Universidad de Santiago de Compostela, Compostela 2007, pp. 401-416.
- PINTOR-RAMOS A., *Zubiri en (frente a) la historia de la metafísica*, in «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», 36 (2009), pp. 321-368.
- PINTOR-RAMOS A., *Zubiri: una Metafísica en la Edad Postmetafísica*, in «Revista Portuguesa de Filosofía», 71 (2015), pp. 307-326.
- PONZIO P., *Verità e attualità. La filosofia dell'intelligenza in Xavier Zubiri*, Edizioni di Pagina, Bari 2007.
- PONZIO P., *La realtà come metafisica. Il trascendentale nella filosofia di Xavier Zubiri*, in «Quaestio», 21 (2021), pp. 17-35.
- TIRADO SAN JUAN V. M., *Husserl y Zubiri en torno a la idea de la filosofía*, in A. SERRANO DE HARO MARTÍNEZ, *La posibilidad de la Fenomenología*, Editorial Complutense, Madrid 1997, pp. 217-245.
- TIRADO SAN JUAN V. M., *Intencionalidad, actualidad y esencia. Husserl y Zubiri*,

Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2002.

TIRADO V. M., *La verdad y la esencia en Edmund Husserl y en Xavier Zubiri*, tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid 1994.

TIRADO V. M., *La visibilidad del mundo y la invisibilidad del alma. Estructura fenomenológica del mirar humano*, in «Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica», 49 (2016), pp. 211-237.

VILLA SÁNCHEZ J. A., *El orden trascendental en Zubiri*, in «Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu», 54 (2012) 158, pp. 19-52.

ZUBIRI X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1994.

Propuesta para una modalización metafísica de la inteligencia sentiente: logos, razón y comprensión¹

ALFREDO ESTEVE MARTÍN *

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1426>

ABSTRACT

El objetivo de esta comunicación es proponer una modalización de la inteligencia sentiente incluyendo a la comprensión, a la luz de la gradación metafísica que establece Zubiri en sus *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*. Para ello, seguiré tres pasos. En primer lugar, recordaré lo que es la comprensión, apoyándome fundamentalmente en las últimas páginas de *Inteligencia y razón*. En segundo lugar, trataré de explicar dicha gradación metafísica, apoyándome en las *Reflexiones*. Y, por último, y de modo análogo a como entiendo que hace Zubiri con respecto al sentimiento afectante, expondré mi propuesta en referencia a la inteligencia sentiente, tal y como reza el título de la comunicación.

The aim of this communication is to propose a modalization of sentient intelligence including understanding, in light of the metaphysical gradation that Zubiri establishes in his *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*. To do this, I shall follow three steps. In the first place, I shall recall what understanding is, relying fundamentally on the last pages of *Inteligencia y Razon*. Secondly, I shall explain this metaphysical gradation according to the *Reflexiones*. Finally, and in a similar way, I shall present my proposal in reference to the sentient intelligence.

¹ Esta comunicación pudo ser presentada en el Congreso gracias a la financiación del proyecto 2019-165-002: *Repercusión Vital Ética y Cognitiva de la Dimensión Afectiva del Ser Humano*, de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir (junio 2019 - julio 2020).

* Alfredo Esteve Martin es Profesor de Filosofía de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.

1. Introducción

El origen de este texto se sitúa en una inquietud surgida tras las lecturas de las últimas páginas del tercer tomo de la trilogía sobre la inteligencia sentiente, *Inteligencia y razón*, en las que se explica una modalización de la inteligencia, la cuarta, que no desmerece en nada a las anteriores en cuanto a su importancia, máxime cuando para Zubiri supone el culmen de su esta facultad: se trata de la *comprensión*. Es más frecuente hablar de las tres modalizaciones anteriores: aprehensión primordial de realidad, *logos* y razón, cada una de las cuales es la protagonista de los respectivos volúmenes de la trilogía; pero – a mi modo de ver – menos se habla de la comprensión, cuando su importancia no es irrelevante.

La consideración de esta cuarta modalización de la inteligencia cobró relieve en mi pensamiento a la luz de las *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*, en las que Zubiri parte de una gradación metafísica de la realidad en tres estratos, desde los cuales establece diversos modos en el ejercicio de la facultad afectiva. Vaya por delante que establecer analogías entre facultades es un proceso delicado, tarea que ni debe hacerse con precipitación, ni su resultado debe ser forzado. Ciertamente, sí que parece que haya un paralelismo entre las facultades, básicamente por conformar las tres una unidad indisoluble. Pero, partiendo desde esta situación, se debe ir con cuidado para no dar pasos en falso, y no comprometer los análisis de una de ellas con los realizados en las otras. A mi modo de ver, de lo que se trata es de atender a las facultades para intentar comprenderlas y conceptualizarlas desde su ejercicio propio, con la confianza de que la analogía que poseen brote naturalmente de tal estudio y no de las exigencias de un sistema. Teniendo presente este riesgo, es casi inevitable intentar extrapolar al sentimiento y a la voluntad el análisis que Zubiri realiza de la inteligencia en la trilogía, o cuanto menos tratar de establecer paralelismos. Este texto puede ser una clara muestra de ello.

A mi modo de ver, se abren dos posibilidades para poder realizar esta analogía: bien desde las propias facultades humanas, bien desde la realidad; bien desde la especificidad propia de cada una de las facultades según su ejercicio, bien desde aquello que es actualizado en cada una de las tres facultades que no es otra cosa que la realidad, lógicamente según respectos diversos según sea la facultad de que se trate, pero conscientes de que siempre se trata de la misma y única realidad. Pues bien, el camino que se ha considerado adoptar aquí es

el segundo: como a pesar de su carácter compacto y sus evidentes analogías las facultades no dejan de ser irreductibles unas a otras, parece razonable comenzar desde la consideración de la realidad, que es única y la misma. Entiendo que esa es la vía que adoptó Zubiri en *Reflexiones*, texto en el que partió de los estratos de la realidad estéticamente considerada, que vienen a coincidir con los de la gradación metafísica que el mismo Zubiri estableció explícitamente en otros textos, para desde ahí extrapolar ese análisis a lo intelectualivo.

En la trilogía Zubiri se sitúa en una perspectiva noológica, desde la cual establece distintas modalizaciones de la inteligencia sentiente, a la luz de la cual establece a su vez una gradación metafísica de la realidad. A mi modo de ver, la perspectiva que adopta en *Reflexiones* es diversa: parte de dicha gradación metafísica para, a partir de ella, establecer diversos niveles en el ejercicio del sentimiento afectante. Si en la trilogía utiliza una vía noológica, en su estética utiliza una vía que puede denominarse metafísica; en ambas trata los dos polos congéneres (la realidad y las facultades humanas en las que se actualiza), pero en una de ellas parte de la facultad humana (caso de la trilogía) y en la otra de los estratos de la realidad (caso de la estética). Pues bien, ¿qué ocurriría si aplicáramos el enfoque estético, la vía metafísica, a la inteligencia? Sin salirnos de la congenereidad intrínseca entre realidad y facultades, y a la consideración de la comprensión, creo que se puede establecer un paralelismo interesante, aunque deje abiertos algunos problemas, como veremos.

2. La comprensión

2.1. Revisión conceptual

La comprensión intelectualiva es tratada por Zubiri al final de *Inteligencia y razón*, aunque ya hace mención de ella en algunos cursos previos, si bien en ellos adopta una perspectiva que no acaba de coincidir con ésta. En el curso de 1967 *El hombre: lo real y lo irreal*, por ejemplo, Zubiri se cuestiona qué es preciso para que haya conocimiento. Y para que lo haya es preciso algo más que la mera intelección: si intelección es la actualización de lo real en la inteligencia, para que el ser humano pueda desarrollar su vida es preciso no sólo que entienda la realidad, sino que la conozca. En este curso, pues, habla de comprensión en referencia a las modalizaciones ulteriores de la inteligencia,

frente a la intelección como tal que sería la aprehensión primordial. En este sentido nos dice que para que haya conocimiento es preciso algo más que la intelección, a saber, la comprensión: “solamente cuando se comprende lo que se intelige es cuando hay conocimiento y no solamente intelección”³.

Esta concepción está apoyada en el curso impartido el año previo – *El hombre y la verdad* – donde trata la comprensión de un modo más pormenorizado, pero en la misma línea. En este curso se sitúa ante la distinción entre inteligencia concipiente e inteligencia sentiente y lo que hace es, frente a la mera intelección o intelección simple (aprehensión primordial de realidad) situar las modalizaciones ulteriores de la intelección⁴ bajo el paraguas de la comprensión, entendida como el esfuerzo en búsqueda hacia la estructura de aquello dado primordialmente. Y es que “este modo de actualización recae sobre algo más que la nuda realidad de la cosa: recae precisamente sobre la *estructura* misma de la cosa”⁵. También es cierto que más adelante hablará de ‘razón’ frente a ‘intelección’, y la conceptuará como ese *ir hacia* las cosas en tanteo, o sea, como búsqueda⁶, que ya nos es más familiar pues se sitúa en afinidad con lo que nos explica en el último tomo de la trilogía; la comprensión en este caso quedaría como el ‘carácter discursivo’ de la razón⁷.

Parece que Zubiri está comenzando a barruntar en estos cursos a dónde quiere llegar, sin darle todavía una articulación definitiva y clara, cosa que sí hará en IRAZ. Independientemente de ello, en el grueso de su obra y cursos Zubiri no dedica a la comprensión mucho espacio en comparación con otras cuestiones, hecho que no puede sino sorprender: personalmente creo que no se corresponde con su importancia, importancia suficiente al menos como para que él mismo la denomine “cuarta modalización intelectual”.

Para hablar de la comprensión, parece oportuno, pues, atender a lo que Zubiri nos explica en las últimas páginas de IRAZ, por entender que lo que de ella se dice en otros sitios está afectado por cierta provisionalidad. Como sa-

³ X. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2005, p. 151.

⁴ Enumeradas someramente como formar conceptos, emitir juicios y combinar razonamientos. Cf. X. Zubiri, *El hombre y la verdad*, cit., p. 49.

⁵ Ivi, p. 46. Afirmación especialmente relevante, como se verá.

⁶ Cf. ivi, p. 65.

⁷ Cf. ivi, p. 73.

bemos, y a modo de introducción, para Xavier Zubiri es propio del ser humano inteligir la realidad sentientemente, no como dos actos distintos – inteligir y sentir, sentir e inteligir – sino como un único acto en el que se dan ambos momentos, en sí mismos irreductibles: intelección sentiente o sentir intelectual. Este acto único de intelección sentiente se da en principio en tres modalizaciones tal y como explica en el tercer tomo de la trilogía, a saber:

- *Aprehensión primordial* de la cosa real. Se nos actualiza la cosa real como real, bajo la formalidad de realidad, como ‘de suyo’. Aprehendemos algo como ‘de suyo’.
- *Intelección campal (logos)*. Intelección de una cosa entre otras cosas reales en un campo; es lo que la cosa, ya aprehendida como real, es en realidad.
- *Intelección en búsqueda (razón)*. Se inteligie una cosa ya aprehendida como real y campalmente, actualizada como momento de la realidad mundanal. Lo que la cosa real es en realidad se nos actualiza como momento del mundo, “inteligimos la medida de la realidad de esa cosa en cuanto real”⁸.

Zubiri nos advierte insistentemente de que no se trata de tres intelecciones distintas, sino de tres modalizaciones de una única intelección. Cada momento se apoya e incluye el anterior. Ello hace que la intelección sentiente posea una unidad. ¿En qué consiste tal unidad? Porque démonos cuenta de que no se trata de que en un momento dado tengamos una intelección que se da de cierto modo (primordial, campal o mundanal) y que luego podamos tener otra diferente, sino que de alguna manera en cada caso tenemos la intelección entera, tenemos las tres modalizaciones. ¿Cómo explicar esto? Xavier Zubiri acaba el tercer tomo de su trilogía, *Inteligencia y razón*, con una conclusión general no de esta tercera modalización intelectual sino de la obra entera. Y en ella nos da las pautas para comprender esta unidad de la intelección sentiente. Y no sólo para ello, sino para introducir a su vez la cuarta modalización intelectual.

2.2. La cuarta modalización intelectual

Comprender no es para Zubiri ni ciencia comprensora, ni comprensión nocional abstracta, ni interpretación de un sentido. ¿Qué es comprender?,

⁸ X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1983, p. 319.

¿qué aporta la comprensión respecto a las tres modalizaciones intelectivas previas? Dice Zubiri: “En la comprensión se vuelve a aprehender una cosa como real, a la luz de lo que hemos aprehendido que ella realmente es”⁹. Es decir: “Comprender es aprehender lo real desde lo que realmente es. Es entender cómo la estructura de la cosa real está determinada desde lo que realmente es. Es justo el acto de intelección unitaria y modal”¹⁰. Desde este punto de partida, y considerando ahora la comprensión, tenemos ahora las siguientes actualizaciones de la misma cosa: como real – aprehensión primordial –, lo que la cosa es realmente – *logos* y razón – y la comprensión. De esta manera, se completa el proceso desencadenado en la aprehensión primordial.

¿Qué nos aporta estrictamente la comprensión? En la aprehensión primordial la cosa queda actualizada como real tanto en su momento individual como en su momento campal y mundanal. Y el momento individual es determinante de los otros dos, pues sin cosas individuales no habría ni campo ni mundo. Pero, como sabemos, el campo y el mundo determinan a su vez a la cosa individual. Por ello, estos tres momentos constituyen no una unidad aditiva sino una *unidad estructural*. Y esta unidad se puede entender bien desde la determinación de lo campal y mundanal por lo individual o viceversa.

La intelección de lo individual como determinante del campo y del mundo es lo que hemos estado viendo sobre la intelección de lo que realmente es la cosa individual, pues “entender lo que algo es realmente es entender lo que es lo real individual en el campo de realidad y en el mundo”¹¹. Pero podemos entender lo individual en el sentido contrario, como determinado por lo campal y mundanal – lo campal y mundanal que previamente lo individual había determinado –. Entonces esta unidad cobra un carácter intelectual distinto. En

⁹ X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, cit., p. 332. En su discurso, Zubiri hace alusión a una puntualización que realiza unas páginas antes. Para simplificar la lectura, Zubiri realiza una agrupación que – a mi modo de ver – es significativa: va a agrupar en una única modalización el *logos* y la razón. Estas dos últimas modalizaciones – lo que la cosa es en realidad y lo que la cosa es en la realidad – presentan cierta afinidad que las diferencia de la aprehensión primordial. Para no complicar las cosas y no estar nombrándolas continuamente, las agrupa en una sola: lo que las cosas son ‘realmente’, de manera que este ‘realmente’ incluye el ‘en realidad’ y el ‘en la realidad’. A partir de ahora vamos a hablar, pues, de estas dos intelecciones: la aprehensión primordial de realidad y lo que la cosa es realmente.

¹⁰ Ivi, p. 332.

¹¹ Ivi, p. 333.

el primer caso, se trataba de una intelección de aquello en qué consistía lo real como estructurado. Pero ahora no se entiende únicamente el qué es lo estructurado, sino la *estructuración* misma: “es la unidad estructural ‘formalmente’ considerada”¹².

Así que tenemos a una lo que la cosa es realmente y la estructura real de la cosa: es la unidad radical del ‘realmente’ y de ‘lo real’. Esta intelección desde lo campal y mundanal hacia la cosa es justo la comprensión. “El término formal de la comprensión no es lo estructurado sino la estructuración misma [...]. Comprender es entender la estructuración misma de lo real según lo que la cosa realmente es”¹³. Démonos cuenta de que esta idea ya la barruntaba en 1935. Nos decía entonces en “¿Qué es saber?” que esta comprensión (entonces no la denominaba así) es el saber por excelencia en tanto que nos proporciona por qué las cosas son como son: “Al saber las cosas de esta suerte, sabemos la necesidad de que sean como son y, por tanto, por qué no son de otro modo. No sólo hemos definido la cosa, sino que hemos ‘de-mostrado’ en ella su necesidad. De-mostración no significa aquí prueba racional, sino exhibición de la articulación de algo”¹⁴.

La frontera entre estos modos de intelección es difusa, pero no son dos intelecciones idénticas. No se trata de una diferencia del hecho de mi intelección, sino de la propia estructura del entender humano, de su doble momento de ‘realmente’ y ‘real’: es la diferencia entre entender lo que esta cosa es realmente y comprender lo que es esa cosa real. En el segundo caso, se trata de entender en la cosa real cómo lo que realmente es determina sus notas estructurales, cómo se constituye su estructura interna. La intelección de la unidad de esta actualización ‘doble’ es lo que incorpora la comprensión: “comprender es ‘ver’ cómo lo que algo es realmente va determinando, o ha determinado la estructura de esa misma cosa real”¹⁵. Esta nueva actualización no es una adición de nueva ‘información’ a la intelección que ya se tenía. Tampoco es aplicación en el sentido de coger lo que algo es realmente y aplicarlo a la cosa real. No es aplicación, sino determinación intrínseca de las notas estructurales

¹² Ivi, p. 334.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2007, p. 67.

¹⁵ X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, cit., p. 335.

de la cosa por su realidad profunda, es “inteligir en la cosa cómo sus notas van *saliendo* por así decirlo de lo que la cosa realmente es”¹⁶. Se trata de inteligir su estructuración interna como modo de realidad.

¿De dónde surge la intelección de tal estructuración interna? Pues de la intelección de la cosa real misma, de la actualización de la cosa (no puede salir de otro sitio). Y en esta actualización se actualiza lo que la cosa es, se le da cuerpo a la actualización, se constituye su corporeidad; y démonos cuenta de que precisamente lo que corporaliza a la actualización, lo que permite tal corporalización, es precisamente su estructuración. Y para lograr eso “hemos tenido que ir a los momentos campal y mundanal de lo real, distanciándonos en cierto modo de su estricto momento individual”. Y después de haber tomado esa distancia – campal y mundanal – para inteligir lo que la cosa real es realmente, hemos de volver a lo individual. Es en este *retorno* en el que inteligimos cómo lo que la cosa es realmente constituye su estructuración interna.

¿En qué consiste formalmente este retorno? No es un mero volver, sino que se trata de recuperar intelectivamente la cosa, para desde lo que la cosa es realmente inteligir sus notas y su estructura: se recupera la plenitud de lo real. “Por tanto la incorporación no es ni adición ni aplicación sino *recuperación* [...]. Comprender una cosa es recuperar desde lo que ella realmente es sus notas y su estructuración”¹⁷. El término formal de la comprensión es la estructuración – desde ese volver de lo campal y mundanal a lo individual –, y su modo de actualización es recuperación. Se ha inteligido algo más que antes, o más bien ‘mejor’ que antes.

3. Gradación metafísica de la realidad desde el sentimiento afectante

Cuando Zubiri analiza en sus *Reflexiones filosóficas sobre lo estético* la facultad afectiva, establece distintos niveles en el sentimiento afectante, niveles definidos no tanto desde el propio ejercicio de dicha facultad como – a mi modo de ver – desde los estratos de la realidad que en dicho ejercicio quedan actualizados. Ello supone una diferencia metodológica respecto a la trilogía,

¹⁶ Ivi, p. 336.

¹⁷ Ivi, p. 337.

en donde sigue una vía no tanto metafísica como noológica, atendiendo más al ejercicio de la inteligencia sentiente para, a partir de él, describir los distintos estratos metafísicos de la realidad.

Más que atender a los niveles en el ejercicio del sentimiento afectante, quisiera destacar en este texto la división que realiza del mismo a la luz de los tres estratos¹⁸. En cada uno de ellos se modaliza de modo diferente la belleza, con su correspondiente correlato afectivo, que no es el mismo en cada caso; se puede afirmar, pues, que las cosas “que son bellas en sí mismas, tienen en su belleza tres estratos distintos, o la belleza tiene en ellas tres estratos distintos”¹⁹. Zubiri distingue los tres estratos siguientes: el de las cosas ‘en su realidad’, el de las cosas ‘por ser reales’ y el de la realidad ‘en cuanto realidad’.

En cada uno de estos estratos, la facultad afectiva actualiza la realidad según distintos modos, en virtud de los cuales la belleza adquiere una calificación distinta. Así, en el primer estrato, la afectividad se ejerce desde el agrado, actualizando la realidad en su perfección o hermosura; en el segundo, ya hablamos de fruición, actualizando la realidad como bella; y, en el tercero, la modalidad afectiva que, aunque Zubiri no la denomina así, parece razonable – en mi opinión – denominarla ‘experiencia estética’, actualiza la realidad como *pulchrum*, ya que, como dice el filósofo vasco, “el *pulchrum* es la realidad en tanto que actualidad en fruición estética”²⁰.

Podemos expresar en un cuadro lo dicho:

Estratos estéticos	Correlato afectivo
Cosas ‘en su realidad’	Agrado (perfección/hermosura)
Cosas ‘por ser reales’	Fruición/gusto (belleza)
Realidad ‘en cuanto realidad’	Experiencia estética (<i>pulchrum</i>)

A mi entender, hay una analogía entre la estratificación de la realidad que aquí emplea Zubiri y la que establece, por ejemplo, en “Respectividad de lo

¹⁸ Cf. J. Borrego, *Estética en X. Zubiri*, apdo. p. 3; J. Feijóo Melle, *Metafísica del sentimiento estético*, pp. 9-10.

¹⁹ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1992, p. 358.

²⁰ Quisiera llamar la atención sobre cómo Zubiri cambia el registro para denominar al tercer estrato. Si en los dos primeros atiende a la realidad en tanto que cósmica (cosas en su realidad, cosas por ser reales), en el tercero ya habla no de cosas sino de ‘la’ realidad, realidad en cuanto realidad.

real”, atendiendo en este caso al carácter trascendental de la realidad, un carácter no meramente conceptual sino sobre todo físico. Nos explica en este texto cómo la realidad nos está presente según distintos momentos pues, a causa de este carácter trascendental, la cosa real es más que sí misma; porque “la cosa real no solamente es ‘suidad’, sino que es ‘apertura en la realidad’”²¹. Por este motivo, y en función de cómo se actualice la cosa real (y sin salirnos de ella), se puede distinguir ‘algo así como una gradación metafísica’. Así, se puede diferenciar en la cosa real su momento talitativo (la cosa es ‘tal’ cosa) y su momento de realidad (por el que la cosa es ‘más que’ tal cosa), así como su momento trascendental de pertenencia a ‘la’ realidad respectiva (la cosa es más que ‘su’ forma y modo de realidad, es realidad ‘abierta como realidad’ sin más, constituyendo el *mundo*). Dice Zubiri literalmente:

La cosa es ‘tal’ cosa. Pero en un momento, en cierto modo más hondo para los efectos de nuestro problema, la cosa real es más que ‘tal’ cosa: es ‘su’ forma y modo de realidad. En un momento todavía más hondo, la cosa real no es sólo ‘su’ forma y modo de realidad, sino que es realidad ‘abierta como realidad’ sin más. Y según este último momento, estar abierto como realidad es estar abierto a más que sí mismo. El mero ser realidad abierta es, en efecto, más que ser esta su forma de realidad, y más que ser esta talidad²².

Como es sabido, no se trata de que sean tres realidades distintas, ni siquiera estrictamente tres estratos de la realidad, sino de la misma realidad considerada desde diversas perspectivas, o mejor, “distintos aspectos de la realidad en su actualización”²³, lo que supone sin duda un enriquecimiento conforme vamos ‘ahondando’ en ella. Hablamos, pues, del momento talitativo de las cosas, del momento real de las mismas, y del momento de ‘la’ realidad profunda. En ISIR aparecen con frecuencia el momento talitativo de una cosa, el momento de realidad de esa cosa, así como aquello allende a donde nos remite éste, a saber, a ‘la’ realidad trascendental, de modo que cada uno de los estratos nos

²¹ X. Zubiri, *Respectividad de lo real*, in «Realitas» III-IV (1979), p. 36.

²² *Ibid.*

²³ A. López Quintás, *El sentimiento estético y la fruición de la realidad*, en GRACIA, D. (Coord); *Ética y estética en Xavier Zubiri*, Ed. Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996, p. 149.

remite al siguiente. Parece razonable establecer la analogía entre los estratos establecidos en *Reflexiones* con los de esta gradación metafísica que acabamos de comentar. Si es así, se podría enlazar la estratificación estética con la estratificación metafísica, tal y como sigue:

Estratos estéticos	Correlato afectivo	Estratos metafísicos
Cosas 'en su realidad'	Agrado (perfección/hermosura)	Momento talitativo de las cosas
Cosas 'por ser reales'	Fruición/gusto (belleza)	Momento real de las cosas
Realidad 'en cuanto realidad'	Experiencia estética (pulchrum)	'La' realidad profunda

O mejor, si dejamos como directores a los estratos metafísicos y prescindimos de los estéticos, nos quedaría:

Estratos metafísicos	Correlato afectivo
Momento talitativo de las cosas	Agrado (perfección/hermosura)
Momento real de las cosas	Fruición/gusto (belleza)
'La' realidad profunda	Experiencia estética (pulchrum)

4. *Vía metafísica para las modalizaciones de la inteligencia sentiente*

4.1. *Sobre la unidad intrínseca entre las modalizaciones ulteriores*

Hemos visto cómo Zubiri considera la comprensión como cuarta modalización intelectual, completando así la plenitud de la intelección de lo real. En la explicación de lo que es la comprensión y de su importancia, Zubiri emplea una argumentación que, a la luz de lo que hemos visto en referencia al sentimiento afectante, puede sugerir alguna alternativa, cuyo interés le corresponde juzgar al lector.

Zubiri inicia su explicación apoyándose en la unidad existente entre las tres primeras modalizaciones de la inteligencia sentiente (aprehensión, *logos* y razón). Nuestro autor no escatima esfuerzos para clarificar dicha unidad, y para hacernos ver que no se trata de tres intelecciones independientes, cada una con su estructura propia e individual y que se presentan de forma aditiva y extrínseca; según esta interpretación, cada intelección se podría dar de forma

autónoma frente a las otras dos. Pero, independientemente de que cada una posea su estructura propia e irreductible, no se trata de eso. Es otra cosa. Se trata de que en cada una de las intelecciones están presentes las otras dos. En la intelección previa se encuentra presente incoativamente la siguiente, y en la siguiente se encuentra presente la anterior en despliegue. No es adición ni yuxtaposición, sino estructura determinada por incoación y despliegue. En consecuencia, en cada modo se encuentra formalmente el anterior.

Y esto es muy interesante, pues si cada modo se encuentra en el siguiente, de alguna manera éste queda cualificado por aquél. Por ello, más que de una trayectoria a seguir, de lo que se trata es de una maduración. La cuestión es por qué es precisa una maduración. ¿Qué es lo que tiene que madurar? Lo que tiene que madurar es algo que necesita ser madurado. Y esto que necesita ser madurado... ¿es la realidad? No, pues ésta ya es inteligida plenamente como formalidad en la aprehensión primordial. Tal y como nos recuerda Diego Gracia, realidad no es primariamente ni esencias, ni sustancias, ni sustantividades, sino la condición formal en que quedan las cosas cuando son actualizadas en la inteligencia sentiente²⁴. ¿Qué es entonces lo que necesita ser madurado? Ciertamente – continúa – no hay formalidad sin contenido, “pero la determinación de los contenidos en tanto que ‘tales’ contenidos ya no está dada en aprehensión primordial de realidad, ni consiste en mera formalidad, sino que es obra ulterior del *logos* y la razón”. La intelección primordial es insuficiente pues, aunque nos actualiza la cosa real como ‘de suyo’, aunque nos actualiza plenamente la formalidad de realidad, no nos actualiza lo que la cosa es en realidad ni lo que es en la realidad. Sin aprehensión primordial no habría ninguna intelección en tanto que no estarían actualizadas las cosas como formalmente reales, pero esta intelección necesita ser madurada, y esta maduración no es sino el *logos* y la razón: el *logos* y la razón colman la insuficiencia de la aprehensión primordial. Y el *logos* y la razón sólo se pueden dar en la medida en que se ha dado la aprehensión primordial, pues sólo gracias a ella están situadas en la realidad: es un momento formal fundante²⁵. Dice Zubiri: “La maduración modal no es constitutivo formal del inteligir, pero es su inexorable

²⁴ D. GRACIA, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Ed. Triacastela, Madrid 2017, p. 160.

²⁵ *Ivi*, p. 172.

crecimiento determinado por la estructura formal del primer modo”²⁶. No salimos de la impresión de realidad, sino que ésta es modalizada como *logos* y razón. “Logos y razón son plenificación incremental de una inamisible y fontanalmente presente impresión de formalidad de realidad”²⁷.

Ésta es la unidad de las tres modalizaciones de la intelección sentiente. Pero ¿en qué consiste exactamente? Intelección sentiente es actualización de lo real como real, de lo que la cosa real es en realidad y de lo que es en la realidad. O sea, no se trata únicamente de la aprehensión del “de suyo”, de la aprehensión de la formalidad de realidad, sino que se incluye lo que la cosa es. Están incluidas las tres modalizaciones. Por eso, la aprehensión primordial ya determina incoativamente las dos modalizaciones posteriores.

Ahora bien, en las modalizaciones de la intelección sentiente no sólo se modaliza la actualización de la cosa real, sino que también se modaliza el propio acto intelectual²⁸. Y es al propio acto intelectual al que me voy a referir a continuación. En la aprehensión primordial de realidad y en lo que la cosa es “realmente”²⁹ se actualiza la misma cosa real. Pero ¿son dos actualizaciones de la misma manera? En la segunda actualización actualizamos la cosa real que ya ha sido actualizada como real; se trata de una segunda actualización, de una re-actualización. Y aquí se produce un hecho decisivo, porque “la actualización determina la re-actualización pero entonces ésta re-actualiza y determina a su vez la primera actualización”³⁰. Es decir, continúa Zubiri: “La intelección primordial de lo real es entonces por un lado determinante de la re-actualización. Pero a su vez esta re-actualización determina de alguna manera la actualización primera”. La cuestión que surge es inmediata: ¿de qué manera se produce esta reversión de la re-actualización a la actualización? Habrá que dar respuesta a este ‘de alguna manera’.

Zubiri explica que si bien en la re-actualización se actualiza algo ya actua-

²⁶ X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, cit., p. 324.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Zubiri habla aquí no sólo del propio acto intelectual, sino también de la modalización del propio inteligir y del estado intelectual en que se queda, pero no voy a tratar estos dos puntos. Me quiero centrar en el primero.

²⁹ Recordemos que Zubiri había agrupado lo que la cosa es “en realidad” y lo que la cosa es “en la realidad” en lo que la cosa es “realmente”.

³⁰ *Ivi*, p. 328.

lizado como real, se da también una especie de “volver atrás”, una “reversión”: “es decir, con la segunda intelección en la mano volvemos a la primera desde la segunda”³¹. La estructura del “re” deriva de la propia unidad formal de las dos intelecciones, como re-actualización y como re-versión. Como él dice, dado el fotón volvemos al color verde.

Si sigo bien el discurso de Zubiri, aquí me surge la siguiente duda. En principio nos movemos entre los planos de la aprehensión primordial y de lo que la cosa es realmente: ¿qué entendemos exactamente en cada una de estas modalizaciones? Entiendo que en la primera no entendemos el ‘qué’ sino que entendemos la formalidad de realidad: entendemos “algo” que es real; o, mejor dicho, entendemos que algo es real, que algo es “de suyo”. Pero no entendemos el contenido de ese “algo”. Entendemos el “de suyo”³². Entiendo que lo que compete a la aprehensión primordial es la aprehensión del “de suyo”, y que cuando queremos aprehender el contenido entendemos la cosa dualmente en primera instancia (desde el *logos*) y en búsqueda en segunda (desde la razón). Creo que algo así quiere decir en *Sobre el hombre* cuando habla del dato-de realidad: “dentro ya de la realidad, el conocimiento se mueve en la intelección, esto es, en el ‘dato-de’ realidad. Y es un proceso: el ‘dato-de’, justo por su insuficiencia, queda transformado en ‘dato-para’ más intelección de realidad”³³. Y dice más explícitamente un poco más adelante: “Determinar qué sea en cada caso la estructura concreta de este ‘de suyo’: ésta es justo la tarea del conocimiento, una tarea inexorable”³⁴, conocimiento que proporcionarían las modalizaciones ulteriores de la intelección sentiente. Algo similar nos dice también en *Inteligencia y logos* cuando afirma que la aprehensión primordial, aun siendo la forma suprema de entender, es insuficiente pues “no nos hace entender lo que una cosa real es en realidad”³⁵. Y continúa: “la aprehensión dife-

³¹ Ivi, p. 329.

³² Otra cosa es que, si tuviéramos una aprehensión primordial plena, o divina, aprehenderíamos la cosa real plenamente en su formalidad y en su contenido, pero no es el caso. Si de hecho precisamos de la intelección dual y racional (y comprensiva) es precisamente para suplir la insuficiencia de nuestra aprehensión primordial.

³³ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial & Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1986, p. 30.

³⁴ Ivi, p. 31.

³⁵ X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1982, p. 246.

rencial nos da esta intelección pero es en la medida en que está inscrita en la aprehensión primordial. Y esta inscripción no concierne al contenido sino a la formalidad misma de realidad”³⁶. Esto último – inteligir lo que concierne al contenido – es lo que entiendo que se realiza en la segunda modalización, la intelección de lo que la cosa es realmente.

La duda a la que hacía referencia tiene que ver con si la intelección de lo que la cosa es realmente nos influye en la intelección del “de suyo”, nos influye en la aprehensión del “de suyo” que se aprehende en la impresión de realidad. Ésta es la cuestión. Ciertamente, lo inteligido racionalmente afecta a lo inteligido campalmente, pero creo que estas dos modalizaciones no afectan a la aprehensión de realidad primordial. En el ejemplo que él pone – el del color verde y el del fotón: – la aprehensión del verde es campal, y la del fotón en primera instancia mundanal. Y efectivamente, no aprehendemos campalmente igual al verde antes que después de la aprehensión del fotón, pero todo esto no tiene que ver con que aprehendamos “algo” (que en este caso es el color verde) como “de suyo”, no tiene que ver con la aprehensión primordial, sino con la intelección campal y mundanal. Tanto el color verde en primera instancia, como el fotón en segunda, se perciben como “de suyo”; y esto es lo que compete a la aprehensión primordial. Lo que me planteo es si este avance y reversión de la que hablábamos antes no será la marcha en esa especie de círculo progresivo entre *logos* y razón, que es la que nos permite avanzar en el conocimiento, y cuya riqueza crece en la medida en que podemos revertir en la intelección, que es precisamente la comprensión.

Otra cosa es que *logos* y razón puedan darse porque ya estamos situados en la realidad por la aprehensión primordial, pero la aprehensión primordial es aprehensión del “de suyo”; pero en la medida en que aprehendemos contenido estamos ya en las modalizaciones ulteriores. Quizá sería prueba de ello el hecho de que cuando Zubiri agrupa las modalizaciones campal y mundanal, las que agrupa son estas dos y no, por ejemplo, la aprehensión primordial y la intelección campal. ¿Por qué? Pues porque de alguna manera el *logos* y la razón pertenecen a un ámbito similar (el del “qué”) que permite su agrupación, ámbito que es diferente al de la aprehensión primordial (el del “de suyo”), sin que por ello dejen de presentar los tres – como dice Zubiri – una estructura

³⁶ *Ibid.*

unitaria. En todo caso, quizá la aprehensión primordial se vería afectada a causa de la unicidad estructural de la intelección sentiente algo así como oblicuamente – como le gusta decir a él – por el hecho de que todas las modalidades pertenecen a un único acto intelectual, pero no en tanto que aprehensión primordial.

Pues bien, si esto es así, ¿hasta qué punto interviene en este proceso de reversión, o se ve afectada, la aprehensión primordial? A mi juicio, cuando alguna cosa real está presente ante mí y la actualizo, desde la aprehensión primordial la actualizo como “de suyo”, y lo que es lo inteliijo desde el *logos* y la razón. Y cuando sepamos que el color verde tiene una realidad profunda a base de fotones, ello me influirá en la intelección dual y no en la aprehensión primordial – salvo oblicuamente en todo caso –. Todo esto no quita ni un ápice la relevancia de esta primera modalización de la intelección sentiente, todo lo contrario, pues como sabemos es la que nos sitúa formalmente en la realidad y sin la cual no sería posible ninguna modalización ulterior de la intelección sentiente.

En este sentido, creo que decir que la comprensión añade lo que le faltaba a la aprehensión de realidad sería adecuado entendiendo que toda modalización ulterior es efectivamente un añadir algo a la aprehensión primordial. Pero a mi juicio, estrictamente la comprensión añadiría lo que le falta a la intelección dual y a la racional, de manera que estas tres sí que añaden lo que le falta a la aprehensión primordial: “La ‘com-prehensión’ de la cosa real, desde la intelección de lo que realmente es, nos hace comprender lo que dicha cosa real es”³⁷. Quizá el hecho de que, al ser de carácter formal, no aprehendamos ningún contenido en la aprehensión primordial no es sino muestra de su insuficiencia, y de aquí la necesidad del *logos* y de la razón... y de la comprensión.

Dicho todo esto, finaliza Zubiri este punto integrando efectivamente a la comprensión en el acto único que es la intelección sentiente: “Por esto, la intelección plenaria es *aprehensión comprensiva*”³⁸. Es una intelección que posee estos momentos:

- la impresión de realidad;
- la intelección de lo que es realmente (de lo que es en realidad y de lo

³⁷ X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, cit., pp. 329-330.

³⁸ Ivi, p. 337.

que es en la realidad);

- la intelección de la recuperación de lo real desde lo que realmente es.

Intelección plenaria que no sólo es un hecho sino una necesidad de la inteligencia sentiente.

4.2. Conclusión: ubicación de la comprensión en la gradación metafísica de la realidad

Se ha argumentado la oportunidad de considerar a la aprehensión primordial de modo diverso a las modalizaciones posteriores. Si partimos de esa consideración, hagamos este desplazamiento y fijémonos ahora en las tres modalizaciones posteriores de la intelección, considerando *logos*, razón y comprensión.

¿Qué es lo que se encuentra el ser humano de forma cotidiana? Se encuentra con la realidad cósmica, con las cosas reales. Este es el modo cotidiano en que nos enfrentamos a la realidad, y en principio no nos planteamos ninguna cuestión más allá de hacer nuestra vida cotidianamente. Este ámbito cotidiano no sería sino el ámbito del *logos* o de la realidad talitativa de las cosas. El ser humano se encuentra entre cosas talitativas que entiende mediante el *logos*. Pero también aprehende, aunque a menudo sin caer en la cuenta y por lo tanto sin hacerse cuestión de ello, que esas cosas son “otras”, que presentan un *príus* de alteridad; esto es, aprehende su “de suyo”, aprehensión primordial de realidad que posibilita precisamente la intelección de ‘la’ realidad: partiendo del *logos*, y mediante el esfuerzo que supone la marcha intelectual de la razón; a las que se añade la comprensión. Con estas modalizaciones posteriores podemos alcanzar intelectivamente (y de modo asintótico) un conocimiento cada vez más pleno de las cosas reales, gracias a la instalación física y formal de la impresión de realidad. Así, si el *logos* se sitúa en el ámbito de lo talitativo, la razón podría situarse en el momento de realidad de la cosa, un momento remisor, abriéndonos el tránsito a la realidad mundanal; y la comprensión no sólo sería la culminación de este proceso, sino que también nos permitiría el camino “de vuelta” a la cosa talitativa, que ahora se encuentra comprendida intelectivamente. Se alcanzaría así la *intelección plenaria* de la que habla Zubiri. Seguimos en la talitatividad de las cosas, donde cotidianamente desarrollamos nuestras vidas, pero para nada estamos situados como antes, intelectivamente hablando. Hemos ido y hemos vuelto. De este modo se podría com-

pletar el cuadro anterior, estableciendo un paralelismo entre los correlatos afectivos de los estratos metafísicos y los correlatos intelectivos tal y como se ha expuesto.

Estratos metafísicos	Correlato afectivo	Correlato intelectivo
Momento talitativo de las cosas	Agrado (perfección/hermosura)	Logos (verdad dual)
Momento real de las cosas	Fruición/gusto (belleza)	Razón (verdad racional)
'La' realidad profunda	Experiencia estética (<i>pulchrum</i>)	Comprensión (<i>verum</i>)

Pues bien, si este enfoque es adecuado, habría dos asuntos que sería oportuno tratar, aunque evidentemente no es aquí el lugar adecuado. El primero de ellos tiene que ver con la aprehensión primordial de realidad, con cómo quedaría a la vista de lo expuesto. Con este desplazamiento hacia la comprensión de los correlatos intelectivos, parece que se ha quedado descolgada; o mejor: ha quedado como permeando todo el proceso intelectivo. Pero bueno, debe ser atendida debidamente. El segundo asunto tiene que ver con la posibilidad de realizar un análisis análogo a la tercera facultad, la voluntad tendente.

BIBLIOGRAFÍA

- BORREGO J., *Estética en X. Zubiri*: [acceso 24.10.2013],
http://www.javier.org.es/archivos/enlaces/_private/trabajos/est%E9tica_en_xavier_zubiri1.htm.
- FEIJÓO MELLE J., *Metafísica del sentimiento estético. Trabajo inédito (1983)*, recuperado por la Fundación Zubiri en 2013.
- GRACIA D., *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Ed. Triacastela, Madrid 2017.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *El sentimiento estético y la fruición de la realidad*, en GRACIA, D. (Coord); *Ética y estética en Xavier Zubiri*, Ed. Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996, pp. 141-163.
- PINTOR-RAMOS A., *Realidad y sentido*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1993.
- ZUBIRI X., *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2006.
- , *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2005.
- , *Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2006⁶.
- , *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1982.
- , *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1983.
- , *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2007¹³.
- , *Respectividad de lo real*, in «Realitas» III-IV (1979), pp. 13-43, [acceso 14.12.01], <http://www.zubiri.org/works/spanishworks/Respectividad.htm>.
- , *Sobre el hombre*, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1986.
- , *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1992.

El hombre y la libertad “condicionada” en el pensamiento de Xavier Zubiri

PAOLO PONZIO *

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1427>

ABSTRACT

Il tema della libertà ha sempre svolto un ruolo dirimente all'interno delle esperienze di pensiero moderno, impegnando i filosofi a un lavoro di precisione dei termini impiegati: in questo stesso solco si colloca la riflessione di Xavier Zubiri che, a fronte della classica ripartizione tra libertà positiva e libertà negativa, introduce un terzo modo di pensare la libertà, la quale colloca l'uomo nella sua realtà relativamente assoluta e vincola la stessa libertà alla volontà di Dio.

The theme of freedom has always played a decisive role within the experiences of modern thought, committing philosophers to a work of precision of the terms used: the reflection of Xavier Zubiri can be found in this same path. His perspective, starting from the classic division between positive freedom and negative freedom, introduces a third way of thinking about freedom that places man in his relatively absolute reality and relates freedom itself to the will of God.

* Paolo Ponzio è professore ordinario di Storia della filosofia presso l'Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”.

Introducción

En la historia de la filosofía occidental, el tema de la libertad siempre ha asumido dos perspectivas tan distantes que llegan a una verdadera dicotomía. La tradición filosófica moderna ha llamado libertad negativa y libertad positiva a estas dos opciones que dan forma a las opciones públicas y privadas de todo tipo y nivel. En efecto, por un lado, está la llamada “libertad desde”, es decir, un acto dentro del cual el sujeto – persona o grupo social – puede lograr lo que desea independientemente de cualquier restricción por parte de otros y sin ningún tipo de restricción o interferencia. Por otro lado, la “libertad de”, o libertad positiva, que se entiende en su capacidad de elegir qué hacer porque coincide con el orden considerado verdadero, objetivo y racional¹. El intento de conciliar estas dos orientaciones siempre ha fascinado a algunas experiencias de pensamiento que han buscado vías intermedias que pudieran armonizar las instancias subjetivas con las de orden general no vinculadas a la voluntad del individuo².

Es esta la misma necesidad que parece animar el esfuerzo filosófico de Xavier Zubiri desde su primer curso sobre la *Idea de la libertad*, realizado entre 1951 y 1952³, que intentará encontrar entre los dos campos clásicos de la “libertad de” y “libertada para”, una tercera posición que denomina “libertad en”, anterior a cualquier otro ámbito, ya sea de carácter universal o subjetivo.

¹ Sobre este tema, cf. I. BERLIN, *Two Concepts of Freedom*, in *Liberty*, ed. by H. Hardy, Oxford University Press, Oxford 2002; trad. it. di G. Rigamonti e M. Santambrogio *Due concetti di libertà*, in *Libertà*, Feltrinelli, Milano 2005.

² J.-J. Rousseau puede sin duda ser considerado el noble padre de la posible “armonización” entre las dos libertades, fuerte de la urgencia de salvar al individuo en su pureza y, al mismo tiempo, de protegerlo de las derivaciones del individualismo subyugado por las pasiones que generan una situación de oposición. Cfr. C. Esposito, P. Ponzio et al., *Il potere della libertà. Letture di filosofia*, Pagina, Bari 2008.

³ El curso aún inédito consta de 33 lecciones en las que Zubiri sigue una exposición histórica, desde Aristóteles hasta la filosofía contemporánea de Bergson, pasando por Agustín, Thomas, Ockham, Descartes, Kant, Hegel, Freud, Heidegger y Sartre, dejándonos, sin embargo, en las últimas lecciones, un ensayo de un primer estudio sobre este tema.

En uno de los ensayos más significativos en el panorama de los últimos estudios sobre el pensamiento de Xavier Zubiri⁴, Diego Gracia finaliza su escrito sobre *La insobornable libertad*, dejándonos algunas consideraciones contundentes sobre la relación entre libertad y belleza:

La libertad se crea, se conquista. Y se objetiva. Sucede con ella lo mismo que con la belleza. La belleza es un valor que alguien, un artista, estima internamente y decide plasmar o hacer realidad pintando, por ejemplo, un cuadro. Al tomar esa decisión, al pintar el cuadro, la belleza se objetiva, entrando a formar parte del depósito que es la cultura. Los valores comienzan siendo estimaciones subjetivas, pero a través de nuestros proyectos y nuestras obras se objetivan, hasta el punto que hay sociedades con unos valores y otras con otros distintos [...].

Pues bien, algo similar sucede con la libertad. Primero, porque la libertad es también un valor, un valor intrínseco, y como todo valor, resultado de un proceso deliberativo de construcción. Un primero proceso de construcción es el que sucede a nivel subjetivo. Hay personas más sensibles que otras para el valor libertad, sin duda por la educación que han recibido, o por la experiencia de la vida, etc. La estimación subjetiva no es igual para todos, ni puede considerarse por completo innata [...]. El valor libertad se construye y se destruye en el orden subjetivo. Y como esas estimaciones influyen decisivamente en los proyectos que hagamos y las decisiones que tomemos, resulta que con tales decisiones plasmaremos el valor libertad a través de nuestros actos, dándole realidad social o dándosela a su contrario⁵.

La objetividad de la libertad es, por tanto, similar a lo que ocurre en el campo artístico, cuando un ideal de belleza interior del hombre se objetiva en

⁴ Se hace referencia a los ensayos de C. A. Pose Varela, *El problema de la libertad en X. Zubiri*, in «Cuadernos salmantinos de filosofía», 28 (2001), pp. 191-292 y *Reflexiones sobre persona y libertad en X. Zubiri*, in «Cuadernos salmantinos de filosofía», 29 (2002), pp. 377-392, y a la obra de V. Tarín Cervera, *Religación y libertad en Xavier Zubiri. La obligación de ser libres*, Editorial Académica Española, Madrid 2011, que constituyen una importante introducción sobre el tema de la libertad dentro de la historia filosófica del pensador vasco.

⁵ D. Gracia, *La insobornable libertad*, in Id., *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Triacastela, Madrid 2017, pp. 536-537.

la obra de arte, creando ese patrimonio cultural que hace su ingreso en el depósito de una sociedad y se desarrolla. Y la libertad, desde este punto de vista, parece jugar el mismo papel: es también – como la belleza – un valor intrínseco (el trascendental por los filósofos medievales) que se puede objetivar a partir de las construcciones que el hombre hace y que afecta no solo a la vida de quienes las realizan, sino también a todas aquellas que experimentan las consecuencias de estas. La libertad actuada, entonces, nunca es del individuo, sino que siempre detecta un carácter “público”, determinando un valor social incluso en el caso de decisiones que conciernen al ámbito del individuo.

En las páginas siguientes, haciendo uso de algunos ensayos que han introducido, de forma analítica, el ámbito de la reflexión zubiriana sobre la libertad, intentaremos dirigir nuestra atención a este último aspecto de la libertad, la llamada libertad “en”, representando esta el establecimiento del vínculo entre la voluntad divina y la libertad humana.

El carácter modal de la libertad

Zubiri introducirá, por primera vez, su reflexión sobre el concepto de libertad en el ensayo *En torno al problema de Dios*, publicado por primera vez en 1935 y posteriormente incluido en *Naturaleza, Historia y Dios*, volumen que recoge algunos de los estudios filosóficos de los años 1932-1944. Aquí Zubiri comienza a desarrollar su idea de religación como fundamento estructural de la realidad humana que nos une a las cosas, constituyendo así una dimensión formal del ser del hombre, de su persona. Por tanto, la religación es el camino a través del cual la persona se abre constitutivamente a su fundamentalidad, a lo que, en su reflexión madura, el filósofo vasco llamará realidad. Evidentemente la religación podría ser un obstáculo para la libertad, pero, al revés, según Zubiri, es precisamente la religación la que confiere libertad al hombre: “la libertad no existe sino en un ente implantado en la máxima fundamentalidad de su ser. No hay libertad sin fundamento”⁶. Según el filósofo español, en efecto, el ente supremo, Dios, no sólo no es un límite a

⁶ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid 1944 (1994¹⁰), p. 388.

la libertad del hombre, sino que la desarrolla en su máxima potencia, ya que precisamente al constituirse como persona y al ir al fondo de la apertura constitutiva del hombre en su relegación, el ser humano puede realizar plenamente su libertad, es decir, su ser “relativamente absoluto”. Esta posición la tomará en la década de 1970, cuando, al preparar unos cursos dedicados al problema “teológico” del hombre, que encontrará su última formulación en el volumen póstumo, *El hombre y Dios*, llegará a afirmar, en manera precisa, que “la experiencia de Dios, de manera radical y última, es la experiencia de mi propia libertad como fundamento de mi propio ser absoluto”⁷. Parecería, por tanto, que incluso en el último texto escrito (aunque no del todo) de Zubiri, el problema de la libertad surge dentro de la relación más amplia entre el hombre y Dios, entre la realidad humana y la realidad-fundamento. Pero ¿de qué tipo de libertad estamos hablando?

En primer lugar, hay que recordar que la libertad, como ya había dicho en el curso *Acerca la voluntad* en el mayo de 1961⁸, “es un carácter modal del acto, y en todo caso el carácter modal de una potencia en orden a sus actos. No es verdad qua haya actos de libertad. Lo único que es verdad es que hay actos libres”⁹. Esta posición parte del convencimiento de que con la libertad se llega a una nueva condición metafísica, como escribirá en *Sobre la esencia*, volumen en el que el filósofo estuvo trabajando en los mismos años. Tanto si se entiende en su carácter negativo, como si se piensa en términos positivos, la libertad siempre indica, de hecho, un “señorío” como forma de ser un carácter modal, de modo que se puede decir que yo tengo dominio sobre un determinado acto¹⁰.

⁷ X. Zubiri, *El hombre y Dios*. Nuova Edición, Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid 2012, p. 547.

⁸ El curso fue redactado a cargo de D. Gracia in X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid 1992.

⁹ Ivi, p. 96.

¹⁰ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid 2008, pp. 203-204: “Con la libertad tocamos a una nueva condición metafísica. Lo libre es ciertamente contingente; pero esto no constituye sino la índole negativa de la libertad: no ser necesario. Positivamente, lo libre está por encima de lo necesario y de lo contingente: es el modo de ser del dominio del acto, la ‘dominación’ como modo de ser, el modo de ser de un acto de ‘posición absoluta’, del acto de amor fuente en lo real como tal. Necesidad, contingencia (en sus diversos modos) y libertad, son tres condiciones metafísicas de lo real”.

Esta es la razón por la cual la libertad no puede darse como sustancia o como potencia, sino como carácter modal de un acto, tanto que la mejor forma de expresarla es en forma adverbial: algo que se realiza “libremente”. Además, con respecto al contenido de una acción, existe indiferencia entre un acto libre y un acto que no es libre: es la misma ley de gravedad la que se impone, tanto en el caso de la caída accidental de un hombre, como en el caso de quien quiso suicidarse. La libertad en el acto, en cambio, consiste en el hecho de que alguien toma una decisión: por eso hablamos del acontecimiento de la libertad, del modo en que un acto puede decirse realizado a partir de un sujeto¹¹. Todo el valor de la libertad consiste, entonces, en la “toma de decisiones”, en la posibilidad de elegir, de optar, como subrayará en las lecciones de 1973¹², porqué cada vez que un hombre adopta una opción no hace sino afirmar su ser absoluto, apropiándose de una voluntad de verdad constitutivamente optativa.

De ahí los dos significados clásicos de libertad, “libertad de” y “libertad para”: en el primer caso, la libertad se da, en sentido negativo, cuando el hombre se libera de cualquier coacción, restricción e impulso que venga del exterior; en el segundo cuando, en cambio, en un sentido positivo, el hombre se libera de todo, para ser solo una forma de realidad frente a todas las demás realidades¹³.

Sin embargo, hay algo que queda afuera de este aspecto modal de la libertad, anterior a su uso o su liberación: algo de radical y primordial que Zubiri indica en la expresión “libertad en”: “El hombre es libre ‘en’ la realidad en cuanto tal por ser justamente de aquella condición en virtud de la cual yo soy mío, me pertenezco a mí mismo y no a otra realidad”¹⁴. Es la condición en la que “libertad” coincide con “persona”, para que podamos ver la raíz del ser relativamente absoluto del hombre y, por tanto, la experiencia radical de Dios.

¹¹ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, cit., p. 97: “El acto libre, pues, es en este sentido el acontecer de la libertad, el acontecer del dominio en el acto de la decisión voluntaria. Una decisión que es mía, y el modo de ser de este ser mío, justamente eso es formalmente y en eso consiste la libertad, su carácter modal intrínseco”.

¹² La referencia se refiere a las lecciones que Zubiri hace en el noviembre de 1973 a la Universidad Gregoriana de Roma.

¹³ Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, cit., pp. 547-549.

¹⁴ Ivi, p. 548.

La experiencia radical de Dios es la experiencia del ser libre ‘en’ la realidad. Ser libre es la manera finita, concreta, de ser Dios: ser libre animalmente. La experiencia de esta libertad, animalmente experienciada, es justamente la experiencia de Dios¹⁵.

Pero ¿qué significa que la libertad consiste en la experiencia radical de Dios, tanto que el filósofo llega a decir que es la forma “finita” de ser Dios?

La libertad entre el hombre y Dios

El texto de las conferencias de 1973 no parece acompañar con otras consideraciones este asunto y es necesario considerar otro ciclo de conferencias, realizado a final del año 1967, las *Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología*, y publicado solo en 2019, donde el filósofo coloca la cuestión del hombre dentro del gran tema de la “creación”¹⁶. Una creación que admite, desde un punto de vista metafísico, sólo dos realidades: una, cuya función trascendental consiste en determinar las cosas simplemente como realidad en sí mismas, como realidades materiales, y constituyen la esfera de las esencias cerradas; y la otra, cuya función trascendental no consiste sólo en ser real, sino en estar abierta a su propio carácter de realidad, formalmente “de suyo”. Esta última realidad es la que llamamos “persona”, una esencia abierta no sólo a sí misma sino también a la persona que la creó. Ser persona es, por tanto, un “de suyo” que se sitúa frente no sólo a toda realidad terrena, sino también a la realidad de Dios. Y es precisamente este ser “de suyo” que, desde un punto de vista operativo, constituye la esencia de la libertad:

La libertad, considerada desde el punto de vista radical, es, ante todo, formalmente, la participación por una esencia abierta en la

¹⁵ *Ibid.*; trad. it., p. 372.

¹⁶ Cf. X. Zubiri, *Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología*, Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid 2018, pp. 129-155.

soberana independencia del creador, independencia tan absoluta que, efectivamente, se tiene que enfrentar con el propio creador¹⁷.

Por tanto, el carácter absoluto de la libertad consiste en ser independiente de su creador, tanto que se puede hablar de una “cuasi-creación”: todo acto libre es, en sí mismo, una innovación, una cuasi-creación. Obviamente, esta no es una creación “ex nihilo”, sino una innovación institucional. Es Dios quien, en su iniciativa divina, innova la creación a través de una segunda causa, una *libertas creata*. No existe una relación de causa eficiente entre la libertad y la voluntad divina, sino que esta es sólo la causa secundaria de una innovación¹⁸. Sin embargo, es necesario subrayar la inconmensurable distinción entre la esencia abierta de Dios y la del hombre, ya que mientras, en la primera, realidad y acto se identifican, en el hombre su propia realidad sustantiva representa un sustrato originario de su libertad, de modo que cada acto constituye la forma en que él mismo configura su yo. Un *ego* que, como explicará de forma extensa en *El hombre y Dios*, no representa el sujeto de sus actos sino su predicado¹⁹.

Sin embargo, en la historia del pensamiento occidental, el problema entre la libertad y Dios siempre ha tenido que ver con la conexión entre la voluntad humana y divina, es decir, entre la libertad humana y el plan divino. Zubiri, en sus últimos cursos y sobre todo en los trabajos de su madurez, nunca parece haber querido cruzar estas cuestiones: es necesario, por tanto, volver al citado curso de 1961, *Acerca de la voluntad*. Es aquí donde el filósofo – dentro de un capítulo más amplio sobre Dios y la libertad – aborda el problema de la relación entre el acto libre y la voluntad divina, entre la dimensión de la realidad creada y la entidad primaria de la que depende. Como entidad suprema y causa primera, parecería que toda causa debe depender de Dios y, por tanto, la ejecución de un acto libre también, que es conocido por la propia

¹⁷ Ivi, pp. 138-139.

¹⁸ Sobre este tema, cfr. X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, cit., p. 185: “La innovación humana en el orden de la causalidad es pura y simplemente la causa segunda e instrumental de una iniciativa divina. Son iniciativas que toma Dios a través de la libertad humana”.

¹⁹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, cit., 65: “El Yo no consiste en ser sujeto de sus actos, sino que es un modo de ser, un modo de actualidad mundanal de lo relativamente absoluto. No es que Yo soy relativamente absoluto, sino que, por el contrario, lo relativamente absoluto ‘es’ Yo. Yo no es sujeto sino predicado: esta realidad soy Yo”.

realidad divina. Así, se abren dos aspectos complementarios: por un lado, hay un carácter de voluntad previa, por otro, una dimensión de conocimiento original. Pero “ Si [Dios] es prevolente, ¿cómo puedo ejecutar el acto libre? Y si es presciente, ¿en qué está mi libertad?”²⁰.

El problema de la relación entre voluntad divina y acto libre viene resuelto por el filósofo español mediante la clásica solución de la competencia: las dos voluntades, humana y divina, concurren juntas en el acto decidido por el hombre. ¿Cómo? A partir de la sucesión causal por la cual cada segunda entidad sólo puede participar de la realidad de la entidad que la creó: Dios, como primera realidad *simpliciter* en el acto creativo, participa de la entidad de su realidad. Y esta dependencia se da en todas sus dimensiones: en primer lugar, por el hecho de ser y, en segundo lugar, por el hecho de que todo ente tiene una determinada *capacitas*. Y es precisamente este segundo aspecto el que, cuando se implementa, solo puede depender estrictamente de la causalidad divina. Dios ha dado a cada uno una *virtus operativa* a partir de la cual cada entidad pone en acción lo que Dios le ha dado en su acto creativo. Y la misma condición ocurre también con respecto a la voluntad del hombre que pone en acción lo que la *virtus divina* le confirió en el acto de la creación.

Zubiri, aunque no menciona directamente a ningún autor, parece tomar casi literalmente lo que escribe Tomás de Aquino en la primera parte de su *Contra Gentiles*, cuando afirma que Dios, siendo un acto puro e infinito de ser, puede ser participado por infinitos individuos y de infinitas formas, y todas las criaturas participan en el ser divino de acuerdo con sus propias habilidades²¹. En la metafísica de Tomás de Aquino, ser no son las cosas, sino que lo reciben gratuitamente de Dios, fuente del ser de cada criatura, y los reciben por participación. Además, como recuerda Cornelio Fabro, toda doctrina de la creación en Tomás de Aquino se basa sobre la noción de “participación”:

El término ‘participar’ tiene la propiedad de expresar al mismo tiempo la dependencia esencial del participante del participado y el exceso metafísico absoluto del participado, de una manera que ningún

²⁰ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, cit., pp. 158-159.

²¹ Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, q. 43.

otro término filosófico puede reclamar, la relación que la entidad finita tiene con el ser infinito, la criatura con el creador. Por eso, todas las obras que Dios pone fuera de sí mismo no son sino ‘participación’, y esto significa tanto que la criatura ha recibido todo lo que tiene en el ser y en el obrar, y lo recibe de Dios, como el hecho de que toda criatura en sus actualizaciones recibe sólo un aspecto de esa plenitud fontal, presente en la divinidad²².

Toda discusión, sin embargo, es delineada por Zubiri a través del cuestionamiento de las doctrinas clásicas sobre la relación entre acto libre y voluntad divina, comenzando por la llamada “promoción física” que ilustra Tomás de Aquino en la *Summa theologiae*²³. Esta posición se denomina física porque su influencia se refiere al ejercicio del acto libre y no a su especificación. Del hecho de que la voluntad es movida por Dios según una inclinación interior, no se excluye que se mueva por sí misma, bajo este movimiento, de modo que la razón misma del mérito y del demérito no se vea afectada. Por supuesto, para que la voluntad divina sea tal debe poseer una eficacia absoluta, así que no solo se cumplan las cosas que Dios quiere, sino que se implementen, también, del modo que él quiere, una manera que puede ser ahora necesaria, y ahora contingente. Y es aquí donde la acción de Dios no parece privar al hombre de su voluntad. Sin embargo, según el filósofo español, el problema de entender sobre quién recae la acción permanece: porque si por un lado se dice que la acción es gratuita porque se implementa por la promoción de querer un objeto dado, por otro, la esencia de la libertad consiste en la indiferencia activa que domina el acto que se relaciona con un bien finito y, por lo tanto, no necesita de manera atractiva. Por así decirlo, la única libertad que tengo es la de “mientras quiero la A, tengo el poder de querer la B”²⁴: la promoción física me hace querer A, incluso si conservo la capacidad de querer la B.

²² C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1939, p. 317; también, L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas*, Vrin, Paris 1942.

²³ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 105, 4.

²⁴ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, cit., p. 162.

Para la doctrina tomista, Zubiri sigue la posición de la llamada “conurrencia simultánea” de Luis de Molina, con la que en la segunda mitad del siglo XVI se intentó salvar la libertad del hombre frente a la tendencia racionalista de las teologías pos-tridentinas y contra las teorías de los reformados. La exposición que hace Zubiri de esta teoría es muy breve y, a veces engañosa, tanto que el propio autor en una nota al margen señala la necesidad de una revisión²⁵. Y, sin embargo, a los efectos de su exposición, lo que interesa al filósofo vasco es subrayar la *potentia simultatis* que parece tener la voluntad humana con respecto a la premoción divina: no habría diferencia entre querer A y querer B si ambos corresponden a la voluntad divina. En realidad, Molina, para garantizar la soberanía absoluta de Dios sobre el mundo, elabora una teoría particular llamada *scientia media Dei*: Dios, de hecho, no solo conocería las elecciones de los hombres (llamada *futura contingente*), sino también las cosas que el hombre podría haber hecho, la llamada *futurabilia*. Con este conocimiento, por tanto, Dios elegiría todas las condiciones en las que el hombre podría encontrarse y en las que el hombre tendrá que ejercer su libertad. Y, sin embargo, Zubiri se pregunta en qué consiste la causalidad de la voluntad humana, ya que una cosa es ser causa “de ‘lo que’ va a ser, o de ser causa de que ‘sea’ efectivamente lo que yo voy a hacer”²⁶. En la posición molinista, de hecho, la causa no parece recaer en el hecho real de las cosas, sino solo en su posibilidad.

De ahí la necesidad, según Zubiri, de colocar una tercera posición, la denominada “curso mediado”, tema ya debatido entre los siglos XIII y XIV por Durando²⁷, por mucho tiempo censurado y condenado, y que sólo en el

²⁵ Ivi, p. 164: “No es verdad lo de la talidad. Cambiar por completo la exposición y crítica”.

²⁶ Ivi, p. 165.

²⁷ Durando da San Porziano, nacido en St-Pourgain (Allier, Francia central) en 1270 y muerto en Meaux hacia 1332.

En cuanto a la distinción “creación” – “conservación”, ver Durandus in Sancto Porciano 1571: I, dist. 37, q. 1: “Utrum Deus sit in omnibus rebus”, f. 100r-v; para la negación de la concurrencia inmediata de Dios, véase Ivi, II, dist. 1, q. 5: “Utrum Deus agat immediate in omni actione creaturae”, ff. 130-131. Ver E. Bettoni, *Durando*, in *Enciclopedia Filosofica*, 1, Istituto per la collaborazione culturale, Firenze 1957. En los tiempos modernos, aunque con muchas diferencias, la posición de Durando ha tenido eco en la obra de Leibniz. Ver F. Piro, *Lo Scolastico che faceva un partito a sé* (faisait band à part). *Leibniz su Durando di San Porziano e la disputa sui futuri contingenti*, in «Medioevo», XXXIV (2009), pp. 507-544.

siglo XX experimentó alguna forma de reconocimiento²⁸. Zubiri lo expone apoyándose en una distinción metafísica esencial entre orden trascendental y orden causal. Todo acto, sea natural o voluntario, conserva dos aspectos: el entitativo, la forma de ser, y el causal, la forma en que se produjo este acto. Evidentemente, desde un punto de vista entitativo, la cosa participa *simpliciter* e inmediatamente en la realidad divina, ya que es Dios mismo quien da el ser a las cosas a través del acto creativo, mientras que respecto a su realización esta participación se puede decir de alguna manera “mediatizada”, ya que aquí intervienen otras causas secundarias que presiden la misma realización. Zubiri sabe bien que el orden causal se remonta también al trascendental y, sin embargo, dentro de la causalidad misma, una cosa es entenderlo según su ser trascendental, y otra cosa según el acto, y es de este último aspecto que es necesario comprender su función. Dentro de lo que llamamos causa o agente causal, el filósofo español distingue entonces dos niveles: una inmediatez del *suppositum* o agente, y la inmediatez de la *virtus*. La dependencia de Dios no es sino una presencia directa de su virtud, como causa principal de cada acto de creación. En el orden de causalidad hay “un

²⁸ Aunque el filósofo español no hace ninguna referencia a los autores contemporáneos, es posible conjeturar que tales posiciones circularon en los teólogos del círculo hermenéutico heideggeriano. Una posición teológica posterior se puede encontrar en Jürgen Moltmann, quien, en su *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, sitúa la actividad creativa continua de Dios en su doble aspecto de acción innovadora y acción conservadora: “En la primera forma de intervención, lo que se manifiesta es esperanza, mientras que en la segunda es fidelidad. Básicamente, sin embargo, cualquier intervención conservadora es siempre innovadora y viceversa. Pero entonces la creación histórica de Dios está orientada de manera escatológica: preserva la creación inicial anticipando su cumplimiento y preparando el camino que debe seguir. La creación histórica de Dios tiene dimensiones cósmicas: llevar el cosmos entero a una nueva situación. El sistema abierto de la creación prevé la creación histórica de Dios. Es precisamente en él donde se realizan la inclinación y el futuro de la creación” (J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Chr. Kaiser Verlag, München 1985: trad. it., p. 217). Como subraya Brena, es esta apertura al futuro de la creación lo que permite a Moltmann “imaginar una teoría sintética y hermenéutica de la evolución. Se trata de una teoría sintética que pretende sintetizar tanto las teorías evolutivas científico-naturales como las teorías históricas científico-humanas, y la hermenéutica, ya que, a partir de las analogías entre el ‘círculo hermenéutico’ y el ‘caso – selección – necesidad’ a partir del cual se originan las evoluciones naturales, la evolución de la materia y la evolución de la vida podrían considerarse como ‘simples procesos hermenéuticos’” (L. Brena, *Dio nel mondo e il mondo in Dio. Jürgen Moltmann tra teologia e filosofia*, Trauben, Torino 2007, p. 83).

agente ‘intermediario’ interpuesto entre Dios y el efecto, que es la causa segunda, que, por la virtud misma de la causa primera, produce su efecto”²⁹. Evidentemente, la virtud sigue operando de inmediato, pero a través de otro supuesto. Si causar significa producir realidad, entonces, toda causa tiene su ser causa a partir de una capacidad que viene de Dios, de modo que “como la fuerza de ser le viene inmediatamente de Dios, y es ella la que inmediatamente produce el efecto, la inmediatez de virtud es clara, pero la mediación de agente también lo es”³⁰. En el hombre, por tanto, la primera causa no actúa inmediatamente sobre la voluntad. Hay un *suppositum* que opera como agente intermediario, y eso es precisamente lo que llamamos libertad. Por otro lado, la voluntad del hombre, según su finitud, no puede querer el bien universal, sino que adapta su voluntad a bienes particulares: al querer un buen filete de ternera – el ejemplo es del mismo Zubiri – es evidente que estoy queriendo un bien menor que la plenitud del bien, o las disposiciones innatas o adquiridas de mi voluntad y, sin embargo, esto sucede precisamente porque, aunque no falta la intervención divina, la libertad puede moverse sólo de manera condicional: “La inmediatez de virtud deja en pie la inmediatez del supuesto, y ahí es donde efectivamente existe la libertad, no en un concurso, ni pre-movente, ni en un concurso simultáneo”³¹. Y esta diferencia existiría incluso en el caso de que el hombre busque sólo bienes universales, o bien absoluto, y no sólo bienes particulares: en este caso también es la libertad la que mueve directamente la voluntad humana³². Y esto por una razón muy simple: Dios creó el mundo no como un sistema de sustancias, sino lo creó en movimiento, de modo que solo en el acto creativo inicial se puede decir que no hay diferencia entre *virtus* y *suppositum*, mientras que en todos segundos actos, hay una especie de independencia de Dios como agente inmediato: “el curso ulterior no es forzosamente un curso que exija imperativamente la intervención de Dios con inmediatez de supuesto, sino simplemente con inmediatez de virtud”³³.

²⁹ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, cit., p. 168.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² Sobre la idea de voluntad en relación con el bien universal y los bienes particulares, cf. *ivi*, pp. 36-41.

³³ *Ivi*, p. 169.

Por ello, incluso las objeciones clásicas a esta posición son resueltas por Zubiri recurriendo a la diferencia entre orden trascendental y orden causal, entre una dependencia de la entidad y una independencia con respecto a la causa. Solo así, de hecho, el hombre puede haber libre albedrío: de esta manera “como supuesto primario de mi acción (primario o por lo menos intermediario) soy yo quien ha hecho que mi decisión, como forma de entidad, participe en la realidad de Dios”³⁴. Una participación que necesariamente tiene lugar de manera indirecta, ya que la causa del acto libre es la única voluntad humana y no inmediatamente Dios. Es evidente, entonces, el límite que el filósofo español asigna a la libertad: una libertad condicionada. No es verdad que el espectro de la voluntad sea infinito, porque también ella participa – como toda la realidad – de la contingencia de las entidades creadas. No hay duda de que la voluntad desea el bien, el *bonum*, pero este deseo es “pura y simplemente la realidad en tanto que posibilidad”³⁵, que sólo se puede realizar en la actualidad en querer un bien particular.

En esta perspectiva, incluso en el problema del pecado no hay excepción: tampoco este escapa a la contingencia, no hay pecado “intrínsecamente” infinito: “el bien y el mal no funcionan *ex aequo* en Dios, y en la voluntad humana mucho menos”³⁶. El pecado, como cualquier otro acto, participa de la realidad divina, pero de manera adversa: “es un paradójico modo de estar en Dios: estar en Dios aversivamente”³⁷.

Una vez resuelta la cuestión de la libertad como causa de las acciones del hombre, Zubiri vuelve su análisis a otro tema esencial sobre la presciencia divina. Si Dios conoce de antemano cada acción del hombre, ya sabe lo que acontecerá mañana; de lo contrario, su ciencia no sería perfecta. Y, sin embargo, ese conocimiento previo podría mitigar la libertad. Todo el problema de la presciencia depende de lo que se entienda por ciencia: es decir, será necesario ante todo preguntarse cómo sabe Dios (es decir, como tiene ciencia) lo que estoy haciendo ahora, para luego preguntarnos el problema del conocimiento previo de lo que sucederá mañana. Desde este punto de vista, la ciencia de Dios se da de la misma manera, ya sea una acción natural o una

³⁴ Ivi, p. 170.

³⁵ Ivi, p. 38.

³⁶ Ivi, p. 171.

³⁷ *Ibid.*

acción voluntaria. En ambos casos ve la acción aconteciendo en su inmediatez dentro del orden trascendental: ve el acto en y para sí mismo. Incluso el orden causal – por ejemplo, la ley que se refiere a la caída de un grave – es siempre y solo conocido por Dios dentro del orden trascendental.

El problema podría existir, entonces, en el momento del conocimiento del futuro o, mejor dicho, de los contingentes futuros, ya que se trata de lo que puede acontecer dentro del horizonte de los actos libres. Aquí la posición de Zubiri está clara: Dios no prevé el acto que libremente podrá tener lugar en el futuro, sino que lo ve tal como se ocurre.

Yo no realizo el acto porque Dios lo sabe, sino que Dios lo sabe porque lo estoy realizando, no solamente en el pasado sino además en el futuro. La condición para que un acto, o para que una realidad cualquiera esté sometida a la intelección en la eternidad, es la misma que la que ese acto, esa realidad tiene para estar en el tiempo³⁸.

No se trata de entender si Dios puede prever algo, o lo ha previsto en el pasado, ya que en ambos casos se le daría un límite de tiempo a la ciencia divina misma. Dios conoce el futuro porque ya está en él. De ahí la necesidad de dar un sentido inequívoco al término “eternidad”, entendido en términos aristotélicos como la duración infinita de las cosas, o boeciano como la posesión total, perfecta y simultánea de una vida interminable. Y es precisamente el término simultáneo (*tota simul*) el que juega un doble papel, según Zubiri, ya que indica dos dimensiones de la eternidad: por un lado, la duración infinita y, por otro, el camino intrínseco de la vida de Dios, así que él pensará a proponer, para esta segunda dimensión, el término “eternalidad”.

Esta expansión del significado de la eternidad significa que existen las mismas condiciones, tanto para un acto que ocurre en el tiempo, como para uno que ocurre en la eternidad, o es conocido eternamente. Porque cuando Dios sabe algo no es porque “ahora” ve el cumplimiento de un acto, sino que lo ve porque sucede “ahora”: “el *ahora* no se refiere al acto de Dios, sino a mí. El acto de Dios no tiene *ahora*, soy yo quien los tengo. Dios ve este acto, y ese acto de visión suyo es eternalmente vivido en su eterna e idéntica e inmutable

³⁸ Ivi, p. 174.

posesión”³⁹. Es el hombre que vive en el tiempo y puede proyectar sus acciones hacia el futuro, mientras Dios es su futuro, él está presente en el futuro. Su conocimiento es posesión plena del futuro en su eternidad, ya que su presente no tiene que ver con la temporalidad, sino con una “presencialidad”: “Dios ve todos los momentos de tiempo presencialmente, no los ve *sub ratione futuri* y *sub ratione praesentis*”⁴⁰. Es decir, Dios ve todo porque todo lo que sucede acontece de inmediato y en el presente, dentro del orden trascendental. Conoce el acto eternamente porque el hombre lo realiza, y no porque Dios decreta la realidad del acto dentro de su conocimiento.

De esta manera Zubiri logra salvar la libertad de cualquier forma de determinismo divino o indiferentismo teológico, protegiendo tanto la anterioridad de la voluntad de Dios como su presciencia. Frente a la causalidad divina, la voluntad está salvaguardada y puede seguir desempeñando su papel en la realización de actos libres. Una voluntad, aquella humana, participada, condicionada pero libre frente al “poder de la realidad”, libre también de negar su propio fundamento permaneciendo anclada a él⁴¹.

³⁹ Ivi, p. 175.

⁴⁰ Ivi, p. 176.

⁴¹ Sobre este tema, cf. P. PONZIO, *Re-legazione e volontà di verità. Lo spazio della libertà di fronte al “potere del reale” nel pensiero di X. Zubiri*, in «Pensamiento», 75 (2019), pp. 1169-1187.

BIBLIOGRAFÍA

- BERLIN I., *Two Concepts of Freedom*, in H. Hardy (ed. by), *Liberty*, ed. by H. Hardy, Oxford University Press, Oxford 2002; trad. it., *Due concetti di libertà*, in *Libertà*, a cura di G. Rigamonti e M. Santambrogio, Feltrinelli, Milano 2005.
- BETTONI E., *Durando*, in *Enciclopedia Filosofica*, 1, Istituto per la collaborazione culturale, Firenze 1957.
- BRENA L., *Dio nel mondo e il mondo in Dio Jürgen Moltmann tra teologia e filosofia*, Trauben, Torino 2007.
- CABRIA ORTEGA J. L., *Relación teología-filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997.
- DURANDUS A SANCTO PORCIANO, *In Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentariorum Libri IV*, Venetiis 1571.
- ESPOSITO C. / PONZIO P. et al., *Il potere della libertà. Letture di filosofia*, Pagina, Bari 2008.
- FABRO C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1939.
- GEIGER L.B., *La participation dans la philosophie de Saint Thomas*, Vrin, Paris 1942.
- GRACIA D., *La insobornable libertad*, in Id., *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Triacastela, Madrid 2017.
- MOLTMANN, J., *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Chr. Kaiser Verlag, München 1985, trad. it. di Dino Pezzetta *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1986.
- PIRO F., *Lo Scolastico che faceva un partito a sé (faisait band à part). Leibniz su Durando di San Porziano e la disputa sui futuri contingenti*, in «Medioevo», XXXIV (2009), pp. 507-544.
- PONZIO P., *Re-legazione e volontà di verità. Lo spazio della libertà di fronte al "potere del reale" nel pensiero di X. Zubiri*, in «Pensamiento», 75 (2019), pp. 1169-1187.
- POSE VARELA, C. A., *El problema de la libertad en X. Zubiri*, in «Cuadernos salmantinos de filosofía», 28 (2001), pp. 191-292.
- POSE VARELA, C. Carlos, *Reflexiones sobre persona y libertad en X. Zubiri*, in «Cuadernos salmantinos de filosofía», 29 (2002), pp. 377-392.

- SOLARI E., *La raíz de lo sagrado: contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*: RIL ediciones, Santiago del Chile 2010.
- TARÍN CERVERA V., *Religación y libertad en Xavier Zubiri. La obligación de ser libres*, Editorial Académica Española, Madrid 2011.
- ZUBIRI X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza / Fundación X Zubiri, Madrid 1944 (1994¹⁰).
- , *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid 1992.
- , *El hombre y Dios*. Nuova Edición, Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid 2012; trad. it. di P. Ponzio e A. Savignano *L'uomo e Dio*, Pagina, Bari 2014.
- , *Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología*, Alianza / Fundación X. Zubiri, Madrid 2018.

Sequedad “y” sentir intelectualivo

JUAN PATRICIO CORNEJO OJEDA*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1428>

ABSTRACT

La cuestión de la experiencia mística presenta un insondable océano de problemáticas cuestiones filosóficas. Aquí en este trabajo intentaremos abordar sólo una de ellas, la llamada “sequedad”. Ella se encuentra mencionada en el Prólogo 4 de *La Noche oscura de la Subida del Monte Carmelo* de San Juan de la Cruz. La trataremos a la luz del “sentir intelectualivo” en la filosofía de Xavier Zubiri. Para ello, realizaremos tres navegaciones: I. Orto del problema. II. El acceso místico a Dios. III. Sequedad “y” sentir intelectualivo.

The question of mystical experience presents a bottomless ocean of problematic philosophical questions. Here in this work, we will try to address only one of them, the named “dryness”. She is mentioned in Prologue 4 *The Dark Night of the Ascent to Mount Carmel* of Saint John of the Cross. We will treat it in the light of the “intellective sensing” in Xavier Zubiri’s philosophy. To do this, we will make three navi-gations: I. Ortho of the problem. II. Mystical access to God. III. Dryness “and” intellective sensing.

* Juan Patricio Cornejo Ojeda es Dr. Filosofía (PUCV), Ph. D. Théologie (UdeM) y investigador del SIFCH (Canada).

Introducción

Pocos filósofos se han entregado al estudio de la mística. Entre ellos Plotino, Pascal, M. Blondel, H. Bergson. Este último cuando descubre el misticismo, no duda un solo instante en hacer una prolongación de la intuición, *intuition*. Esto va a significar algo muy profundo, pues, para nuestro filósofo francés: toda filosofía es mística, *toute philosophie est mystique*¹.

El comentario que hace L. Lavelle² sobre el pensamiento de H. Bergson es, pues, revelador, nos dice que el verdadero místico sabe que el acto de contemplación es un acto de creación y de amor. En este acto se asocia todo entero el *élan*³ de donde el mundo procede. En este acto la identidad de dos facultades se encuentra realizada la inteligencia y la voluntad, y estas no se distinguen.

De hecho, es la forma de misticismo que se encuentra solamente en el cristianismo. En este sentido, todos los místicos son los continuadores de Cristo. Tal es la experiencia mística que, es la experiencia misma de la vida, en aquel que descendiendo hacia todas las formas manifiestas penetra su raíz misma. De esta experiencia no se puede decir que ella sea radicalmente diferente de la experiencia filosófica. Ella la prolonga y la nutre. La experiencia filosófica a su vez obliga a la inteligencia a dar razón de tal experiencia. En efecto, para Bergson el misticismo en estado puro, *mysticisme à l'état pur*, puede ser un auxiliar poderoso de la investigación filosófica⁴.

Se debe reconocer, – además y dicho sea de paso – que el tema de la filosofía y de la mística, específicamente en relación a San Juan de la Cruz⁵ son estudiados de manera muy profunda por J. Baruzi, J. Maritain, H. Sanson,

¹ E. Kenmogne, *Mysticisme et connaissance: le moment de l'évolution créative*, pp. 339-360. Note*. (La traducción es personal).

² L. Lavelle, *La pensée religieuse d'Henri Bergson*, pp.103-141 (La traducción es personal).

³ Ch. Baka, *Élan vital y mystique dans la pensée d'Henri Bergson* (La traducción es personal).

⁴ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 266 (La traducción es personal).

⁵ L. Ruano, *San Juan de la Cruz. Obras Completas*. Edición crítica, notas y apéndices por Lucinio Ruano de la Iglesia. Carmelita descalzo. Decimo cuarta edición. [Edición Príncipe:1618]. BAC. Madrid. 1994, p. 241. En la Introducción de la versión de Crisógono de Jesús encontramos el mismo título: *Noche oscura de la Subida del Monte Carmelo*. Crisógono de Jesús, *Vida y Obras de San Juan de la Cruz, op.cit.*, pp.523-533. En adelante nos referiremos a esta obra como *Subida* o con la sigla *S*. Por ejemplo: (2S.28,3) Libro II de la Subida del Monte Carmelo. Capítulo 28, número 3.

G. Morel, J. Orcibal, y otros más⁶.

En el caso de San Juan de la Cruz – nuestro poeta místico – es vislumbrado por parte de H. Bergson con cierto recelo, pues, para él, el poeta místico es muy profundo, pero intelectualiza demasiado sus intuiciones. Este punto lo subraya Bergson; pero, no nos dice qué aspecto de su doctrina espiritual está intelectualizada. A diferencia del filósofo francés, Xavier Zubiri⁷ observa que en la experiencia mística de San Juan de la Cruz hay algo mucho más. Hay en el poeta místico un verdadero “sentir intelectualivo”.

I. Orto del problema

Ante todo, y sin mayor rodeo filosófico tomemos un texto de San Juan de la Cruz, la *Subida*, el Prólogo 4, donde se habla de una “sequedad”: “porque acaecerá que lleve Dios a una alma por un altísimo camino de oscura contemplación y sequedad en que a ella le parece que va perdida”⁸. Preguntémosnos ante todo: ¿Cómo comprender esta “sequedad”? ¿Esta “sequedad” es experimentada desde un “sentir”?

Contrastemos este pasaje con otro texto de la misma *Subida*: “suele Dios dar al alma estos divinos toques, en que le causa ciertos recuerdos de Dios [...] y son tan sensibles, que algunas veces no sólo al alma, sino también al cuerpo hacen estremecer”⁹. ¿Dios tiene una “presencia” en el “cuerpo” y en el “alma”?

Como es sabido, en la filosofía de X. Zubiri se aborda el problema filosófico de Dios, fundamentalmente en el texto póstumo *El hombre y Dios*. Y justamente aquí es mencionado un aspecto de la mística y el “sentir intelectualivo”¹⁰.

⁶ J. Cornejo., *Relectura de Juan de la Cruz a la luz de Xavier Zubiri*. En *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI*. Coordinador: José Alfonso Villa Sánchez, pp. 711-743.

⁷ En adelante nos referimos a las obras de Xavier Zubiri utilizadas en este estudio con las siguientes siglas: PFMO: *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*; SE62: *Sobre la esencia*; HV: *El hombre y la verdad*; IRE: *Inteligencia Sentiente. *Inteligencia y Realidad*; ILG: *Inteligencia y Logos*; IRA: *Inteligencia y Razón*; HD: *El hombre y Dios*; RR: *Respectividad de lo real*; SR: *Sobre la Religión*. PFMO, 340.

⁸ S, Prólogo 4.

⁹ 2S.26,8.

¹⁰ “Este modo táctil es, en el sentir intelectualivo, propio por ejemplo de la presencia de Dios en un

El filósofo español en otro lugar nos dice: “Ya San Juan de la Cruz decía que Dios está presente al alma en forma de llamada, sin que se manifieste lo que es en sí mismo: es la nuda presencia de la realidad. Pero en la medida en que es presencia de realidad se trata de un ‘sentir intelectual’”¹¹. En este sentido, el acceso a Dios o el acceso místico a Dios exige una fundamentación noológica.

Entonces, dado lo anterior, hemos de preguntarnos: ¿Acaso la experiencia de la “sequedad” permitiría hablar de un acceso místico del hombre a Dios? Emprendamos pues nuestra segunda gran navegación desplegada en diez momentos.

II. El acceso místico a Dios

El tema de la “sequedad” es desbordante en San Juan de la Cruz. Por ello, indicaré ciertas notas que irán ajustando nuestro catalejo para visualizar con paulatina claridad la cuestión que nos ha movido a salir de tierra firme y navegar en aguas vertiginosas.

Espiritualidad – mística

En primer lugar, recojamos el texto de la *Subida*, Prólogo 4, donde leemos nuevamente: “porque acaecerá que lleve Dios a una alma por un altísimo camino de oscura contemplación y sequedad en que a ella le parece que va perdida”¹². Un primer elemento que debemos abordar es el horizonte de la espiritualidad.

La espiritualidad o lo que se ha llamado mística – tomemos el termino indistintamente – echa sus raíces en los albores del cristianismo. U. King¹³,

místico”. HD, 103.

¹¹ PFMO, 340; HD, 103.

¹² S, Prólogo N. 4.

¹³ Ursula King *grosso modo* nos indica que las diversas lenguas y culturas tienen diversas palabras para describir la experiencia humana radical. La antigua Grecia, por ejemplo, tenía cuatro palabras para evocar el “espíritu”: ψυχή, πνεῦμα, θυμός y νοῦς. El alma, ψυχή, es un soplo que

nos advierte, que en el origen no había la equivalencia en las lenguas no occidentales -para ella- en Occidente, la palabra “*spiritualitas*” es un derivado de la palabra “*spiritus*” y del adjetivo “*spiritualis*”, que son traducciones de palabras que encontramos, por ejemplo, en las cartas de San Pablo, fundamentalmente en un clásico pasaje, en que antepone el hombre espiritual al hombre psíquico o animal. Más adelante indicaremos algunas notas de este interesante momento fundante.

En los últimos siglos la espiritualidad o mística abrazó grandes debates sobre su comprensión y lo que se ha llamado la ascética. Un texto clásico de A. Tanquerey¹⁴, nos indica que el “objeto” de la *Teología Ascética y Mística* es la perfección cristiana. Los cristianos buscan, especialmente los santos, la perfección de vida.

La palabra ascética viene del griego αἴσκησις¹⁵, que evoca el ejercicio, el esfuerzo, y, designa todo ejercicio laborioso que envuelva la educación física y moral del hombre. No obstante, durante siglos, la palabra que prevaleció para designar esta ciencia fue aquella de Teología mística, donde la palabra griega μύστις¹⁶, evoca y designa lo misterioso, lo secreto, y, sobre todo, lo que exponía los secretos de la perfección.

Con el tiempo esas dos palabras fueron empleadas con el mismo sentido. Distinguiendo que el uso que prevaleció fue de reservar el nombre de ascética a la parte de la ciencia espiritual que trata los primeros grados de la perfección justo hasta el umbral de la contemplación. Y el nombre de mística se ocuparía de la contemplación y la vía unitiva. (Todo ello, pensando fundamentalmente en la doctrina de San Juan de la Cruz y la tradición mística).

En el siglo XVIII, aparece un interesante debate, se buscaba precisar la diferencia entre la vida cristiana ordinaria y la vida de perfección (mística). El

remite a la vida personal, anímica, sustentada por la respiración. El espíritu, πνεῦμα, evoca el movimiento del aire, en la naturaleza, el poder del viento. Para los filósofos griegos, estas dos palabras ψυχή y πνεῦμα, terminarán por designar el principio de la vida individual y cósmica. Si ψυχή era el alma individual, πνεῦμα remite al alma cósmica. El θυμός, evoca la vitalidad y la voluntad. Finalmente, el νοῦς que remite al intelecto. Este νοῦς sería la inteligencia espiritual. U. King, *La quête spirituelle à l'heure de la mondialisation*, pp. 14-17. (La traducción es personal).

¹⁴ A. Tanquerey, *Précis de Théologie Ascétique et Mystique*, p. 4. (La traducción es personal).

¹⁵ P. Parente, *Quaestiones de la Mystica Terminologia Ad Mentem Pseudo-Areopagitae et Sanctorum Patrum*, p. 49. (La traducción es personal).

¹⁶ *Ibid.*, p. 7.

debate estaba referido sobre la cuestión de la continuidad o la discontinuidad de la vida virtuosa ordinaria y vida mística. En rigor, se buscaba saber si todos los cristianos o solamente algunos son llamados a la vida mística. Este debate llegaría hasta nosotros y fue clarificado por el Vaticano II¹⁷, que declara que todos los cristianos están llamados a una sola santidad. En este sentido el acceso a Dios es para todos. Entonces, hablar de acceso a Dios y acceso místico sería equivalente.

S. Schneiders¹⁸, en trazos muy gruesos nos da un rápido y práctico sobrevuelo histórico en torno a la noción de la espiritualidad. La historia de la Iglesia – nos dice – y lo muestra con abundancia, la espiritualidad como “experiencia vivida” sería anterior a toda teología – tal vez, en este punto, no estemos de acuerdo con ella, pero aceptemos, por el momento sus postulados –. Los resumiremos a continuación.

Desde el periodo patrístico hasta el siglo XI, el sentido de la palabra espiritualidad poco cambió. La palabra remitiría constantemente a la vida según el Espíritu Santo. En el período de los Padres del desierto, la palabra en ocasiones habría sido empleada de modo superlativo para expresar la santidad remarcable de alguna persona en que la vida del espíritu se manifestaba con más rigor, sobre todo en el don de la comprensión intuitiva de las Sagradas Escrituras y en la capacidad de penetrar y guiar el corazón humano.

En el siglo XII, el impacto del desarrollo filosófico y teológico nos permitió ver, por vez primera, el empleo de la palabra espiritual para designar la creatura intelectual en oposición a la creatura no racional. En este siglo, esta significación filosófica secular se impondría e igualmente en el antiguo sentido religioso. A estas dos significaciones se agrega otra, específicamente jurídica, según el cual la espiritualidad se opondría a mundano y serviría para identificar al clero y los bienes eclesiásticos. (Esto abre reflexiones para otros estudios).

Desde el siglo XIII al siglo XVI, el empleo jurídico pareciera haber prevalecido. La palabra era raramente utilizada en su sentido filosófico y

¹⁷ Podemos apreciarlo en *Lumen Gentium* V, 40-41. Puede referirse directamente al vínculo siguiente: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html

¹⁸ S. Schneiders, I.H.M. “Théologie et spiritualité: étrangers, rivaux, ou partenaires?”, pp. 9-11. (La traducción es personal).

teológico.

En el siglo XVII, la significación reaparece sorpresivamente y llega a ser objeto de un intenso debate. La espiritualidad en su acepción positiva remitiría a la vida *interior*, en particular a la relación afectiva con Dios. Es el siglo de oro de la espiritualidad.

Quedemos estacionados, en este siglo XVI, y, enfoquemos nuestro catalejo en San Juan de la Cruz.

El poeta místico – como también es conocido San Juan de la Cruz –, nos decía que en la *Noche Oscura*: “*habemos de filosofar*”¹⁹. No es de extrañar que, en esta obra, “dicen los filósofos” aparece tres veces más frecuente que “dicen los teólogos”. Es una advertencia del místico para la teología, y, al mismo tiempo, una invitación para la filosofía que no debemos dejar pasar.

Pues bien, leer la obra de San Juan de la Cruz resulta ser muy problemática y espinuda, debido a los siglos que nos separan de España. La obra que hemos escogido: *La Noche oscura de la Subida del Monte Carmelo*, en nuestra edición, comporta tres libros con un total de 92 capítulos: El libro I compuesto de 15 capítulos; el libro II compuesto de 32 capítulos y el libro III con 45 capítulos. La Noche Oscura tiene dos libros con un total de 30 capítulos, se subdividen en: el libro I con 14 capítulos y el libro II con 25 capítulos. Tenemos así, un total de cinco libros y 131 capítulos.

Nosotros, para nuestro propósito, hemos recogido simplemente el Prólogo 4 de la *Subida*. Demos un paso más.

Dualidad

En segundo lugar, retomemos la *Subida*, Prologo 4: “porque acaecerá que lleve Dios a una alma por un altísimo camino de oscura contemplación y sequedad en que a ella le parece que va perdida”²⁰. Hemos de preguntarnos entonces: ¿La “sequedad” hace referencia al sentir? ¿Si es un sentir hace

¹⁹ L. Ruando de la Iglesia, San Juan de la Cruz. *Obras Completas*. [2N.10, 2]. En la lengua culta actual, la primera persona del plural del presente de indicativo del verbo haber es hemos, y no la arcaica habemos. Debo indicar que muchas frases de la *Subida* conserva el castellano antiguo en nuestra edición (1618).

²⁰ S, Prólogo N. 4.

referencia al cuerpo? ¿Y si hace referencia al cuerpo qué papel juega el alma en esta “sequedad”?

Las diferentes citas sobre la sensibilidad en la *Subida*, son notables, específicamente sobre los “cinco sentidos”²¹. Como es sabido, esto se remonta desde los tiempos de Aristóteles, en el sentido que, un conocimiento sin experiencia no puede ser viable²².

Grosso modo, según la lectura que hace H. Sanson²³, – en San Juan de la Cruz – puede hacer pensar en la existencia de una concepción platónica con relación al cuerpo y al alma. Advierte en este sentido también G. Morel²⁴, que hay una tradición tenaz perpetuada hasta hoy, según la cual San Juan de la Cruz habría enseñado un desprecio del cuerpo y los sentidos. Ya B. Russell había subrayado -dicho sea de paso- que Platón era el filósofo preferido por los católicos²⁵. Como es sabido, la oposición del cuerpo, σῶμα²⁶ y del alma, ψυχή²⁷ está presente en Platón. En él se encuentra presente una dualidad. Según Platón el cuerpo, σῶμα, es tumba y prisión de alma, ψυχή²⁸. El alma es inmortal, el

²¹ En la *Subida* I, hemos encontrado los siguientes pasajes: 1S.1, 1; 1S.1, 2; 1S.1, 4; 1S.3, 5; 1S.11, 2; 1S.11, 5; 1S.14, 1; 1S.15, 2; 1S.1, 4; 1S.2, 1; 1S.2, 3; 1S.2, 5; 1S.3, 2; 1S.3, 3; 1S.3, 4; 1S.6, 1; 1S.13, 1; 1S.13, 4. En la *Subida* II : 2S.1, 2; 2S.1, 3; 2S.2, 1; 2S.2, 2; 2S.4, 2; 2S.4, 6; 2S.6, 6; 2S.7, 3; 2S.7, 10; 2S.7, 11; 2S.11, 1; 2S.11, 4; 2S.14, 8; 2S.11, 7; 2S.16, 12; 2S.11, 12; 2S.12, 6; 2S.14, 9; 2S.26, 6; 2S.18, 3; 2S.21, 2; 2S.26, 8; 2S.1.1; 2S.3, 2; 2S.3, 3; 2S.4, 2; 2S.7, 7; 2S.9, 1; 2S.9, 5; 2S.11, 7; 2S.11, 9; 2S.12, 5; 2S.13, 1; 2S.13, 6; 2S.16, 12; 2S.16, 15; 2S.17; 2S.17.6; 2S.17.7; 2S.17, 8; 2S.19, 5; 2S.19, 10; 2S.23, 2; 2S.26, 17; 2S.30, 1; 2S.1, 3; 2S.4, 4; 2S.6, 1; 2S.8, 1; 2S.8, 4; 2S.10, 2; 2S.10, 3; 2S.11, 2; 2S.11, 11; 2S.12, 4; 2S.17, 9; 2S.12, 1; 2S.12, 3; 2S.14, 4; 2S.16, 2; 2S.16, 3; 2S.16, 11; 2S.17, 3; 2S.17, 4; 2S.17, 5; 2S.21, 3; 2S.21, 4; 2S.26, 5. Y finalmente en la *Subida* III: 3S.2, 2; 3S.10, 1; 3S.24, 3; 3S.24, 4; 3S.24, 5; 3S.26, 7; 3S.39, 2; 3S.26; 3S.37, 2; 3S.39, 1; 3S.39, 3; 3S.40, 2; 3S.41; 3S.41, 1; 3S.42, 1; 3S.2, 1; 3S.20, 2; 3S.23, 3.

²² Met, A981a 15.

²³ H. Sanson, *L'Esprit humain selon Saint Jean de la Croix*, p.66 (La traducción es personal).

²⁴ G. Morel, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*, t. II, 43. Voir : [1S.3, 3] : “*Y así, en tanto que está en el cuerpo, está como que está en una cárcel oscura*” (La traducción es personal).

²⁵ B. Russell, *Histoire de la philosophie occidentale*, p. 492 (La traducción es personal).

²⁶ Ver “σῶμα”: Charm. 156c4; Hipp II 364a4; Ion 530b.6; Lach. 181e.4; Prot. 313a2; Crat. 399d. 2; Euthd. 279b.1; Gorg 456d.6; Hipp I 295c.8; Lys. 217a.5; Phdo. 64c.6; Symp. 206b.8; Rep. I. 328d; II 369d.9; III 395d; IV 44a.8; V 462c 11; Vi. 494.6; VII 530b.3; VIII 556e.3; IX 585b1; Phdr 239d.5; Tim 28b8; Laws I 628d.2; Min. 321c6; Virt. 378d.2. L. Branwood, *A Word Index to Plato*, p. 859.

²⁷ Ver “ψυχή”: Apol. 40c.8; Hipp.II 375a.4; Prot. 314b.3; Crat. 415b.4; Euthd. 295e.5; Gorg. 453a.5; Men. 86b.2; Phdo. 66e1; Sym. 196b.1; Rep I 353d.6, II 358b.6, III 401c.3, IV 435c.1, VI 484c.8, VII 518c.1; VIII 550b.1, IX 575d.1. etc., *op.cit.*, p. 969.

²⁸ La imagen del cuerpo como y prisión del alma se encuentra en *Gorg* 493 a3; *Crat* 400c 1-2;

cuerpo es condenado a la corrupción. La muerte es la separación del alma y del cuerpo. Sin embargo, hay pasajes más atenuados sobre esta antigua cuestión del alma y el cuerpo²⁹. Es interesante que décadas atrás ciertos estudios arrojaban la actualidad de un dualismo en la tradición cristiana. En efecto, el dualismo entre cuerpo y alma son puestas en relieve en las tesis doctorales de F. Blée³⁰ y de S. Rousseau³¹ que ponen a luz la antropología dualista todavía dominante en el seno del cristianismo occidental. Dualismo que no deja de ser una cuestión menor en muchos aspectos.

Demos un paso más. E. Gilson nos da ciertas claves de lectura para enmarcar de mejor manera la cuestión de la espiritualidad dentro de una larga tradición filosófica y teológica. Él considera que el Dios cristiano es espíritu, que el hombre no se puede unir a Dios sino por el espíritu³². Para el filósofo francés es natural que los filósofos cristianos pongan su interés y énfasis en la “parte espiritual del hombre” (el alma), despreciando la parte opaca y ciega a Dios, que es el cuerpo. Pero aquí se ancla un grueso problema: ¿Cómo comprenderlos en su “unidad”: espíritu, cuerpo, alma?

Es interesante ver que la noción de espíritu aparece muchísimas veces en la Biblia. La palabra espiritual, de donde viene el sustantivo espiritualidad es un neologismo cristiano, formulado por S. Pablo – algo más arriba habíamos anunciado – para expresar lo que revela el Espíritu Santo. Pero si vamos más atrás la teología del Espíritu surge en el Antiguo Testamento, en la expresión sopro o “*ruah*” de Yahvé y se prolonga en el Nuevo Testamento como Espíritu.

Ya el Evangelio (Jn 15, 26) nos habla de la venida del defensor del Espíritu de la verdad, Πεύμα τῆν ἀληθεία. *Spiritum veritatis*. Aquí se encuentra el núcleo íntimo de toda la problemática del Espíritu.

Es sabido, que la influencia griega en las comunidades cristianas fue

Phdo 82d8-c3.

²⁹ C.A. Van Peuren, *Le Corps- l'âme-l'esprit*, 1979. Este autor nos trae matices en cuanto que habría pasajes de Platón, en el de la madurez, donde se describe el cuerpo en cierta forma salido a partir del alma. (*Phdo* 94c). (La traducción es personal).

³⁰ F. Blée, *Le dialogue interreligieux monastique. L'expérience nord-américaine. Histoire et analyse*, p. 365.

³¹ S. Rousseau, *L'Anthropologie dualiste dans les documents catéchétiques et le débat réincarnation- résurrection*, p. 137.

³² E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 175 (La traducción es personal).

decisiva para la transmisión del Evangelio en griego. Por ello, las nociones ψυχή y πνεῦμα aparecen justamente en ese horizonte cultural histórico en el que se despliega en su primer momento el cristianismo.

S. Schneiders, nos dice que varios estudios recientes han explorado el desarrollo del término “espiritualidad” desde su origen a partir del neologismo paulino πνευματικός, que sería la forma adjetiva derivada de la palabra griega para el Espíritu Santo (Πεῦμα)³³. En rigor, el adjetivo espiritual fue acuñado por Pablo para describir cualquier realidad (carismas, bendiciones, himnos, etc.) que estuviera bajo la influencia del Espíritu Santo.

Cuando Bertrand Russell había subrayado que Platón era el filósofo preferido por los católicos, se olvida o desconoce B. Russell es que S. Pablo³⁴ nos advertía además que el hombre, es un ser integral. El Catecismo de la Iglesia Católica subraya este aspecto poco conocido por muchos no cristianos, como “*corpore et anima unus*”; leemos en el 376:

A veces se acostumbra a distinguir entre alma y espíritu. Así San Pablo ruega para que nuestro ‘ser entero, el espíritu [...], el alma y el cuerpo’ sea conservado sin mancha hasta la venida del Señor (*1Ts 5,23*). La Iglesia enseña que esta distinción no introduce una dualidad en el alma (Concilio de Constantinopla IV, año 870: DS 657). ‘Espíritu’ significa que el hombre está ordenado desde su creación a su fin sobrenatural (Concilio Vaticano I: DS 3005; cf. GS 22,5), y que su alma es capaz de ser sobreelevada gratuitamente a la comunión con Dios (cf. Pio XII, *Humani generis*, año 1950: DS 3891).

Así pues, el apóstol es claro, está hablando de una realidad humana completa, que es espíritu, πνεῦμα, alma, ψυχή y cuerpo, σῶμα. A pesar de la claridad que arrojan estos textos, la cuestión sobre el espíritu se presenta problemática cuando queremos dar cuenta del acceso del hombre a Dios.

Este carácter que tiene el espíritu en el hombre, en cuanto que este

³³ Leemos: “Several recent studies have explored the development of the term ‘spirituality’ from its origin in the Pauline neologism ‘spiritual’ (pneumatikos), the adjectival form derived from the Greek word for the Holy Spirit of God (pneuma)”. S. Schneiders, I.H.M. *Spirituality in the Academy*, in «Theological Studies», 50 (1989), p. 680. (La traducción es personal).

³⁴ 1 *Tesalonicenses* 5,23: *Ipse autem Deus pacis sanctificet vos per omnia, et integer spiritus vester et anima et corpus sine querela in adventu Domini nostri Iesu Christi servetur.*

hombre está por su espíritu ordenado desde su creación a su fin sobrenatural, abriría una interesante ruta en la investigación desde la clave zubiriana de la “tensión dinámica”³⁵.

Recordemos que para E. Gilson, el Dios cristiano es espíritu, que el hombre no se puede unir a Dios sino por el espíritu.

Pues bien, en la primera carta a los Corintios de S. Pablo nos dice que el hombre animal, el que está en el nivel psíquico, no coge, no acepta, las cosas del Espíritu de Dios, pues son necedad, tonterías, para él; ni es capaz de entenderlas, pues, – estas cosas espirituales – sólo “espiritualmente se disciernen”, πνευματικῶς ἀνακρίνεται³⁶. Aquí nos encontramos con toda una rica antropología y “noología” que merecería todo un estudio aparte.

En efecto, en 1 Cor 2,14-15, podemos distinguir al hombre espiritual del hombre natural. Habría un hombre espiritual³⁷, ἄνθρωπος πνευματικός, en oposición al hombre animal o psíquico, ἄνθρωπος ψυχικός³⁸; en rigor, este hombre psíquico, natural, de habilidades naturales no puede, aprehender las cosas del Espíritu de Dios, pues son necedad para él. Ni es capaz de entenderlas, porque, ὅτι, sólo espiritualmente se disciernen, πνευματικῶς ἀνακρίνεται.

Según Sandra Schneiders, el lenguaje ilustra claramente que Pablo no opone un espíritu humano – en el sentido de alma –, es decir, de una persona viviente a otra privada de alma, es decir, un ser muerto. El ser espiritual tanto como aquel que no es espiritual son los dos vivientes, dotados de cuerpo y de alma. El punto crucial reside en que el ser espiritual es aquel que es habitado por el Espíritu Santo. En otras palabras, Pablo no contrastaba lo espiritual con lo material; la vida y los muertos o el mal, sino la persona bajo la influencia

³⁵ IRE, 105; 108; J. Cornejo: *Introduction à la lecture du “toque de Dieu” (2S.26,8). de S. Jean de la Croix à la lumière du “sentir intellectif” (HD,103) chez Xavier Zubiri: Philosophie “et” Théologie*. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/22646?locale-attribute=en>

³⁶ “El que se queda al nivel de la psicología no acepta las cosas del Espíritu. Para él son tonterías y no las puede apreciar, pues se necesita una experiencia espiritual”, *animalis autem homo non percipit quae sunt Spiritus Dei, stultitia enim sunt illi, et non potest intellegere quia spiritualiter examinatur* (1 Cor 2, 14).

³⁷ 1 Cor 2, 15 leemos: ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει τὰ πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ’ οὐδενὸς ἀνακρίνεται. *Spiritualis autem iudicat omnia et ipse a nemine indicatur*. En cambio, el hombre espiritual lo juzga todo, y a él nadie lo puede juzgar.

³⁸ 1 Cor 2, 14.

del Espíritu de Dios con el ser humano meramente natural³⁹. Aquí vemos, una vez más como inevitablemente entramos en contrastes radicales, en algo que anticipa, por ejemplo, el libro del Apocalipsis de Juan, el pueblo de Dios, en contraste, con los habitantes de la tierra.

En consecuencia, habría un hombre espiritual, *άνθρωπος πνευματικός*, en oposición al hombre animal o psíquico, *άνθρωπος ψυχικός*. Esta oposición, podría interpretarse ciertamente como una radical dualidad.

La experiencia espiritual, es una experiencia del Espíritu de la verdad, *Πεῦμα τῆν ἀληθεία*, del Espíritu Santo.

No voy a entrar en estas apasionantes cuestiones fronterizas entre filosofía y teología, queda enunciado para otro estudio.

En el Catecismo de la Iglesia Católica (C.I.C.)⁴⁰ leemos en el 362: “La persona humana, creada a imagen de Dios, es un ser a la vez corporal y espiritual. El relato bíblico expresa con un lenguaje simbólico cuando afirma que ‘Dios formó al hombre con polvo del suelo e insufló en sus narices aliento de vida y resultó un ser viviente’ (*Gen 2,7*). Por tanto, el hombre en su totalidad es *querido* por Dios”.

Aquí en este pasaje *Gen 2,7* podemos observar tres aspectos. Uno, se encuentra contenido el punto de partida sobre la creación del hombre. Justamente, somos polvo del suelo -no polvo de las estrellas como suele decirse-. El polvo del suelo posee un carácter finito, precederо sometido a las fuerzas y sistemas fisicoquímicos de la naturaleza. Aunque queramos ser parte del universo. Su acceso, por lo pronto, es bloqueado por nuestras finitas limitaciones. Nuestra estructura biológica contiene los elementos químicos de la tierra y están sometidos a sus fuerzas físicas.

Sin embargo, hay algo “más”. Dios insufló aliento de vida en él. Desde Dios viene ese aliento vital; sea el polvo, sea el aliento de vida. Ambos son queridos por Dios. Asimismo, en el 363 en el mismo C.I.C. leemos: “A menudo, el término alma designa en la Sagrada Escritura la *vida* humana (cf. *Mt 16, 25-26; Jn 15, 13*) o toda la *persona* humana (cf. *Hch 2, 41*). Pero designa también lo que hay de más íntimo en el hombre (cf. *Mt 26, 38; Jn 12, 27*) y de más

³⁹ “Paul was not contrasting spiritual with material, living with dead, or good with evil, but the person under the influence of the Spirit of God with the merely natural human being”. S. Schneiders, I.H.M. *Spirituality in the Academy*, p. 681 (La traducción es personal).

⁴⁰ C.I.C. https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html

valor en él (cf. *Mt* 10, 28; *2M* 6, 30), aquello por lo que es particularmente imagen de Dios: ‘alma’ significa el *principio espiritual* en el hombre”.

Efectivamente, el alma, cargada de sentido durante siglos, adquiere un sentido absolutamente renovado en el C.I.C. Ella es la vida humana o toda la persona humana. Y al ser desgajada encontramos en ella, por decirlo así, la imagen de Dios en ella. Su principio espiritual. Desde donde arranca su inmortalidad.

Oscura contemplación

En tercer lugar, retomemos una vez más nuestro punto de partida: “porque acaecerá que lleve Dios a una alma por un altísimo camino de oscura contemplación”⁴¹. San Juan de la Cruz, siguiendo una tradición mística nos presenta este oscuro conocimiento: “oscura contemplación”. Ya para S. Buenaventura esta es una experiencia, mística y secretísima, *mysticum et secretissimum*⁴².

Es interesante que, al inicio del siglo XX, el pionero de la psicología W. James en su clásico texto *The Varieties of Religious Experience*⁴³, se preguntaba: ¿Qué significa la expresión estados místicos de conciencia, *mystical states of consciousness*?

En líneas muy amplias, William James presenta cuatro especies de puntos cardinales, a saber: *Ineffability, noetic quality, transiency, passitivity*.

Uno, en estos estados místicos de conciencia – como él los denomina – se hace presente, ante todo, una indescriptible realidad, expresada en un concepto también problemático: *Ineffability*⁴⁴. Es decir, el objeto mismo de

⁴¹ S, Prólogo N. 4.

⁴² Decía S. Buenaventura: Y esta es experiencia mística y secretísima, que nadie la conoce, sino quien la recibe, ni nadie la recibe, sino quien la desea; ni nadie la desea, sino aquel a quien el fuego del Espíritu Santo lo inflama hasta la médula. Por eso dice el Apóstol que esta mística sabiduría la reveló el Espíritu Santo. “*Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit, nisi qui accipit, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflamat, quem Christus misit in terram. Et ideo dicit Apostolus, hanc mysticam sapientiam esse per Spirituum sanctum revelatam*”, San Buenaventura, *Itinerarium*. 6.4.

⁴³ W. James., *The Varieties of Religious Experience*. pp. 370-372 (La traducción es personal).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 371

estudio inmediatamente desafía la expresión conceptual. En otras palabras, no se puede dar un informe adecuado de su contenido justamente con palabras – en eso ya desde San Pablo y toda la tradición mística coinciden –. De ello, se deduce, que su calidad debe ser experimentada directamente, *directly experienced*.

Al ser una experiencia inefable, *ineffability*, en consecuencia, no puede ser impartida o transferida a otros. En esa misma dirección Raimon Panikkar⁴⁵ subrayaba al decirnos que sólo un místico puede enseñar una doctrina mística y su enseñanza es una comunicación vital.

Volviendo a W. James, en esta particularidad indescifrable, inefable, *ineffability*, los estados místicos de conciencia, *mystical states of consciousness*, se parecen más a los estados de sentimiento, *states of feeling*, que, a los estados de intelecto, *states of intellect*. Es interesante como W. James inclina la balanza de estos estados místicos de conciencia, poniendo su peso más en la sensibilidad, *states of feeling*. Dejando en una supuesta pureza, los estados del intelecto, *states of intellect* que no tendrían mucha injerencia. Para ello, W. James nos trae dos ejemplos paradigmáticos.

El primero, se refiere a nuestro estado subjetivo, cuando ocurre un enamoramiento. El cual es intransferible para ser comprendido por otro. Es decir, si uno ha estado enamorado podría entender el estado de ánimo (mental) de un amante. De lo contrario uno es ciego a tal estado cuando acontece en otra persona.

El segundo, se refiere a la música. Uno debe tener oídos musicales para conocer el valor de una sinfonía. Así, el carecer del corazón o del oído musical, no podríamos interpretar al músico o al amante al mismo tiempo.

En nuestra interpretación en respectividad con San Juan de la Cruz, hay una “convergencia” inefable, *ineffability* cuando releemos:

Y a estas altas noticias no puede el alma llegar por alguna comparación ni imaginación suya, porque son sobre todo eso; y así, sin la habilidad del alma las obras de Dios en ella. De donde, a veces cuando ella menos piensa y menos lo pretende, suele Dios dar al alma estos divinos toques, en que le causa

⁴⁵ R. Panikkar, *Mystique et Spiritualité I. Mystique et plénitude de vie*, p. 188 (La traducción es personal).

ciertos recuerdos de Dios; y éstos a veces se causan súbitamente en ella sólo en acordarse de algunas cosas, y a veces harto mínimas, y son tan sensibles, que algunas veces no sólo al alma, sino también al cuerpo hacen estremecer. Pero otras veces acaecen en el espíritu muy sosegado sin estremecimiento alguno, con súbito sentimiento de deleite y refrigerio en el espíritu⁴⁶.

Dos, tenemos un segundo momento de los estados místicos de conciencia, con una cualidad noética, *noetic quality*⁴⁷. W. James piensa que similar a los estados de sentimiento, los estados místicos se muestran a aquellos que los experimentan como estados de conocimiento. Pero son insondables, *unplumbed*, para el intelecto discursivo. Retomando nuevamente un breve pasaje de la *Subida*, es ella misma la que nos presenta esta característica del conocimiento místico y su insondable riqueza: “Y me manifestaré a mí mismo a él’ [*San Juan 14, 21*]. En lo cual se incluyen las noticias y toques que vamos diciendo que manifiesta Dios al alma que [se llega a El y] de veras le ama”⁴⁸.

Tres, tenemos un tercer momento de los estados místicos de conciencia, en el que hay una transitoriedad, *transiency*⁴⁹. Aquí, los estados místicos no se pueden sostener por mucho tiempo. Excepto en raras ocasiones, media hora, o como máximo una hora o dos, parece ser el límite más allá del cual se desvanecen a la luz del día común. Un ejemplo de ello lo encontramos igualmente en la *Subida*:

No es menester que el alma esté actualmente empleada y ocupada en cosas espirituales (aunque estarlo es mucho mejor para tenerlos) para que Dios dé los toques donde el alma tiene los dichos sentimientos, porque las más veces está harto descuidada de ellos. De estos toques unos son distintos y que pasan presto; otros no son tan distintos y duran más⁵⁰.

Finalmente, tenemos la pasividad, *passivity*⁵¹. Cuando este tipo particular

⁴⁶ 2S.26,8.

⁴⁷ W. James., *The Varieties of Religious Experience*, p. 371

⁴⁸ 2S.26,10.

⁴⁹ W. James., *The Varieties of Religious Experience*, p. 372

⁵⁰ 2S.32,2.

⁵¹ W. James, *The Varieties of Religious Experience*, p. 372

de conciencia se ha puesto en marcha, el místico siente que su propia voluntad es suspendida, *abeyance*, por un poder superior. Aquí W. James, “conecta” estos estados místicos – permítaseme la expresión – con lo que se ha llamado personalidad secundaria o alternativa, *phenomena of secondary or alternative personality*, como es el caso del habla profética, la escritura automática o el trance místico.

A pesar de que algún recuerdo podría permanecer con una cierta importancia y modificar la vida interna del sujeto, sus fronteras son difíciles de establecer. Leemos por su parte en la *Subida*: “Estas visiones de sustancias espirituales...puédense, empero, sentir en la sustancia del alma, con suavísimos toques y juntas”⁵².

En consecuencia, podríamos resumir que en la marca *ineffability* el sujeto desborda toda descripción conceptual. En la *noetic quality*, los estados místicos son muy próximos a los estados de conocimiento. En la *transiency*, los estados místicos no pueden ser mantenidos largo tiempo. Y finalmente en la *passivity*, el místico tiene la sensación de que su propia voluntad está en suspenso por un poder superior.

Lo anterior, pues, ha de quedar consignado como marcas – desde la psicología – que vamos dejando en nuestra navegación en este vertiginoso viaje como experiencia espiritual o experiencia vivida. Por su lado, la historia de la filosofía y la historia de la teología en su íntima conexión han tratado de absorber la espiritualidad y han intentado dar alguna forma de explicación racional. En esa absorción han presentado, de un lado, caminos de esclarecimientos; pero, dada la índole particular de su “objeto” – *ineffability*, *noetic quality*, *transiency*, *passivity*, han abierto muchas paradojas en las cuales la razón se ve sumergida y requiere el inexorable auxilio de la fe sobrenatural. Porque, en el fondo, espiritualidad, teología y filosofía están íntimamente conectadas.

Lo que debemos recordar e insistir es que en esencia la teología es la disciplina del amor. No un conocimiento puramente racional alejado de la fe y de la dimensión afectiva y volitiva. Es un conocimiento de Dios, porque Dios es amor, θεός ἀγάπη ἐστίν⁵³. La “teo-logía” es la ciencia del amor⁵⁴. “Ciencia de Dios”⁵⁵.

⁵² 2S.24, 4.

⁵³ 1 Jn 4, 8.

En la teología hay una respectividad vital con la filosofía. En ese sentido, podemos hacernos eco de lo que K. Rahner escribiera: Una filosofía absolutamente libre de teología no es posible para nuestra situación histórica. *Eine absolut theologiefreie Philosophie ist für unsere geschichtliche Situation gar nicht möglich*⁵⁶. No voy a entrar en esta apasionante cuestión. Queda alojada para un estudio posterior.

Intentar, pues, una nueva ruta de esclarecimiento sobre esta cuestión de la “sequedad” en la *Subida*, se hace imperioso hoy, dada la abundante literatura espiritual de la *New Age* que colman los estantes de las librerías, esto hace más imperiosa nuestra empresa. Porque estamos inundados de nuevas corrientes que nos llevan de un lugar a otro; desconectadas de siglos de experiencias vividas y que han despreciado una larga y abundante literatura espiritual.

Recogiendo y guardando lo anterior, hay un punto interesante de observar también, que es la interpretación metafórica.

La aproximación metafórica insuficiente

En cuarto lugar, recojamos una vez más nuestro texto de la *Subida*, Prólogo 4, donde leemos nuevamente: “porque acaecerá que lleve Dios a una alma por un altísimo camino de oscura contemplación y sequedad en que a ella le parece que va perdida”⁵⁷. Aquí, algunos podrían pensar que San Juan de la Cruz está hablando en un sentido metafórico. En efecto, indica Rég,

⁵⁴ Algo muy cercano al “conocimiento por connaturalidad”. Ver artículo 2 de la q 45 de la II-II de la *Suma Teológica* de Thomas de Aquino. S. Buenaventura, nos dice que el primer nombre de Dios que se refiere el Antiguo testamento El que es es – *quod qui est* –. Yo soy el que soy – *Ego sum qui sum* –. El segundo nombre es el bien – *bonum* – que hace referencia al Nuevo testamento, el cual determina la pluralidad de personas, bautizando en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo – *personarum pluralitatem, baptizando in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti* –. *Itinerarium*. 5, 2.

⁵⁵ R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d’Aquin et S. Jean de la Croix*, Tome I^{er}, p. XXIII. (La traducción es mía).

⁵⁶ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Verlag Herder GmbH., 1984, p. 30 (La traducción es personal).

⁵⁷ S, Prólogo N. 4.

Garrogou-Lagrange que la manera de expresarse de los grandes espirituales, *grands spirituels*, parecería a muchos teólogos, exclusivamente escolásticos, algo demasiado metafórico, *trop métaphorique* y exagerado, *exagérée*, tanto por lo que se refiere a la abnegación necesaria para la perfección, tanto por el alejamiento de lo sensible y del razonamiento o discurso en la contemplación⁵⁸.

Aquí debemos dejar de lado, en parte, la aproximación metafórica y sustituir la idea de metáfora para comprender la experiencia espiritual de la “sequedad”. Es decir, es posible volcarnos a lo sensible de otro modo. Es lo que hemos venido desbrozando en nuestro estudio. Es posible ir al “sentir intelectual”⁵⁹ que nos indica Zubiri y tratar esta interesante cuestión. En consecuencia, o quedamos atrapados en la lectura metafórica o vamos más allá de ella.

Demos un paso más, y vamos ajustando nuestro catalejo para focalizar bien el problema que nos ha surgido, antes de entrar directamente a tratar la “sequedad” a la luz del “sentir intelectual”. Porque necesitamos tener un mínimo panorama donde plasmar este escurridísimo problema.

Kinestesia

En quinto lugar, una vez más retomemos nuestro texto: “porque acaecerá que lleve Dios a una alma por un altísimo camino de oscura contemplación y sequedad en que a ella le parece que va perdida”⁶⁰. Aquí observamos que el alma “está perdida”. Pero la perdida es posible por el carácter kinestésico. Aquí, en la kinestesia, según Zubiri, tengo la realidad como algo en “hacia”. No es “hacia” la realidad, sino la realidad misma como “hacia”. Es un modo de presentación direccional⁶¹. El “hacia” recubre todos los sentidos. En la intelección es una “tensión dinámica”. Aquí la tensión es entre el hombre “y” Dios: “Dios lleva al alma”. Este punto lo dejo mencionado. Ha sido tratado en otros trabajos.

⁵⁸ R. Garrigou-Lagrange, *Les Trois Âges de la Vie Intérieure*, t. II, p. 7 (La traducción es personal).

⁵⁹ IRE; IIG; IRA; NIH.

⁶⁰ S, Prólogo N. 4.

⁶¹ IRE, 101-102.

Unidad “psico-orgánica”

En sexto lugar, es la realidad humana entera que está padeciendo el amor de Dios. Releemos: “porque acaecerá que lleve Dios a una alma por un altísimo camino de oscura contemplación y sequedad en que a ella le parece que va perdida”⁶².

Una cuestión había intrigado en las últimas tres décadas a ciertos científicos en EEUU y Canadá, en efecto, buscaban saber si ciertos estados cerebrales específicos eran asociados a la contemplación mística. Una investigación del científico M. Beauregard⁶³ en la Universidad de Montreal (2006), tenía como objetivo principal identificar los correlatos neuronales de la experiencia mística mediante la imaginería por resonancia magnética (IRMf). Esta investigación arrojó información preciosa para la reflexión filosófica y teológica sobre la experiencia mística. El equipo de trabajo examinó la actividad cerebral de 15 monjas Carmelitas de Quebec. Descubrieron con asombro, que las prácticas religiosas no estaban ligadas a una zona específica del cerebro, sino a varias zonas del sistema cerebral. No existiría, por decirlo así, un “punto de Dios” en el cerebro.

Según esta investigación, los resultados sugirieron que la experiencia mística lejos de ser una ilusión revela la capacidad del individuo de entrar en contacto con una fuerza objetivamente real, transcendental, más allá de ellos mismos, del tiempo y del espacio. La actividad del cerebro de las Carmelitas fue medida cuando ellas se encontraban subjetivamente en un estado de “unión con Dios”.

En la literatura mística o espiritual nos encontramos otro pasaje de la *Subida*. Que afortunadamente nos permite observar que existiría una cierta respectividad con lo mencionado por M. Beauregard. *Grosso modo*, la lectura del texto místico, pues, “converge”, de algún modo, con el dato científico. Leemos en la *Subida*:

⁶² S, Prólogo N. 4.

⁶³ M. Beauregard & V. Paquette, “*Neural correlates of a mystical in Carmelite nuns*”, pp. 186-190. (La traducción es personal).

Cuando Dios hace estos toques de unión en la memoria, súbitamente le da un vuelco en el cerebro (que es donde ella tiene su asiento) tan sensible, que le parece se desvanece toda la cabeza y que se pierde el juicio y el sentido; y es a veces más, a veces menos, según que es más o menos fuerte el toque⁶⁴.

Toda la realidad “psico-orgánica” accede a Dios, en el acceso místico a Dios.

Experiencia de Dios

En séptimo lugar, San Juan de la Cruz viene de un viaje espiritual. Cuando él escribe la *Subida* ha hecho ya la experiencia de la “manifestación de Dios” en su vida. Él ya ha accedido a la experiencia de Dios que describe en el Prólogo 1., de la *Subida*. La experiencia “vivida” sería anterior a la redacción de la *Subida* y al Prólogo mismo. En consecuencia, la experiencia que él ha vivido no se encuentra al “fin” de un camino espiritual. Ella se encuentra paradójicamente al “comienzo” del camino espiritual que está trazando con palabras. Este remarque es muy importante a la hora de descifrar la prioridad de la experiencia vivida de San Juan de la Cruz con relación a la redacción de la *Subida* misma.

Experiencia de Dios hic et nunc

En octavo lugar, la meta de la obra de la *Subida* es claramente especificada desde el comentario de las canciones en el Prólogo 1. En la primera línea leemos: “Para haber de declarar y dar a entender esta noche oscura por la cual pasa el alma para llegar a la divina luz de la unión perfecta del amor de Dios cual se puede en esta vida”. Lo primero, que salta a la vista es que esta experiencia es en esta vida. La experiencia de la “divina luz de unión perfecta del amor de Dios cual se puede en esta vida”⁶⁵. La experiencia de “unión” sería aquí y ahora, *hic et nunc*. No en un más allá. En los textos clásicos de mística

⁶⁴ 3S.2.5.

⁶⁵ En otro lugar leemos: “*es tan subido y alto toque de noticia y sabor, que penetra la sustancia del alma*”[2S.26,5].

cristiana, con frecuencia, el hombre o la mujer, que han pasado esta experiencia, han tenido que experimentar tres momentos, de una triple vía: “purgativa, iluminativa y unitiva”. Esto es una honda experiencia.

Convergencia en la experiencia teologal

En noveno lugar, la experiencia sería un primer momento fundante de la realidad humana. En Zubiri toda la vida humana sería una experiencia de la realidad. “Lo sentido en la experiencia no es sólo la cualidad sino también su formalidad de realidad”.⁶⁶ Aquí el punto de partida para la experiencia de Dios no es solamente el alma. San Juan de la Cruz ha tenido la experiencia de Dios. (Tenemos que pensar que esa experiencia espiritual de la “sequedad” es una experiencia también de Dios).

En Zubiri, el hombre es experiencia de Dios. “El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios”⁶⁷. Los dos autores convergen en un punto esencial: Dios. Justamente a partir de la experiencia de Dios; sea, por la “sequedad”, sea por la “experiencia teologal”. San Juan de la Cruz busca la “perfección”; Zubiri busca la “realización” del hombre. Para Zubiri, la religación, la marcha intelectual y la experiencia son los tres momentos esenciales de la realización de la persona humana⁶⁸.

Ajustemos nuestro catalejo. La realización del hombre sería la “experiencia teologal”. En el horizonte filosófico zubiriano, el hombre no está hecho de una vez por todas. El debe realizarse en una dirección bien precisa. Por su parte, San Juan de la Cruz afirma que: “va Dios perfeccionando al hombre al modo del hombre, por lo más bajo y exterior hasta lo más alto y interior”⁶⁹.

En X. Zubiri es Dios que me hacer ser a mi mismo: “No es Dios quien hace mi Yo; mi Yo lo hago Yo. Pero Dios es quien ‘hace que yo haga’ mi Yo, mi ser”⁷⁰.

⁶⁶ IRA, 223.

⁶⁷ HD, 379

⁶⁸ “*En definitiva, religación, marcha intelectual, experiencia: he aquí los tres momentos esenciales de la realización humana. No son tres momentos sucesivos, sino que cada uno de ellos está fundado en el anterior. Constituyen, por tanto, una unidad intrínseca y formal. En esta unidad es en lo que consiste la estructura última de la dimensión teologal del hombre. La realización del hombre en ella es lo que de una manera sintética ha de llamarse experiencia teologal*” (HD, 379).

⁶⁹ (S2.17, 4).

⁷⁰ HD, 162.

La lectura de San Juan de la Cruz a la luz de la filosofía de Xavier Zubiri nos permite descubrir ciertas “convergencias” en la espiritualidad (mística) y la filosofía. En efecto, los textos “convergen”, primero entre el Prólogo 1 de la *Subida* y HD, 379 (IRA, 223). La posibilidad de alcanzar “la divina luz de la unión perfecta del amor de Dios cual se puede en esta vida” (Prólogo 1) se puede comprender de una manera mucho más clara desde la religación, la marcha intelectual y la experiencia (HD, 379) o lo que Zubiri llamó más tarde la “experiencia teologal” (HD,13).

En amplias líneas, San Juan de la Cruz y X. Zubiri “convergen” en la “experiencia teologal”. No voy a entrar en esta otra cuestión tampoco, porque nos llevaría demasiado lejos.

Teología noológica-teologal

En decimo lugar, en líneas gruesas, la filosofía de X. Zubiri es la condición de posibilidad de “postular” una “teología noológico-teologal” que sería la condición de posibilidad para explicar la experiencia espiritual vivida de la “sequedad”. X. Zubiri tiene una lectura enteramente distinta de las clásicas lecturas hagiográficas y teológicas imperantes en su tiempo. Tenemos, pues, la impresión que conocía los minuciosos, rigurosos y completos estudios del más importante estudioso de la obra de San Juan de la Cruz de su tiempo: J. Baruzi⁷¹ – tal vez lo conoció en el *Collège de France* –. El filósofo español, no obstante, se separa de J. Baruzi, de una lectura todavía apegada a una visión clásica del conocimiento humano. Justamente X. Zubiri – en nuestro texto de trabajo – afirma: “Ya San Juan de la Cruz decía que Dios está presente al alma en forma de llamada, sin que se manifieste lo que es en sí mismo: es la nuda presencia de la realidad. Pero en la medida en que es presencia de realidad se trata de un sentir intelectual”⁷².

Aquí, en este pasaje, anclaremos la experiencia espiritual de la “sequedad”.

⁷¹ J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Édition revue et corrigée avec les deux préfaces de Jean Baruzi (1924-1931). Introduction d'É. Poulat, 3^e édition Éditions Salvator, Paris, 1999 (La traducción es personal).

⁷² PFMO, 340. “Este modo táctil es, en el sentir intelectual, propio por ejemplo de la presencia de Dios en un místico” (HD, 103).

Porque, como lo he anunciado reiteradas veces, queremos leer la experiencia espiritual de la “seguedad” a la luz del “sentir intelectivo”.

III. *Seguedad “y” “sentir intelectivo”*

Zubiri hace notar que la filosofía ha distinguido siempre, desde sus orígenes griegos, la actividad del sentir y la del inteligir⁷³. Lo podemos ver en Parménides⁷⁴ y, en forma expresa en Platón⁷⁵. Esta distinción es esencial, porque efectivamente el sentir y el inteligir pueden ser cosas muy diferentes. Los animales sienten y no inteligen; en cambio, los hombres sienten e inteligen⁷⁶. El problema está en saber cómo se *junta* el sentir con el inteligir en el hombre. Cataratas de tintas han caído en la historia de la filosofía sobre este punto tan esencial de la inteligencia humana⁷⁷.

Pues bien, X. Zubiri sostiene que el sentir no se opone al inteligir⁷⁸, sino

⁷³ IRE, 12; 19; 80.

⁷⁴ IRE, 12; Dice X. Zubiri: “Para entender qué es eso de la verdad, se le presentan a Parménides tres vías posibles: Una vía que él llama del ‘es’, decir que algo que *es*. Otra, la de entender que algo ‘no-es’. Y otra, la de entender que algo ‘*es y no es*’. La primera vía – dice – es la única que tiene verdad (...) Porque, efectivamente, es lo mismo tener inteligencia de algo que tener inteligido lo que la cosa ‘es’. Esta frase de la célebre identidad entre $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ y el $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ * – entre inteligencia y el ser – no tiene, pues, ningún sentido tremebundo, sino un sentido absolutamente vulgar: la índole de la inteligencia es, efectivamente, poseer las cosas en lo que ellas son”. HV, 16. Nota.* Se refiere a la frase, $\tau\omicron\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, Parménides, *Poema*, DK., fr. 3, v.1: “pues lo mismo es el pensar y el ser”, (de, G.S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, trad. J. García, Gredos, Madrid, 3ª reimp, 1981, p. 377). Ver H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Germany, 1974, p. 231; J. Rivera, *Filosofía griega, de Tales a Sócrates* Ediciones Universidad Católica de Valparaíso. 1985, pp. 38 y ss.

⁷⁵ Rep, VI, 484b; 485b; 486e; 507c; 508c.

⁷⁶ Cf. IRE.

⁷⁷ Aquí aparece, *verbigracia*, la compleja, genial y famosa “*conversio ad phantasmata*” de S. Thomas de Aquino., cf. *In II De anima*, lect. X. 350; *S. Th.* II-II q.8 a.1; I q. 84 a.6 y 7; q.86 a.1 ad 4; *In Boet. de Trin.* VI a.2; *De veritate.* 2.2; *S.Th.* q.85 a.3; *In De Anima.* III lect. VII, nº 687; *In III De Anima*, lect. 8, nº 713 *De ver.* q. 10 a.6 ad 2; *De ver.* q. 10 a.5; *S. Th.* I q. 14 a. 11 corp; *S. Th.* I q. 86 a.4 corp; *S. Th.* II-II q.8 a.1; *S. Th.* I q. 14 a. 11 ad 1; *S. Th.* I q. 86 a.1 corp; *S. Th.* I q. 84 a.7 ad 2; *S. Th.* I q. 85 a.1 ad 4; *De Mem. et Reminisc.*, 1, n. 4, n.6; *II Sent.* dist. 3 q.3 a.3 ad 1; *III Sent.* ds 14 q. 1 a.3 ad 3; *De Pot.* 7.3.

⁷⁸ Cf. IRE, 25; 80.

que ambos pueden formar en el hombre un acto único que llama “inteligencia sentiente”⁷⁹. Para poder aclarar esto, X. Zubiri tiene que explicarnos qué es lo que debe entenderse por “sentir”, y luego, cómo es posible que el sentir cobre dos modalidades tan diferentes como son el mero sentir animal y el sentir intelectual del hombre. ¿Cómo es posible que el sentir quede elevado en el hombre a la condición de sentir intelectual?

Grosso modo, hay, pues, dos formas fundamentales del sentir: el sentir estrictamente animal, el “*puro sentir*”, y el sentir intelectual del hombre.

En el primero, las cosas quedan ante el animal como “meros estímulos”, como puras y simples “llamadas” a responder de una manera determinada. En cambio, para el hombre, las cosas quedan como *estímulos reales*. El animal, *verbigracia*, aprehende el calor *sólo* como signo térmico de respuesta, hay un “*puro sentir*”. El hombre, en cambio, siente ese calor como algo “en propio”, como algo “de suyo”. Es decir: “el calor es calor real”.

Pero podemos describir – dice X. Zubiri – la impresión de realidad partiendo del momento de realidad. Entonces el momento de impresión está estructuralmente ‘en’ el momento de realidad. En el ejemplo, aprehendemos lo real como siendo caliente. El sentir está así ‘en’ el inteligir. En su virtud, esta intelección es *intelección sentiente*. En la impresión de realidad siento calor real (sentir intelectual), siento realidad caliente (intelección sentiente). La impresión de realidad es así sentir intelectual o intelección sentiente. Ambas formulas son idénticas⁸⁰.

Así, cuando el sentir aprehende *realidades*, tenemos un sentir intelectual o una *inteligencia sentiente*. Entonces es natural que nos preguntemos: ¿Qué significa aquí que el “sentir intelectual” (como “toque de Dios” o como “sequedad”) sería la “presencia de Dios” en un místico?

Tal como lo hemos visto en la cita del poeta místico, él ha tenido ya la experiencia de Dios. Él ha buscado con ardor la “divina unión”⁸¹ ¿Cómo es posible, entonces, que pueda existir un “toque de Dios” o “sequedad”, si Dios es “inaccesible” en la vida humana?

⁷⁹ IRE, 12.

⁸⁰ IRE, 83.

⁸¹ S, Prólogo.

En (1 *Tim* 6, 16)⁸², leemos, en efecto, [Dios] permanece en una luz inaccesible, φῶς οὐκ ὄν ἀπρόσιτον. No entraremos en esta otra cuestión de la inaccesibilidad a Dios. Pues bien, para tener una visión más rica y determinar una cierta “convergencia”⁸³ respectiva⁸⁴ con la cuestión de la “sequedad” hemos elegido, por un lado, el texto HD, 103⁸⁵ – este es un texto de la madurez de X. Zubiri, Madrid 1983 –.

Retomemos nuevamente *Subida*, Prólogo 4 – lo hemos ya anunciado más arriba – comienza San Juan de la Cruz a hablar de una cierta “sequedad”: “porque acaecerá que lleve Dios a una alma por un altísimo camino de oscura contemplación y sequedad en que a ella le parece que va perdida”.

Hemos visualizado una “convergencia” respectiva y razonable, dicho sea de paso, con el texto también de San Juan de la Cruz (2S.26,8), en el cual leemos: “suele Dios dar al alma estos divinos toques... *y son tan sensibles, que algunas veces no sólo al alma, sino también al cuerpo hacen estremecer*”⁸⁶.

Aquí vemos una acción “positiva” de Dios, en el “toque de Dios”. En cambio, vemos por oposición una acción “negativa” de Dios por ausencia en la “oscura contemplación y sequedad”. En los dos casos hay una experiencia viva de Dios con matices paradójales. Como lo observamos tanto en el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento: Oscuridad y luz; pecado y gracia; muerte y resurrección.

Demos un paso más, demos, pues, un breve rodeo preliminar a la cuestión antes de entrar directamente en ella. Con el fin de reorientarnos en un

⁸² 1 *Tim* 6,16.

⁸³ Sobre la noción de “convergencia” ver: HD, 120, 236, 237, 258, 310, 317, 345 ; SE, 81, 88, 244, 494 ; HV, 96, 97, 172, 185; IRE, 225; II, 284, 290; IRA, 65, 188, 270, 277. En *El hombre y la verdad*, leemos: “Es que el encuentro real y efectivo del hombre con las cosas a través de un esbozo no se da siempre, sino rara vez, por coincidencia: generalmente es por convergencia. Y entonces decimos que el encuentro con las cosas es racional, en el primer caso, cuando hay coincidencia; y que es razonable, cuando hay convergencia, en el segundo (...) El encuentro por convergencia es precisamente lo que caracteriza lo razonable”. HV, 96-97; En *Inteligencia y Razón*, X. Zubiri escribe : “la intelección racional de lo viable, el cumplimiento inadecuado de lo esbozado en la probación física de realidad, es justo lo que constituye lo razonable. Lo razonable es un modo de lo racional; no es lo racional estricto, pero si lo racional viable. Lo racional es estricta y formalmente lo viable” (IRA, 275).

⁸⁴ Toda realidad es respectiva en cuanto realidad. SE,181; ver asimismo, RR.

⁸⁵ HD, 103; PFMO, 340

⁸⁶ 2S.26, 8.

panorama global. R. Panikkar advierte que todas las tradiciones religiosas (Occidente-Oriente) reconocen que el hombre posee tres facultades u órganos, por las cuales entra en contacto con la realidad. Estas serían como tres “ventanas” que nos abren al mundo exterior y al mundo interior: Los sentidos, el espíritu y el sentido espiritual⁸⁷.

Esta línea antropológica brota – tal vez de un pasado cristiano –, pues, ya en el siglo XIII, S. Buenaventura, citando a Hugo de San Víctor, nos habla de un triple ojo⁸⁸. Uno carnal, racional y contemplativo. Lo explico mediante un simple ejemplo, pues, estos ayudan y orientan; pero, paradójicamente también a veces traicionan. Si un observador camina por un desierto, imaginemos el desierto de Atacama en Chile. El observador al caminar de día – el hombre psíquico de S. Pablo – no visualizaría naturalmente con sus ojos carnales, *oculo carnis*, la línea del horizonte. Lo que separa el cielo de la tierra. Este observador percibe una sola realidad, un desierto, porque el Sol ilumina toda su vida material presente. Sin permitir visualizar con claridad un horizonte.

No obstante, al caer la tarde, el observador con sus ojos carnales comienza a adaptarse a la falta de luz; comienza a ver y a contemplar, con sus ojos carnales -aquí esta lo nuevo- y al mismo tiempo, con los ojos de la contemplación, *oculo contemplationis*, comienza a distinguir un nuevo horizonte más amplio e infinito. Distingue lo que separa el cielo de la tierra. Distingue un nuevo horizonte: El cual se hace presente por oposición, por falta de luz. La tierra se oscurece. El Sol se oculta; y, las estrellas y el universo se muestran a su espíritu. Mientras más oscura la noche más lejos puede ver.

Entonces, el *oculo rationis*, el ojo de la razón – dada la índole de búsqueda del hombre – entra a jugar un papel decisivo para comprender la realidad. Es

⁸⁷ R. Panikkar, *Mystique et Spiritualité I*, p. 325.

⁸⁸ “*Propter quam triplicem visionem triplicem homo accepit oculum, sicut dicit Hugo de sancto Victore, scilicet carnis, rationis et contemplationis; oculum carnis, quo videret mundum et ea quae sunt in mundo; oculum rationis, quo videret animum et quae sunt in animo; oculum contemplationis, quo videret Deum et ea quae sunt in Deo; et sic oculo carnis videret homo ea quae sunt extra se, oculo rationis ea quae sunt intra se, et oculo contemplationis ea quae sunt supra se*”. Por esta triple visión ha recibido el hombre un triple ojo, como dice Hugo de San Víctor: a saber, (el ojo) de la carne, el de la razón y el de la contemplación. El ojo de la carne, para quien pudiera ver el mundo y las cosas que están en el mundo; el ojo de la razón, para que pudiera ver el alma y las cosas que están en el alma; el ojo de la contemplación, para que pudiera ver a Dios y las cosas que están en Dios / S. Buenaventura, *Breviloquio*. II, 12,5.

decir, hay que seguir la trayectoria, en términos zubirianos, de la aprehensión sentiente, del logos sentiente y de la razón sentiente. Es sabido, el ejemplo clásico de Zubiri sobre estos tres momentos. El primero, en la impresión de realidad aprehendemos no sólo que este color es real, que este color es su realidad (aprehensión sentiente); y no sólo lo que es *en* realidad este color respecto por ejemplo de otros colores (logos sentiente), que este color es rojo, sino que aprehendemos también que este color es real respecto de la pura y simple realidad, (razón sentiente), por ejemplo que es un fotón o onda electromagnética⁸⁹.

Todo el problema de la espiritualidad o la experiencia espiritual lo absorbe la triple visión, *triplicem visionem*. El ojo de la contemplación permite ver a Dios y las cosas que están en Dios, *oculo contemplationis ea quae sunt supra se*.

Pues bien, entremos a nuestra cuestión y sigamos con los ejemplos de los desiertos. Cuando hablamos de sequedad viene a nuestra mente inmediatamente presente el desierto del Sahara en África o el de Atacama en Chile. Este último, contrario al conocimiento general que se pueda tener del desierto de Atacama, no es el desierto más árido del mundo, correspondiendo esta denominación a los valles secos de McMurdo, que se encuentran en las proximidades del Estrecho de McMurdo, en la tierra de Victoria, en la Antártica, lugar en el que no ha llovido hace dos millones de años.

Ya nos podremos imaginar el fuerte sentido que hoy tiene este concepto. Más aún, si lo utilizamos en la vida espiritual. No como una mera “metáfora”, sino como una realidad abierta a ser descrita.

Esta “sequedad” – que acontece en la realidad humana y dado su “espíritu” en cuanto que el hombre está ordenado desde su creación a su fin sobrenatural – no podría ser conocida sino por un “sentir intelectual”, porque jamás un “puro sentir” podrá explicar la realidad de la “sequedad”.

Así pues, por el sentido de la cenestesia que sitúa al hombre en sí mismo⁹⁰ podemos dar cuenta de la existencia de esta “sequedad”. La sensación de esta “sequedad” es posible porque hay “intimidad”. En otros términos, por vía cenestésica encontramos un recuento razonable, una convergencia entre “sequedad” y cenestesia. Aquí el sentido de la cenestesia brota, por decirlo de

⁸⁹ IRA, 12.

⁹⁰ IRE, 103.

manera global del “sentir intelectual”.

Esta “sequedad” es posible, porque existe en el hombre una “impresión de realidad” denunciada por el sentido de la cenestesia. Esta “sequedad” configura la realidad entera del hombre, su psiquismo y su cuerpo, es decir, su realidad “psíco-orgánica”⁹¹.

La cenestesia me dona mi realidad como intimidad “seca”, es decir que yo me encuentro como reposando en mí en un “desierto espiritual” o en una “noche oscura”. Estoy siendo transportado por el Espíritu a los valles secos de McMurdo en una “noche oscura”.

San Juan de la Cruz a partido de consideraciones de carácter filosóficas, a saber, los cinco sentidos, estos serían el punto de partida hacia el acceso a Dios. No debe olvidarse este punto de partida. No hay lugar, para pensar en una espiritualidad descarnada en San Juan de la Cruz. Ni tampoco una pura espiritualidad.

X. Zubiri, entonces, nos permite abrir una frontera entre la espiritualidad (mística) y la filosofía. Camino que de algún modo había quedado bloqueado, por una parte, por donar una importancia excesiva a un racionalismo radical y anteponiendo la lectura puramente metafórica en muchos casos, y; por otra, despreciando la dimensión afectiva y corporal del hombre. Esta “sequedad” es posible, porque existe en el hombre una “impresión de realidad” denunciada por el sentido de la cenestesia. Esta “sequedad” configura la realidad entera del hombre, su psiquismo y su cuerpo, es decir, su realidad “psíquico-orgánica”⁹². “Todo lo orgánico es psíquico – nos dice X. Zubiri –, y todo lo psíquico es orgánico”⁹³.

Hay una sequedad “y” sentir intelectual. Sea en el “toque de Dios”, sea en

⁹¹ HD, 61.

⁹² Dando un paso más. Leemos en el Catecismo de la Iglesia Católica, en el número 364: El *cuerpo* del hombre participa de la dignidad de la “imagen de Dios”: es cuerpo humano precisamente porque está animado por el alma espiritual, y es toda la persona humana la que está destinada a ser, en el Cuerpo de Cristo, el templo del Espíritu (cf. 1 Co 6,19-29; 15,44-45): “Uno en cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, reúne en sí los elementos del mundo material, de tal modo que, por medio de él, éstos alcanzan su cima y elevan la voz para la libre alabanza del Creador. Por consiguiente, no es lícito al hombre despreciar la vida corporal, sino que, por el contrario, tiene que considerar su cuerpo bueno y digno de honra, ya que ha sido creado por Dios y que ha de resucitar en el último día” (GS 14, 1).

⁹³ HD, 43.

la “oscura contemplación y sequedad”. Tal experiencia se accede en la “y”. El hombre “y” Dios.

Así pues, la filosofía de X. Zubiri puede convertirse en un “instrumento” crucial para configurar una “teología espiritual”, con ella podríamos postular una “teología noológica-teologal”, pues, ya para el filósofo, el hombre es un “animal racional teologal”.

Fiesta de San José. Montreal, Canadá, 2021

BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELES, *Metafísica*, Edición Trilingüe, por Valentín García Yebra, Segunda edición, Editorial Gredos, Madrid 1982.
- , *Œuvre complètes*, sous la direction de P. Pelligrin, Flammarion, Paris 2014.
- BAKA C., *Élan vital y mystique dans la pensée d'Henri Bergson*. Presses Universitaires de Strasbourg, 2016.
- BARUZI J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Édition revue et corrigée avec les deux préfaces de J. Baruzi (1924-1931). Introduction d'Émile P., 3^e édition, Éditions Salvator, Paris 1999.
- BERGSON H., *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Édition critique dirigée par Frédéric Worms, 1^{er} édition : 1932. Presses Universitaires de France, Paris 2013.
- BEAUREGARD M. & PAQUETTE V., *Neural correlates of a mystical in Carmelite nuns*, «*Neuroscience Letters*», 405 (2006), pp. 186-190.
- BLÉE F., *Le dialogue interreligieux monastique. L'expérience nord-américaine. Histoire et analyse*. Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal 1999.
- BOVER J., *Nuevo Testamento Trilingüe*. Edición crítica de José M. Bover y José O'Callaghan. BAC, Madrid 1994.
- BRANDWOOD L., *A Word Index to Plato*, W. S. Maney & Son Limited, Leeds 1976.
- BUENAVENTURA S., *Obras de San Buenaventura*. Trad. León Amorós, O.F.P. Tomo I-II, Edición Bilingüe, BAC, Madrid 1945.
- CORNEJO J., *Relectura de Juan de la Cruz a la luz de Xavier Zubiri*, en *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI*. Coordinador: José Alfonso Villa Sánchez, Itaca, Mexico 2020.
- , *Introduction à la lecture du "toque de Dieu" (2S.26,8). de S. Jean de la Croix à la lumière du "sentir intellectif" (HD,103) chez Xavier Zubiri : Philosophie "et" Théologie*. Thèse doctorat. UdeM. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/22646?locale-attribute=en>
- CRUZ, PADRE A. DE LA, *Edición electrónica del Catecismo de la Iglesia Católica*, conforme a la edición típica latina de 1997 en formato PDF, 2017. Textos tomados de www.Vatican.va <https://www.arguments.es/comunicarla/fe/wp-content/uploads/2017/11/Cate-cismo-Iglesia-Catolica.pdf>
- C.I.C. https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html

- CRUZ, SAN J. DE LA, *Obras Completas*. Edición crítica, notas y apéndices por Lucinio Ruano de la Iglesia. Carmelita descalzo. Decimo cuarta edición. [Edición Príncipe : 1618], BAC, Madrid 1994.
- CRISOGONO DE J., *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, Biografía inédita por el R. P. Crisógono de Jesús, O.C.D. Prologo. General. Presentación de las Obras. I Introducciones a. La “Noche Oscura”, al “Cantico” y “Escritos cortos”, Revisión del Texto, Notas e Índices por el R. P. Matías del Niño, O.C.D. Introducción a la “Llama de Amor Viva” por el R.P. Alberto de la V. Del Carmen., O.C.D, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1950.
- DIELS H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1974.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Traité de Théologie Ascétique et Mystique. Les trois âges de la vie intérieure. Prélude de celle du ciel*, Tome I et II, Cerf-Paris / Lévrier-Canada 1948.
- , *Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d’Aquin et S. Jean de la Croix*, Tome Ier, Milicia. Inc, Rome 1923.
- GILSON E., *L’esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1969.
- JAMES W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, The Modern Library, New York 1902.
- KENMOGNE E., *Mysticisme et connaissance: le moment de l’évolution créative, dans Annales bergsonienne IV. L’Évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*, PUF, Paris 2008.
- KING U., *La quête spirituelle à l’heure de la mondialisation*. Titre original: *The Search for Spirituality. Our Global Quest for a Spiritual Life*, Bellarmin, Montréal QC 2008.
- LAVELLE L., “La pensée religieuse d’Henri Bergson”. En Bergson, *La Vie et L’Action*, sous la direction de Jean-Louis Vieillard-Baron, Le Félin 2007.
- MOREL G., *Le sens de l’existence selon Saint Jean de la Croix, Tome. I. Problématique: Tome II Logique. Tome III Symbolique*. Éditions Mouton. Lyon : Études publiées sous la direction de la Faculté de théologie S. J. De Lyon-Fouvière. 1960-1961.
- PANIKKAR R., *Mystique et Spiritualité I. Mystique et plénitude de vie*, Cerf, Paris 2012.
- PARENTE P., *Quaestiones de la Mystica Terminologia Ad Mentem Pseudo-Areopagitae et Sanctorum Patrum*, Catholic University, Washington, D.C. 1941.
- POURRAT P., *La spiritualité Chrétienne*. I. Des Origines de l’Église au Moyen

- Age, Paris, Lecoffre, 1947-1951.
- PLATON., *Œuvre complètes*. Paris: sous la direction de Luc Brisson. Flammarion, 2008.
- , *La République, Livres IV-VII, Œuvres complètes, Tome VII, 1^{re} Partie*, Texte Établi et Traduit par Émile Chambry, Société d'Édition “ *Les Belles Lettres*“, Paris 1933.
- RAHNER K., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Verlag Herder GmbH 1984.
- ROUSSEAU S., *L'Anthropologie dualiste dans les documents catéchétiques et le débat réincarnation- résurrection*, Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal 1997.
- RIVERA J., *Filosofía Griega, de Tales a Sócrates*, Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso - Chile 1986.
- RUSSELL B., *Histoire de la philosophie occidentale*. Les Belles Lettres, Paris 2011.
- SANSON H., *L'Esprit humain selon Saint Jean de la Croix*, Paris, PUF, 1953.
- SCHNEIDERS S., *Spirituality in the Academy*, in «*Theological Studies*», 50 (1989/1015), pp. 676-697.
- , *Théologie et spiritualité: étrangers, rivales, ou partenaires?*, in «*Horizons*» 13/2. (1986) 234-274. Traduction: Jean-Claude Breton. Université de Montréal, pp. 1-35.
- TANQUEREY A., *Théologie Ascétique et Mystique*, Société de S. Jean l'Évangéliste, Desclée et Cie, Paris 1924.
- THOMAS DE AQUINO, *Opera Omnia*, Frommann-Holzboog 1980.
- VAN PEUREN C., *Le Corps- l'âme-l'esprit*, Martinus Nijhoff Publishers, Londres 1979.
- ZUBIRI X., *El hombre y Dios*. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones (Primera edición 1984), Madrid 1998.
- , *El hombre y la verdad*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1966.
- , *Inteligencia Sentiente. *Inteligencia y Realidad*, (Primera edición: 1980. Segunda edición: 1981. Tercera edición: 1984) Alianza Editorial Fundación Xavier Zubiri, cuarta edición, Madrid 1991.
- , *Inteligencia y Logos*. Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1982.
- , *Inteligencia y Razón*. Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1983.

- , *Respectividad de lo real., De Realitas III-IV.* Trabajos de Seminario Xavier Zubiri, Madrid 1976-1979.
- , *Sobre la Religión.,* Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2017.
- , *Sobre la esencia.,* (primera edición en “Sociedad de Estudios y Publicaciones”: 1962). Primera edición en Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1985.
- , *Problemas fundamentales de la metafísica occidental,* Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, primera edición 1994, Madrid 1995.

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.

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: ¿metafisico 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 *mancaza 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 *costitutamente* 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. Sodupe, *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

- ARENDT 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.

El Zubiri de Ignacio Ellacuría

RANDALL CARRERA *

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1439>

ABSTRACT

En esta investigación se realiza un estudio de la interpretación de la obra filosófica de Xavier Zubiri, elaborada por su discípulo Ignacio Ellacuría. Se parte del análisis del vínculo existente entre ambos autores, el cual se construye bajo aspectos no sólo de orden académico, sino también filial. Posteriormente, se desarrolla la interpretación zubiriana realizada por el filósofo vasco-salvadorenño, a partir de la asimilación de la metafísica y antropología zubiriana. Luego se da el paso al análisis del uso que Ellacuría realiza de Zubiri en su obra central *Filosofía de la realidad histórica* (1991), a través del estudio de sus diferentes componentes. Finalmente, se esboza, a grosso modo el aporte de Zubiri en la construcción del pensamiento maduro de Ellacuría.

This research is a study of the interpretation of the philosophical work of Xavier Zubiri, carried out by his disciple Ignacio Ellacuría. It starts from the analysis of the existing link between both authors, which is built under aspects not only academic, but also filial. Subsequently, the Zubirian interpretation made by the Basque-Salvadoran philosopher is developed, based on the assimilation of Zubiri-an metaphysics and an-thropology. Then take place the analysis of Ellacuría's use of Zubiri in her central work *Philosophy of his-torical reality* (1991), through the study of its different components. Finally, the contribution of Zubiri in the construction of Ellacuría's mature thought is roughly outlined.

* Randall Carrera es Coordinador de la Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. Candidato al doctorado en Filosofía por la Universidad de Granada.

1. Introducción

El estudio de la interpretación del pensamiento de Xavier Zubiri realizada por su discípulo Ignacio Ellacuría (1930-1989), tiene como objetivo analizar sus principales elementos y aportes a la reflexión actual sobre el filósofo vasco. Se parte de la tesis de que Ellacuría elabora su pensamiento filosófico a partir de un Zubiri concreto, particularmente del autor de *Sobre la Esencia* (1962). Aspecto que posee implicaciones específicas, no sólo en lo relacionado a la comprensión de aspectos particulares de la filosofía de su maestro, sino también en el contexto en el que Ellacuría desarrolla su labor filosófica: América Latina, particularmente la región centroamericana.

A tenor de estos argumentos, se propone un abordaje de los elementos que constituyen la interpretación ellacuriana, aspecto que equivale a un estudio de las fuentes zubirianas de la obra filosófica de Ellacuría. De esta manera, se ofrece un aporte para la comprensión de una perspectiva que no se agota con la época en la que fue desarrollada, ni en el contexto en la que se ubica. A la vez que se esbozan las fortalezas del pensamiento de Ellacuría y su vigencia filosófica actual.

2. El vínculo entre Zubiri y Ellacuría

Ignacio Ellacuría, nacido en Portugalete España, fue un Jesuita radicado en El Salvador, su formación filosófica inicial fue recibida en Ecuador y luego en Innsbruck, de la mano de Karl Rahner. Realizó su labor docente y de activismo político en la Universidad Centroamericana Simeón Cañas (UCA), donde jugó un papel clave en la vida política de dicha nación centroamericana, por medio de una actividad de análisis, denuncia y crítica sociopolítica, a través de su rol como Rector. Aspectos que desencadenaron en su brutal asesinato, junto a otros miembros de la Compañía de Jesús, el 16 de noviembre, de 1989¹, por parte de fuerzas especializadas del ejército salvadoreño.

La génesis de la relación con Zubiri gestó ante la solicitud de Ellacuría de realizar su tesis doctoral en torno a su pensamiento², el cual se encontraba ini-

¹ Cf. T. Whitfield, *Pagando el precio*, UCA Editores, San Salvador, 1998, pp. 25-30.

ciendo su etapa de madurez intelectual a través de la publicación de *Sobre la esencia*³. La lectura de esta obra le permitió a Ellacuría visualizar en Zubiri un pensamiento original y sumamente apto para generar nuevos escenarios de reflexión filosófica, capaz de vencer los errores en los que había caído la filosofía tradicional. Según Diego Gracia, Ellacuría es el principal representante de una nueva generación de discípulos de Zubiri, los cuales leen *Naturaleza Historia Dios, desde Sobre la esencia*⁴.

En esta línea, Ellacuría jugó un papel clave en el proceso de maduración de Zubiri, por medio del análisis y discusión de sus ideas, tal como se evidencia en las sesiones del *Seminario Xavier Zubiri* y en la edición póstuma de algunos de sus cursos privados⁵. El aspecto académico facilitó el crecimiento de un vínculo filial entre ambos pensadores, donde el mismo Zubiri llegó a expresar “nadie como usted está compenetrado conmigo y sólo en usted tengo depositada mi confianza”⁶. Tal como lo afirma José Sols, “desde entonces, a Zubiri y a Ellacuría les unió una estrechísima amistad. Zubiri decidió que Ellacuría fuera su estrecho colaborador, y se negó a publicar nada que no leyera antes el joven jesuita”⁷.

² En torno a la tesis doctoral de Ellacuría, Rodolfo Cardenal apunta lo siguiente: “El plan de tesis doctoral fue aceptado con mucha dificultad por la Universidad Complutense. Esta rechazó inicialmente el proyecto porque se trataba de una tesis sobre un filósofo vivo. Por otro lado, como Zubiri no tenía ninguna relación formal con la universidad, él y Ellacuría tuvieron que buscar un catedrático dispuesto a asumir de manera formal la dirección de la tesis, pero sin interferir en su desarrollo. El jurado calificador le otorgó un sobresaliente, en lugar de la calificación *suma cum laude*”. R. Cardenal, *De Portugalete a San Salvador de la mano de cinco maestros, en Aquella libertad esclarecida*, editado por J. Sobrino y R. Alvarado, UCA Editores, San Salvador 1999, p. 55. La versión digital de los tres tomos que estructuran esta tesis se encuentra en el archivo digital de la UCA. Un resumen claro y conciso está editado en I. Ellacuría, *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, en *Escritos Filosóficos II*, UCA Editores, San Salvador 2007, pp. 149-176.

³ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1962.

⁴ Cf. D. Gracia, *Filosofía práctica*, en *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*, editado por J. A. Senent y J. Mora, Instituto Andaluz de Administración Pública, Andalucía 2010, pp. 11-13.

⁵ Ellacuría cumplió una función clave en la edición de algunos textos de Zubiri, tales como *El hombre y Dios, Sobre el hombre o Espacio, Tiempo y Materia*. Su posición era la de dar a conocer solamente el pensamiento maduro de Zubiri, hoy ante el interés y profundización en la obra zubiriana se utilizan otros criterios de edición.

⁶ X. Zubiri, *Carta de Xavier Zubiri a Ignacio Ellacuría (Madrid, 29 de enero de 1967)*, en *Escritos Filosóficos II*, UCA Editores, San Salvador 2007, p. 59.

⁷ J. Sols, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid 1999, p. 28.

Para comprender la importancia e implicaciones del vínculo entre estos dos pensadores, es necesario analizar detenidamente la visión que Ellacuría posee de Zubiri.

2.1. *¿Qué ve Ellacuría en Zubiri?*

La correspondencia existente entre ambos autores, así como los informes elaborados por Ellacuría para sus superiores, clarifican la visión que Ellacuría posee de su maestro.

En un primer momento, Ellacuría orienta sus intereses intelectuales en la construcción de una síntesis entre el pensamiento clásico y la actualidad. Por lo que ve en Zubiri un referente claro para el cumplimiento de tal propósito, desde su perspectiva, se trata de un pensador que supera todos los vacíos presentes en la historia del pensamiento filosófico, ofreciendo un aporte particular a la reflexión filosófica. “Le dije que veía en él un modelo de juntura entre lo clásico y lo moderno, entre lo esencial y lo existencial”⁸. Comprende que Zubiri se encuentra gestando un pensamiento original, orientado, en ese momento, por una clara primariedad de la realidad. “A lo largo de toda la conversación recalca esta orientación hacia un trabajo llevado por la exigencia de la realidad y del curso del pensamiento”⁹.

Desde su primer encuentro con esta obra, Ellacuría descubrió la profundidad de sus tesis y los objetivos principales esbozados por Zubiri en este texto, experimentando un deslumbramiento en un terreno en el que pensó que no podían darse mayores novedades. Llegando más allá de los planteamientos aristotélicos y escolásticos. “Sinceramente pienso que nada de lo mejor del aristotelismo y del escolasticismo falta ni en su técnica ni en los resultados de su pensamiento”¹⁰. Contempla en sus líneas una originalidad creadora, que llega más allá de donde la escolástica se detiene y de las limitaciones mismas de pensamiento

⁸ I. Ellacuría, *Entrevista con Zubiri (San Sebastián, 8 septiembre 1961)*, en *Escritos Filosóficos II*, UCA Editores, San Salvador 2007, p. 26.

⁹ I. Ellacuría, *Entrevista con Zubiri (San Sebastián, 2 de agosto de 1962)*, en *Escritos Filosóficos II*, UCA Editores, San Salvador 2007, p. 31.

¹⁰ I. Ellacuría, *Carta de Ellacuría a Zubiri (23 de febrero de 1963)* en *Escritos Filosóficos II*, UCA Editores, San Salvador 2007, p. 56.

moderno. “Lo que en este aspecto realmente asombra es su radical modernidad y su radical despreocupación por parecer moderno, su radical independencia de lo que podría llamarse moda filosófica”¹¹. En términos de Antonio González, puede afirmarse que Ellacuría reconoce que en Zubiri no hay una reformulación, sino una propuesta original y verdaderamente novedosa¹².

Para Ellacuría, *Sobre la esencia* representa el mayor esfuerzo por abordar y comprender los elementos centrales del pensamiento filosófico, el cual ofrece las bases para esbozar nuevos espacios de la expresión creadora de la filosofía,

Sólo quiero decirle que una de las cosas que más me llenan de su libro es, primero poder con él apoderarse tan efectivamente y tal radicalmente de la realidad; segundo, el haberme efectivamente aclarado muchas cosas de las penumbras que tenía dentro de mí sobre los temas más capitales de la filosofía; tercero, ver que su metafísica intramundana da la base para edificar sobre ella un cuerpo entero de filosofía¹³.

Como acertadamente lo ha afirmado Héctor Samour, Ellacuría encuentra en Zubiri un nuevo horizonte filosófico y una filosofía completamente nueva, una radicación de lo que hay de naturaleza y de historia en la realidad, que permite una transformación de la noción de esencia. “A partir de aquí y hasta su muerte, la base de su filosofar será la teoría de la realidad, la teoría de la inteligencia, la antropología y la filosofía de la historia de Zubiri”¹⁴.

Antonio González resume de una manera precisa las ideas anteriores, al enfatizar que “La inteligencia sentiente ha dado lugar a múltiples interpretaciones de Zubiri, mientras que Ellacuría se mantiene casi como el único interprete de Zubiri que ha desarrollado una reflexión sistemática, a partir de *Sobre la esencia*”¹⁵.

Con el transcurrir de los años, Ellacuría no modificó su visión respecto a su maestro, sino que la amplió a partir del conocimiento de toda su obra, ofre-

¹¹ Ivi, p. 57.

¹² Cf. A. González, *Ignacio Ellacuría y la realidad histórica*, en *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*, editado por J. A. Senent y J. Mora, Instituto Andaluz de Administración Pública, Andalucía 2010, pp. 27-28.

¹³ I. Ellacuría, *Carta de Ellacuría a Zubiri (23 de febrero de 1963)*, cit., p. 58.

¹⁴ Héctor Samour, *Crítica y liberación. Ellacuría y la realidad histórica*, Tirant Humanidades, Valencia 2019, p. 84.

¹⁵ A. González, *Ignacio Ellacuría y la realidad histórica*, cit., p. 28.

ciendo una visión aún más clara sobre el aporte de Zubiri a la reflexión filosófica contemporánea. Catalogándolo como el filósofo más original de España, pues “sólo Zubiri cultiva un pensamiento profundamente filosófico y radicalmente original”¹⁶. Destacando que, aunque no sea el pensador más de moda en dichas latitudes, debe considerarse como el más actual.

Desde su enfoque, Zubiri ha de catalogarse como un clásico de la filosofía, aspecto en lo que reside su gloria, pero también la dificultad de la comprensión de sus principales tesis, pues se trata de un pensador que realiza su tarea filosófica al estilo clásico, es decir de un modo unitario, a la altura de su tiempo¹⁷. En esta línea, afirma Ellacuría que “en su vida intelectual Zubiri ha sido más fiel a las cosas mismas y a su propia vocación de filósofo puro que a cualquier otra incitación o presión”¹⁸. Pues a la filosofía le compete decir lo que son las cosas en tanto reales, por lo que los temas zubirianos pueden parecer poco urgentes, aspecto que no implica que su pensamiento no posea una aplicación a la sociedad, pero antes de dar este paso debe existir el rigor en el análisis.

Es por esta razón que Zubiri no se adscribe a ninguna línea de pensamiento o movimiento político o social, la profundidad de sus reflexiones apela a la necesidad de una libertad creadora. “Puso su enorme talento crítico y constructivo primero a asimilar lo mejor de su tiempo, después a elaborar sus propias respuestas y, finalmente, a desechar o superar las que le parecían insuficientes”¹⁹.

Zubiri refleja para Ellacuría un esfuerzo por superar la sofisticada filosófica presente en la realidad española; al explicitar que lo primario y radical de la filosofía no es la crítica, evidenciando la importancia de conceptuar que son las cosas y cómo debe realizarse el acceso a ellas; con ello clarifica que la inteligencia humana es mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Superando en su visión estructural las dualidades presentes en la historia del pensamiento en torno al sentir y el inteligir, así como los crasos errores de la

¹⁶ I. Ellacuría, *Zubiri en El Salvador*, en *Escritos Filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador 2001, p. 204.

¹⁷ Cf. I. Ellacuría, *Inteligencia sentiente, nueva obra de Zubiri. Libro actual, original y riguroso*, en *Escritos Filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador 2001, pp. 279-280.

¹⁸ I. Ellacuría, *La nueva obra de Zubiri: Inteligencia sentiente*, en *Escritos Filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador 2001, p. 299.

¹⁹ I. Ellacuría, *La nueva obra de Zubiri: Inteligencia sentiente*, cit., p. 302.

logificación de la inteligencia y de la entificación de la realidad²⁰.

Por esto, para Ellacuría la trilogía puede considerarse como una justificación de su modo de filosofar, un hilo conductor al margen de los idealismos y empirismos, ya que la inteligencia debe considerarse como la actividad radical del ser humano²¹.

Para la debida comprensión del pensamiento de Ellacuría en torno a su maestro, es necesario centrar el análisis en dos categorías claves de Zubiri: su metafísica y su antropología.

3. Metafísica y antropología: Aspectos claves de la interpretación ellacuriana de Zubiri

Antes de analizar la interpretación ellacuriana de la metafísica y antropología de Zubiri, es explicitar un presupuesto previo de vital importancia: para ambos autores la actividad filosófica debe comprenderse desde un ámbito vital, por ello Héctor Samour destaca que la noción misma de filosofía es una categoría zubiriana asumida por Ellacuría, que ha de visualizarse como el resultado de una vida auténticamente filosófica, fruto de un filosofar personal, a partir de una actitud radical ante las diferentes coyunturas y situaciones, tanto personales como sociales²².

Entre muchos de los aspectos que Ellacuría toma de Zubiri, destaca el impacto que el tema metafísico y antropológico genera en su discípulo. De ahí la importancia de analizar el papel de la realidad y del hombre en su propuesta de interpretación.

3.1 La primariedad de la realidad

Según Jordi Corominas la recepción de *Sobre la esencia* en el ámbito académ-

²⁰ Cf. I. Ellacuría, *Superación del reduccionismo idealista en Zubiri*, en *Escritos Filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador 2001, pp. 418-425.

²¹ I. Ellacuría, "Inteligencia sentiente, nueva obra de Zubiri. Libro actual, original y riguroso", cit., pp. 281-282.

²² H. Samour, *Crítica y liberación*, cit., pp. 76-78.

mico fue marcada por la incomprensión y la poca asimilación de sus principales tesis, llegando a catalogar a su autor como un neoescolástico, incapaz de superar el realismo ingenuo²³. Sin embargo, tal como se ha mencionado anteriormente, la correspondencia existente entre Zubiri y Ellacuría, así como sus primeros escritos filosóficos, evidencian como Ellacuría comprendió desde un inicio los objetivos fundamentales de esta obra. Descubriendo en ella una metafísica nueva y renovadora, en la cual se plasmaba una nueva idea de esencia y de realidad.

Sobre la esencia le permitió a Ellacuría construir una interpretación centrada en la primariedad de la realidad, en el estudio de su fundamentación estructural, sistemática y de sus dimensiones talitativa y trascendental. Se trata de una lectura metafísica de Zubiri, desde la que se abren nuevos horizontes para el estudio de la realidad. Dos textos ellacurianos reflejan de manera particular los elementos claves de su posición: *La idea de filosofía en Xavier Zubiri*²⁴ y *La idea de estructura en la filosofía de Zubiri*²⁵.

En el primero, escrito en 1970, Ellacuría afirma que la metafísica zubiriana es una filosofía primera, orientada al estudio de la realidad en cuanto realidad y desde una perspectiva intramundana. Donde el elemento físico cumple un papel clave,

Lo metafísico, no está, por lo tanto, en escaparse de lo físico hacia lo conceptivo por el rodeo de un logos predicativo, de una construcción mental, sino en atenerse a lo que es físico, a lo que es real [...] Pero esa misma realidad, a la que se aproximan las ciencias, tiene en cuanto estructura que no compete a la ciencia, que se enfrenta con la realidad en cuanto realidad determinada²⁶.

Desde su perspectiva, Zubiri realiza un esfuerzo por retrotraer la metafísica a la realidad, evitando todo tipo de reduccionismo, destacando con ello su originalidad. “En Zubiri hay, sin lugar a dudas una nueva filosofía y una nue-

²³ Cf. Jordi Corominas, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid 2006, pp. 617-618.

²⁴ I. Ellacuría, “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, en *Escritos Filosóficos II*, UCA Editores, San Salvador 2007, pp. 365-444.

²⁵ I. Ellacuría, “La idea de estructura en Xavier Zubiri”, en *Escritos Filosóficos II*, UCA Editores, San Salvador 2007, pp. 445-514.

²⁶ I. Ellacuría, “La idea de filosofía en Xavier Zubiri, cit., pp. 387-388.

va idea de filosofía, puesto que ha planteado un nuevo principio de la realidad y aun una nueva idea de lo que es la realidad”²⁷.

Por su parte, en *La idea de estructura en la filosofía de Xavier Zubiri* de 1974, Ellacuría señala la importancia que posee la visión estructural de la realidad, por ello desarrolla un estudio que parte de la formalización, para luego abordar la dimensión talitativa y trascendental. Finaliza su análisis con la esencia como principio estructural, destacando que “la esencia es lo simpliciter real en lo real, es el de suyo en cuanto tal; y este de suyo es un constructo cuyo carácter formal, tanto talitativa como trascendentalmente es estructural”²⁸. En este análisis en particular, Ellacuría no se limita solamente al estudio de *Sobre la esencia*, sino que toma elementos del curso *Estructura Dinámica de la realidad*, dictado por Zubiri en 1968²⁹, el cual va a generar una impronta particular en su obra filosófica, por su énfasis en que el ser no posee la ultimidad que le corresponde a la realidad y que además, a la realidad por ser estructural le compete intrínsecamente ser dinámica³⁰.

En un ámbito intrínsecamente ligado al plano metafísico, los planteamientos zubirianos sobre el hombre desarrollarán también una influencia particular en Ellacuría.

3.2. La dimensión antropológica: El hombre como animal de realidades

En sus primeros escritos Ellacuría presenta una clara preocupación por sistematizar la obra de su maestro, de manera que Zubiri pueda ser comprendido en una latitud diferente a la europea. Estos textos no se limitan a una mera repetición de contenidos, su organización evidencia una gran asimilación de los postulados zubirianos, en los que gradualmente se desarrolla un análisis particular y original. En estos estudios adquieren un valor particular las tesis

²⁷ Ivi, p. 397.

²⁸ I. Ellacuría, “La idea de estructura en la filosofía de Xavier Zubiri”, cit., p. 512.

²⁹ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1989.

³⁰ Hemos profundizado esta temática en nuestro estudio: R. Carrera, “Sobre la esencia y Estructura dinámica de la realidad, textos claves en la construcción del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría”, en *Ignacio Ellacuría treinta años después. Actas del Coloquio Internacional Conmemorativo*, editado por H. Samour y J. J. Tamayo, Tirant Humanidades, Valencia 2021, pp. 73-80.

zubirianas de connotación antropológica.

Ellacuría parte del presupuesto de que el hombre es un animal de realidades, por ello en sus escritos filosóficos es constante la referencia a categorías utilizadas por Zubiri para desarrollar esta temática. Tales como la evolución, el desgajamiento exigitivo, el phylum y la especificación de las hábitos animales y las humanas; como aspecto clave para su diferenciación. Desde su perspectiva, el hombre es realidad personal, una esencia abierta en el orden constitutivo trascendental. “Por ser abierta se comporta respecto de sí misma y de las demás cosas no sólo según sus concretas determinaciones talitativas, sino de su misma trascendentalidad en cuanto tal y respecto a toda la trascendentalidad en cuanto tal”³¹.

De esta manera la realidad humana es abordada por Ellacuría, tanto desde aproximaciones filogenéticas como ontogenéticas³². Enfatizando en la primera la importancia de los diversos tipos de materia y particularmente la de los procesos de formalización. Mientras que en la segunda, se aboca por el estudio de factores relacionados con el cerebro y la inteligencia, que le permiten exponer tesis zubirianas de gran importancia: la visualización del hombre como un animal de realidades, la unidad estructural existente entre el sentir y el entender, la inteligencia sentiente, el sentimiento afectante y la voluntad tendente.

En su texto de madurez *Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri* publicado en 1983, con una asimilación plena del pensamiento de su maestro, Ellacuría desarrolla una excelente síntesis, afirmando que en la antropología de Zubiri se hace presente toda su novedad de su metafísica,

Así, la hábito fundamental del hombre será la intelección sentiente, por lo cual, el hombre será ante todo conceptualizado como animal de realidades; así también la unidad de la realidad humana se conceptualizará en términos de unidad estructural, porque la esencia es siempre de carácter estructural; así la persona se entenderá en la línea del de suyo, haciendo de ella una unidad que es reduplicativamente suya; así la vida se expondrá como auto posesión y la

³¹ I. Ellacuría, “Antropología de Xavier Zubiri”, en *Escritos Filosóficos II*, UCA Editores, San Salvador 2007, p. 139.

³² Cf. I. Ellacuría, “Introducción crítica a la antropología de Xavier Zubiri”, *Escritos Filosóficos II*, UCA Editores, San Salvador 2007, pp. 620-631.

personalidad y el yo se expondrán en la línea del ser como determinada actualización de esa realidad mundanal que es la personeidad humana³³.

Los párrafos anteriores se encuentran presentes en textos dedicados de manera directa al estudio y profundización de la obra zubiriana. Para comprender plenamente cómo estos fundamentos de raigambre zubiriano orientan el pensamiento de Ellacuría, hacia la construcción de una propuesta original, es necesario dar un paso más, a través del análisis de su obra fundamental *Filosofía de la realidad histórica*.

4. Filosofía de la realidad histórica: una construcción original a partir de fundamentos zubirianos

*Filosofía de la realidad histórica*³⁴ representa el pensamiento maduro de Ignacio Ellacuría, es una obra inconclusa, editada de manera póstuma por Antonio González. En este texto, el autor propone un abordaje original de la historia, a través del estudio de sus componentes materiales, sociales, personales y temporales. En los cuales se visualiza el fuerte influjo de la metafísica y antropología zubiriana, Ellacuría alude constantemente a *Sobre la esencia* y a diversos materiales inéditos, hoy publicados, para dar sustento teórico a los diferentes elementos que estructuran la historia y ofrecer en su último e incompleto apartado, una propuesta original sobre sus fuerzas y dinamismos. La visión que el rector de la UCA posee de Zubiri se plasma en el uso de su pensamiento en cada apartado de la obra, tal como se detalla de seguido.

4.1. La componente material de la historia

A partir del vasto conocimiento que Ellacuría posee de *Sobre la esencia*, utiliza sus contenidos para sustentar su propia propuesta. En el primer capítu-

³³ I. Ellacuría, "Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri", en *Escritos Filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador 2001, p. 391.

³⁴ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid 1991.

lo de la *Filosofía de la realidad histórica*, dedicada al estudio de la componente material de la historia, esta obra de Zubiri va a ser utilizada para dar asidero a los elementos fundamentales de la materia, tales como el espacio, el tiempo y la vida. También hace uso de los materiales sobre filosofía de la naturaleza producidos por Zubiri en diversos cursos, sobre temáticas relacionadas con estas categorías³⁵.

Desde su perspectiva, “no es posible concebir la materia de manera no espacial, aunque no siempre la espacialidad pueda reducirse a extensión. Pero el carácter espacial de la materia hace resaltar ciertas características de la materia y con ello ciertas características de la historia”³⁶. Por lo que afirma que no sería posible hablar de procesos ni espacios históricos, si no se dieran espacios vitales, ecológicos o sociales. Destaca, además, que la temporalidad material es clave para comprender los momentos materiales básicos de la historia, pues el concepto descriptivo del tiempo la configura de manera determinante.

4.2. *La componente social de la historia*

Este capítulo se construye tomando como principal fundamento a *Sobre la esencia* y el curso de 1953 titulado *El problema del hombre*, el cual fue incluido por el mismo Ellacuría en los materiales que constituyen la obra *Sobre el hombre*, en el capítulo VI, llamado *El hombre realidad social*³⁷. También hará uso del artículo *El hombre y su cuerpo*³⁸.

Para Ellacuría es clave comprender la unidad existente entre el individuo y la especie, una unidad específica que es más que rasgos comunes, sino que se estructura en torno a la comunicación de un esquema constitutivo, que el generado reconstruye según lo que se va realizando en su propia sustantividad³⁹.

³⁵ Estos materiales se encuentran hoy editados en X. Zubiri, *Espacio, tiempo, materia*, Alianza Editorial, Madrid 2008.

³⁶ Ivi, p. 64.

³⁷ Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 2016, pp. 223-342.

³⁸ Recopilado en X. Zubiri, “Siete ensayos de antropología filosófica”, editado por G. Marquinez, USTA, Bogotá 1982, pp. 87-100.

³⁹ Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, cit., p. 151. Véase también: X. Zubiri, *Sobre la esencia*, cit., pp. 309-310.

Por lo que la unidad filética se integra en la esencia constitutiva y ésta a la vez con los demás miembros de la especie, permitiendo hablar de un respecto coherencial de cada individuo con los demás. De forma que los otros no son un añadido, sino el cumplimiento de lo que cada uno ya es en sí mismo y en su esquema, “en el corazón mismo del individuo específico se constituye el desgajamiento, la actualidad de los demás en cuanto otros dentro de cada uno”⁴⁰.

Con ello, Ellacuría enfatiza que la versión a los otros es real, pues su actualización es un proceso que supone la vivencia de lo real, donde la convivencia jugará un papel clave. “Vertido a los demás desde su propia realidad específica, su vida es la actualización de esa versión real a los demás; su vida es así estricta convivencia. Es en esta convivencia donde se va a ir realizando su intrínseca socialidad”⁴¹.

Concluye que la conciencia colectiva y la ideología, actúan de manera estructural con independencia de las objetividades.

4.3. La componente personal de la historia

En este apartado Ellacuría se fundamenta en varias fuentes zubirianas: *Sobre la esencia*, el inédito años setenta titulado *La realidad humana*, el curso oral sobre la persona (1954), el curso entorno a *El problema del hombre* (1953), editados actualmente en *Sobre el hombre* y distribuidos a lo largo de sus capítulos, finalmente, el curso sobre *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica* ⁴²dictado en 1974. Utiliza estos materiales para analizar tópicos claves de la naturaleza humana, tales como la habitud humana, la distinción persona- personeidad, el phylum como base para la comprensión del ser humano y realizar un profundo análisis sobre la esencia humana.

Estas categorías le permiten a Ellacuría enfatizar que en la historia se encuentra en juego tanto el ser del hombre como de la sociedad; dejando claro que el ser de la historia entra en relación directa con la persona, particularmente por su proceso de autodeterminación,

⁴⁰ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, cit., p. 156.

⁴¹ Ivi, p. 175.

⁴² X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza Editorial, Madrid 2006.

En esta autodeterminación, el hombre tiene que apropiarse posibilidades de vida y de realización. En cuanto está inmersa en situaciones de las cuales ha de salir, la realidad humana esta sujeta a tener que resolver las situaciones por decisión. Por ello, el hombre es una realidad moral, esto es una realidad sustantiva a la cual compete físicamente tener propiedades por apropiación⁴³.

En este proceso, como bien lo acota Luis Martínez, la persona funda una serie de relaciones fundadas en la respectividad que posee en el mundo⁴⁴.

4.4. *La estructura temporal de la historia*

Ellacuría construye su perspectiva sobre el tiempo y la historia a partir del texto *El Concepto descriptivo del tiempo*⁴⁵, el artículo *El hombre y su cuerpo*, el curso *Estructura dinámica de la realidad* y el artículo *Dimensión histórica del ser humano*⁴⁶. Realiza una revisión de los diferentes estructuras temporales de la realidad humana, tales como la sucesión, la edad, la duración y la precesión, las cuales se hacen presentes en el tiempo histórico.

De esta manera la temporalidad histórica alude a una altura procesual, a la que debe dársele una figura determinada, la cual define la edad histórica⁴⁷, en términos de Ellacuría,

Lo que va acaeciendo en la realidad histórica refluye sobre esa realidad y sobre todo lo que viven envuelto en esa realidad. No se trata simplemente de

⁴³ Ivi, p. 275.

⁴⁴ L. Martínez, “La componente personal de la historia: apuntes para una antropología filosófica latinoamericana”, en *Ignacio Ellacuría treinta años después. Actas del Coloquio Internacional Conmemorativo*, editado por H. Samour y J. J. Tamayo, Tirant Humanidades, Valencia 2021, pp. 96.

⁴⁵ Editado actualmente en X. Zubiri, *Espacio, tiempo, materia*, cit.

⁴⁶ Recopilado en X. Zubiri, “Siete ensayos de antropología filosófica”, editado por G. Marquín, USTA, Bogotá 1982, pp. 117-174.

⁴⁷ Sobre la base de las aproximaciones en torno al tiempo en Zubiri, realizadas por Ricardo Espinoza Lolas, Marcela Britto propone un abordaje muy completo de esta categoría y su asimilación en la Realidad histórica de Ellacuría. Cf. M. Britto, *La realidad histórica desde las posibilidades. Una nueva lectura para la Filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, tesis doctoral, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2019, pp. 155-177.

madurez, porque madurez propende a entenderse en términos biológicos; se trata de la refluencia de la altura procesual sobre la realidad humana, en tanto que constituye un cuerpo social. No es lo mismo altura procesual y edad [...] La altura procesual dice referencia inmediata al proceso de la realidad histórica, un proceso que en cada caso, da lugar a un determinado sistema de posibilidades. La edad en cambio, dice referencia inmediata a la figura que en cada momento toma esa realidad histórica ante el sistema de posibilidades de que dispone⁴⁸.

Con lo que queda claro que la edad de la historia no se identifica con el tiempo a nivel cronológico, por lo que la figura temporal configurada en una determinada altura histórica, es la que determina a los hombres mismos y su respectivo hacer histórico. De acuerdo a Marcela Britto “El tiempo histórico hace que el hombre sea a una sufrido, cumplido y ejecutante; pero cuáles sean propiamente las realizaciones de esas tres dimensiones depende de la situacionalidad de la vida humana, esto es de las coordenadas históricas, pero también geográficas, económicas políticas y culturales en que su vida se encuentra inserta, así como la tradición que se le entregue para hacerse la vida en dicho momento histórico”⁴⁹.

4.5. *La realidad formal de la historia*

En este último apartado, el cual no pudo ser acabado a cabalidad por Ellacuría, se enlazan todos los componentes citados anteriormente, con la finalidad de presentar la profundidad de la unidad misma de la historia y dejar claro que hay de formalmente histórico en la realidad histórica. De esta forma cumple con el objetivo de explicar qué es la historia en tanto que historia. Para ello recurre constantemente a *La dimensión histórica del ser humano y Estructura dinámica de la realidad*.

El estudio sobre la realidad formal de historia evidencia el aporte más original de Ellacuría al tratamiento de este tema, como sustento teórico utiliza de

⁴⁸ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, cit., pp. 351-352.

⁴⁹ M. Britto, *La realidad histórica desde las posibilidades. Una nueva lectura para la Filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, cit., p. 176.

una manera muy clara y precisa la lección sobre *La dimensión histórica del ser humana*, perteneciente al curso mencionado anteriormente *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*. El rector de la UCA presenta a la historia como transmisión tradente, en una clara relación con el phylum, “el enfrentamiento de la realidad histórica, desde la perspectiva de la realidad de la especie, plantea en efecto el problema en términos de transmisión”⁵⁰. Ya que se da una transmisión filética, pues se transmite la necesidad exigitiva de adoptar una forma de estar en la realidad. Para Ellacuría es de vital importancia enfatizar que se transmite una vida, que no puede ser vivida, más que en formas distintas de estar en la realidad.

Visualiza la historia como actualización y apropiación de posibilidades, ya que “si las posibilidades se realizan a través de la opción, lo que hago al realizar posibilidades es hacerlas mías, apropiármelas. Toda opción tiene un momento físico de apropiación. Y este momento físico de apropiación es lo que hace que la acción se constituya en suceso, a diferencia de un mero hecho”⁵¹. Por lo que la tradición es entrega de modos de estar en la realidad, de forma que las posibilidades y las capacidades se apoyan en lo que la realidad es en cada momento.

El pensamiento zubiriano le permite a Ellacuría dar el paso al estudio de la historia como una estructura dinámica, donde resaltan tanto las fuerzas neutrales y biológicas, como las psíquicas, sociales, culturales- ideológicas, políticas y personales. Esto le permite afirmar que la realidad es constitutivamente dinámica, de suyo dinámica y su momento de dinamismo consiste inicialmente en un dar de sí. Dichos dinamismos se apoyan entre sí y se reasumen mutuamente.

Sobre estas categorías, Ellacuría propone su noción de praxis, la cual es incomprendible sin la asimilación de los dinamismos propios de la realidad, por lo que no todo hacer es praxis, sólo el hacer real de realidad, que va más allá del mero hacer natural. Desde su perspectiva la praxis es transformación, que se realiza por la intromisión de la actividad humana como creación y apropiación de posibilidades, en el curso dinámico de la historia⁵².

Esta temática de la praxis se desarrollará más profundamente en su etapa de madurez intelectual.

⁵⁰ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, cit., p. 388.

⁵¹ Ivi, p.414.

⁵² Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, cit., pp. 468-472.

5. Zubiri en la etapa de madurez de Ellacuría

Durante el período de madurez intelectual de Ellacuría, el pensamiento de Zubiri es llevado a un plano nuevo, orientado por sus intereses particulares, los cuales se ven influenciados de manera directa por la situación de opresión de las mayorías empobrecidas de la región latinoamericana, víctimas de las desigualdades y abusos por parte de los grupos y élites gobernantes. Centroamérica se convierte en el principal interlocutor de Ellacuría, orientándose su reflexión hacia un proyecto filosófico de carácter liberador, marcado por el compromiso con la transformación de las injusticias presentes en la realidad. De manera particular cobran relevancia dos textos claves: *El objeto de la filosofía*⁵³ y *la Función liberadora de la filosofía*⁵⁴.

En el primero, realiza un análisis del objeto de la filosofía en Hegel y Marx, destacando sus elementos positivos, pero evidenciando la riqueza presente en la propuesta zubiriana. Pues desde su punto de vista, Zubiri presenta una visión más unitaria y totalizante. “Lo que físicamente es principio de unidad es lo que metafísicamente se convierte en objeto de la filosofía”⁵⁵. Desde estas coordenadas, Ellacuría propone a la realidad histórica como el objeto de la filosofía, se trata de la realidad intramundana en su proceso hacia formas superiores de realidad y que engloba tanto a la persona como a la historia.

Para sustentar tal afirmación, propone una serie de tesis, construidas con base en categorías zubirianas, tales como la respectividad, el dinamismo expresado en el dar de sí de la realidad, así como su sistematismo y estructuralidad. En este texto Zubiri es utilizado de manera diferente a sus investigaciones anteriores, donde las referencias a sus obras no se visualizan de manera explícita, pero son como la base de su construcción teórica- conceptual y con una relación directa con la praxis y la búsqueda de la verdad de la realidad. Pues no se trata de ejecutar lo que ya se sabe “sino hacer aquella realidad que,

⁵³ Este artículo fue publicado en la Revista ECA en 1981, Antonio González al editar la Filosofía de la realidad histórica de Ellacuría, lo utilizó como el capítulo I de dicha obra. En esta investigación seguimos la edición presente en I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, en *Escritos Políticos II*, UCA Editores, San Salvador 2005, pp. 63-92.

⁵⁴ Cf. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, en *Escritos Políticos II*, UCA Editores, San Salvador, 2005, pp. 93-121.

⁵⁵ I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, cit., p. 74.

en juego de praxis y teoría, se muestra como verdadera”⁵⁶.

Por su parte, en *Función liberadora de la filosofía*, realiza un énfasis en la necesidad de desarrollar un pensamiento filosófico en íntima relación con el factor histórico, de forma que puedan relacionarse las realidades sociales y políticas con la ultimidad de la metafísica, además, siguiendo las tesis de la fundamentación biológica de la inteligencia trazada por su maestro, afirma que la ideología se encuentra relacionada de manera directa con el papel que cumple la inteligencia para coadyuvar a que el ser humano adquiera independencia y control sobre el medio. Por lo que su crítica se orienta no tanto hacia la ideología como tal, sino a su expresión peyorativa presente en la ideologización, en la que se da un enmascaramiento y ocultamiento de la realidad⁵⁷.

Expresa también que para que la filosofía alcance su labor crítica y creadora, es necesario un respaldo teórico, el cual, desde su perspectiva se encuentra íntimamente ligado al pensamiento zubiriano. “No basta con criticar; hay que construir una teoría de la inteligencia para su consecuente uso, tanto científico como sapiencial y práctico”⁵⁸. Éste debe incluir también una teoría de la realidad, del hombre, la sociedad y la historia misma.

6. Conclusiones

El recorrido realizado por la interpretación que Ellacuría realiza de Zubiri, permite plantear las siguientes conclusiones.

El vínculo entre Zubiri y Ellacuría es de naturaleza vital. Su nexos es clave para comprender una etapa concreta del pensamiento de Zubiri, la cual no es de menor importancia ante los aportes presentes en su estadio noológico, propio de la trilogía sobre la inteligencia. Se trata de una relación filial y de crecimiento académico, donde Ellacuría se posiciona como un interlocutor que lee críticamente las novedades presentes en esta etapa metafísica y coadyuba a

⁵⁶ Ivi, p. 89.

⁵⁷ Hemos profundizado estas ideas claves de Ellacuría en nuestro estudio: R. Carrera, “Fundamentación biológica de la inteligencia y su influencia en la construcción de las categorías de Ideologización e historización de Ignacio Ellacuría”, en «Estudios», Número especial febrero 2020, pp.1-23.

⁵⁸ I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, cit., p. 106.

su maestro a madurar sus tesis y reflexiones filosóficas.

Zubiri por su parte, le ofrece a Ellacuría la plataforma conceptual necesaria para desarrollar su propia filosofía, su producción intelectual no se limita a una repetición de contenidos o a la mera aplicación de las tesis zubirianas a un contexto distinto del europeo. Se trata del asidero teórico indispensable para la construcción de un pensamiento original, de una reflexión situada, que parte de fundamentos metafísicos pero que se orienta por la búsqueda de la verdad, como lugar clave para generar la actividad filosófica. Una filosofía que no es neutral, pues se encuentra orientada por la situación de las mayorías empobrecidas de la región latinoamericana.

La interpretación que Ellacuría realiza de Zubiri es un enfoque particular, que posee varias aristas. En primer lugar, se diseña desde una etapa concreta del pensamiento zubiriano, en la que la primariedad de la realidad es fundamental. Segundo, no se limita solamente a las tesis presentes en *Sobre la esencia*, Ellacuría participa de los cursos posteriores dictados por Zubiri y de los espacios de reflexión propiciados en el *Seminario Xavier Zubiri*, además de tener acceso a diversos documentos inéditos, por lo que puede afirmarse que su enfoque es dinámico, ya que integra los avances zubirianos alcanzados a través de los años. Finalmente, sus textos publicados en los años ochenta presentan desarrollos y profusos análisis en torno a la trilogía, en ellos se visualiza una visión integral del corpus zubiriano.

Lo que sí puede afirmarse, es que la mayoría de la producción filosófica de Ellacuría es desarrollada desde un Zubiri concreto, donde la etapa metafísica posee una impronta particular, por ser la que ofrece las bases necesarias para la construcción de un pensamiento situado en coordenadas concretas. Por eso es necesario distinguir la interpretación que Ellacuría realiza de Zubiri, la cual tal como se ha expresado es muy amplia, del uso que este autor hace de las tesis fundamentales de su maestro, las cuales en su mayoría se sustentan en un estadio concreto de la filosofía zubiriana.

BIBLIOGRAFÍA

- BRITTO M., *La realidad histórica desde las posibilidades. Una nueva lectura para la Filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, tesis doctoral, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso-Chile 2019.
- CARRERA R., *Sobre la esencia y Estructura dinámica de la realidad, textos claves en la construcción del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, en *Ignacio Ellacuría treinta años después. Actas del Coloquio Internacional Conmemorativo*, editado por H. Samour y J. J. Tamayo, Tirant Humanidades, Valencia 2021, pp.59-80.
- , *Fundamentación biológica de la inteligencia y su influencia en la construcción de las categorías de Ideologización e historización de Ignacio Ellacuría*, en «Estudios», Número especial febrero 2020, pp.1-23.
- CARDENAL R., *De Portugalete a San Salvador de la mano de cinco maestros*, en *Aquella libertad esclarecida*, editado por J. Sobrino y R. Alvarado, UCA Editores, San Salvador 1999. pp.43-60.
- COROMINAS, J., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006.
- GRACIA, D., *Filosofía práctica*, en *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*, editado por J.A. Senent y J. Mora, Instituto Andaluz de Administración Pública, Andalucía 2010, pp.11-26.
- ELLACURÍA I., *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid 1991.
- , *Escritos Filosóficos II*, UCA Editores, San Salvador 2007.
- , *Escritos Filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador 2001.
- , *Escritos Políticos I*, UCA Editores, San Salvador 2005.
- GONZÁLEZ A., *Ignacio Ellacuría y la realidad histórica, Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*, editado por J. A. Senent y J. Mora, Instituto Andaluz de Administración Pública, Andalucía 2010, pp.27-36.
- MARTÍNEZ L., *La componente personal de la historia: apuntes para una antropología filosófica latinoamericana*, en *Ignacio Ellacuría treinta años después. Actas del Coloquio Internacional Conmemorativo*, editado por H. Samour y J. J. Tamayo, Tirant Humanidades, Valencia 2021, pp. 81-100.
- SAMOUR H., *Crítica y liberación. Ellacuría y la realidad histórica*, Tirant Humanidades, Valencia 2019.
- SOLS J., *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid 1999.
- ZUBIRI X., *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid

1962.

- , *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 2016.
 - , *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1989.
 - , *Siete ensayos de antropología filosófica*, editado por G. Marquínez, USTA, Bogotá 1982.
 - , *Espacio, tiempo, materia*, Alianza Editorial, Madrid 2008.
 - , *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza Editorial, Madrid 2006.
- WHITFIELD T., *Pagando el precio*, UCA Editores, San Salvador 1998.

Xavier Zubiri como fundamento de la metafísica de Raimon Panikkar

GIOVANI MEINHARDT*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1440>

ABSTRACT

Xavier Zubiri representa a uno de los filósofos más importantes que influyeron en el pensamiento de Panikkar. En este breve estudio presentamos el reconocimiento y algunas marcas que imprimió Zubiri a la teoría de Panikkar. La inteligencia sentiente figura como la marca más relevante.

Xavier Zubiri represents one of the most important philosophers who influenced Panikkar's thinking. In this brief study, we present the recognition and some marks that Zubiri gave to Panikkar's theory. Sentient intelligence is listed as the most relevant brand.

* Giovanni Meinhardt is a Ph.D. in Philosophy and a professor at the 'Instituto Ivoti' - Brazil.

El teólogo Bielawski, biógrafo del filósofo y teólogo Raimon Panikkar, nos cuenta que Panikkar siguió los cursos de Xavier Zubiri “sobre la dimensión histórica y teológica del ser humano, así como sus reflexiones sobre la filosofía de la ciencia y sobre la relación entre hombre y Dios, en la que Dios no puede ser reducido a objeto del conocimiento humano. Todos ellos son temas que Panikkar posteriormente retomaría y desarrollaría a lo largo de su vida”². Sin duda, no es difícil encontrar relaciones e influencias del pensamiento de Zubiri en el pensamiento panikkariano. Panikkar admite que los “hombres como Zubiri [...] han estado también cerca de muchas cosas que evidentemente han influido en mi vida”³. Panikkar acompañó las publicaciones de las obras de Zubiri, realizadas por la *Fundación Xavier Zubiri*, hasta su muerte en 2010. Este hecho queda atestiguado por la presencia de los libros de Zubiri en su biblioteca personal, que hoy se encuentran en el Campus del Barri Vell, Biblioteca de la Universidad de Girona – España⁴, institución depositaria de la biblioteca personal de Raimon Panikkar.

Panikkar teoriza que su filosofía dialógica se rige por la armonía. La armonía expresa la realidad interreligiosa de una manera no dualista, es decir, evita el diálogo dominado, a veces por la razón o, a veces, por el sentimiento. Estas partes no son independientes, pero forman el diálogo por completo. Al mismo tiempo, se activan la razón y la sensibilidad, el *logos* y el corazón. Al escapar de la exclusividad del control racional, Panikkar se acerca a uno de sus herederos intelectuales: Zubiri. El filósofo español Zubiri elaboró una profunda reflexión sobre el concepto de realidad. Este concepto recorre toda su obra filosófica. Panikkar declaró: “Es mérito de Xavier Zubiri el haber subrayado el carácter unitario de la intelección humana que es al mismo tiempo sentiente e inteligente”⁵. Sin embargo, el aspecto central del reconocimiento panikkariano es la idea de la inteligencia sentiente. Esta comprensión del dinamismo de la inteligencia sentiente influyó no solamente su teoría, sino también en su vida.

² M. Bielawski, *Panikkar: una biografía*. Fragmenta Editorial, Barcelona 2014, p. 61.

³ R. Panikkar, *Reflexiones autobiográficas*, «Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura. Autor/Tema monográfico – Raimundo Panikkar», 53-54, Barcelona 1985, pp. 24-25

⁴ Pude reconocer las últimas publicaciones de Zubiri, cercanas a la muerte de Panikkar, en su colección personal de libros, en mi visita a la biblioteca del Campus del Barri Vell en 2015.

⁵ R. Panikkar, *La religión, el mundo y el cuerpo*, Herder, Barcelona 2014, p. 65.

Después de una relación intensa con el Opus Dei, Panikkar vivió una nueva etapa: el encuentro con la India y simbiosis cristiano-hindú (años 1955-1966)⁶. En los años 1966 y 1987 Panikkar trabajó “entre las universidades de Harvard y de California-Santa Bárbara, trabajo académico que simultanea con su actividad en universidades por todo el mundo”⁷.

La tensión entre el diálogo interno cristiano, hindú, budista y secular ha sido durante mucho tiempo un problema para Panikkar. Poco a poco, sin embargo, el conflicto se convirtió en acuerdo y paz. La autocomprensión de su identidad múltiple ocurrió en un diálogo con Zubiri. El registro está en la *Homenaje a Xavier Zubiri*, Tomo II, Ediciones Moneda y Credito. Panikkar declara:

Es natural que después de tres lustros de ausencia de la palestra española la más simple y a la vez la más profunda cuestión sea la de preguntarme cómo me ha ido; esto es, por qué peripecias ha pasado mi peregrinación humana. A esta pregunta que me hizo el año pasado Xavier Zubiri, quisiera darle una respuesta sincera, aunque parcial, por razones obvias. ‘Salí’ cristiano, me he ‘descubierto’ hindú y ‘regreso’ budhista, sin dejar por ello de ser lo primero. Prescindiendo de mi buena y subjetiva intención, algunos dudan de la posibilidad y aún de la misma inteligibilidad de una tal actitud⁸.

La duda sobre la posible inteligibilidad de la identidad cuádruple de Panikkar es comprensible. La coexistencia de tres religiones dentro de la misma persona no parece racional. Gracia en su artículo *Zubiri, treinta años después* escribe: “no hay intelección pura, de modo que toda intelección es necesariamente ‘sentiente’”. Lo que esta intelección sentiente entiende, es lo que Zubiri, dando al término un sentido distinto al usual incluso en filosofía, llama ‘realidad’, de tal modo que no es posible entender otra realidad que la sentiente”⁹.

⁶ V. Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*. Tirant lo Blanch, Valencia 2008. p. 38.

⁷ *Ibid.*

⁸ R. Panikkar, *Fe y creencia sobre la experiencia multirreligiosa. Un fragmento autobiográfico objetivado* in X. Zubiri. *Homenaje a Xavier Zubiri*. Tomo II. Ed. Moneda y Credito, Madrid 1970, p. 435.

⁹ D. Gracia, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Triacastela, Madrid 2017, p. 663.

Panikkar esperó veinticinco años para asumir la importancia de todas sus experiencias religiosas y cuánto lo constituyeron. Sus experiencias no pudieron explicarse por una razón pura. De acuerdo con Gracia “la inteligencia humana es sentiente, y por tanto no hay nada que pueda calificarse de razón pura. Toda razón es impura, sentiente; por eso es débil”¹⁰.

En el libro *Estructura de la Metafísica*, Zubiri ofrece una explicación importante de la comprensión de la realidad. Las aprehensiones no pueden explicarse solo a través de la inteligencia.

La aprehensión intelectual de las cosas es sentiente, es impresiva. Ahora bien, parece que como todo hombre tiene muchas, muchísimas aprehensiones sucesivas, lo único que estas aprehensiones podrían darnos es una multiplicidad, una diversidad de realidades, de suerte que cada realidad aprehensivamente nada tendría que ver con las demás. Pero esto no es exacto. Cada aprehensión no desaparece por completo. Y no me refiero con esto a un posible recuerdo, sino a algo más hondo. Es que cada aprehensión nos deja ‘instalado’ en ella, de ahí que la aprehensión siguiente no viene sólo ‘después’ de la primera, sino que la aprehendemos ‘desde’ ésta¹¹.

Las aprehensiones panikkarianas no obedecen a una jerarquía o dinámica consecutiva pero constitutiva. Las aprehensiones están unidas en un dinamismo estructural. En “Panikkar convergen su origen hindú-cristiano, su formación académica, intelectual e interdisciplinar, pero también intercultural, interreligiosa, su experiencia mística [...]. Algo que en el común de los mortales llevaría a una verdadera esquizofrenia”¹².

La esquizofrenia sería un hecho si Panikkar tuviera cuatro identidades separadas y no comunicables. La inteligencia sentiente sirvió como paradigma e inspiración para la originalidad de la metafísica panikkariana: la armonía. Gispert-Sauch expresa la intención panikkariana proyectada en el papel de la armonía: “La integralidad era su principal preocupación: [...] quería garantizar la

¹⁰ *Ibid.*, p. 664.

¹¹ X. Zubiri. *Estructura de la metafísica*. Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2016, p. 167.

¹² V. Pérez Prieto Victorino; José Luis, Meza Rueda. *Diccionario Panikkariano*. Herder, Barcelona 2016, p. 80.

integridad a través de las relaciones”¹³. En el libro *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica* nos dimos cuenta de cuánto Zubiri subrayó el aspecto social y la diversidad de su composición: “no somos meramente distintos sino diversos. Dentro de una misma especie los miembros que la componen son diversos”¹⁴. El ser humano “está codeterminado por las demás personas a serlo de un modo diverso”¹⁵.

Ante este problema, Panikkar concibió el encuentro entre personas, culturas y religiones de forma metafísica, nombrándola “armonía”. La armonía impregna la realidad de forma invisible por excelencia, uniendo comunidades culturales y religiosas dispares. La armonía fundamenta a la experiencia intra e interreligiosa.

Dada la exclusividad de la razón, hay “poco espacio para la libertad en un mundo rígidamente racional, ya que la alternativa es la irracionalidad y el caos”¹⁶. Panikkar se da cuenta de que la razón sola es una razón armada.

Panikkar concibe la “participación de los sentidos en las operaciones intelectuales de nuestra mente, la αἴσθησις (*aisthēsis*) que acompaña a la νόησις (*noēsis*)”¹⁷. El pensamiento panikkariano asume la unidad dinámica entre los sentidos y la inteligencia. Sin embargo, Panikkar sigue su itinerario eligiendo los sentimientos como objeto de estudio. “En la aprehensión humana hay, pues, junto a un momento de afección o intelección, otro de modificación tónica o afectivo. Zubiri no lo analiza en *Inteligencia sentiente*”¹⁸. La identidad de los estudios panikkarianos se acerca al libro de Zubiri *Sobre el sentimiento y la volición*.

“La experiencia sensorial es la experiencia de nuestros sentidos en su acepción más amplia, que incluyo tanto los sentimientos como la sensibilidad. La palabra griega (αἴσθησις [*aisthēsis*]) abarca también la experiencia

¹³ G. Gispert-Sauch. *Raimon Panikkar*, in «Vidyajyoti: Journal of Theological Reflection», v. 74, Delhi 2010, p. 763.

¹⁴ X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2006, p. 20.

¹⁵ *Ibid.*, p. 24.

¹⁶ R. Panikkar, *El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*. (volumen I). Tomo. X. Filosofía y teología. Herder, Barcelona 2019, p. 548.

¹⁷ *Ibid.*, p. 362.

¹⁸ D. Gracia, *Presentación* in X. Zubiri. *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1992, p. 11.

estética”¹⁹. Al referirse a la estética como experiencia, Panikkar reflexiona que “No podemos dudar de esas experiencias que están ligadas a un sujeto y se refieren a un objeto particular”²⁰. La facultad de percibir no está dissociada de la intelección. “En toda sensación hay una percepción racional y algo más”²¹. Esa otra cosa a la que Panikkar se refiere tiene un nombre: el corazón. Es precisamente el corazón que contiene la originalidad panikkariana al asociarlo armónicamente con la razón.

La armonía, de forma innovadora, presenta una estética. La estética de la armonía posiciona el corazón como presencia que dialoga, atrae y crea puentes interreligiosos e interculturales. El corazón representa el intercambio que planifica el diálogo, es decir, lo hace armónico. El corazón comporta razón y emoción, conocimiento y experiencia, resistiendo a los dualismos. El corazón no separa la inteligencia y el sentimiento. La armonía implica trascender la razón, sin abandonarla. La dimensión estética del corazón se une a la razón. Esta trascendencia propiciada por la estética del corazón sostiene que no hay un “*a priori*” ni uno a posteriori de las cosas. Esta ya es una deuda de Panikkar al pensamiento de Xavier Zubiri.

La armonía, una forma diferente de concebir la realidad, se introduce en el diálogo interreligioso. No hay como deducir a priori el transcurso del diálogo. El diálogo no es sólo racional, sino un diálogo de corazones con la razón. Este diálogo transcurre de forma muy diferente a una conversación predominantemente racional. Este horizonte metafísico está fundamentado en la descripción zubiriana de la “inteligencia sentiente”. Sin embargo, Panikkar va más allá al presentar el corazón como una categoría filosófica. “Todos los sentimientos humanos, aun los más elementales y los más superficiales, envuelven un momento de realidad en cuanto tal”²².

El objetivo e incorporación de la dimensión estética en el diálogo está cualificado por las exigencias del pluralismo. La comprensión del pluralismo mientras un gran marco de experiencias religiosas abarca el desafío de la convivencia al integrar la razón y el corazón. En la ausencia del corazón la

¹⁹ R. Panikkar, *El ritmo del Ser*, cit. p. 424.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Ivi, p. 430.

²² X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1992, p. 67.

armonía interreligiosa está amenazada. En la obra *Religión y religiones* Panikkar escribió: “La religión no es sólo un sentimiento, sino que prevé una contestación al aspecto sentimental del hombre y ofrece un medio para la formación del corazón humano. Se trata de un elemento indispensable para la armonía”²³.

Fundamentalmente, la armonía gana atención especial porque conserva una propiedad estética, cuya funcionalidad integra el corazón en medio de los conflictos existentes en el reconocimiento del pluralismo y del absolutismo de la razón. La estética del corazón está íntimamente relacionada con el amor. El corazón tiene la función de sentir y busca la relación con la realidad. La realidad interreligiosa no remite a algo para ser organizado, sino a través de la experiencia, algo para ser comprendido y amado. El corazón libera la experiencia de una comprensión puramente orientada por la razón. Zubiri, en cierto modo, lo demuestra:

Y por eso es por lo que, en última instancia, los sentimientos no son meramente subjetivos. Todos los sentimientos nos presentan facetas de la realidad, no solamente estados míos. Se ha dicho y se ha comentado largamente en muchos libros, que el amor, por ejemplo, es vidente, que ve cosas que no ve la pura inteligencia. Esto es verdad, [...]. Pero esto no es exclusivo del amor; es propio de todo sentimiento. Todo sentimiento es en cierto modo vidente de la faceta que nos presenta²⁴.

La armonía ofrece un grado de complementariedad y encuentra en el amor la convivencia de los sistemas, pensamientos y religiones aparentemente opuestas. El lugar común para el diálogo no puede situarse en la exclusividad de la razón. La invisibilidad armónica produce posibles compartimentos al elegir el amor como epistemología. En el artículo *A self-critical dialogue* Panikkar admite: “El problema es que el amor no es una herramienta epistemológica reconocida”²⁵. La resistencia y falta de aceptación del amor como atributo loable para análisis y estudios en áreas de las humanidades está

²³ R. Panikkar, *Religión y religiones*, Gredos, Madrid, 1965. p. 96.

²⁴ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición* cit.. p. 342.

²⁵ R. Panikkar, *A self-critical dialogue* in J. Prabhu, *The intercultural challenge of Raimon Panikkar*, Orbis Book, Maryknoll, New York, 1996. p 271.

en la sacralización del paradigma científico. Para Panikkar “el verdadero conocimiento es también sensible y el sentimiento auténtico es inteligente”²⁶.

El diálogo interreligioso busca la armonía, alcanzando la intimidad profunda de todas las personas. El amor no goza de prestigio en medio de los enfoques científicos y queda preterido a un no lugar. La relación establecida con el amor no contempla privilegios a las jerarquías. Los argumentos racionales no pierden el nivel intelectual, pero no representan el único principio dialógico de la realidad. La aceptación de la alteridad de los diversos grupos religiosos trasciende la razón sin desprestigiarla.

Las justificaciones presentadas por la filosofía panikkariana sobre la introducción de la estética en la razón se refiere a la adecuación metodológica del corazón como enfoque que acoge el contexto y las idiosincrasias religiosas e interreligiosas. Es decir, la estética del corazón permite la razón impura en el diálogo interreligioso e intrarreligioso. Panikkar prioriza el entendimiento dialógico en lugar del aspecto técnico de la razón argumentativa. El corazón acoge ampliamente el pluralismo de las comunidades religiosas. “¿Cuál entonces el propósito de Panikkar en el diálogo? Para él se trata de ampliar la comprensión y de comprender con la razón, por lo tanto, que la racionalidad no es todo en el hombre”²⁷. En la experiencia del diálogo interreligioso emergen diferencias imposibles de ser eliminadas. En la marcha del pensamiento de Panikkar el diálogo verdadero se comprende de otra forma. Por eso, el concepto estético de armonía se convierte en sinónimo de diálogo. El diálogo amable, objetivo de Panikkar, no se efectúa a través de la exclusividad de la razón, pero comparte el sentimiento articulado por el corazón.

La inteligencia no remite a la inteligencia pura e incorpórea, sino a la realidad del ser humano integral. La estética del corazón lleva una influencia directa de Zubiri en el pensamiento panikkariano: la inteligencia sentiente se conecta a los sentimientos afectantes.

La comunicación sostiene la tesis que el principal responsable intelectual de la metafísica de Panikkar está en la inteligencia sentiente desarrollada por Zubiri. De acuerdo con uno de los mayores catedráticos panikkariano,

²⁶ R. Panikkar, *El ritmo del Ser*, cit. p. 626.

²⁷ R. Panikkar, *A dialética da razão armada* in R. Fornet-Betancourt, Raúl, A. Gómez-Muller, *Posições atuais da filosofia europeia*, Nova Harmonia, São Leopoldo 2002, p. 197.

Victorino Pérez Prieto “el mismo Panikkar reconoce el magisterio de Zubiri”.²⁸ El estudio del pensamiento de Panikkar implica la investigación de las obras completas de Zubiri. La influencia posmoderna de Zubiri se instala con éxito en la concepción dialógica e interreligiosa de Panikkar.

²⁸ V. Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, cit. p. 131.

BIBLIOGRAFIA

- BIELAWSKI M., *Panikkar: una biografía*. Fragmenta Editorial, Barcelona 2014.
- GISPERT-SAUCH G., Raimon Panikkar, in «Vidyajyoti: Journal of Theological Reflection», v. 74, Delhi 2010.
- GRACIA D., *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri.: Triacastela*, Madrid 2017.
- , Presentación in Zubiri X. *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1992.
- PANIKKAR R., A dialética da razão armada in R. Fornet-Betancourt, Raúl; A. Gómez-Muller. *Posições atuais da filosofia europeia*, Nova Harmonia, São Leopoldo 2002. p. 197.
- , A self-critical dialogue in J. Prabhu, *The intercultural challenge of Raimon Panikkar*, Orbis Book, Maryknoll, New York, 1996. p 271.
- , *El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures. (volumen I). Tomo. X. Filosofía y teología*. Herder, Barcelona 2019. 248
- , *Fe y creencia sobre la experiencia multirreligiosa. Un fragmento autobiográfico objetivado in X. Zubiri. Homenaje a Xavier Zubiri. Tomo II. Ed. Moneda y Credito*, Madrid 1970.
- , *La religión, el mundo y el cuerpo*. Herder, Barcelona 2014.
- , Reflexiones autobiográficas, «Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura. Autor/Tema monográfico – Raimundo Panikkar», Barcelona, 53-54, 1985.
- , *Religión y religiones*, Gredos, Madrid, 1965.
- PÉREZ PRIETO V., *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*. Tirant lo Blanch, Valencia. 2008.
- PÉREZ PRIETO V., MEZA RUEDA J. L., *Diccionario Panikkariano*, Herder, Barcelona 2016.
- ZUBIRI X., *Estructura de la metafísica*, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2016.
- , *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1992.
- , *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2006.

Sbocchi possibili dell'esperienza tensiva di Dio in Zubiri e in Lonergan

CLOE TADDEI FERRETTI*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1441>

ABSTRACT

Per Zubiri, l'esperienza tensiva di Dio cioè dell'assoluto (possibile dal previo dono che Dio fa di se stesso) è forma dell'essere dell'uomo, si esplica in inquietudine radicale, si fonda sulla re-legazione di tutti al potere del reale, si risolve in esperienza del fondamento del potere del reale in una realtà assoluta (diversamente nel teista, che è cosciente della propria esperienza di religazione, e nell'ateo, che fonda su se stesso, pur essendo possibile a tutti l'adesione intellettuale a Dio).

Per Lonergan, realtà transculturali sono sia la possibilità per tutti di obbedire ai cosiddetti precetti trascendentali sia il dono del suo amore, che Dio fa a tutti (anche se è manifestato con diversa autenticità nelle varie religioni ed è appreso diversamente nelle varie culture) e che porta a cercare di conoscere Dio e introduce la dimensione "al di là del mondo".

For Zubiri, the tensive experience of God, that is, of the absolute (made possible by the prior gift that God makes of himself) is the form of man's being; the tensive experience is expressed in radical in-quietude, it is based on the relegation of all to the power of the real, it is resolved in the experience of the foundation of the power of the real in an absolute reality (differently in the theist, who is conscious of his own experience of religation, and in the atheist, who bases his experience of religion on himself, although intellectual adhesion to God is possible for all).

For Lonergan, transcultural realities are both the possibility for everyone to obey the so-called transcendental precepts and the gift of his love, which God gives to everyone (even if it is manifested with different authenticity in the various religions and is learned differently in the various cultures) and which leads to seeking to know God and introduces the dimension "beyond the world"

* Cloe Taddei Ferretti è ricercatrice CNR in quiescenza e dottore in Teologia dogmatica presso l'Istituto di Filosofia, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sez. San Luigi, Napoli.

Zubiri: dimensione teologale dell'essere umano

All'interno della vasta produzione del pensiero di X. Zubiri², è interessante soffermarsi su alcuni particolari di quella che per lui è la dimensione teologale dell'essere umano³ e su alcune conseguenze della sua realizzazione⁴.

L'esperienza tensiva di Dio

Per Zubiri, l'esperienza tensiva di Dio, come esperienza dell'assoluto, costituisce la forma dell'essere dell'uomo.

Questa esperienza dell'assoluto è da lui considerata come tensiva, in quanto essa si esplica tensivamente in un'inquietudine. Si tratta di un'inquietudine ben più radicale del noto "*inquietum est cor nostrum...*"⁵, che invece ha carattere meramente psicologico e di antropologia empirica, non carattere metafisico.

Inoltre, questa esperienza tensiva di Dio si fonda sulla re-legazione al potere del reale, cioè sull'essere impossessati dal potere del reale, re-legati al potere che ci fa esistere.

Notiamo che per Zubiri la re-legazione non è una teoria, ma un dato di fatto. Essa, infine, si risolve in esperienza di ciò che costituisce il fondamento del potere del reale.

² Cf. J. Corominas e J. A. Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus-Santillana, Madrid 2006.

³ Cf. X. Zubiri, *Introducción al problema de Dios*, in Id., *Naturaleza, historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid 1944 (trad. it. *Introduzione al problema di Dio*, in Id., *Natura storia Dio*, a cura di G. Ferracuti, Edizioni Augustinus, Palermo 1985, pp. 237-248); X. Zubiri, *En torno al problema de Dios*, in Id., *Naturaleza, historia, Dios*, cit., (trad. it. *Intorno al problema di Dio*, in Id., *Natura storia Dio*, trad. it. cit., pp. 251-271); X. Zubiri, *El problema teologal del hombre*, in A. Vargas-Machuca, a cura di, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Madrid 1975, pp. 55-64 (trad. it. *Il problema teologale dell'uomo*, in X. Zubiri, *Il problema dell'uomo. Antropologia filosofica*, trad. it., a cura di A. Savignano, Edizioni Augustinus, Palermo 1985, pp. 169-178).

⁴ Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1984, 1994⁵ (trad. it. *L'uomo e Dio*, a cura di A. Savignano, Marietti, Genova-Milano 2003; in tale edizione, cf. anche A. Savignano, *La dimensione teologale dell'uomo*); successivamente HD2 (trad. it. *L'uomo e Dio*, a cura di P. Ponzio e A. Savignano, Edizioni di pagina, Bari 2013; in tale edizione, cf. anche P. Ponzio *Accedere al trascendente. Dio e uomo nel pensiero di Xavier Zubiri*, A. Savignano, *Il problema di Dio e la filosofia della religione*).

⁵ "*Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*": AGOSTINO, *Confessioni* 1, 1, 1.

Diverse esperienze del fondamento del potere del reale

Questa esperienza del fondamento del potere del reale, però, avviene in modi diversi nel teista e nell'ateo.

Nel caso del teista, a partire dalla coscienza della re-legazione al potere del reale, ci si appoggia formalmente in Dio, ci si fonda in Dio, ci si affida a Dio. Chi ammette la realtà di Dio scopre, nell'adesione intellettuale a Dio, di essere formalmente e costitutivamente esperienza di Dio.

Nel caso dell'ateo, invece, la domanda inquietante sul "cosa sarà di me" si risolve nel collocare in se stesso il proprio essere. Il non pervenire ad ammettere l'esistenza di Dio è dovuto al fatto che l'esperienza di Dio, pur essendo presente anche nell'ateo, rimane in un certo modo coperta, occultata, o dimenticata.

Comunque, poiché il potere del reale si manifesta in tutti gli esseri umani, che a questo potere sono tutti re-legati, allora non solo chi ammette l'esistenza di Dio ne fornisce le ragioni, ma anche chi non l'ammette è tenuto, secondo Zubiri, a dare ragioni di ciò.

In ogni caso, il fondamento dell'esperienza del potere del reale deve essere una realtà assolutamente assoluta. Questa realtà assoluta prefigura un'idea di Dio, che è comune a tutti. Da questa idea di Dio si può arrivare eventualmente alla realtà divina come fondamento della realtà. Da qui si può poi arrivare, da parte del teista, alla realtà personale di Dio.

Il dono di se stesso da parte di Dio, secondo Zubiri

D'altra parte, l'esperienza dell'assoluto è possibile solo in quanto Dio, che è realtà assolutamente assoluta, persona assoluta, liberamente dona se stesso – e dona la sua grazia, in vista della deificazione umana⁶ – ad ogni essere umano, rendendosi presente in lui.

In tal modo Dio costituisce formalmente ogni essere umano come persona, affinché l'essere umano sia un assoluto (cioè sia suo proprio di fronte a qualsiasi

⁶ Cf. X. Zubiri, *El ser sobrenatural: Dios y deificación en la teología paulina*, in Id., *Naturaleza, historia, Dios*, cit. (trad. it. *L'essere soprannaturale; Dio e la deificazione nella teologia paolina*, in Id., *Natura storia Dio*, trad. it. cit., pp. 273-321).

altra realtà), ma un assoluto relativo (cioè la cui assolutezza sia non originaria, ma ricevuta).

L'esperienza dell'assoluto è, allora, esperienza della donazione di se stesso da parte di Dio. Però, nel decorso della sua vita l'essere umano non sa con chiarezza in modo concreto di essere un assoluto. Da ciò deriva la sua inquietudine, la quale manifesta la problematicità dell'assoluto.

Rapporto tra dono di se stesso da parte di Dio ed esperienza tensiva di Dio

L'unità, che si realizza tra Dio e l'essere umano in seguito al dono che Dio fa di se stesso, è senza separazione. Ovviamente, però, è un'unità con distinzione tra i due termini.

Si tratta di una situazione che risulta in una unità interpersonale tensiva: una tensione teologale. In questa unità tensiva, Dio, che dona se stesso e costituisce l'essere umano come persona, ha funzione pre-tensiva, è il pre-tensore della tensione dell'essere umano verso di Lui. L'esperienza che l'essere umano fa di ciò che Dio gli ha donato è, quindi, una esperienza tensiva di Dio.

Da parte sua, l'essere umano deve divenire cosciente della propria esperienza di re-legazione, come prima tappa del successivo accesso intellettuale all'esistenza di Dio; questa prima tappa, invece, è non intellettuale.

Comunque, l'accesso a Dio è incoativo in tutti gli esseri umani e può divenire piena adesione a Lui. Però, anche se l'essere umano inclina naturalmente verso Dio, può rendere reale il suo accesso a Dio solo mediante una adesione personale, compiuta nella libertà.

Concludendo, la dimensione teologale dell'essere umano si manifesta in vari modi: nella re-legazione al potere del reale, nell'esperienza tensiva di Dio e nell'adesione intellettuale a Dio, realizzandosi pienamente nella libera adesione a Dio.

Lonergan: struttura trascendentale del dinamismo intenzionale della coscienza

Dopo queste precisazioni sul pensiero di Zubiri, vale la pena considerare qualche eventuale altro modo di trattare, dal punto di vista metafisico, il rapporto tra Dio e l'essere umano da parte di qualche altro pensatore del recente

passato, in particolare da parte di B. Lonergan⁷.

In tutt'altro quadro di riferimento e con tutt'altra impostazione di base, troviamo allora delle somiglianze tra alcuni elementi del pensiero di Zubiri, che sono stati esposti sopra, ed alcuni elementi del pensiero di Lonergan⁸.

Il dinamismo delle operazioni coscienti e intenzionali

Esprimendosi da metodologo, non dimentico però del proprio pensiero filosofico e teologico, quest'ultimo Autore ravvisa a livello antropologico una realtà transculturale, che è costituita dalla possibilità per ogni essere umano di obbedire ai cosiddetti precetti trascendentali: "sii attento", "sii intelligente", "sii razionale", "sii responsabile", "ama", "ama in modo non ristretto".

Questa possibilità si realizza in ogni caso attuando il metodo trascendentale, cioè mettendo in atto il dinamismo delle proprie operazioni coscienti e intenzionali, sia per il proprio conoscere che per il proprio agire.

È interessante notare che nel caso della possibilità di obbedire ai precetti trascendentali si tratta, per Lonergan, di una connotazione propria di ogni essere umano.

Analogamente, sono proprie di ogni essere umano la re-legazione al potere del reale, l'esperienza tensiva di Dio e la possibilità di adesione intellettuale a Dio, individuate da Zubiri.

Il dono di se stesso da parte di Dio, secondo Lonergan

C'è un altro punto di somiglianza tra questi due pensatori.

Per Lonergan, anche il dono che Dio liberamente fa del suo amore⁹ ha un aspetto transculturale: infatti, esso è offerto a tutti gli esseri umani, senza essere condizionato da una previa conoscenza umana, o non conoscenza,

⁷ Cf F. E. Crowe, *Bernard J.F. Lonergan. Progresso e tappe del suo pensiero*, (origin. ingl. 1992), ed. it. a cura di N. Spaccapelo e S. Muratore, trad. it. di G. Bonetti, Città Nuova, Roma 1995.

⁸ Cf B. J. F. Lonergan, *Method in Theology*, ed. or. Darton, Longman & Todd, London 1972 (trad. it. *Il metodo in teologia*, a cura di N. Spaccapelo e S. Muratore, Città Nuova, Roma 2001).

⁹ È il dono di cui parla *Romani* 5,5.

delle cose di Dio.

Tale dono da parte di Dio introduce, inoltre, una dimensione “al di là del mondo” in tutte le culture.

Analogamente, per Zubiri Dio liberamente dona se stesso e la sua grazia a tutti gli esseri umani, rendendosi presente in ognuno di essi.

Inoltre, per Lonergan è proprio il dono che Dio fa del suo amore ad essere la causa che conduce l'essere umano a cercare di conoscere Dio.

Analogamente, per Zubiri l'esperienza dell'assoluto è possibile solo in quanto previamente Dio dona se stesso e la sua grazia.

Diverse apprensioni del dono di Dio

Infine, per Lonergan il dono che Dio fa del suo amore a tutti gli esseri umani si manifesta, però, con diversa autenticità nelle varie religioni del mondo ed è appreso in modi differenti nelle varie culture, come è storicamente accertabile.

Analogamente, per Zubiri l'esperienza del fondamento del potere del reale avviene in modi diversi nei teisti e negli atei, che rispettivamente divengono coscienti della propria esperienza di re-legazione o la occultano fondando su se stessi.

Confronto conclusivo

Si può, quindi, parlare per entrambi i pensatori considerati di differenti sbocchi possibili del manifestarsi di un aspetto costitutivo comune ad ogni essere umano¹⁰.

Entrambi questi due Autori del XX secolo, ognuno con le sue locuzioni caratteristiche, offrono spunti interessanti ai loro cultori del XXI secolo sia riguardo ad una coscientizzazione rispetto al dono divino da tutti ricevuto (in-

¹⁰ Ricordiamo che *Homo sapiens* (esistente da circa 300.000 anni) ha la potenzialità costitutiva (basata biologicamente sull'universale patrimonio genetico) di essere capace di religiosità (indipendentemente dal fatto se e come esprima culturalmente tale possibile religiosità, di cui testimonianze archeologiche risalgono fino a circa 190.000 anni fa): cf. M. Boone Rappaport e C. J. Corbally, *The Emergence of Religion in Human Evolution*, Routledge, London 2019.

dipendentemente dal come lo si denomini: Dio stesso, la sua grazia, il suo amore) sia riguardo ad una responsabilizzazione personale nei confronti di tale dono (come la libera adesione a Dio, secondo Zubiri, ed il cercare di conoscere Dio e l'amare in modo non ristretto, secondo Lonergan).

Sono, questi, alcuni possibili frutti che indicano la validità di entrambe le proposte, quella della dimensione teologale dell'essere umano da parte di Zubiri, e quella della struttura trascendentale del dinamismo intenzionale della coscienza da parte di Lonergan.

BIBLIOGRAFIA

- BOONE RAPPAPORT, M. e CORBALLY, C. J., *The Emergence of Religion in Human Evolution*, Routledge, London 2019.
- COROMINAS, J. e VICENS, J. A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus-Santillana, Madrid 2006.
- CROWE, F. E., *Bernard J.F. Lonergan. Progresso e tappe del suo pensiero*, (origin. ingl. 1992), ed. it. a cura di N. Spaccapelo e S. Muratore, trad. it. di G. Bonetti, Città Nuova, Roma 1995.
- LONERGAN, B. J. F., *Method in Theology*, Darton, Longman & Todd, London 1972 (ed. origin.), ed. it. *Il metodo in teologia*, a cura di N. Spaccapelo e S. Muratore, trad. it. di G. B. Sala, Città Nuova, Roma 2001.
- ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1984, 1994⁵ (trad. it. *L'uomo e Dio*, a cura di A. Savignano, Marietti, Genova-Milano 2003); successivamente HD2 (trad. it. *L'uomo e Dio*, a cura di P. Ponzio e A. Savignano, Edizioni di pagina, Bari 2013).
- , *El problema teologal del hombre*, in A. Vargas-Machuca, a cura di, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Madrid 1975, pp. 55-64 (trad. it. *Il problema teologale dell'uomo*, in X. Zubiri, *Il problema dell'uomo. Antropologia filosofica*, trad. it., a cura di A. Savignano, Edizioni Augustinus, Palermo 1985, pp. 169-178).
- , *El ser sobrenatural: Dios y deificación en la teología paulina*, in Id., *Naturaleza, historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid 1944 (trad. it. *L'essere soprannaturale; Dio e la deificazione nella teologia paolina*, in Id., *Natura storia Dio*, trad. it., a cura di G. Ferracuti, Edizioni Augustinus, Palermo 1985, pp. 273-321).
- , *En torno al problema de Dios*, in Id., *Naturaleza, historia, Dios*, cit., (trad. it. *Intorno al problema di Dio*, in Id., *Natura storia Dio*, trad. it. cit., pp. 251-271).
- , *Introducción al problema de Dios*, in Id., *Naturaleza, historia, Dios*, cit., (trad. it. *Introduzione al problema di Dio*, in Id., *Natura storia Dio*, trad. it. cit., pp. 237-248).

Metaphysical realism of X. Zubiri and S. Frank in the context of comparative studies

LIUBOV E. YAKOVLEVA*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1442>

ABSTRACT

The subject of the article is a comparison of the views of the Spanish philosopher X. Zubiri and the Russian philosopher S. Frank (1877-1950). Both philosophers offer a strikingly similar new interpretation of “reality” against the background of the absence of personal contacts and any dialogue between the Russian and Spanish thinker. In his study, the author relies on the cultural method of historical and philosophical research, which allows us to consider these philosophical systems in the context of national philosophical traditions. It is shown that the differences in these philosophical systems are associated with the difference in the types of religious mentality in Spain and Russia.

L'oggetto dell'articolo è un confronto tra le teorie del filosofo spagnolo X. Zubiri e del filosofo russo S. Frank (1877-1950). Entrambi i filosofi offrono una nuova interpretazione della “realtà” sorprendentemente simile, pur non avendo mai avuto contatti personali o qualsiasi dialogo. Lo studio si affida al metodo culturale di ricerca storica e filosofica, che permette di considerare questi sistemi filosofici nel contesto delle tradizioni filosofiche nazionali. Si dimostrerà come le differenze nei sistemi filosofici siano associate ai differenti tipi di mentalità religiosa in Spagna e in Russia

* Liubov E. Yakovleva is Full Professor of Philosophy at the Russian State University named after A.N. Kosygin (Technology – Design - Art) of Moscow.

The national philosophical tradition is a typological concept constructed by the method of consistent meaningful explication of the most essential initial attitudes of the national worldview and the ways of their transmission in the evolution of philosophical thought. The main parameters of the National Philosophical Tradition that define the connection between its various stages include invariant philosophical ideas, philosophies, themes, attitudes; the epistemological status of philosophical knowledge; a general picture of the world correlated with the linguistic picture of the world of a given people and a hierarchy of social values defined for each community.

The introduction of this concept into the methodology of socio-philosophical research allows us to concretize the idea of world philosophy as a dialogue of various national philosophical traditions, to identify their integrative role in different cultures. After all, it is the National Philosophical Tradition that sets the parameters of the attitude towards the philosophical traditions of other peoples, towards the development of the achievements of other philosophical cultures¹.

The specificity of the historical development of Spain and Russia is the synthetic nature of cultures, the duality of national life, the multilevel nature of identity, special ideas about its historical mission, which allows us to find sufficient grounds to identify similar features in the philosophical development of Spain and Russia in the twentieth century. These include the long oblivion of a significant part of the history of Russian philosophy, the fulfillment of an informative function by literature, integrating and stimulating the national consciousness, a heightened interest in philosophical, historical and metaphysical problems.

And the study of the connection of the National philosophical tradition with the cultural substrate of society-religion, allows us to reveal the specifics in the search for new metaphysics carried out by Russian and Spanish philosophers.

Reality in the understanding of S. Frank is an extremely broad concept, which includes both worlds being, or reality, and supratemporal, “ideal” being. Reality is multi-layered, and its deepest layer does not appear for us in the form of objects with a certain content, to which our thought is directed, but we “have it in the way that somehow our inner being belongs to it”².

¹ A.V. Sokolov and L.E Yakovleva, *National philosophy and interaction of philosophical tradi-*

Frank points out the need for a special cognitive attitude for penetration into the deeper layers of reality, which he calls the “primary type of knowledge”, “living knowledge or knowledge-life”, which acts as “knowledge that is born in us and we carry in the depths of life experience - knowledge, in which our entire inner being somehow participates³. “The directly accessible layer of the primary, immediate, self-revealing reality S. Frank calls the reality of the inner life of the individual.

Reality, as an all-embracing unity, contains everything, including negation, since there can be nothing outside of this all-embracing unity. S. Frank connects the incomprehensibility of reality not with its irrational character, but with its super-logical concreteness. It is the concrete, self-sufficient completeness of reality that prevents its conceptual comprehension, which seeks to grasp its abstract private content by distinguishing it from other private content. Philosophy S. Frank defines as “the rational overcoming of the limitations of rational thought”, capable of capturing not only the incomprehensible essence of this reality, but also the diversity of its structure. S. Frank, like X. Zubiri, emphasizes the dual, super-logical nature of the primary reality, which is expressed in the fact that it appears “both as something different from all particular, definite contents, and as something that encompasses and permeates them”⁴. The most important characteristic of this reality is the moment of transcending, going beyond oneself.

Reality is not an extensive whole, not a whole that unites everything in itself only from the outside, but a unity that penetrates its parts from within so that it – to a greater or lesser extent – is present as a whole, that is, in its true being in each of them. It is on the basis of reality as such that all particulars and singularities acquire their own reality. For having your own reality means nothing more than being – to a greater or lesser extent – an accomplice of reality as such, i.e. to acquire its primacy, its self-sufficiency and self-affirmation⁵.

tions in «Bulletin of Moscow State University» Series VII, 2003, 6, pp. 34-53.

² S.L. Frank, *Reality and man*, Rosspen, Moscow 1997, p. 220.

³ Ivi, p. 221.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 259, my italics.

S. Frank introduces the concept of the metaphysical structure of personal being, as a super-individual basis of individual being, in which it is revealed that the personality, "I", in essence, is nothing more than a member of a certain conciliar multi-unity, an accomplice of "we". In the ability to self-disclose oneself in the form of "you" S. Frank sees a characteristic feature of reality that distinguishes it from objective reality. S. Frank asserts, in contrast to the modern subject-object paradigm and the identification of reality and objective reality, the multi-layered reality, the presence of degrees of reality or qualitatively different forms of being.

Reality as a dynamic, creative, transcending principle is directly revealed, according to S. Frank, in the experience of beauty, communication, moral life. It should be noted that the allocation of the aesthetic, communitarian and moral component of life is relevant to those features that, according to some researchers, are inherent in the all-Russian national character, and the archetypal features of Orthodox religiosity⁶.

The Russian philosopher prefers the word "reality" to the word "being", because "by being is usually understood to mean something opposed to 'becoming' as ready-made and in this sense motionless and fixed"⁷, and reality is a living unity of "this and the other," creativity and completeness, becoming an eternity. The moment of creativity is as primordial in reality as the moment of completed actuality. S. Frank emphasizes the creative nature of reality, self-creation inherent in it. The categorical distinction between the subject (the bearer of reality) and the substance (emanating from the subject of activity) is inapplicable to the superlogical being of reality. The actual completeness of reality consists in its self-creation, in the original creative activity.

At the same time, the concept of reality in the philosophical teachings of S. Frank is not identified with the concept of God. Common reality, in detachment from the Divine basis flowing from the primary source, that is, as a formless dynamic potentiality, there is a dark, destructive, dynamic element. If God appears as the unity of potentiality and actuality, as the freedom of self-realization, self-determination, then reality is pure potentiality, incompleteness, readiness for everything. Man, on the other hand, is not only con-

⁶ Cf. V.F. Shapovalov, *Russian studies* FAIR PRESS, Moscow 2001, pp. 369, 432-433, 447.

⁷ S.L. Frank, *Reality and man*, cit., p. 286.

nected with God through the personal center of his mental life, which conceals the divine principle, but he comes into contact with the general reality and experiences the influence of its forces throughout his outlines. S. Frank formulates the law of human existence: the weakening of the connection between the personality – the central instance of mental life – with God as the primary source of reality, leads to the transformation of reality as creative activity into the formless element of pure potentiality, destructive dynamism, the beginning of pure groundlessness. Genuine human freedom as freedom of self-realization of the individual and lower freedom, understood as baseless spontaneity, are not, according to Frank, two heterogeneous principles, they coexist, albeit in an unmerged, but also in an indivisible unity of the human soul as a spontaneous dynamic being. The chaotic spontaneity of man is a degeneration of his creative freedom of self-realization; baseless self-will, pseudo-existence, unauthorized “I” – the cause of slavery and sinfulness of man. “The original sin is the fact of a person’s separation from its God-kind root and its transformation into an imaginary self-affirmed ‘I’”⁸.

How is the cognition of reality carried out? S. Frank considers the content of objective knowledge as identical to objective being, and individual consciousness as the subjective illumination of the all-embracing and all-illuminating absolute knowledge, that is, a special kind of being of the objective “universe” itself. Human being is interpreted by him as an integral world outlook or feeling of life (“artistic and integral unity of thought and experience, contemplation and effectiveness”), based on the unity of the personality, its objective, supra-individual meaning, creative meaning. The infinity of the cognizing mind and the infinity of objective being are in contact through the inner spiritual life of the individual. Experiencing as a definite character of the inner being of a person has a supraindividual-objective side, i.e. is rooted in the all-encompassing unity of absolute being. Thus, according to Frank, mental life is both subjective (potentiality and spontaneity as its lower features in comparison with absolute being) and objective, since it is “a form of absolute being and, as such, from within, in its own being, is united with everything infinite. The wealth of objective being is rooted on the basis of absolute unity. To experience, ‘feel’ ... it means at the same time to be in every-

⁸ S.L. Frank, *Reality and man*, cit., p. 384.

thing, to be immersed from within in the endless ocean of being itself, that is, it means to experience everything else in the world”⁹ Experiencing is a spiritual state as a unity of life and knowledge. The openness, trans-subjectivity of a person’s mental life makes it possible to explain the fact of communication and direct practical-life connection between people, which is inexplicable from the point of view of empirical psychology. Love not only blinds, but also illuminates, reveals the depths of being inaccessible to reason (pure, objective consciousness detached from mental life).

The introduction by S. Frank into epistemology of the new concept of “experiencing reality” as the unity of life and knowledge is a kind of manifestation of the striving inherent in Russian philosophical thinking to overcome the extremes of rationalism and irrationalism.

One of the main goals of creating the philosophical doctrine of X. Zubiri was an attempt to resolve the contradictions that permeate the Western philosophical tradition, paying tribute to the truth of each of the poles - between idealism and realism, between feeling and reason, science and metaphysics, skepticism and dogmatism, individualism and collectivism¹⁰. The setting of such a goal is fully correlated with the general tendency of the Spanish national tradition to an eclectic unification of science, philosophy and religion, mysticism and rationalism, life and reason.

Axis of philosophical reflection X Zubiri, like S.L. Frank, composes the concept of reality, based on a new interpretation of which, he seeks to resolve the aporia of realism-idealism and empiricism-rationalism. This goal – “reflection of reality as such” – was set by Zubiri already in his first major work “Nature, History, God” and was consistently realized in all his subsequent works, including the posthumously published work *Man and God* (1984). The work *Man and God* consists of three parts, the first of which was completely prepared for publication by the Spanish thinker himself, and the second and third by his student and like-minded Ignacio Ellacuria. It seems to us interesting to compare the main ideas outlined by X. Zubiri in this work, but expressed much earlier, with the work of S.L. Frank *Man and Reality*.

⁹ Ivi, p.169.

¹⁰ X.M. Vegas, *Javier Zubiri’s radical realism*, in «Verbum. Issue 5. Images of culture and styles of thinking: Iberian experience», St. Petersburg 2001, p. 118.

The concept of “reality”, which was considered in classical philosophy, mainly to designate the empirical reality of the world existing outside us, is revised and dynamized by X. Zubiri. Reality is seen as the unity of inner life, generation and communication. “If we say about something that it is ‘real’ (es real), then we owe this to the structure of our languages, but there is no ‘real being’, there is only ‘reality in being’, modern reality in the world”¹¹. If S. Frank introduces the concept of “experience of reality” as an adequate expression of the search character of reality, then X. Zubiri uses the concept of “impression of reality” as a way of actualizing the real as real inherent in man. A person, according to Zubiri, feels reality in an impression and this impression has a complex structure, since each human feeling feels reality in a different way. Thus, gaze represents the real as images, hearing as a message, taste as satisfaction (in Spanish, wisdom (sabiduria) means etymologically taste (sabor), touch as palpable (tanteado), smell as a trace or imprint, kinesthesia represents reality in dynamic tension not “in front of” me, but in the “direction to” ... reality itself “in the direction”¹². This is not about the synthesis of different impressions of reality, but about different moments of a single impression of reality.

The main principle of considering reality in X. Zubiri’s metaphysics is the principle of the primacy of reality over being. From the point of view of Zubiri, there is no real being as a kind of substance, on the contrary, everything real exists “being”, that is, acting as a moment of peace. The actuality of everything already real “from oneself” as a moment of the world is being. Reality, from the point of view of X. Zubiri, is a system of signs (properties) that manifest themselves in the very nature of the action. Reality is some formality with a physically material character and preceding meaning or intentional content. Therefore, the distinction of zones of reality is associated with Zubiri with the distinction of the very modes of the presence of this formality “from oneself”.

X. Zubiri criticizes classical philosophy precisely because, starting with Parmenides, she made one of the ways of being out of reality, believing that the real is formally being. According to Zubiri, nothing is originally existing.

¹¹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1984, p. 33.

¹² Ivi, pp. 34-35.

Even God himself is not originally the highest Being: He is the highest Reality. The original is reality. Being is only because there is reality. “Realidad siendo” is not the same as “existence.” Something is existent when it remains immersed in being; insofar as every being is “a kind of being.” But when we talk about “realidad siendo”, then we emphasize the moment that being as something stable, immovable, definite is based on the becoming character of reality itself, because the real is present in the world only by virtue of the simple fact of having reality. This “presence” is best expressed by the participle in the form of the gerund “siendo”.

It is necessary to clarify the meaning of this expression “realidad siendo” in Spanish. The modern Argentine philosopher R. Kush, a representative of the Latin American philosophy of liberation, sees the origins of the originality of Latin American thinking in the network of meanings imprinted in the Spanish language, corresponding to popular culture and everyday consciousness as a natural, unreflected consciousness. In particular, he draws attention to the essential grammatical and conceptual difference between the terms “estar” and “ser”, which make it possible to understand, from his point of view, the originality of Latin American thinking.

“Both verbs in grammatical relation have a clear distinction: ser – defines and estar – indicates. In other words, ser refers to the essence of things, and estar refers to their location. The Argentine philosopher emphasizes that the verb estar is specific to the Spanish language. This verb is used when it comes to circumstances. The verb ser, in turn, is used to express continuous, permanent states¹³”.

It seems that it is possible to give an adequate assessment of the attempts at metaphysical and methodological substantiation of intercultural philosophy in the Latin American philosophy of liberation only taking into account the new understanding of reality given in the concept of “respectability” by X. Zubiri, on which supporters of the intercultural perspective in philosophy rely explicitly and implicitly¹⁴.

¹³ N.I. Petiakshva, *The problem of the essence of Latin American life (R. Kush's concept)*, in «Study of Latin American studies at the Peoples' Friendship University of Russia», Moscow 2002, p. 277.

¹⁴ L.E. Yakovleva, *Zubiri's radical realism and the philosophy of liberation*, in «Study of Latin American studies at the Peoples' Friendship University of Russia», Moscow 2002, p. 287-300.

The multidimensional nature of reality manifests itself in Zubiri's concept in the fact that reality is respectful or "related" in its very quality of reality, it is a constitutive relatedness. X. Zubiri insistently emphasizes that his metaphysics is talking about the physical moment of communication, about the responsiveness of everything real in the most formal nature of the real. In the epistemological aspect, reality appears in an impressionable grasp of the real, as the actualization of reality in the feeling mind - a metaphysically unified comprehending structure. Metaphysical knowledge, in contrast to scientific knowledge, studies not the content of reality, but the structure of reality as reality. Metaphysics tries to explore the meaning of reality as a total reality and in its ultimate foundation. Classical philosophy ascribed three functions to the mind: the formation of concepts, the expression of judgments and their combination in reasoning, but it ignored the fundamental fact that all these types of intelligent activity are themselves inscribed in the activity of understanding the real structure of something. A person not only relies on reality but is "filled" with it.

Special place in substantiating Zubiri's metaphysical position is occupied by his philosophical anthropology. A person is considered by him as some kind of reality, the moments of which are consciousness, time and being. A distinctive feature of a person is the need to "give himself an account" in a situation, in what he should do with things and with himself as a reality. Human reality is also a systematic unity, therefore each property of this reality acts only as a moment of action of all other properties. In absolutely all spheres of activity, human activity has a systemic psycho-organic nature.

To establish himself in the integrity of reality, to establish himself as an absolute reality, a person must perform actions with specific things in a specific situation. In this assertion of oneself as an absolute reality, one relates to all other personalities in their way of being an absolute reality. Personality is essentially, in its very basis and in form, correlated with God as an Absolute Personality and other people. This correlation, the inner appeal of a person to other people or the custom of "otherness," as the Spanish philosopher calls it, constitutes the mentality or ways of comprehending the world that everyone possesses, since they are formally perceived from everyone else.

Zubiri associates freedom as a characteristic of human reality with a certain independence from the environment and specific control over it. Both in his active and passive actions, a person acts not only because of the properties

that he possesses, but also because of the system that these properties make up. A distinctive feature of this system is the ability to impress the reality by the feeling mind.

Appeal to God or religacion constitutes a principal characteristic of human reality. The problem of God is a dimension of human reality as such, which is why Zubiri calls it a theological problem. "We are talking ... about a problem that a person is forced to pose, it is better to say that it has already been posed to us due to the simple fact that we are people¹⁵". Religacion is, in the context of Zubiri's metaphysics, the ontological connection of the emerging reality of the personality with the power of everything real, moreover, with an internal, not external connection. This structure is thus an integral, basic structure for human life.

X. Zubiri draws a subtle conceptual distinction between being in reality and being with real things. What we are with is this definite reality, and what we are in is "all" reality. Both points are inseparable from each other, but very different. Anything grasped in a human way is real, but none of them is "all" reality. And the most serious thing, from the point of view of X. Zubiri, is that it is every real thing that makes us be in "all" reality. Zubiri characterizes the way the power of the real is manifested in religacion as a mystery, a riddle, just as Frank emphasizes the super-logical nature of reality.

The mystery of the power of everything real gives the realization of personal reality a special character – the problematic nature of justification, the inner anxiety of human life, embodied in two simple questions: "how do I become myself" and "what should I do of myself, since this very reality, what I am, it has been given to me". Compensation for this inner anxiety in human life is the voice of consciousness, which in one form or other dictates to a person what he should or should not do, what particular form of reality he should take, although it does not solve all his problems. In his teaching, X. Zubiri distinguishes 11 feelings, which differ not from the side of the object, i.e. the content of the perceived quality, but by the very way of grasping this content as something "from oneself". Man finds himself inexorably directed towards determining the form of reality that he must accept as a result of choice.

¹⁵ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, cit., p. 12.

The problem of the relationship between man and God is one of the most important issues of the philosophical and anthropological teachings of the 20th century. The solution to this problem involves answering four questions: "The metaphysical question: does God exist? 2) a philosophical question: what is our concept of God? 3) anthropological question: what does God mean for man? 4) a sociological question: what is the meaning of religious communication with God?"¹⁶ The significance of the first question is determined by its close connection with the question of the meaning of life, since it is impossible to save the absolute meaning, the absolute truth outside of God. The merit of X. Zubiri is a deep study of the essential, ontological and inevitable connection between man and God in the unity of the metaphysical and anthropological aspects of this connection. A person can, as Zubiri shows, have or not have a positive religion, but he cannot be ontologically separated from God, he cannot exist without the Absolute.

Zubiri establishes a connection between life and personal being, and gives a fundamentally new, phenomenological interpretation of life. The concept of "life" is used by Zubiri in the meaning of "possessing one's own reality", "being one's own" reality in relation to other realities, in the field of all reality. To the features of life, he refers to the feeling of the richness of possible manifestations of the world, the feeling of anxiety and the problematicism of our own existence, which prompts us to search for the last objective synthesis. He considers life and spirit in unity as two different functions of a single principle of reality. One and the same reality feels, projects and acts - this is the conclusion of the phenomenological concept of life in the philosophy of X. Zubiri.

The revealed similarity between the philosophical teachings of the Russian and the Spanish thinker is striking. This similarity is revealed both in a fundamentally new interpretation of the very concept of reality, its ontological status, and in the forms of its comprehension. Both philosophers substantiate their realistic position by removing the reality of epistemology in metaphysics and introducing the transcendental aspect of reality itself, which receives an anthropological justification. The logic of substantiating the existence of God in the works of these philosophers also coincides.

At the same time, with all the similarities between the dynamic interpre-

¹⁶ K. Valverde, *Philosophical Anthropology*, Khristianskaya Rossiya Publ., Moscow 2000, p. 394.

tation of reality and the identification of the metaphysical dimension of personality, i.e., understanding it as an absolute and only then human reality, inherent in both thinkers, there is an obvious difference between them in the ways of stating and expressing these ideas. First, the systemic-structural vision of reality created by X. Zubiri reveals its connection with the strong scholastic tradition of conceptual distinctions, in the interaction and polemics with which the Spanish philosophical tradition developed. Therefore, the relationship between the personality and the divine reality of the Absolute Personality, man and God is central in the substantiation of the metaphysical realism of X. Zubiri. While for S.L. Frank, despite the attempt to balance the ontological principle of organic unity inherent in Russian philosophy with personalism, it is the relationship of chaos and space that is fundamental to substantiating metaphysical realism. All-unity is comprehended in Russian philosophical thought as sophiology. As noted by P.A. Sapronov, a common feature of the Russian worldview is “the recognition of Sophia’s mediating role between God and the world and [...] in her interpretation as a single living and self-conscious being”¹⁷, i.e. in the personification of the cosmos fighting against chaos. At the same time, the divine dissolves into the cosmic.

Secondly, the Spanish thinker, in full accordance with the personalistic nature of Spanish philosophy, tries to conceive of primordial reality as a personal being and, if possible, to reveal all the meanings associated with this fundamental principle.

¹⁷ P.A. Sapronov, *Russian philosophy. Experience of typological characteristics*, Church and culture, St. Petersburg 2000, p. 181.

BIBLIOGRAPHY

- FRANK S.L., *Reality and man*, Rosspen, Moscow 1997.
- PETIAKSHEVA N.I., *The problem of the essence of Latin American life (R. Kush's concept)*, in «Study of Latin American studies at the Peoples' Friendship University of Russia», Moscow 2002.
- SAPRONOV P.A., *Russian philosophy. Experience of typological characteristics, Church and culture*, St. Petersburg 2000.
- SHAPOVALOV V.F., *Russian studies*, FAIR PRESS, Moscow 2001.
- SIERRA LECHUGA C., YAKOVLEVA, L.E. & AMELLIN Y.I., *Philosophy from the height of time: an overview of the work V International Congress in Bari in "Philosophy questions"*, Moscow 2021, №2, pp. 213-217.
- SOKOLOV A.V. & YAKOVLEVA L.E., *National philosophy and interaction of philosophical traditions* in «Bulletin of Moscow State University», Series VII, 2003, №6, pp. 34-53.
- VALVERDE K., *Philosophical Anthropology*, Khristianskaya Rossiya Publ., Moscow 2000.
- VEGAS X.M., *Javier Zubiri's radical realism*, «Verbum. Issue 5. Images of culture and styles of thinking: Iberian experience», St. Petersburg 2001.
- YAKOVLEVA L.E., *Zubiri's radical realism and the philosophy of liberation*, in «Study of Latin American studies at the Peoples' Friendship University of Russia», Moscow 2002.
- ZUBIRI X., *El hombre y Dios*, Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1984.

FORUM

La sezione Forum raccoglie tre recensioni: la prima di F. Chicco al saggio *Sono un mostro che vi parla. Relazione per un'accademia di psicoanalisti* di Paul B. Preciado; inoltre, quella di A. Franco al libro di Viola Carofalo, *Simone Weil per ripensare il presente: limite, radicamento, decentramento* e, infine, quella di B. Osella a *Decolonizzare la follia* di Frantz Fanon.

Giorgio Borrelli

Trans-esistenza: “una sollevazione molecolare”. Decostruzione del paradigma della differenza sessuale

FLORIANA CHICCO*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1443>

recensisce Paul B. Preciado, *Sono un mostro che vi parla. Relazione per un'accademia di psicoanalisti*, Fandango libri, Roma 2021

* Floriana Chicco è laureata in Scienze filosofiche presso l'Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”.

Il 17 novembre 2019 Paul B. Preciado lascia per un po' il suo appartamento su Urano perché invitato a proferire un discorso dinanzi a 3500 psicoanalisti/e al Palazzo dei Congressi, a Parigi, in occasione delle giornate internazionali dell'École de la cause freudienne sul tema "Le donne in psicoanalisi". Nonostante l'invito e la fama internazionale di cui gode, Preciado tra risa, urla e frasi come: "Non bisogna lasciarlo parlare, è Hitler", non riesce a portare a termine il suo discorso e decide di pubblicarlo integralmente l'anno successivo. Il suo testo si apre, non a caso, con una dedica a Judith Butler, l'esponente più significativa del dibattito teorico sulla *queer theory*, espressione introdotta da Teresa de Laurentis nel 1990 – per designare tutte le forme di "devianza" sessuale rispetto all'eterosessualità normativa di stampo patriarcale – in cui il termine *queer* significa proprio "strano", "trasgressivo", "strambo", potremmo dire *mostro*.

La denuncia di Preciado implica la volontà di un'urgente trasformazione dell'*epistemologia*¹ *sessuale e di genere* in direzione di una decostruzione del binarismo della differenza sessuale e dell'eterosessualità normative a favore di una apertura sempre maggiore a molteplici forme di (*r*)esistenza. Il cambio di paradigma non è un'evoluzione, ma una *rivoluzione* sostiene il filosofo della scienza Kuhn. Ebbene, se un paradigma rappresenta il "nocciolo duro" di una teoria scientifica che non può essere messo in discussione senza rinunciare alla teoria stessa – "un insieme di teorie, ipotesi, atteggiamenti, convinzioni e valori relativi al mondo scientifico, che identifica un ben preciso periodo storico e lo caratterizza rispetto a un altro"² – non esistono tuttavia ragioni a priori per ritenere che un paradigma sia perfetto o il migliore a disposizione, per cui il cambiamento avviene quando si presentano anomalie che portano ad una situazione di *crisi*. "Loro dicono crisi. Noi diciamo rivoluzione"³, sintesi con efficacia Preciado.

¹ Il termine *epistemologia*, non usato qui a caso, deriva dal greco *episteme*, vera conoscenza, e *logos*, discorso, a designare una sorta di discorso (filosofia) sulla "vera conoscenza" (scienza), che riflette sui fondamenti, sulla natura, sui limiti e sulle condizioni di validità e veridicità di tali saperi e sulla possibilità che la scienza, in quanto costruzione umana, sia fallibile e abbia una innegabile dimensione storica e culturale che le consente di evolversi e di modificare i suoi paradigmi.

² E. Roletto, *Produzione ed evoluzione dei saperi scientifici. Un quadro di riferimento per comprendere la natura della scienza*, Aracne, Roma 2009, p. 78.

³ P. B. Preciado, *Testo tossico. Sesso, Droghe e Biopolitiche nell'Era farmacopornografica*, trad. it. di E. Rafanelli, Fandango, Roma 2015, *passim*.

Se fino al XVII secolo in Occidente domina un'epistemologia "monosessuale" – in cui vige il modello paradigmatico dell' *Uno*, maschile e universale, anatomicamente perfetto, e l' *Altra*, la donna, che in quanto semplice variazione dell'uomo, non esiste né anatomicamente né politicamente, ed è soltanto un oggetto e un corpo sessuali – gradualmente a partire dal XVIII fino al XIX secolo si instaura un'epistemologia della "differenza sessuale", per cui grazie a tecniche mediche e visive si sviluppa per lo più un' *estetica* della differenza, anatomica e biologica.

Il pensiero della *differenza sessuale*, generatosi negli anni Settanta inizialmente in Francia e poi sviluppatosi molto anche in Italia, nasce dalla critica al femminismo di prima ondata che ha come obiettivo principale il raggiungimento dell'uguaglianza. Le politiche di parità, pur avendo innescato una rilevante presa di coscienza da parte delle donne, nonché una enorme mobilitazione politica delle stesse, rischiano di innescare un processo di omologazione e conformismo ai modelli maschili, offuscando o marginalizzando la soggettività femminile. La differenza sessuale pone perciò al centro della teoria e delle pratiche la creazione di un diverso ordine simbolico, relazionale, corporeo che rifiuta la neutralità, la monosessualità e l'universalità. La rincorsa alla parità di genere si sostituisce con la rivendicazione della diversità ontologica del femminile rispetto al maschile⁴.

Alla fine del XX secolo Irigaray pensa che la differenza sessuale sia il problema che la sua epoca ha ancora da pensare per un rovesciamento dei valori dominanti e per scrutare all'orizzonte una *fecondità* mai avvenuta, di nascita, rigenerazione, pensiero, linguaggio e di una nuova *poietica*⁵; nel XX secolo Butler si chiede scetticamente se è giunta la fine della differenza sessuale, anche se – ponendo "il problema dell'inevitabile impossibilità di stabilire confini certi tra il 'biologico' e lo 'psichico', il 'discorsivo' e il 'sociale'"[...] e rappresentando "il luogo dove si formula e riformula, si *fa* e si *disfa*, l'interrogativo concernente la relazione tra il biologico e il culturale"⁶ – forse rimane un *quesito* aperto, indeterminato, da interrogare; Preciado senza alcu-

⁴ Cfr. F.R. Recchia Luciani – A. Masi, *Saperi di genere. Dalla rivoluzione femminista all'emergere di nuove soggettività*, G. D'Anna, Torino 2017, pp. 53-57.

⁵ Cfr. L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, trad. it. di L. Muraro e A. Leoni, Feltrinelli, Milano 1985, p.11.

⁶ J. Butler, *Fare e disfare il genere*, trad. it. di F. Zappino, Mimesis, Milano 2014, pp. 275-276.

no scetticismo ritiene che la differenza sessuale sia una parodia invischiata nel perimetro limitato di due sole identità sessuali e di genere (e nel conseguente legame di necessità e corrispondenza tra sesso e genere) – maschio/uomo e femmina/donna – un mero dispositivo politico per escludere la molteplicità dei viventi. Tale regime “non è una realtà empirica, né un ordine simbolico fondatore dell’inconscio. È soltanto un’epistemologia del vivente, una cartografia anatomica, un’economia politica del corpo e una gestione collettiva delle energie riproduttive. Un’epistemologia storica che si costruisce in relazione a una tassonomia razziale all’epoca dello sviluppo mercantile e coloniale europeo, e che si cristallizza nella seconda metà del XIX secolo. Quest’epistemologia, lungi dall’essere la rappresentazione di una realtà, è una macchina performativa che produce e legittima un ordine politico ed economico specifico: il patriarcato etero-coloniale”⁷. L’*ontologia della differenza* erige sull’altare della norma, quella che Irigaray definisce, un’“economia binaria” – tra ciò che esiste, che è visibile, e ciò che non esiste, che è invisibile – per consolidare unicamente l’*ontologia del patriarcato*, che fissa presunte differenze “naturali” tra uomini e donne, tra eterosessualità e omosessualità, come se fossero entità astratte e assolute, e non l’effetto di rapporti di potere, relazioni sociali e reti discorsive.

Non è un caso che in tale scenario storico-culturale nasca la psicoanalisi che “vista dall’angolazione della storia dei corpi abietti, della storia dei mostri – è proprio – la scienza dell’inconscio patriarco-coloniale, la teoria dell’inconscio della differenza sessuale”⁸. La complicità della psicoanalisi con l’epistemologia della differenza sessuale, si manifesta nella *fabbricazione* di una “psiche” femminile e maschile, alla stessa stregua della medicina, che, dinanzi al “terrore di una molteplicità di corpi e di morfologie genitali oltre il binario”⁹, anziché riconoscere una diversità *tout court*, si arrega il diritto di *produzione* di una differenza sessuale e anatomica, attraverso la modifica dei corpi.

Il bersaglio polemico della psicoanalisi, attraverso uno dei suoi pilastri teorici principali – l’*identificazione* – si snoda fundamentalmente come critica filosofica al concetto di *identità*, che, come simbolo di inalterabilità e definitez-

⁷ P. B. Preciado, *Sono un mostro che vi parla. Relazione per un’accademia di psicoanalisti*, trad. it. di M. Balmelli, Fandango, Roma 2021, p. 57.

⁸ Ivi, p. 65.

⁹ Ivi, p. 77.

za, ha “ossessionato” la storia del pensiero occidentale, ci insegna Remotti. La metafisica classica associa il concetto di identità a quello essenzialistico di *so stanza*, che perdura immutato nel tempo e nello spazio, $A = A$ e $A \neq -A$ (*fase ontologica*), la metafisica contemporanea diventa invece una metafisica *incarnata*, che si riferisce a identità sociali e a soggetti storici (*fase sociologica*). Nel primo caso, l'identità è un fatto, e ha solo da essere contemplata, nel secondo, ha a che fare con scelte, negoziazioni, compromessi, conflitti, pretese, fallimenti, per cui è di volta in volta ricostruita, inventata, immaginata. L'identità è la forma estrema di *rivendicazione dell'unità* da parte di soggetti, individuali o collettivi, che invece sono attraversati da un'inesorabile pluralità e molteplicità. In quanto artificio, finzione, operazione di costruzione illusoria e precaria di *chiusura*, progressivamente si è vista subire un radicale spostamento verso un'*apertura* all'alterità. Un pensiero che segue la trama delle *relazioni* e le dinamiche trasformative, costruendo esso stesso relazioni, non sa che farsene dell'identità¹⁰: “La mia proposta è quella di pensare in termini di relazione e potere di trasformazione, invece che in termini di identità [...] L'identità (sessuale, di genere, nazionale o razziale) non è essenza, ma relazione”¹¹.

Il gesto rivoluzionario e (o)sceno del mostro che “si alza dal lettino e prende parola”, è l'inaugurarsi di una lingua nuova, la lingua dell'“incrocio”, che urla “Liberate Edipo e unitevi ai mostri”¹². Una lingua che diventa azione e cerca nuovi teatri dissidenti per produrre la sua forza performativa. La psicoanalisi, lo denunciava già Jaspers¹³, alla stregua di una cultura, di una società e di una politica eteronormative, trasforma il processo comunicativo, “la guarigione attraverso la parola”, in una sorta di *adesione fideistica* del paziente all'impianto teorico presupposto; la psicoanalisi, come “tecnologia gestionale” e “terapia” della psiche, non fa altro che favorire una identificazione binaria, incanalando i soggetti all'interno di un processo di *normalizzazione* della

¹⁰ Cfr. F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Bari 2010, pp. 32-71.

¹¹ P. B. Preciado, *Un appartamento su Urano. Cronache del transito*, trad. it. di L. Borghi, Fandango, Roma 2020, pp. 36, 174.

¹² P. B. Preciado, *Sono un mostro che vi parla. Relazione per un'accademia di psicoanalisti*, trad. it. cit., p. 103.

¹³ Cfr. Karl Jaspers, *Il medico nell'età della tecnica*, trad. it. di M. Nobile, Raffaello Cortina, Milano 1991, pp. XXV-XXVII.

femminilità e della mascolinità, e contribuendo così alla “stabilità della dominazione maschile”¹⁴.

La psicoanalisi si trova oggi dinanzi ad una scelta radicale: continuare a lavorare con l’antica epistemologia o aprirsi ad un cambio di *posizione* – in cui l’oggetto di studio diventa Soggetto – e ad un processo di problematizzazione e sperimentazione, di radicale critica politica dei suoi discorsi e delle sue pratiche.

Urge una rilettura trans-femminista, queer, antirazzista per depoliticizzare l’apparato psicoanalitico, e far sì che dal paradigma della differenza sessuale si passi a quello di “un numero infinito di differenze”, ovvero ad una moltiplicazione dei desideri, delle pratiche e delle forme di vita e ad un allargamento dell’orizzonte democratico per cui – a fronte dello “sterminio istituzionale e politico”¹⁵ degli ultimi due secoli delle minoranze sessuali – ogni corpo vivente, a prescindere dall’assegnazione sessuale, sia riconosciuto come soggetto politico. L’epoca postmoderna, in cui la fine di pretese universalistiche e totalizzanti segna profondamente i *Women’s Studies* e i *Gender Studies*, si caratterizza per la *svolta queer*, il termine ombrello rivendicato come vocabolo flessibile e includente soggettività il cui orientamento sessuale e/o di genere differisce da quello *cisgender*, dal *trans-femminismo*, che nasce dall’alleanza tra le lotte storiche femministe antipatriarcali e le lotte più recenti di demedicalizzazione e depatologizzazione dei movimenti trans- e intersessuali e dal *femminismo intersezionale*, che considerando la categoria del genere nel suo intrecciarsi con altre categorie, come quella di razza, disabilità, povertà, ha l’obiettivo di portare alla luce anche le disuguaglianze più invisibili, perpetrate da una stratificazione di dispositivi di potere discriminatori¹⁶. In questo nuovo capitolo della storia del femminismo, i *soggetti in transizione* e le loro identità sessuali e/o di genere sono continuamente ridefinite e ricostruite sulla base di “alleanze di corpi” che rifiutano la norma e riconoscono una “fluttua-

¹⁴ P. B. Preciado, *Sono un mostro che vi parla. Relazione per un’accademia di psicoanalisti*, trad. it. cit., p. 69.

¹⁵ Ivi, p. 79.

¹⁶ Cfr. F.R. Recchia Luciani – A. Masi, *Saperi di genere. Dalla rivoluzione femminista all’emergere di nuove soggettività*, cit., pp. 59-68.

zione della realtà morfologica, anatomica e cromosomica dei corpi umani”¹⁷ e una “irriducibile molteplicità della vita e il rispetto della sua integrità”¹⁸.

A differenza di uomini e donne che sin dalla nascita sono immersi nel “comfort assordante dell’identità normativa”¹⁹, cui è assegnata e imposta la gabbia della *natura*, femminile o maschile, la gabbia di Preciado deriva da un processo di *metamorfosi esistenziale*, è frutto di una scelta, di una propria iniziativa, di un atto eroico di coraggio. Da Beatriz ci si sarebbe aspettati un “efficace, silenzioso lavoro di genere e di riproduzione sessuale”, “una mite fidanzatina eterosessuale, una brava moglie, una brava madre, una donna discreta”²⁰ e invece di soggiogarsi in tale addomesticamento, Beatriz diventa Paul: “Abbiamo bisogno di un nuovo modello di intellegibilità, una nuova cartografia dell’essere vivente, più aperta e meno gerarchica. Abbiamo bisogno di una rivoluzione nel paradigma della rappresentazione corporea simile a quella iniziata da Copernico nel sistema di rappresentazione planetaria. Contro i Tolomei della differenza sessuale, siamo i nuovi atei del sistema sesso/genere”²¹.

Paul – un *uomo*, perchè ha varcato la soglia del sesso femminile assegnato alla nascita e del genere donna, per diventare legalmente e giuridicamente uomo, rifiutando tuttavia il modello “normale” di uomo perché altrimenti significherebbe ricadere all’interno del “magma naturalizzato” della mascolinità e restare invischiati nel “deserto del fanatismo della differenza sessuale”²², *trans*, in una condizione permanente di transizione, soglia, rottura, frontiera, di passaggio tra “l’antico regime sessuale e l’inizio di una futura proliferazione”²³, *non binario*, in un altrove privo di divisioni, opposizioni e dualismi tipici dell’epistemologia coloniale e capitalista – transita senza mai cancellare il suo passato di Beatriz, “il mio corpo vivo [...] è come una città greca, dove coesistono, edifici trans contemporanei, un’architettura lesbica postmoderna e

¹⁷ P. B. Preciado, *Sono un mostro che vi parla. Relazione per un’accademia per psicoanalisti*, trad. it. cit., p. 92.

¹⁸ P. B. Preciado, *Un appartamento su Urano. Cronache del transito*, trad. it. cit., p. 280.

¹⁹ P. B. Preciado, *Sono un mostro che vi parla. Relazione per un’accademia di psicoanalisti*, trad. it. cit., p. 19.

²⁰ Ivi, p. 21.

²¹ P. B. Preciado, *Un appartamento su Urano. Cronache del transito*, trad. it. cit., p. 111.

²² P. B. Preciado, *Sono un mostro che vi parla. Relazione per un’accademia di psicoanalisti*, trad. it. cit., p. 22.

²³ P. B. Preciado, *Un appartamento su Urano. Cronache del transito*, trad. it. cit., p. 24.

belle case Art déco, ma anche vecchie costruzioni campestri [...] tanto da rendere impossibile dire che solo sei anni fa ero *semplicemente* una donna e che ormai sono diventata *semplicemente* un uomo. Preferisco la mia nuova condizione di mostro a quella di uomo o di donna, perché questa condizione somiglia a un piede che avanza nel vuoto indicando la via verso un altro mondo. Non sto parlando del corpo vivente come di un oggetto anatomico, ma nel senso di ciò che chiamo ‘somateca’, un archivio politico vivente”²⁴. Transitare per la psicoanalisi significa sfociare nella psicosi (Freud) o nella malattia semiotica (Lacan), dicono disforia, handicap, sindrome, deficienza, incongruenza, “noi diciamo *dissidenza*”²⁵ dal *sistema sesso/genere*. Tuttavia, la via d’uscita dal regime della differenza sessuale non equivale, immediatamente o necessariamente alla libertà, perché la libertà di genere e sessuale è spesso solo una semplice “ripartizione più equa della violenza o una accettazione più pop dell’oppressione”²⁶. La libertà è qualcosa di più – “uscire, scorgere un orizzonte, costruire un progetto, avere la possibilità di fare l’esperienza della radicale comunione di ogni forma di vita, di energia, di materia, al di là delle tassonomie gerarchiche che la storia umana ha inventato”²⁷ – ebbene tale libertà Preciado la vive solo grazie alla transessualità, la libertà autentica “si scava a mani nude”, si *costruisce*.

Una *trans-esistenza* può nascere solo da quello che Édouard Glissant definisce *tremore*, perché il tremore “non è il pensiero della paura. È il pensiero che si oppone al sistema”. “La battaglia comincia con la disobbedienza, non con l’identità”²⁸: opporsi al sistema attraverso un processo di decostruzione dei modelli “naturalizzati e non naturali” di uomo e donna all’interno della tassonomia antropologica della *differenza sessuale* per riconoscere “l’infinita oscillazione delle modalità dell’esistenza”²⁹ e attraverso un processo di de-

²⁴ P. B. Preciado, *Sono un mostro che vi parla. Relazione per un’accademia di psicoanalisti*, trad. it. cit., p. 41.

²⁵ P. B. Preciado, *Un appartamento su Urano. Cronache del transito*, trad. it. cit., p. 40

²⁶ P. B. Preciado, *Sono un mostro che vi parla. Relazione per un’accademia di psicoanalisti*, trad. it. cit., p. 27.

²⁷ Ivi, p. 29.

²⁸ P. B. Preciado, *Un appartamento su Urano. Cronache del transito*, trad. it. cit., p. 141.

²⁹ P. B. Preciado, *Sono un mostro che vi parla. Relazione per un’accademia di psicoanalisti*, trad. it. cit., p. 46.

identificazione – *decolonizzazione* e *debinarizzazione* – che, “indifferente al mondo ordinato e cosiddetto felice della norma”³⁰, attraverso la costruzione di una *finzione viva*, resiste ad essa. Fare della transizione la propria casa significa abitare lo spazio della perplessità e della non-evidenza, un luogo nomade e fluttuante, abbandonarsi al continuum dell’evoluzione e del cambiamento, farsi attraversare da un turbine di energia di trasformazione, scegliere una vita priva di schemi e verità assolute, concepire la soggettività come un processo aperto e non una identità chiusa, sradicarsi dal terreno dell’“ab-norme” e capire che “l’arcobaleno può diventare pelle”³¹.

Il transito è il luogo dell’alterità, che abbandona il privilegio dell’universalità, il luogo del Molteplice, che si libera del paradigma dell’Uno, il luogo in cui si disegna una nuova mappa del mondo con nuove “forme di produzione e riproduzione della vita”. È il luogo dove tutto è da sperimentare e reiventare. “Essere trans è desiderare un processo di *créolisation* interiore: accettare che una persona diventa se stessa soltanto attraverso il cambiamento, l’ibridazione, la mescolatura”³²: equivale ad essere un “contrabbandiere” tra due mondi, quello degli uomini e quello delle donne, un profugo del genere, un fuggitivo della sessualità, un subalterno sessuale.

Una trans-esistenza è una *ontologia dell’(im)possibile*, una nuova modalità d’*incarnazione*, di stare al mondo e di relazione, di co-esistenza con l’altro da sé, con la radicale alterità del *mostro*, una nuova *politica del desiderio*, perché se “la sessualità è un teatro politico in cui il desiderio scrive la sceneggiatura [...] è necessario modificare il desiderio. È necessario imparare a desiderare la libertà sessuale”³³.

Fare una transizione di genere significa accettare “l’irruzione trionfale di un altro futuro dentro di sé, in tutte le cellule del proprio corpo” e consentire il “risveglio di un’altra genealogia. Questo risveglio è una rivoluzione. Si tratta di una *sollevazione molecolare*”³⁴.

³⁰ Ivi, p. 39.

³¹ Ivi, p. 47.

³² P. B. Preciado, *Un appartamento su Urano. Cronache del transito*, trad. it. cit., p. 29.

³³ Ivi, p. 314.

³⁴ P. B. Preciado, *Sono un mostro che vi parla. Relazione per un’accademia di psicoanalisti*, trad. it. cit., pp. 42, 46 (corsivo mio).

Anche in questo testo, come negli altri che l'hanno preceduto, quel che di Preciado affascina e colpisce nel profondo è l'intreccio tra *filosofia e vita* grazie al quale si fa testimone di una dimensione autenticamente performativa – di *transizione epistemica, politica, esistenziale e clinica* – e di una scrittura dirompente, vulcanica, evocativa. Leggere Preciado significa anelare l'infinito, non nel senso romantico, ma auspicare l'*infinito dispiegarsi del possibile*, leggere tra i possibili e così facendo crearne altri “per essere tutto ciò che veramente vuoi essere”³⁵.

Quando il discorso termina Preciado, in compagnia del suo amante – il viaggio – lascia “il migliore dei mondi possibili” e torna su Urano, il pianeta dell'*incrocio*, “lontano dalla maggioranza dei terrestri, ma non tanto lontano da permettere a qualcuno di viaggiare fin là. Anche se in sogno”³⁶.

Scrive Virginie Despantes: “Tu scrivi di un tempo che non è ancora arrivato. Scrivi a bambini che non sono ancora nati, e che vivranno anch'essi questa transizione costante – che è l'essenza della vita”³⁷.

³⁵ A. Rich, *Nato di donna*, trad. it. M. T. Marengo, Garzanti, 2000, di, p.352.

³⁶ <https://www.internazionale.it/opinione/paul-preciado/2018/06/18/appartamento-urano>

³⁷ Paul B. Preciado, *Un appartamento su Urano. Cronache del transito*, trad. it. cit., pp. 12-13.

BIBLIOGRAFIA

- BUTLER J., *Fare e disfare il genere*, trad. it. di F. Zappino, Mimesis, Milano 2014.
- CAVARERO A. – RESTAINO F., *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Mondadori, Milano 2002.
- IRIGARAY L., *Etica della differenza sessuale*, trad. it. di L. Muraro e A. Leoni, Feltrinelli, Milano 1985.
- JASPERS K., *Il medico nell'età della tecnica*, Raffaello Cortina, Milano 1991.
- PRECIADO P. B., *Testo tossico. Sesso, Droghe e Biopolitiche nell'Era farmaco-pornografica*, trad. it. di E. Rafanelli, Fandango, Roma 2015.
- , *Un appartamento su Urano. Cronache del transito*, trad. it. di L. Borghi, Fandango libri, Roma 2019.
- , *Sono un mostro che vi parla. Relazione per un'accademia di psicoanalisti*, trad. it. di M. Balmelli, Fandango libri, Roma 2020.
- RECCHIA LUCIANI F. R. – MASI A., *Saperi di genere. Dalla rivoluzione femminista all'emergere di nuove soggettività*, G. D'Anna, Torino 2017.
- REMOTTI F., *L'ossessione identitaria*, Laterza, Bari 2010.
- RICH A., *Nato di donna*, trad. it. di M. T. Marengo, Garzanti, 2000.
- ROLETTO E., *Produzione ed evoluzione dei saperi scientifici. Un quadro per comprendere la natura della scienza*, Aracne, Roma 2009.
- TRIPODI V., *Filosofia della sessualità*, Carocci, Roma 2011.

Simone Weil per ripensare il presente: limite, radicamento,
decentramento

ALESSIA FRANCO*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1444>

recensisce Viola Carofalo, *Pensare in tempo di sventura. Saggio sulla filosofia di Simone Weil*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021

* Alessia Franco è dottoranda di ricerca presso il Corso di Dottorato in Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro" (curriculum Filosofia e Storia della filosofia).

Non è impossibile, nel nostro amaro tempo, riconoscere alcuni dei segni che Simone Weil riconobbe nel proprio. La crisi del presente, figlia della crisi mai sanata di allora, è ancora – se non più gravemente – determinata dall’“attitudine predatoria” alimentata dai nazionalismi e dai meccanismi del mercato, dalla tendenza alla sopraffazione pressoché “automatica” dei deboli, dagli strascichi della corsa all’onnipotenza che è stata per Weil la cifra politica del Novecento – fin dove ha potuto conoscerlo – e di tutta la modernità. Riconoscendo la drammatica persistenza di alcune di queste traiettorie, la scommessa di Viola Carofalo è che il pensiero di Simone Weil possa fornire, oggi, degli attrezzi ancora affilati per affrontare, teoricamente e praticamente, la vertigine di onnipotenza, il delirio della forza.

A suo tempo, con il fervore di una Louise Michel ma l’ambizione razionalizzante di un Descartes, Weil analizzava e denunciava la specializzazione nelle scienze, la tecnicizzazione dell’industria, il parossismo del macchinismo, la despiritualizzazione del lavoro, il trionfo degli apparati burocratici sulla spontaneità e sulle reali esigenze, materiali e morali, degli esseri umani, la mercificazione della vita, la riduzione dell’essere umano alla sua capacità di produrre, e al tempo stesso la potente alienazione del lavoro stesso. Agli operai e alle operaie vedeva imposti ritmi, orari, modalità di lavoro che collimavano nella definizione di una moderna schiavitù, nello stesso tempo in cui venivano loro sottratte la consapevolezza dell’essere produttori di qualcosa, la soddisfazione del progettare la propria opera e perfino la conoscenza della cosa prodotta nella sua globalità – così un operaio della Renault, costretto ogni giorno ad avvitare lo stesso bullone, mai avrebbe goduto la fierezza di sapersi costruttore di un’automobile. Il lavoro operaio osservato da Weil alla catena di montaggio fordista – lei stessa, per conoscere la sventura del lavoro manuale disumanizzato, si fa operaia appunto alla Renault, ma prima nelle officine della società elettrica Alsthom e presso le fonderie di Carnaud et Forget a Boulogne-Billancourt, tra il dicembre del 1934 e il giugno del 1936 – è meccanizzato e parcellizzato al punto di interrompere qualunque relazione tra il soggetto che lo compie e il *sensu* per cui lo compie, la ragione che sottende ai suoi sforzi. All’operaio e all’operaia resta solo la sensazione di “sfinirsi a vuoto”, come scrive Weil nel suo diario di fabbrica, e quei pochi franchi guadagnati a cottimo non sono sufficienti a restituire al lavoro la sua dignità e al lavoratore la soddisfazione del dovere compiuto. Weil osserva il lavoro despiritualizzato, la vita sociale deumanizzata nella nuova società di massa, mentre la

guerra e il totalitarismo riducono con la forza e con la propaganda ancora altre categorie di ultimi, i soldati, a carne da macello. Se rivolgiamo lo sguardo a questi nostri anni, suggerisce Carofalo, per quanto distanti da quelli di cui Weil si è fatta acuta interprete, possiamo comunque riconoscerli a loro modo segnati dalla sventura. In questo nostro tempo allora può essere utile recuperare il pensiero di Simone Weil per osservare il presente e provare a interpretarlo con le sue categorie, che non sono desuete ma al contrario ancora vitali e attuali nel senso meno retorico del termine, ancora adatte all'uso. Carofalo invita allora a ripensare innanzitutto una delle categorie weiliane, rappresentata dall'esperienza del *limite*, seguendo tre traiettorie: quella della "degenerazione del rapporto tra essere umano e lavoro", quella che offre il tema della guerra come "filo conduttore del Moderno" e quella della difficoltà, drammaticamente visibile intorno a noi, di "riattivare un processo di riconoscimento", cioè di rivolgere attenzione agli inermi. Percorrendo tali traiettorie del pensiero, come Carofalo tenta di fare nel saggio *Pensare in tempo di sventura*, si possono scoprire e valorizzare alcuni contributi del pensiero weiliano di cui si dimostra l'ancora pulsante attualità.

Innanzitutto, seguendo Weil ci si deve porre un imperativo, che è appunto quello di pensare in tempo di sventura: di fronte alla crisi, al *malheur*, alle difficoltà di fronte a cui ogni sforzo umano sembra vano, non bisogna cedere alla tentazione di "non pensare più" – tentazione cui cedeva facilmente invece, nel racconto di Weil, l'operaio ridotto a *bestia da soma docile* dallo sfiancante lavoro di fabbrica. Al contrario, si deve cercare di conservare quella facoltà specificamente umana che sola può offrire una speranza di miglioramento delle condizioni di vita e di lavoro di tutti e tutte. Il pensiero, weilianamente, non è da intendersi dunque come isolamento, come autocelebrazione razionalistica, ma al contrario come una modalità del "ricongiungersi autenticamente all'altro". L'esercizio quotidiano del pensiero deve essere conservato come modalità insostituibile per intervenire sull'esistente nel tentativo e nella speranza di migliorarlo concretamente, a partire dalla crisi del presente.

La crisi, da *krinein*, si offre nel pensiero di Weil e nella lettura offerta da Viola Carofalo come l'occasione per discernere, per *ripensare*: non è lo "stallo del pensiero" ma, al contrario il momento in cui, una volta che tutto è perduto, più niente può trattenere il pensiero dal lanciarsi audacemente nel tentativo di una rifondazione della società. Così, dalle macerie dell'Europa degli anni Quaranta può farsi spazio un nuovo pensiero che le infonda una nuova linfa

vitale, nella tensione tra un passato da conservare, dinamicamente, non come mera contemplazione museale, e un futuro incerto i cui lineamenti restano da definire attraverso un lavoro, rigoroso e onesto, di cesello intellettuale e politico. Le due guerre della prima metà del Novecento e i totalitarismi hanno stretto l'Europa in una morsa deformante e quella che pareva offrirsi come una prospettiva futura di progresso e liberazione, l'americanismo, si è rivelata al contrario – scrive Weil – un'ennesima, forse perfino più grave, trappola dello sradicamento: il modello della società americana, priva del proprio passato e tutta compresa nel mero mito del produttivismo, dimentica dei “bisogni terrestri dell'anima” enumerati nell'*Enracinement*, per Weil può offrire ai popoli europei solo un fantasma di futuro, il “gelido tumulto” denunciato nel breve e folgorante *La persona e il sacro*, incapace di offrire un calore accogliente per nutrire le anime umane.

I devastanti decenni vissuti e commentati da Weil hanno lasciato un'Europa che ormai ha “perso tutto”: l'umanità ha conosciuto nuovi, drammatici stati di disperazione e umiliazione a causa delle guerre, dei totalitarismi, della massificazione delle società, dell'avanzata implacabile della tecnica industriale e del capitalismo, con i suoi falsi miti di progresso in realtà alienanti e disumanizzanti. Weil non può ancora annoverare l'inferno concentrationario tra i mali della contemporaneità, ma sembra “vaticinarlo”, come sostenuto da Recchia Luciani nel suo saggio *La vita informe: Simone Weil e il vaticinio della Shoah* e come anche Carofalo suggerisce, nel ritrovare il *Muselmann* di Primo Levi, perduto tra la vita e la morte, nella figura weiliana dello sradicamento, e nell'*obbedienza cadaverica* di Eichmann lo smarrimento del bene che Weil denuncia in opera, tra le persone ormai stritolate e disumanizzate dalla forza.

Perché tutta questa sventura, che Weil vedeva in opera intorno a sé e i cui sintomi sono ancora riconoscibili nelle nostre società, è un'occasione di ripensare una società migliore? Intanto perché l'esperienza della sventura, che non è mera angustia materiale ma innanzitutto è un piegarsi dell'anima, è una forma di umiliazione, permette all'essere umano di perdere il mito dell'onnipotenza, il delirio capace di alimentare e provocare le mostruosità della guerra, dei nazionalismi, della sopraffazione dei propri simili – e anzi lo costringe a farlo. Se l'essere umano si sperimenta come umiliato, sventurato, è costretto dalla stessa pressione materiale della necessità a riconoscere il limite, e a trovare, nel proprio limite, la propria verità, la verità sul proprio essere au-

tentico. Un essere umano che si comprende, finalmente, non onnipotente ma limitato, è innanzitutto un essere umano che scopre la possibilità, accanto a sé e dentro di sé, di scavare uno spazio vuoto in cui ospitare l'altro. Solo così, non avendo paura di riconoscere e rivelare la propria vulnerabilità, l'essere umano può uscire da una massa incapace di autenticità e vicinanza, e instaurare finalmente una relazione: con il divino, cioè anche con l'altro essere umano. Solo su una rete di relazioni autentiche si può pensare di rifondare una società nuova e propriamente umana. Il divino weiliano si può offrire come strumento di tale nuovo, finalmente umano ordine relazionale, perché non è più il Dio onnipotente dell'Antico Testamento, il temibile, il punitore, ma è l'umile e *decentrato*, svuotato, impotente Dio che è solo amore, incarnato nel Cristo: è solo *decentrandosi*, mutilandosi dell'attributo della potenza, ritirandosi dallo spazio, che Dio ha potuto far posto al mondo e all'umanità; così, è solo a propria volta *decreandosi* che l'essere umano può farsi capace di accogliere l'altro in sé e accanto a sé. È in questo senso che Carofalo suggerisce di leggere anche l'anoressia weiliana: non come sacrificio del corpo, negazione della materialità dell'esperienza umana, in nome di una primazia spirituale, ma come contrazione e ritiro dal mondo, volontà di debolezza, dichiarazione di vulnerabilità, rinuncia alla forza.

Come scrive Carofalo, accettare il limite vuol dire educarsi "alla sofferenza del proprio corpo spossato dal lavoro e sempre esposto al pericolo e alla malattia": vuol dire educarsi ad accettare ciò che manifesta con la massima visibilità l'imperfezione e la fragilità del mondo umano, e che è necessario assumere come base della stessa condizione umana per poter pensare un agire comune. Gli uomini e le donne della contemporaneità descritta da Weil, gli apolidi o profughi di Arendt, i *poveri* di Simmel, gli operai sradicati e i disoccupati sradicati al quadrato – come si legge nell'*Enracinement* –, i popoli colonizzati dai Paesi europei e i popoli dei Paesi europei minacciati dallo sradicamento nazifascista, sono tutti abitanti di un'epoca segnata profondamente dalla sventura, ma che proprio per questo possono essere partecipanti di un nuovo progetto per l'umanità.

La Psiche dell'Altro. Frantz Fanon e la decolonizzazione del sapere medico

BRUNO OSELLA*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1445>

recensisce Frantz Fanon, *Decolonizzare la follia*, curatela di R. Beneduce, ombre corte, Verona 2020

* Bruno Osella è dottorando di ricerca presso il Corso di Dottorato in Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro" (curriculum Filosofia e Storia della filosofia).

Introducendo l'ultimo capitolo de *I Dannati della terra*, dedicato allo studio del rapporto tra disturbi mentali e guerra coloniale, Frantz Fanon, quasi scusandosi, avverte: "si troveranno forse inopportuni e stranamente fuori posto in un simile libro questi appunti di psichiatria. Non ci possiamo assolutamente far nulla"¹. Era il 1961 e pochi giorni separavano l'autore dalla morte, ponendo fine ad un decennio inaugurato dalla sua specializzazione in psichiatria a Lione e sfociato poi nella poliedrica eredità intellettuale e politica che ancora oggi torna a far parlare prepotentemente di sé. Il fatto che il martinicano non possa evitare di inserire riflessioni psichiatriche in un saggio dedicato all'analisi della violenza coloniale e degli ostacoli che si oppongono alla rivoluzione socialista nel contesto delle colonie africane, testimonia l'essenzialità del ruolo che tanto la sua formazione quanto la sua esperienza professionale hanno avuto per lo sviluppo del suo pensiero. Eppure, le sue riflessioni più strettamente psichiatriche sono state spesso trascurate dalla critica, finendo per essere considerate "scritti minori".

Pubblicato nel 2010 da ombre corte e riedito nel 2020 dalla stessa casa editrice, *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, a cura e con saggio introduttivo di Roberto Beneduce, ha il merito di riparare a tale noncuranza. Il testo qui recensito riunisce al suo interno alcune delle più significative pubblicazioni di carattere psichiatrico del martinicano, buona parte delle quali, inoltre, sono per la prima volta accessibili al lettore di lingua italiana. Disposti in ordine cronologico, questi scritti restituiscono non solo tutta la brillantezza delle osservazioni del Fanon psichiatra, vero e proprio antesignano di un'*etnopsichiatria critica*, ma anche la loro triste attualità: pensiamo, ad esempio, alla clinica della migrazione, dove spesso assistiamo alle difficili relazioni tra istituzioni della cura ed immigrati. Benché alcune pagine richiedano una minima dimestichezza con il sapere medico-psichiatrico, riteniamo che questa raccolta offra diversi stimoli anche ad un pubblico più legato agli studi umanistici: da un lato, infatti, è possibile cogliere come il martinicano coniuga gli studi in neurologia con i principali riferimenti del suo pensiero filosofico (Hegel, Merleau-Ponty e Sartre), dall'altro, assistiamo alla precorritrice *impresa di decolonizzazione* di un'epistemologia, quella occidentale, che, non lasciando spazio ad alcuna dialettica del riconoscimento per i colonizzati, rivela nel fallimento terapeutico il suo carattere strutturalmente violento e razzista.

Il primo testo della raccolta, *Disturbo mentale e disturbo neurologico*, estratto della sua tesi di laurea, ci fornisce le chiavi di lettura attraverso cui

interpretare le osservazioni teoriche e pratiche che seguono nelle pagine successive. Il tema, sviluppato a partire dall'analisi della bibliografia coeva, è quello dell'individuazione dell'origine del disturbo mentale, ovvero del ruolo dell'organogenesi e della psicogenesi per l'apparizione dello stesso. La posizione di Fanon, fortemente influenzata dalle teorie di Lacan, è quella di mantenere un approccio che tenga sempre in conto le variabili sociali: non si può comprendere la genesi della malattia isolando il contesto sociale da quello biologico. Emerge, così, una *prospettiva sociogenetica della patologia* che induce l'autore a non scindere mai la sofferenza individuale del paziente dal contesto sociale in cui si sviluppa, l'inconscio dal Tempo e dalla Storia.

Questo approccio "situazionale" alle diagnosi dei casi clinici viene adottato dal martinicano sia nell'ambito della colonia che in quello del paese colonizzatore, in questo caso la Francia degli anni Cinquanta, conducendolo alla stessa constatazione: le difficoltà, l'inefficienza e i pregiudizi della psichiatria coloniale sono dovuti ad una problematica *rappresentazione della differenza culturale*. Celebri, in tal senso, sono le riflessioni contenute in *La "sindrome nordafricana"*, dove Fanon presenta il caso di un paziente nordafricano emigrato in Francia che si lamenta di un generico "dolore al ventre". Non potendo riscontrare alcuna lesione che corrispondesse al sintomo e sentendosi per questo raggirato, il medico francese, per eseguire la sua diagnosi, non può far altro che ricorrere alla "*biblioteca coloniale*" che proprio in quegli anni era stata ampliata in campo psichiatrico dagli studi di Porot e la "Scuola di Algeri": a causa di particolari caratteristiche fisiologiche, il nordafricano è tendenzialmente criminale, pigro e bugiardo; non resta quindi che rispedire a casa il paziente con la diagnosi di "sindrome nordafricana".

L'opinione dell'autore è netta: "l'atteggiamento del personale medico è spesso aprioristico. Il nordafricano non si presenta con un contenuto comune alla propria razza, ma su un contenuto costruito dall'europeo. In altri termini il nordafricano, sin dalla sua prima comparsa, entra spontaneamente in un quadro preesistente"². Ad andare in scena è quindi il mancato incontro tra la medicina coloniale e il paziente proveniente dalla colonia, incontro che diffi-

F. Fanon, *I dannati della terra*, trad. it. di C. Cignetti, Einaudi, Torino 1962, p. 184.

² F. Fanon, *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, a cura di Beneduce R., ombre corte, Verona 2020, pp. 128-129.

cilmente può aver luogo per un sapere medico che cerca di rivestire d'oggettività una lunga serie di stereotipi -la bibliografia scientifica citata dal martinicano al riguardo è copiosa. D'altronde, dalla prospettiva del nordafricano, “se tu non vuoi l'uomo che ti sta di fronte, come potrei credere io all'uomo che forse è in te?”³. Per Fanon il disturbo presentato dal paziente va interpretato come una “psicosi reattiva” generata dal contesto sociale in cui è immerso, contesto segnato profondamente dal razzismo; non sorprende allora che “senza famiglia, senza amore, senza relazioni umane, senza comunione con la collettività, il primo incontro con se stesso sarà attraverso la nevrosi, la patologia, si sentirà svuotato, senza vita, in un corpo a corpo con la morte, una morte al di qua della morte, una morte nella vita, e cosa c'è di più patetico di quest'uomo dal corpo robusto che, con una voce veramente rotta ci dice: ‘Dot-tore, sto per morire’”⁴.

Possiamo intravedere in questo mancato incontro lo “scenario filosofico” che caratterizza *Pelle nera, maschere bianche*, ovvero quello della hegeliana dialettica del servo-padrone, dove, tuttavia, la tragedia che vi si svolge ha per oggetto *l'impossibilità ontologica dell'incontro*, del riconoscimento e dell'autoriconoscimento a causa del “manicheismo delirante”⁵ che impedisce al Nero di partecipare della stessa umanità del Bianco. Sempre in questa prospettiva possiamo leggere le suggestive pagine del lavoro *Condotte di confessione in Nord-Africa*, in cui Fanon si discosta dalla psichiatria coloniale ufficiale all'ora di sciogliere l'enigma di un imputato nordafricano che pur preso in flagrante si rifiuta di confessare il proprio delitto. In luogo di attribuire la menzogna ad un comportamento patologico caratteristico di una razza considerata inferiore e primitiva, secondo il martinicano bisogna interrogarsi sui presupposti ontologici di tale negazione: come può il colonizzato, privo di riconoscimento, condividere lo stesso statuto di verità del colonizzatore? “Anche il bugiardo è un essere per il quale si pone costantemente il problema della verità. [...] Per il criminale, riconoscere il proprio gesto di fronte al giudice, significa disapprovarlo, significa legittimare l'irruzione del pubblico nella sfe-

³ Ivi, p. 136.

⁴ Ivi, p. 134.

⁵ F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, Pisa, ETS, 2015, p.168.

ra privata. Il nordafricano, negando, sconfessando se stesso, non rifiuta forse tutto ciò?”⁶.

In conclusione, vorremmo soffermarci brevemente sull’aspetto menzionato in precedenza: il tentativo dell’autore di *decolonizzare l’epistemologia occidentale*. In effetti, quando il martinicano si ritrova a lavorare nel contesto algerino, vessato dalla disumana reazione militare e poliziesca francese ai movimenti d’indipendenza locali, attraverso il suo approccio situazionale alla clinica non può far altro che constatare l’inefficacia degli strumenti utilizzati dalla psichiatria coloniale. Buona parte dei testi di questa raccolta, testimoniano l’esercizio autocritico che Fanon compie cercando di svestire d’eurocentrismo le pratiche della cura in ambito coloniale; pensiamo, ad esempio, alle riflessioni sull’inadeguatezza dell’applicazione di test psicologici formulati a partire dall’immaginario collettivo europeo su donne algerine di confessione musulmana, o alle amare considerazioni sul fallimento della terapia sociale nell’ospedale psichiatrico di Blida: “avevamo ingenuamente pensato il nostro reparto come un tutto, e avevamo creduto di poter adattare a una società musulmana le strutture e i ruoli di una società occidentale con una precisa evoluzione tecnica. [...] A causa di quale errore di giudizio avevamo potuto immaginare una terapia sociale di ispirazione occidentale in un servizio di alienati musulmani? Come era possibile un’analisi strutturale se mettevamo tra parentesi il contesto geografico, storico, culturale e sociale?”⁷.

Come sottolineato nel prezioso saggio introduttivo di Beneduce, oltre alle riflessioni sul razzismo o sulle dinamiche politiche dei processi postcoloniali, anche quelle sulla psichiatria coloniale continuano a rendere assolutamente -e tristemente- attuale il pensiero di Fanon. Un pensiero indocile, i cui insegnamenti continuano ad essere imprescindibili per comprendere la realtà di oggi, che vede un ritorno prepotente del razzismo e che è ancora restia a riconoscere dignità ontologica ai nuovi dannati della terra.

⁶ F. Fanon, *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, cit., p. 160.

⁷⁷ Ivi, p. 146.

postfilosofie

RIVISTA DI PRATICHE FILOSOFICHE E SCIENZE UMANE



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DI BARI
ALDO MORO

Dipartimento di Ricerca
e Innovazione Umanistica

Introduzione

PAOLO PONZIO E FRANCESCO MARRONE

SAGGI

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

ANTONIO TRUPIANO

Un asunto pendiente: las notas sistemáticas de la sustantividad

CARLOS SIERRA-LECHUGA E

GERARDO TRUJILLO CAÑELLAS

Una prospettiva trascendentale. Sul concetto di "diafano" ne *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* di Xavier Zubiri

FRANCESCO MARRONE

Propuesta para una modalización metafísica de la inteligencia sentiente: logos, razón y comprensión

ALFREDO ESTEVE MARTÍN

El hombre y la libertad "condicionada" en el pensamiento de Xavier Zubiri

PAOLO PONZIO

Sequedad "y" sentir intelectivo

JUAN PATRICIO CORNEJO OJEDA

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

ALFONSO LANZIERI

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

TOMMASO SGARRO

El Zubiri de Ignacio Ellacuría

RANDALL CARRERA

Xavier Zubiri como fundamento de la metafísica de Raimon Panikkar

GIOVANI MEINHARDT

Sbocchi possibili dell'esperienza tensiva di Dio in Zubiri e in Lonergan

CLOE TADDEI FERRETTI

Metaphysical realism of X. Zubiri and S. Frank in the context of comparative studies

LIUBOV E. YAKOVLEVA

FORUM

Recensione a *Sono un mostro che vi parla. Relazione per un'accademia di psicoanalisti* di Paul B. Preciado

FLORIANA CHICCO

Recensione a *Simone Weil per ripensare il presente: limite, radicamento, decentramento* di Viola Carofalo

ALESSIA FRANCO

Recensione a Decolonizzare la follia di Frantz Fanon

BRUNO OSELLA

n. 14 | Anno 2021

ISSN 1827-5133

€ 12,00