

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
BARI

ANNALI
DELLA FACOLTÀ
DI LETTERE E FILOSOFIA

XLVIII
2005

CACUCCI EDITORE

Óscar Barroso Fernández

La nozione di realtà
nella filosofia di Xavier Zubiri*

1. *Chi è Xavier Zubiri?*

Parlare della vita dell'autore che si vuole presentare è sempre importante, ma nel caso di Xavier Zubiri la questione è imprescindibile¹. Si tratta di un filosofo che si muove al di là di ogni corrente filosofica. Il suo lessico è pieno di neologismi, ma al tempo stesso accoglie molti concetti della tradizione scolastica. Questo gli è costato rispettivamente accuse di esoterismo o di neoscolastica. Forse in Italia potrà risultare strano che qualcuno sia tacciato di essere un pensatore "neoscolastico", ma la situazione in Spagna è tale che ancora oggi non si sono riemarginate le ferite causate dalla dichiarazione del tomismo come filosofia ufficiale da parte del regime fascista. Per 35 anni tutta la filosofia non scolastica in Spagna era proscritta ad opera di una vera e propria inquisizione. Oggi gli inquisitori sono gli "innovatori", e utilizzano gli aggettivi 'scolastico',

* Saggio presentato dal prof. Costantino Esposito.

¹ Le opere di Zubiri cui si fa riferimento sono le seguenti: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, 1981 [=IRE]; *Inteligencia y logos*, 1982 [=IL]; *Inteligencia y razón*, 1983 [=IRA]; *Sobre la esencia*, 1985 [=SE]; *Estructura dinámica de la realidad*, 1989 [=EDR]; *Sobre el sentimiento y la volición*, 1992 [=SSV]; *Sobre el problema de la filosofía*, 1997 [=SPF]; *El hombre y la verdad*, 1999 [=HV]; *Primeros escritos (1921-1926)*, 1999 [=PE]; *Sobre la realidad*, 2001 [=SR]. Tutte le opere citate sono editate dalla "Alianza Editorial" e dalla "Fundación Zubiri" di Madrid.

'tomista' o 'suarezista' in senso negativo. E poiché Zubiri non ha fatto propria né la svolta ermeneutica, né la svolta linguistica, né quella intersoggettiva, è stato etichettato come neoscolastico: questo ha significato il rifiuto del suo pensiero. Tragico destino quello di Zubiri, escluso dapprima dalla filosofia ufficiale di regime, poi dall'avventato clima di innovazione. Ma vediamo di che cosa si tratta.

Xavier Zubiri Apalategui nasce a San Sebastiano il 4 dicembre 1898. Nel 1915 intraprende gli studi universitari presso il "Seminario Conciliar" di Madrid, per concluderli presso la "Universidad Central", dove conosce José Ortega y Gasset. Nel 1920 consegue la laurea in Lettere e Filosofia presso la "Universidad Central", nonché la laurea in Filosofia Superiore presso l'Università di Lovanio, con una tesi dal titolo: *Le problème de l'objectivité d'après Husserl*. Nello stesso anno consegue il titolo di Dottore in Teologia a Roma, e un anno dopo ottiene il titolo di Dottore in Filosofia presso l'Università di Madrid, con una tesi dal titolo: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* – con una presentazione di Ortega y Gasset. Nel 1921, inoltre, viene ordinato diacono nella sua città natale.

Alla giovane età di 28 anni Zubiri è nominato Professore Ordinario di Storia della Filosofia presso l'Università di Madrid. Due anni dopo si reca in Germania, dove resta dal 1928 al 1931, lavorando con Husserl, Heidegger e Hartmann. A Berlino conosce e intrattiene buoni rapporti con scienziati come Einstein, Planck e Schrödinger.

Così, alla fine degli anni Venti si costituiscono i cinque punti focali del suo pensiero: la teologia, la scolastica, la fenomenologia, l'ermeneutica heideggeriana e le scienze sperimentali, in particolare la biologia e la fisica. Tutti questi elementi sono impregnati di un senso di crisi, tipico dei primi decenni del XX secolo. Nel giudizio di Zubiri è possibile infatti «diagnosticare la presenza di una salutare inquietudine che agita la coscienza moderna: un senso di assoluta sfiducia rispetto alla maggior parte del lavoro scientifico dei secoli precedenti, e un malessere con sintomi di asfissia, prodotto dalla cella del puro io, in cui sembrerebbe di aver abbandonato la filosofia del XIX secolo» (PE 338).

La formazione filosofica e teologica di Zubiri è avvenuta a Lovanio, nel clima della restaurazione scolastica di Desiderio Mer-

cier. Secondo una concezione positivista della ragione, la crisi di fine secolo dev'essere intesa – quasi dedotta – come l'irrefrenabile avanzata del nichilismo; ma considerando che la ragione positivista costituisce una concezione riduttiva e deformata di razionalità, la sua crisi può essere intesa come una nuova continuità fra ragione e vita, se non addirittura come una rinascita della metafisica, in quanto risposta allo stato di «nevrastenia filosofica» (PE 338). Il pensiero scolastico permetterebbe di superare la frattura che si è prodotta fra scienza, filosofia e vita. E secondo Zubiri era questo che stava accadendo negli anni Venti, e non solo a Lovanio: «il rinnovamento filosofico comincia a sentirsi anche al di fuori di Lovanio – e questo la dice lunga sulle profonde radici che la neoscolastica affonda in Austria e in Germania con Brentano, Meinong e Husserl» (PE 340). Questa caratterizzazione del pensiero scolastico, che include la corrente fenomenologica, è la chiave per capire come Zubiri intende superare la crisi. Questa rinascita non è quella di una metafisica speculativa, nel senso negativo del termine, bensì la rinascita di una metafisica radicalmente vitalistica: «si vuole dare spazio nella filosofia agli impulsi vitali, e si vuole regolare la vita conformemente ai dettami della realtà» (PE 352). La metafisica rinasce come la risposta a un positivismo incapace di percepire e risolvere le questioni vitali per il suo dispotismo nei confronti dei sentimenti e dei comportamenti umani. Questa metafisica serve allo stesso tempo a porre un freno al vitalismo sfrenato; quello zubiriano è un vitalismo in armonia con la realtà e con il suo fondamento, cioè con la "deità".

Continuiamo a percorrere, seppur rapidamente, la vita di Zubiri. Nella primavera del 1936 abbandona il diaconato, si sposa a Roma con Carmen Castro, figlia di Américo Castro. Nella stessa città si trovava all'inizio della guerra civile spagnola, e durante il corso della guerra si trasferisce a Parigi. Qui Zubiri approfondisce i suoi studi di lingue antiche e orientali, di matematica, fisica e biologia.

Terminata la guerra Zubiri torna a Madrid. Nel 1940 è costretto dal regime a trasferirsi nell'Università di Barcellona; ma il governo lo perseguita fino al maggio del 1942, quando la situazione diventa insopportabile e decide di abbandonare l'insegnamento universitario.

Nel 1944 pubblica il suo primo libro *Naturaleza, Historia, Dios*, che raccoglie e rielabora i lavori degli anni precedenti. Nel 1947,

attraverso un finanziamento del Banco Urquijo, viene fondata la "Sociedad de Estudios y Publicaciones", diretta da Zubiri, presso la quale negli anni successivi egli ha la possibilità di esporre pubblicamente il suo pensiero. Nel 1962 compare *Sobre la esencia*, e nel 1963 compaiono le *Cinco lecciones de Filosofía*.

Nel 1979 riceve in Germania il premio "Das Grosse Verdienst Kreuz" e nel 1980 è nominato Doctor Honoris Causa in Teologia presso l'Università di Deusto. Nello stesso anno compare il primo volume della sua trilogia *Inteligencia Sentiente*. Nel 1982 viene pubblicato *Inteligencia y Logos* e Zubiri riceve – insieme a Severo Ochoa – il premio Ramón y Cajal per la ricerca. L'anno seguente viene pubblicato *Inteligencia y Razón* e Zubiri inizia subito a lavorare alla revisione del testo *Sobre el hombre* e a scrivere *El hombre y Dios*; ma il 21 settembre 1983 muore improvvisamente.

A partire dalla sua morte la Fondazione Zubiri non ha mai smesso di impegnarsi per far conoscere le sue opere; in esse si mostra qualcosa a cui noi oggi, dominati dalla frammentazione e dal pensiero postmetafisico, non siamo più abituati: un *sistema filosofico*. La questione metafisica vera e propria emerge, oltre che in *Sobre la esencia*, anche in *Estructura dinámica de la realidad* (1989) e *Sobre la realidad* (2001); vi sono anche un'analisi dell'intelligenza, costituita dalla trilogia; un'antropologia con *Sobre el hombre* (1986) e *El hombre y la verdad* (1999); un'etica ed un'estetica con *Sobre el sentimiento y la volición* (1992); una teologia naturale con *El hombre y Dios* (1984), *El problema filosófico de las religiones* (1993) e *El problema teológico del hombre: Cristianismo* (1997); una filosofia della natura con *Espacio. Tiempo. Materia* (1996); dopo le *Cinco lecciones de Filosofía* compare una nuova opera sulla storia della filosofia: *Los problemas fundamentales de la Metafísica occidental* (1994). Infine, sono stati pubblicati recentemente in due volumi i suoi scritti giovanili.

2. Il carattere congenito della realtà e del sapere

Le due opere più importanti di Zubiri sono *Sobre la esencia* e *Inteligencia Sentiente*. Fra le due opere intercorrono vent'anni, ma esse rappresentano i punti estremi di un medesimo filo conduttore.

La ragione di ciò è espressa in forma laconica nel prologo della trilogia: «La realtà è il carattere formale – la formalità – secondo cui quel che viene appreso è qualcosa "in proprio" (*en proprio*), qualcosa "da sé" (*de suyo*). E sapere è apprendere qualcosa secondo questa formalità» (IRE 10).

Una delle ragioni per cui Zubiri è stato chiamato un "perfetto scolastico" consiste nell'aver presunto che *Sobre la esencia* mancasse di un fondamento. Nella filosofia si è soliti pensare che non si può giungere a sapere cosa sia la realtà, senza aver prima indagato che cosa è possibile conoscere di essa. Zubiri risponde a questa obiezione nel prologo di *Inteligencia sentiente* definendo realtà e sapere come congeniti. A dire il vero, questa idea era già stata esposta, anche se in forma un po' confusa, in *Sobre la esencia*, in cui egli aveva rifiutato i presupposti del criticismo: secondo Zubiri il criticismo implica una inaccettabile *petitio principii*, che consiste nell'accettazione acritica del principio moderno di immanenza, secondo il quale l'essere è preceduto dalla percezione dell'essere. Questo è l'assioma su cui si basa la modernità: il mondo come rappresentazione. Così, ora è il soggetto conoscente ad avere la priorità, e non l'essere. Come afferma Luenco, «la questione dell'essere diventa una questione di conoscenza, e così possiamo capire il motivo per cui Kant condanna quelli che credono che si possa procedere nella conoscenza attraverso concetti puri della ragione, senza essersi fermati a studiare la previa capacità di essa»². Il primo volume di *Inteligencia sentiente*, *Inteligencia y realidad*, intende dimostrare, propriamente, che non è possibile un'analisi del sapere prima di iniziare a sapere, poiché per sapere che cosa è il sapere è necessario possedere una concezione determinata di *realità* (IRE 9-10). Per il criticismo questa concezione risiede nel soggetto trascendentale e nell'oggettività posta da esso stesso, ed è proprio questo che Zubiri nega.

In primo luogo, l'idealismo trascendentale ha ridotto il sapere filosofico ad un metodo, intendendo che questo metodo e la soggettività trascendentale che inerisce ad esso sono la medesima cosa – si tratta a grandi linee della stessa critica di Heidegger. Secondo

² LUENCO, J.: «El rastro de Kant en Zubiri», in O. Barroso e J.A. Nicolás (a c. di), *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, Comares, Granada 2004.

Zubiri, cioè, gli idealisti hanno presupposto la “cosa” del pensiero, vale a dire la soggettività trascendentale, il che mostra che non sussiste un pensiero senza una base metafisica.

In secondo luogo, nell'idealismo l'essere è posto come oggetto, e pertanto la realtà è oggettività. Per Zubiri, invece, l'“intellezione” non è una relazione fra soggetto e oggetto, costituita dalla soggettività, bensì l'oggettività come la soggettività si fondano nell'attualità. Il punto di partenza, pertanto, è l'analisi di questa attualità. In essa, il reale appare come il carattere formale secondo cui la cosa viene appresa come qualcosa «da sé»; e sapere è apprendere qualcosa in base a questa formalità, cioè la formalità della realtà. Sapere e realtà sono, quindi, congeniti, dal momento che la peculiarità delle cose non è esser poste dal soggetto, bensì rimanere attualizzate.

3. L'intelligenza senziente

Abbiamo alcune ragioni per dire prima che cosa è l'“intelligere” rispetto a quello che sarebbe la realtà. Una di esse risiede nell'abitudine consolidata nella modernità – cui noi seguiamo direttamente, essendo figli della modernità – che ci fa formulare così la domanda; un'altra risiede nel fatto che l'accezione di realtà di Zubiri risulta estranea, e anteporre la questione sull'intelligenza aiuta a ridurre una tale estraneità; un'altra ragione, infine, risiede nella decisione metodologica in base alla quale l'intera opera zubiriana dev'essere letta alla luce della trilogia, in quanto questa è l'opera in cui Zubiri ha maggiormente perfezionato il suo fare filosofico.

L'opera *Inteligencia sentiente* si costituisce di tre volumi, che corrispondono ai tre modi dell'intelligenza: apprensione primordiale di realtà, logos e ragione. L'apprensione primordiale di realtà costituisce il momento esclusivo, elementare e radicale dell'intelligenza (IRE 77).

3.1. L'atto esclusivo dell'intelligenza

Il sentire umano è sempre un sentire intellettuale. Per esso la differenza fra l'animale e l'uomo non comincia con una capacità

intellettuale sovrapposta ad un sentire animale, bensì i sensi umani sono già intellettivi e l'intelligenza umana è un'intelligenza senziente. In ogni sentire si possono osservare tre momenti strutturali: affezione, alterità e forza di imposizione.

Il sentire è in primo luogo una *affezione*; colui che sente “patisce” l'impressione. Nell'animale l'affezione non va oltre alla determinazione di un processo di risposta. Pertanto, in questo caso l'affezione può essere considerata come un mero *stimolo* (IRE 48).

In secondo luogo, l'impressione ha un momento di *alterità*. L'impressione non termina in un'affezione, bensì in essa si fa presente ciò che colpisce come qualcosa d'altro, come qualcosa di indipendente dall'essere vivente. Per l'animale le cose sono indipendenti da esso, possiedono un'alterità, ma un'alterità che finisce col suscitare una risposta: le cose, cioè, sono un mero *segno* di risposta o stimolo.

In terzo luogo, l'impressione ha un momento di *forza di imposizione*, attraverso la quale il presente si impone all'essere vivente nell'impressione suscitando a sua volta una risposta. Per l'animale la forza di imposizione della cosa è la forza del *segno oggettivo*. La cosa sentita si impone all'essere vivente in quanto esso deve elaborare una risposta.

In definitiva, dice Zubiri, «le impressioni dell'animale sono meri *segni oggettivi* di risposta. Apprenderli in quanto tali è ciò che chiamo *puro sentire*. Il puro sentire consiste nell'apprendere qualcosa come mero suscitante oggettivo del processo senziente. Nel puro sentire, l'impressione sensibile è, quindi, *impressione di stimolazione*. In essa, sebbene la nota sia un *alter*, è un *alter* la cui alterità stessa consiste nell'appartenere segnicamente al processo senziente e, pertanto, nel terminare in esso» (IRE 52-53).

Il sentire umano non è riducibile al puro sentire, bensì è un sentire intellettuale, pertanto i tre momenti strutturali di questo sentire acquistano un carattere speciale che lo differenzia qualitativamente dal sentire animale (IRE 54-67). Qui, sebbene l'affezione è stimolante, non finisce con l'essere stimolante, non è ordinata soltanto alla risposta, bensì è *affezione reale*: «l'uomo sente di essere colpito da affezione in realtà» (IRE 60).

Per quel che riguarda il momento dell'alterità, l'indipendenza di ciò che viene appreso è più che l'oggettività del segno: è *autono-*

mia in proprio. «Il contenuto “resta” come qualcosa “in proprio” e non come “segnante”» (IRE 61). L’alterità della cosa non si riduce a suscitare una risposta, ma fa sì che la cosa resti come qualcosa «in proprio», «da sé», con un *prius* e un *plus* al suo apparire. La cosa resta come se fosse già prima del suo apparire e come se avesse una propria dinamica, irriducibile al suo stesso apparire. Questa forma di restare costituisce ciò che Zubiri chiama «realtà». Per questo l’impressione umana è impressione di realtà.

Infine, la forza di imposizione della cosa così appresa è la «forza di realtà» (IRE 63). L’uomo si muove inevitabilmente in una realtà in cui è radicalmente impiantato.

Pertanto, l’apprensione di realtà supera l’unità noetico-noematica della coscienza: non si tratta di un’unità di carattere intenzionale, bensì di un’unità impressiva. Non ci rivolgiamo verso ciò che viene appreso, ma *stiamo fisicamente* in esso. L’apprensione è un *ergon*. Zubiri sovrappone la «noergia» allo schema noesis-noema: «il noema e la noesis non sono momenti intellettivi primari. La cosa più radicale è un divenire di “attualità”, un divenire che non è noetico, né noematico; bensì noergico» (IRE 64).

3.2. L’atto elementare dell’intelligenza

Ogni atto intellettivo contiene formalmente l’impressione del reale: quando immaginiamo, lo facciamo sulla realtà appresa; quando concepiamo, pensiamo come sarebbe la realtà; quando giudichiamo, affermiamo com’è la realtà, ecc. Di fatto, gli altri momenti dell’intelligenza, il logos e la ragione, contengono sempre l’apprensione di realtà. Per questo Zubiri li chiama rispettivamente *logos e ragione senzienti*.

Quando l’uomo apprende una cosa, non la apprende soltanto nella sua individualità, bensì apprende anche la *rispettività* della cosa verso le cose apprese. L’insieme delle cose apprese in rispettività è quello che Zubiri chiama «campo di realtà» (IL 14). Mentre quello che apprendo nell’apprensione primordiale di realtà sono note determinate – colori, forme, odori, ecc. –, il logos tenta di apprendere la cosa a partire dal resto delle cose apprese, vale a dire a partire dal campo di realtà. Il logos, prima di essere l’asserzione

di qualcosa su qualcosa, è apprensione di una cosa a partire da un’altra. Per questo *contiene l’impressione di realtà*.

Ma l’intelligenza sa che le cose non finiscono nel loro apparire, e che possiedono un *prius* e un *plus* rispetto allo stesso apparire. Per questo l’uomo cerca di sapere qualcosa in più di ciò che ha appreso; vuole andare dal campo di realtà, vale a dire dalla realtà sentita, al mondo, alla totalità della *rispettività* reale: quest’ultima sta di qua come di là dall’apprensione. Ma possiamo sapere qualcosa del mondo di là dall’apprensione unicamente basandoci sulla realtà previamente appresa impressivamente e logicamente. La realtà appresa attraverso l’impressione e il logos si configura come sistema di referenza, canone e principio del nostro intento di andare oltre ciò che è stato appreso. I nostri progetti, i nostri percorsi di esplorazione razionale sono possibili unicamente a partire da ciò che si è previamente appreso. D’altro canto, i nostri progetti sul mondo devono essere confrontati, esperiti, verificati, vale a dire che devono superare la prova della realtà nelle diverse forme di esperienza razionale, come ad esempio l’esperimento scientifico, la conformità a leggi morali, o l’esperienza estetica.

Zubiri non intende l’apprensione primordiale, il logos e la ragione come strutture indipendenti: esse costituiscono bensì tre momenti di un solo atto, l’intellezione senziente. È possibile scomporre questi momenti per l’analisi dell’intellezione senziente, ma l’intelligenza è qualitativamente unitaria. Si tratta di tre modi di intellesione, non di tre piani; essi sono modalità di una stessa funzione intellettiva.

Zubiri distingue una prima attualizzazione, quella propria dell’apprensione primordiale di realtà, da quella che chiama una ri-attualizzazione del reale, la quale si produce nel logos e nella ragione. L’atto unitario dell’intelligenza è tale che la ri-attualizzazione contiene la prima attualizzazione. La prima attualizzazione resta *com-presa* dalla seconda. In questa «com-prensione» resta incorporato nella cosa quello che è realmente. E in questo consiste precisamente la *com-prensione*, nel senso abituale di intendere qualcosa. «L’atto unitario di questa intellesione è quindi comprensione» (IRA 330).

Non si tratta della comprensione come distinta dall’esplicazione, come accade in Dilthey, poiché ogni esplicazione esige una previa comprensione. Sebbene con questo non si sta nemmeno

equiparando, come fa l'ermeneutica ontologica, il comprendere e l'intelligere. Il comprendere è solo un modo di intelligere, ma il modo unitario. Tuttavia, è certo che ci sono molte cose che apprendo come reali e che non comprendo: vi sono, infatti, intellezioni non comprensibili. Il comprendere è l'intellezione del modo in cui la cosa realmente è, nella sua mediazione logica e razionale; esso determina la struttura della cosa appresa, cioè quel movimento per cui torniamo dal mondo del senso, cioè dalla realtà appresa attraverso il logos e la ragione, alla cosa di qua dall'impressione. Questa intellezione, l'intellezione completa, Zubiri la chiama «apprensione comprensiva» (IRA 336).

3.3. *L'atto radicale dell'intelligenza*

L'impressione di realtà è ciò che costituisce la differenza qualitativa fra l'uomo e l'animale. Di fatto, l'antropologia e la morale zubiriana si costituiscono sulla nozione di apprensione di realtà. Dal punto di vista antropologico, la realtà umana è una realtà personale, in quanto non è soltanto una realtà «da sé», ma anche una realtà capace di apprendere la sua propria realtà. Zubiri esprime questo dicendo che la persona è «sua formalmente e reduplicativamente» (SE 504). Secondo Zubiri, anche la morale è il prodotto dell'apertura dell'uomo alla realtà. L'animale ha a disposizione per ogni stimolo una serie di risposte, mentre l'uomo, nell'affrontare le cose come reali, deve elaborare la risposta, deve istituire una *giustificazione* fra la cosa appresa e la risposta; e questo è ciò che apre al campo della morale, ciò che converte la semplice risposta in una risposta volontaria.

4. *Realtà e attualità*

Per comprendere la filosofia di Zubiri è necessario intendere precisamente il significato che egli dà ai due termini fondamentali: «realtà» e «attualità». Si è detto che la sua filosofia è realistica: dobbiamo, però, specificare che si tratta di un *realismo dell'attualità*. Riprendiamo la definizione che egli dà del reale: «La realtà è

il carattere formale – la formalità – secondo cui quel che viene appreso è qualcosa “in proprio”, qualcosa “da sé”» (IRE 10).

Il reale non è semplicemente l'*extra animam* (SE 402). La realtà, dice Zubiri, è una formalità, vale a dire qualcosa cui facciamo riferimento a partire da noi stessi. Zubiri ha di mira l'ambito noetico: possiamo dire che egli sta parlando del reale in senso fenomenologico, prendendo la fenomenologia nell'accezione più ampia del termine³; in un senso tanto ampio che intende superare lo schema noesis-noema dall'interno, cioè che intende superare l'ambito intenzionale ponendosi in un ambito più radicale, o come egli dice, *noergico*. Si tratta di correggere la prospettiva logicista della fenomenologia; per questo Zubiri si serve dell'«attualità».

Il problema fondamentale della metafisica consiste «non tanto nella conoscenza che l'uomo può acquisire di questo oggetto, quanto nella modalità prima e primaria in cui questo oggetto si presenta alla mente umana» (SR 10). Zubiri non vuole proporre una nuova *teoria* sull'oggetto della metafisica, ma *descrivere* come esso si presenta primariamente all'intelligenza sentiente; egli intende analizzare l'oggetto reale-attuale della metafisica, senza però andare al di là della noetica, bensì più in profondità. Il modo di trattare l'oggetto metafisico in questo caso vuole descrivere soltanto che gli elementi della realtà in quanto tale, in senso trascendentale, sono dati nell'impressione di realtà, e quali sono le sue relazioni “campali”. L'obiettivo è unicamente «una ispezione immediata della realtà», poiché tutte le altre questioni metafisiche «necessitano di una prova» (SR 60). In *Inteligencia sentiente* Zubiri aveva ampliato le possibilità della fenomenologia – nella sua accezione di *noologia* – fino a mostrare che questa non risiede soltanto in un atto intellettuale, bensì può avere come oggetto anche l'attualità di ciò che è presente in questo atto.

Si può osservare in Zubiri un processo di depurazione fenomenologica. In *Sobre la esencia* è possibile incontrare elementi che non sono oggetto di un'ispezione immediata della realtà, vale a dire elementi che dipendono da aspetti teorici presupposti. Si può così osservare che la concettualizzazione proposta dell'essenza dipende

³ Cfr. BARROSO, O.: *Verdad y acción. Para entender la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana*, Comares, Granada 2002, pp. 1-5.

dai progressi fatti nella prima metà del XX secolo nella genetica e nella teoria molecolare. In qualche modo, ancora in *Sobre la esencia*, il superamento della considerazione oggettivista della metafisica esigeva di andare al di là dell'ambito del descrivibile, di ciò che è dato immediatamente all'apprensione. Ma l'approfondimento di ciò che è dato immediatamente permette a Zubiri di trovare un momento *fisico* anteriore alla propria intenzionalità, e, con esso, giungere alla realtà nella sua pura attualità.

Zubiri afferma che tanto l'accezione classica dell'intelligenza come facoltà, quanto l'equivalenza moderna di intellesione e «coscienza» mancano di sufficiente radicalità. Nella filosofia della coscienza vi sono due errori fondamentali. In primo luogo, si «sostantiva» il momento del «rendersi conto» considerando che «la coscienza è qualcosa che esegue atti» (IRE 21). Ma certamente in un'analisi radicale dei fatti, non possediamo una coscienza che esegue i suoi atti, bensì unicamente gli atti coscienti. In secondo luogo, si crede che ciò che costituisce l'intellessione è il «rendersi conto»: «La cosa non è presente perché mi dà conto, bensì mi dà conto perché è presente [...]». Nell'atto dell'intellessione la filosofia moderna ha saltato lo stare presente, e ha prestato attenzione unicamente al rendersi conto. Ma questo rendersi conto non può essere in e per se stesso un atto: esso è soltanto un momento dell'atto di intellesione» (IRE 22). Zubiri scopre in questo «stare» la possibilità di risolvere l'apparente aporia sulla quale si basa il pensiero idealista moderno: o, come sostenevano i pensatori classici, a) la cosa si presenta agendo sull'intelligenza, per cui l'intellessione è fondamentalmente una determinazione delle cose, un *pathos* intellettuale; oppure b) la coscienza è ciò che determina l'intellessione, determinando in modo assoluto la presenza delle cose, per cui ci sembra di essere irrimediabilmente distanti dalla realtà. Zubiri trova così il modo di superare questa aporia: «Nell'intellessione mi «sta» presente qualcosa di cui mi «sto» rendendo conto. L'unità inscindibile di questi due momenti consiste, allora, nello «stare»».

Man mano che va maturando il suo pensiero, Zubiri scopre l'importanza di questo «stare» nel suo intento di superare l'idealismo. Una volta constatato il fallimento della fenomenologia husserliana – proprio a partire da questo superamento dell'idealismo –, Zubiri comprende che bisogna radicare l'intellessione più in profon-

dità rispetto all'intuizione. Lo «stare» si presenta nella noologia come «un carattere “fisico” e non soltanto intenzionale dell'intellessione»; vale a dire, lo stare non è spiegabile unicamente come termine del «rendersi-conto-di». L'intellessione non è intellesione «de» la cosa, bensì uno «stare» «con» la cosa e «ne» la cosa. Mediante la concezione della realtà come «prius» e «da sé» – in cui il reale domina, in termini di fondamento, sull'atto di apprensione intellettuale – attraverso la scoperta del carattere «senziente» dell'intelligenza – in cui il reale è appreso impressivamente –, Zubiri riesce a recuperare la forza della realtà, lo «stare» *fisico* del reale come elemento dominante e fondante del «rendersi conto». In tal modo, la suddetta forza – «noergia» – si muta nel carattere unitario dell'apprensione di realtà. L'unità di sentire e intendere conferisce nuovi elementi che sfuggivano, a giudizio di Zubiri, alla fenomenologia tradizionale; in essa, dal momento che il sensibile rivestiva un ruolo residuale, si perdeva una cosa fondamentale: se la realtà viene captata impressivamente, l'unità dell'intellessione si situa al di là della tradizionale distinzione fenomenologica fra noetico e noematico; come abbiamo detto in precedenza, si tratta di una unità noergica. Non siamo di fronte ad un'unità di coscienza, bensì di «impressione»; attraverso l'intelligenza senziente «stiamo in ciò che viene appreso», *stiamo* nella realtà.

In *Inteligencia y realidad*, allorché Zubiri approfondisce il significato dello «stare», giunge all'attualità: «Lo stare non consiste nell'essere il termine di un atto intellettuale, quale che sia. Lo “stare” è, invece, un momento proprio della cosa stessa; è questa che sta» (IRE 136). Vale a dire, non è che l'intellessione si metta a cercare delle cose e scopra che queste stanno, bensì sono proprio le cose reali che «stanno presenti» da se stesse, per il semplice fatto di essere reali. E precisamente, «lo stare presenti da se stesse per il fatto di essere reali» costituisce l'essenza dell'attualità (IRE 139). L'essenza dell'intellessione è, a sua volta, l'attualità, attualizzazione della realtà.

Lo «stare» ci ha portato ad una concettualizzazione dell'attualità e della noergia, attraverso cui le cose riacquistano la propria iniziativa persa in epoca moderna, nell'impianto logicista.

5. Realtà e trascendentalità

Ricapitoliamo. Zubiri ha posto l'attualità di realtà – il momento del «da sé» – nell'intramentale, superando la riduzione logica dello stesso e, con questo, aprendo la via per rendere compatibili il di qua e il di là dall'apprensione, vale a dire che la realtà di cui parliamo in entrambi i casi sarebbe la stessa realtà. E questo perché il reale in senso fisico non si definisce in base all'al di là, all'*extra animam*. Il reale non è l'assolutamente indipendente, bensì il «da sé».

Sebbene la cosa ci si presenti come qualcosa di indipendente, essendo effettivamente «da sé», non dobbiamo perdere di vista che il concetto di realtà che Zubiri utilizza nel riferirsi all'apprensione primordiale di realtà non è il concetto di realtà *di là* dall'intellezione, bensì quello di realtà *nell'*intellezione stessa; e questo lo chiama «reità» (IRE 57-8). La cosa reale è reale nell'atto intellettivo, ma si presenta con una *priorità* rispetto al proprio atto. Se la realtà è attualizzazione intellettiva – la cosa attualizzata in quanto «da sé» –, risulta che la realtà, in quanto momento fisico della cosa e sua attualizzazione nell'intelligenza, sono due momenti inseparabili. In tal modo Zubiri ha modificato il concetto tradizionale di realtà – il che spiega l'uso del neologismo *reità*. Se per la tradizione il termine «realtà» indica una realtà extramentale, per Zubiri, invece, ciò che caratterizza la realtà è innanzitutto il «da sé»: solo a partire da questo si può parlare di realtà intra- o extramentale (SE 150-154). Se per la tradizione la realtà è «da sé» solo perché prima extramentale, per Zubiri può essere extramentale solo perché prima è «da sé».

Pur avendo recuperato la realtà soltanto delimitandola all'accezione di *reità*, Zubiri è riuscito a oltrepassare l'idealismo. La situazione più radicale dell'uomo è la situazione di impatto con la realtà: l'uomo si imbatte nella realtà che è presente da se stessa. Solo attraverso questo impatto radicale con la realtà l'uomo si accorge, nelle modalità successive di intellesione, che la realtà è di là dall'apprensione, comincia a intendere questa realtà con maggiore ricchezza; ma senza mai uscire dalla realtà attualizzata, senza mai perdere il momento di realtà. L'intelligenza si muove «nel» reale, mai «verso» il reale.

La questione se la realtà sia qualcosa in sé – indipendente dal soggetto – o no, è una domanda mal posta, perché non prende la

realtà nella sua essenza. In generale Zubiri ha delimitato la sua analisi del reale alla sua presenza nell'intelletto, vale a dire all'ambito intramentale, ma non perché intenda il reale come qualcosa che si contrappone all'ambito extramentale, bensì per una questione meramente metodologica. Dal punto di vista fenomenologico non possiamo stabilire cos'è la realtà oltre l'attualità intellettiva, poiché la fenomenologia cerca precisamente una descrizione di ciò che viene attualizzato intellettivamente. Riferirsi alla realtà al di là di ogni attualizzazione significa fuoriuscire dall'intramondano⁴.

Per comprendere correttamente che cos'è il reale «da sé», è necessario capire che cosa intende Zubiri per trascendentale (IRE 113-132).

Quando apprendo una cosa, giungendo ai determinati contenuti appresi, apprendo la realtà stessa, o, per meglio dire, apprendo con una determinata formalità, la «formalità di realtà». Questa formalità è qualcosa di non specifico, vale a dire qualcosa di indifferente rispetto ai contenuti, qualcosa che *trascende* questi contenuti. Non si tratta di un carattere che sta al di là di questi contenuti, bensì di un trascendere nei contenuti stessi, un trascendere che riguarda la propria apprensione, la realtà in quanto appresa. Pur essendo un carattere che sta nei contenuti stessi, esso esprime un di più, un *plus* in questi contenuti: «ciò che viene appreso in un'impressione di realtà è, come reale in quanto tale, 'più' di ciò che è come colorato, sonoro, caldo, ecc.» (IRE 115-116). Ma questo di *più* non indica ciò che sta di là dall'apprensione stessa, bensì si tratta di un di più nell'apprensione, pur volendo oltrepassarla. Si può parlare dell'extramentale solo in quanto nell'apprensione vi è

⁴ Questa idea di realtà, che costituisce il nucleo della filosofia zubiriana, non è stata compresa bene neppure dagli esperti più in spicco. Antonio González sostiene che rispetto al termine 'realtà' vi sia una «anfibia» in Zubiri, intendendo che tale termine si riferisce tanto ad una «alterità radicale» in senso fenomenologico, quanto alle «cose indipendenti dai nostri atti». Pertanto, González non utilizza il concetto di «realtà», ma unicamente quello di «alterità radicale». In tal modo, egli non considera il fatto che qualcosa è reale non in quanto è indipendente da ogni apprensione, bensì in quanto è «da sé», sia nei nostri atti sia fuori di essi. Introducendo la distinzione fra alterità radicale e realtà, ci sembra che González ricada in quello che Zubiri intendeva superare: l'idealismo. Cfr. GONZÁLEZ, A.: *Estructuras de la praxis*, Trotta, Madrid 1997, pp. 39-43.

qualcosa in un *trans*: «la possibile trascendenza si basa, quindi, sulla trascendentalità, e non viceversa» (IRE 115). In ogni caso, questa possibilità di giungere al trascendente non implica un fuoriuscire da ciò che è immanente, bensì un immergersi in ciò che viene appreso.

Il trascendentale è da sempre oggetto della metafisica, ma è stato inteso generalmente in due modi diversi. Da un lato possiamo fare riferimento al trascendentale come trascendente. In questo senso si deve prendere quella metafisica che parte dal *chorismos* platonico; qui la metafisica indica ciò che sta oltre la fisica. In tal modo si arriva all'ambiguità fra metafisica e teologia. Dall'altro lato il trascendentale può essere inteso come dimensione comune agli oggetti. Questa è la linea che parte da Suárez e che in qualche modo culmina in Kant, riconducendo il trascendentale all'interno della critica e il trascendente nell'ambito noumenico. Con ciò si riduce, pertanto, la metafisica ad ontologia.

Zubiri rifiuta entrambe le prospettive. La seconda perché «la trascendentalità è qualcosa che si estende dalla formalità di realtà di una cosa alla formalità di realtà di ogni altra cosa» (IRE 118). Per questo il *trans* non indica una dimensione comune agli oggetti, bensì una *comunicazione formale* o una *es-tensione*. La prima perché, come suddetto, il trascendentale non indica qualcosa che sta oltre l'ambito fisico, bensì l'ambito fisico stesso in un *trans*. La separazione platonica è il risultato della scissione fra sentire e intellegere, la quale a sua volta dà origine a due mondi – il mondo sensibile e quello intelligibile. Questa concezione dei due mondi giunge sino a Kant, il quale identifica metafisico con noumeno, attribuendo da questo momento al metafisico un carattere aporetico, che giunge oggi ad un'accezione negativa.

La dimensione del *trans* indica ciò che sta oltre la cosa appresa, sebbene non sia identificabile con esso. L'*es-* della *es-tensione* trascendentale possiede diversi caratteri (IRE 118-123). Ci interessa metterne qui in evidenza uno in particolare: l'*apertura*. La formalità di realtà si presenta come qualcosa di aperto: essa si esprime in questi contenuti determinati che ora apprendo, ma come aperta ad altri possibili contenuti, come se fosse *più* di questi contenuti attuali, vale a dire che li *trascende*. Pertanto possiamo muoverci dal contenuto dato a quello non dato e alle altre cose che trascendono le cose date. Possiamo quindi oltrepassare l'intramentale per giungere

all'extramentale; per questo possiamo postulare dei mondi e dare un senso non fisico al mondo fisico. Non si tratta, però, in nessun caso, di fuggire dalla realtà, bensì di immergersi nella realtà in cui da sempre siamo posti. Questa immersione, e non un'altra cosa, è ciò che indica il termine 'metafisica' in quanto scienza del reale in quanto tale.

6. *Realtà e senso*

Quello che apprendiamo nell'apprensione primordiale non costituisce «cose-senso», ma «cose-realtà», cioè cose come «da sé». Questa è la grande innovazione e correzione di Zubiri rispetto alla fenomenologia. Anche se questa distinzione è puramente analitica, non può essere stabilita in modo radicale – poiché la realtà, in quanto presente all'essere umano, non può cessare di avere un senso (cfr. SH 327) –, possiamo ugualmente stabilirla sul piano formale. Le cose «da sé», in quanto costituiscono parti della mia vita, si trasformano in cose-senso. Questo, però, non è un aspetto peculiare dell'apprensione primordiale di realtà, ma si dà al livello del logos⁵. «È l'arricchimento della realtà della mia vita come costruita con il reale» (IRE 277). Secondo Zubiri Heidegger ha descritto correttamente ciò che sono le cose-senso da parte dell'uomo. Zubiri accetta a grandi linee l'impianto di Heidegger, affermando che dal punto

⁵ Nel movimento del logos noi non andiamo alla realtà di là dall'apprensione, bensì ci muoviamo sempre all'interno dell'apprensione. In essa il logos analizza che cosa si dà propriamente nell'apprensione primordiale al di là della sua compattezza e rispetto alle altre cose campali. E sono io che scelgo rispetto a cosa attualizzare il reale: da qui si origina il senso. Antonio Pintor afferma che il logos è una modalità specifica di senso, in quanto, di fronte alla ragione come momento di realtà propriamente detta, le «semplici apprensioni» sono libere configurazioni di note, cioè irrealtà [cfr. PINTOR, A.: *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1993, pp. 150-164]. Purché non si confonda l'irrealtà con il fuoriuscire dalla realtà: ricordiamo, infatti, che il logos si muove sempre nella realtà attualizzata, ma attraverso l'immaginazione procede a costruire libere configurazioni delle note di quelle stesse cose reali attualizzate. Da questa prospettiva nessun senso può pretendere di essere un assoluto, poiché ciascuno di essi ha un momento costruttivo che riattualizza un certo tipo di rispettività che va oltre la disposizione fisica delle note (*ibid.*, p. 169).

di vista dell'uomo le cose-senso sono «ricorsi» (EDR 226) sui quali l'uomo fa affidamento per realizzare la sua vita. Con questo non si intende che le cose sono rispetto all'uomo qualcosa di meramente relativo, ma che la vita è intrinsecamente vita *con* le cose in quanto cose-senso. Un coltello o una porta, ad esempio, sono cose attualizzate «rispetto agli atti vitali che l'uomo va ad eseguire con esse» (SSV 229).

Ma Heidegger, secondo Zubiri, ha dimenticato un'intera dimensione della cosa-senso, quella che non riguarda l'uomo, ma la nuda realtà. Il senso si costruisce sulla nuda realtà: «l'atto di venire alla presenza delle cose-senso presuppone il suo venire alla presenza come cose-realtà» (SSV 230). Le cose hanno un senso in quanto la realtà ha una «condizione». Il senso non si basa su se stesso: «nella nuda realtà, nonostante il senso sia del tutto indipendente e distinto almeno dalla nuda realtà, tuttavia, posto un determinato senso, evidentemente è la realtà che ha quel senso o meno. Questo è precisamente ciò che io chiamo *condizione*: la capacità che ha una realtà di essere costituita di senso» (EDR 228). Zubiri sostiene che Heidegger, seguendo Husserl, ha posto la sua attenzione unicamente sul senso, sulle cose in quanto possibilità per la vita (SE 105). Non ha distinto a sufficienza la realtà dal senso⁶. Questa confusione

⁶ Bisogna chiarire che quel che intende Heidegger col termine «senso» non coincide con la nozione zubiriana. Anche Heidegger vuole superare la nozione husserliana di senso, e per far questo si oppone alla visione che considera unicamente la validità oggettiva del senso, e ritiene invece che il senso dell'essere sta nel mostrarsi della cosa stessa. Il senso è anteriore alla soggettività. E precisamente, come ha indicato Cerezo, questo superamento dell'oggettivismo husserliano si attua passando «dalla verità del *logos*, la validità oggettiva della proposizione, alla verità del *nous*, all'esser-vero della conoscenza o al suo valore di realtà, ma inteso, in modo aristotelico, come un sentire o fare esperienza della cosa stessa» [«Variaciones sobre la "alétheia". La cuestión ontológica de la verdad en M. Heidegger» in M.J. FRAPOLLI e J.A. NICOLÁS, *El valor de la verdad*, Comares, Granada 2000, p. 61]. Heidegger vuole oltrepassare la coscienza oggettivante husserliana verso «una intenzionalità vivente della *orexis* e della *praxis*». La critica a Heidegger, pertanto, non può essere rivolta alla «logicizzazione dell'intelligenza», poiché anche Heidegger pretende di situare il *nous*, e con esso il senso, al di là del *logos* ad un livello più radicale. In ogni caso, la critica dovrebbe consistere nel fatto che Heidegger non distingue la cosa stessa dal suo senso. Se in Zubiri la cosa più originaria è l'attualità della realtà, in Heidegger la cosa più originaria è il *Da-sein* costitutivamente aperto alla luce dell'essere. L'apertura alla cosa stessa porta con sé trascendentalmente il senso dell'essere.

fra cosa-senso e cosa-realtà affonda le sue radici nel fatto che le cose-senso, irreali in se stesse, producono effetti reali sull'uomo. «L'uomo, di fatto, è l'unico essere che per essere pienamente reale deve fare prima un passaggio "essenziale" attraverso l'irrealtà» (SE 108). La cosa-senso è soggetta a una duplice attualizzazione: in primo luogo, come *condizione*, essa è soggetta a un'attualizzazione della cosa reale stessa – quello che l'ermeneutica ha dimenticato – e, in secondo luogo, come *ricorso*, essa è soggetta a qualcosa di attualizzato come momento per la realizzazione di una realtà aperta, come *possibilità* per il processo di personalizzazione. Dal concetto di «possibilità» si scopre l'enorme importanza che ha la questione del senso nel pensiero di Zubiri⁷, in quanto è un elemento fondamentale nell'ambito della realizzazione personale.

7. Realtà, verità e fondamento

Dal momento che la cosa-reale si attualizza nell'intellegione come «da sé», la sua attualizzazione deve aggiungere qualcosa: è ciò che Zubiri chiama «verità reale», cioè la «ratifica» della cosa-reale

Questo «si radica in un terreno più originario, nella fatticità della vita o del *cogito* vivente, e nella modalità in cui esso illumina la sua esperienza del mondo» (*ibid.*, p. 70). Il senso dell'essere è, così, l'orizzonte del mondo che «rende possibile che le cose vengano incontro e si facciano presenti. Questo orizzonte è, pertanto, la *veritas transcendentalis*» (*ibid.*). Infine, rispetto alla nozione zubiriana, quando Heidegger parla di «senso», non si riferisce al senso linguistico. Cfr. HEIDEGGER, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, 1925-26, Gesamtausgabe, vol. 21, pp. 109 ss.; *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1927, p. 33.

⁷ Antonio Pintor fa riferimento al fatto che Zubiri si sia concentrato sulla critica dell'ermeneutica attraverso una filosofia della realtà, ma questo non significa che il problema del senso manchi di importanza nel suo pensiero: «Le cose di per sé reali entrano [...] nell'ambito della vita umana e quindi, oltre alle sue proprietà fisiche, possono presentarsi come possibilità per la vita» [cf. PINTOR, A.: «El "sentido" en Zubiri», in AA.VV., *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, 1996, p. 91]. Sebbene il senso sia in se stesso irreali, esso produce effetti reali sull'uomo, per cui la contrapposizione realtà/senso è solo parziale: «la contrapposizione può solo significare distinzione fra senso e realtà se questa viene intesa in modo restrittivo come "mera" realtà primordiale» (*ibid.*, p. 95); ma non possiamo dimenticare che la presa di distanza del *logos* è una presa di distanza *nella* realtà: infatti, la cosa-senso dipende dalla realtà.

nell'intelligenza senziente. Questa verità come ratifica non dà adito ad errori, poiché è anteriore alla verità del giudizio, e pertanto non consiste nell'adeguazione tra il pensiero e la cosa, bensì nella mera riattualizzazione della realtà nell'intelligenza senziente (HV 34). È la realtà ratificata come verità primaria che rende possibile e necessaria ogni altra verità e ogni intellesione successiva (IRE 242). In precedenza abbiamo fatto riferimento alla forza di imposizione della realtà; adesso possiamo dire che questa forza di imposizione è appunto la ratifica di cui parliamo: la forza di imposizione della realtà nell'intellessione. Per questo, dice Zubiri, «non siamo noi a giungere alla verità reale, ma è la verità reale che, per così dire, ci tiene in pugno» (IRE 241).

La verità reale ha diversi caratteri, poiché la realtà ha diversi modi di ratifica: la «constatazione» di qualcosa che è, che esiste, la «fermezza» e la «manifestazione» della cosa stessa, della sua natura (IRE 239-242; HV 35-37)⁸. Di queste tre dimensioni della verità reale è particolarmente interessante quella della fermezza, cioè la dimensione di sicurezza che ci danno le cose: «quello che è presente a noi nell'atto intellettuale è ciò in cui possiamo avere un punto d'appoggio, e una certa sicurezza, per effimera che sia [...] È un amico vero, quello in cui posso confidare, in cui posso avere fiducia e sicurezza. È una pietra vera, quella che se mi ci poggio non si rompe, ecc. È la dimensione di confidenza e di sicurezza delle cose» (HV 36). Zubiri mutua questo carattere di fermezza o sicurezza dalla tradizione ebraica: il mondo giudaico ci dà la dimensione di confidenza, attraverso la quale la verità si costituisce come un'apertura al futuro e acquista una dimensione di realizzazione storica (SPF 32-33).

La nozione zubiriana di «verità reale» ha una certa somiglianza con la verità come *aletheia* in Heidegger. Anche Heidegger riconduce

«la verità *qua conformità* alla sua fonte possibilitante»⁹, mostrando che questa fonte possibilitante si trova in una verità pre-logica: solo in quanto le cose si mostrano a noi nel commercio con esse, è possibile che siamo ingannati su di esse. Vale a dire che anche per Heidegger questa verità precede la distinzione tra vero e falso. La proposizione è possibile unicamente in questa verità previa¹⁰. Ma non dobbiamo confondere la verità reale con la verità intesa da Heidegger come *aletheia*. Per Zubiri, sebbene è certo che ogni verità implica un disvelamento, non lo è meno il fatto che questo è il disvelamento di qualcosa di previamente reale, e quello che la verità reale ratifica è questo «previamente reale»: «L'atto primo e formale dell'intelligenza è il disvelare, o al contrario il fatto che l'intelligenza disvela la cosa poiché essa è anteriore all'atto di disvelamento? La cosa è disvelata nella mia intellesione; ma l'intelligere non consiste nel disvelare» (HV 28). In effetti, nel paragrafo 44 di *Essere e tempo* Heidegger afferma che la verità «più originaria» consiste nel «rendere visibile l'ente nel suo disvelamento (nel suo stare allo scoperto), traendolo fuori dall'occultamento»¹¹. Pertanto l'aspetto più radicale della verità è il disvelamento¹². Zubiri dice, propriamente, che vi è una verità previa a questo disvelamento, ossia la verità reale¹³.

Probabilmente, in questa critica alla *aletheia* Zubiri ha in mente la concezione di Ortega, per cui la *aletheia* ha un ruolo più attivo e personale. Secondo Ortega, l'illuminazione non proviene dalle cose, né dall'*essere*, bensì dalla luce che il concetto umano proietta su di esse nell'interpretarle, nel dar loro senso. L'illuminazione è una sorta di *missione di chiarezza* dell'uomo sulla terra¹⁴.

⁹ CEREZO, P.: «Variaciones sobre la "alétheia"», p. 53.

¹⁰ Cfr. HEIDEGGER, M.: *Logik*, p. 135 ss. Cfr. anche RODRÍGUEZ, R.: *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Ediciones Pedagógicas, Madrid 1994, pp. 37-38.

¹¹ Cfr. *Sein und Zeit*, p. 219.

¹² *Ibid.*, pp. 220-221.

¹³ Lo stesso Heidegger ha considerato in seguito questo impianto come insufficiente, affermando che l'apertura dell'esserci si fonda, a sua volta, su un'apertura più radicale, quella della «verità dell'essere», intendendo che «l'essenza della verità [...] è la libertà» e che la libertà è «un lasciar essere dell'ente» [cfr. HEIDEGGER, M.: «Vom Wesen der Wahrheit», in *Wegmarken* [1943], Gesamtausgabe, vol. 9, pp. 186-188.

¹⁴ Cfr. ORTEGA, J.: «Meditaciones del Quijote» [1914], in *Obras completas*, Alianza /Revista de Occidente, Madrid, vol. I, p. 353.

⁸ La distinzione fra constatazione e manifestazione nella ratificazione della cosa reale è fondamentale per comprendere la differenza tra la formalità di *realtà* e quella di *stimolità* (*estimulidad*). Per l'animale la cosa è oggettiva, ha esistenza. Ma Zubiri non riduce la realtà all'esistenza, «poiché il concetto di *da sé* si applica non solo all'esistenza, ma anche a ciò che tradizionalmente, in contrapposizione all'esistenza, chiamiamo essenza» (SR 26-7). Per avere formalità di realtà non è sufficiente avere delle qualità indipendenti dall'essere umano, ma è necessario ancor più che la cosa possieda le qualità per cui la cosa è «*da sé*». I momenti di constatazione e manifestazione della verità reale puntano, rispettivamente, su questa duplice considerazione della cosa reale in quanto esiste e in quanto possiede «*da sé*» i caratteri che possiede.

In ogni caso, il superamento di questa prospettiva è fondamentale per capire la specificità della posizione zubiriana. Questa verità, nella sua semplicità, nella sua radicale compattezza¹⁵, è di enorme importanza. Abbiamo affermato che in virtù della forza di imposizione delle cose l'uomo sta nella realtà e deve farsi carico di essa. Ebbene, il primo momento di questo farsi carico della realtà – che è il punto di partenza per tutti i momenti successivi – è la ratifica della realtà nell'intellezione, cioè la verità reale nelle sue tre dimensioni. A differenza dell'impianto ermeneutico, la verità reale consiste nell'ancoraggio ultimo, fondante, sorgente di ogni evidenza. A differenza di un certo pragmatismo, in cui la verità non è più che «un termine di encomio usato per approvare»¹⁶, la verità è in Zubiri una cosa intrinseca alla realtà umana. Possiamo dire che per Zubiri la verità ha un valore morale, giacché soltanto vivendo nella verità l'uomo può giungere ad essere «padrone di sé» (SPF 36-40). Attraverso la verità reale l'uomo sta già nella realtà, «trattenuto» in essa e «pieno di realtà» (HV 38-40). Attraverso la verità reale l'uomo è una realtà per cui in tutte le azioni che esegue è implicato lo stesso carattere, e per questo l'uomo si costituisce non solo come «da sé», ma anche come «suo» – considera se stesso come realtà –, può essere un io. Per concludere, attraverso la verità reale l'uomo è spinto a comprendere cosa sono le cose nella realtà, non ha una vita chiusa come un animale, ma una vita indeterminata per la libera determinazione in questa realtà¹⁷.

¹⁵ Cfr. GONZÁLEZ, A.: *Estructuras de la praxis*, pp. 67-69. González afferma che la verità reale zubiriana non è sufficientemente radicale, poiché nella «verità reale» come ratificazione della cosa nell'atto di intellesione si ha anche la dualità fra la cosa attualizzata e l'atto di attualizzazione». Per questo, egli parla della verità dell'atto stesso, della «verità primaria». A noi sembra che González sia caduto in una dualità – che Zubiri intendeva superare –, distinguendo fra una «verità primaria» e una «verità reale»: l'attualizzazione non è dell'atto, bensì è uno *stare*, cioè un'attualizzazione della cosa e dell'atto al tempo stesso.

¹⁶ Cfr. RORTY, R.: «Il pragmatismo, Davidson e la verità», in *Scritti filosofici I* [1991], Laterza, Roma-Bari 1996, p. 170.

¹⁷ L'autore desidera ringraziare sentitamente la Dr.ssa Giovanna D'Aniello per il suo prezioso aiuto nella traduzione italiana di questo saggio.

Indice

PATRIZIA LORUSSO, <i>L'industria litica dell'insediamento neolitico di Montedoro (Grottaglie, Taranto)</i>	pag. 5
GIANLUCA MASTROCINQUE, <i>Il ciclo di Ercole nell'ipogeo di via Dino Compagni: note di iconografia e iconologia</i>	» 23
FRANCA FERRANDINI TROISI, <i>Sulle tracce di Dazos</i>	» 71
ANDREA FAVUZZI, <i>Osservazioni su alcuni frammenti relativi ai re di Roma conservati nella Suda</i>	» 77
NUNZIO BIANCHI, <i>Tempesta nello stretto ovvero Filagato da Cerami lettore di Alcifrone</i>	» 91
RICCARDO QUAGLIA, <i>Studi su Ferecrate: I. Vita, opere, μῦθοι II. Gli "Ἀγγλοῦ: un commento ai frammenti</i>	» 99
MARIA LUISA AMERIO, <i>Considerazioni su un frammento dell'Arabios di Appiano</i>	» 171
STEFANIA SANTELIA, <i>Maioriano-Ercole e Sidonio supplex famulus (Sidon. carm. 13)</i>	» 189
ETTORE CAMARDA, <i>All'ombra di Posidonio: il Trattato di tattica di Asclepiodoto il Filosofo</i>	» 209
ANNA TIZIANA DRAGO, <i>Note critico-testuali ad Aristeneto</i>	» 239
DOMENICA PAOLA ORSI, <i>L'assoluzione di Sfodria (Senofonte, Elleniche V 4,20-33)</i>	» 245