

LO STAR ESSENDO DEL REALE:
LA NOERGIA DELL'INTELLIGENZA SENZIENTE DI XAVIER ZUBIRI

Paolo Ponzio

Abstract: This article intends to analyze the concept of noergia within the philosophical thought of Xavier Zubiri, clarifying aspects of a lexical nature and, above all, elaborating this concept within the actualization of “sentient intellection” in its three constitutive moments: primordial apprehension of reality, intellection of logos and rational understanding.

Keywords: Noergia, Xavier Zubiri, Sentient Intellection, Actuality, Noology.

* * *

Introduzione: fenomenologia e metafisica noologica

Non vi sono che due possibilità, secondo Xavier Zubiri, per “definire” i concetti di cui la filosofia desidera occuparsi: adattarsi, «al lessico delle nostre lingue»¹, ovvero «dare ragione di questo neologismo»². Ed entrambe queste disposizioni sono, evidentemente, riscontrabili nella vasta opera del pensatore basco, il quale avverte l'esigenza – soprattutto nel corso della fase più matura della sua filosofia – di rendere sempre più rigoroso il suo pensiero ricorrendo a un uso frequente di termini nuovi, alcuni dei quali, successivamente, assunti anche all'interno del Dizionario della Real Academia Española (RAE). Tale disposizione, tra l'altro, lungi dal favorirne la diffusione ha avuto un effetto contrario a quello “forse” auspicato: l'intera opera zubiriana è stata considerata nella sua sistematicità granitica e, per certi versi, impenetrabile.

Certo, ogni filosofia non può che collocarsi all'interno di contesti che indichino, oltre alle motivazioni, forme e contenuti a essi conformi: e in questo senso il termine che è stato scelto per questo saggio risulta certamente attinente a quanto appena accennato.

La *noergia* – o, se si vuole, il carattere noergico dell'intellezione senziente – costituisce, infatti, un termine terzo tra forma e contenuto del pensiero, *noesis* e *noema*, due vocaboli troppo legati a quel metodo fenomenologico da cui il filosofo basco intendeva allontanarsi. E, tuttavia, è dalla fenomenologia che occorrerà partire per poter situare prospetticamente il pensiero di Zubiri, all'interno del panorama filosofico del Ventesimo Secolo, nel tentativo di offrire un'analisi del concetto di *noergia* all'interno della sua metafisica noologica.

Si è molto discusso sulla funzione “fenomenologica” della filosofia del pensatore basco. Certamente il metodo fenomenologico husserliano e, subito dopo, la fenomenologia onto-teologica heideggeriana hanno contribuito enormemente allo sviluppo del pensiero del giovane Zubiri, come lui stesso ci testimonia nella premessa alla decima edizione di *Natura, Historia, Dios*, nella quale, pur riconoscendo il grande valore della “svolta” fenomenologica del pensiero contemporaneo, ne intuisce l'insufficienza: «Pero esto, aunque oscuramente,

¹ X. Zubiri, *Intelligenza senziente*, a cura di P. Ponzio, Ó. Barroso (testo spagnolo a fronte), Milano, Bompiani, 2008, (d'ora in poi IS), p. 667.

² IS, p. 117.

siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa»³.

Pur condividendo con la fenomenologia l'atteggiamento filosofico di radicalismo e di conoscenza originaria che, senza alcun presupposto, cerca di essere pura filosofia o "filosofia pura"⁴, Zubiri ha sempre parlato della necessità, in filosofia, di una descrizione di "fatti", negando ogni idea di sapere assoluto, impossibile a un pensiero sempre in costante evoluzione e dinamicità. Una negazione attuata attraverso il tentativo di coniugare le sfere della fattualità e dell'essenzialità⁵. D'altra parte, è altrettanto vero che, nello sviluppo della sua noologia, Zubiri avverte l'esigenza di una distinzione di ambiti, cercando di accreditare la sua "intelligenza senziente", non come un'opera di metafisica, ma come un'analisi dei fatti intellettivi capace di mostrarci in pura evidenza la struttura interna dell'atto di "inteligir". E tuttavia, come ben afferma Pintor-Ramos: «Hay en Zubiri algo que no sería disparate calificar como saber absoluto: es lo que el filósofo terminó llamando "aprehensión primordial de realidad"»⁶. Come è noto, tale apprensione originaria non connota alcun momento intellettivo concreto, bensì un atto che agisce, sempre implicitamente, all'interno di ogni atto intellettivo costituendone il carattere proprio. Vale a dire, pur rimanendo all'interno di uno studio dell'intelligenza che cerca di attenersi rigorosamente a ciò che è intra-apprensivamente presente nei fatti dell'"inteligir", esiste un *quid* che sfugge all'atto intellettivo stesso, qualcosa che pur essendo del tutto interno all'intelligenza si connota come un al di là.

C'è, dunque, un *prius* nell'ordine dell'apprensione che riflette la priorità di ogni tipo di realtà, un *prius* che è alla radice del sapere e che si rivela non più in termini noetici o noematici, bensì in modo "noergico" svelando, nell'impressione, la realtà stessa del reale.

Di tale *noergia*, del carattere noergico dell'atto intellettivo, si dirà nel corso del presente studio. Qui ci preme innanzitutto sottolineare quale sia il punto di partenza del realismo zubiriano: riconciliare questo *prius* con un'analisi dell'intelligenza che possa dar conto di ciò che Zubiri chiama "formalità della realtà". È questa la funzione che andrà a svolgere la nozione di attualità, sostituendosi al concetto husserliano di intenzionalità.

Il realismo che il filosofo basco propone si costruisce su un fondamento che consiste nello spiegare in profondità il significato più originario dell'alterità a cui l'intelligenza ci fa accedere nella sua evoluzione passiva. Lì si manifesta l'indipendenza ontologica del reale. La vera alterità che avviene nell'intelletto è la via di unione dell'essere umano con l'alterità radicale, una presenza che non ha più un carattere meramente virtuale o intenzionale, ma

³ «La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento. Esta fue la remota inspiración común de la etapa 1932-1944: la filosofía de las cosas. La fenomenología tuvo así una doble función. Una, la de aprehender el contenido de las cosas. Otra, la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre filosófica o científica [...]. Para la fenomenología las cosas eran correlato objetivo y ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa» (X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1994¹⁰, p. 14; trad. it., Palermo, Edizioni Augustinus, 1985, p. 20, d'ora in poi NHD).

⁴ Secondo la testimonianza dei suoi allievi, così diceva Zubiri in uno dei suoi corsi universitari: «La filosofía es el saber que pretende ir a las últimas razones de las cosas. No puede partir de supuestos. La actitud filosófica consiste en hacer de todo problema último y radical. La ultimidad que busca este conocimiento filosófico equivale a pretender ser absoluto y, por tanto, sin supuestos» (X. Zubiri, *Cursos Universitarios*, vol. I, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2007, p. 496).

⁵ Cfr. Ó. Barroso, *Esencia y hecho en Zubiri: ¿En qué sentido puede entenderse la filosofía de Zubiri como una fenomenología?*, in «Revista de Filosofía», XXXVIII (2013), 1, p. 50.

⁶ A. Pintor-Ramos, *Zubiri: una Metafísica en la Edad Postmetafísica*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», LXXI (2015), p. 319.

fisico: l'intelligenza "sta" fisicamente nella realtà, uno stare della realtà che si apre nel duplice cammino della propria realtà e di una realtà altra.

Da questo punto di vista l'analisi degli "atti" dell'intelligenza, ciò che Zubiri chiama "struttura formale dell'*inteligir*", né sviluppa una psicologia o una logica, né può dirsi una fenomenologia dell'intelligenza, poiché manca di alcuni fattori essenziali al metodo fenomenologico stesso: essa – come ci ricorda Pintor-Ramos – non si configura come un'analisi intenzionale né ha origine da una coscienza; ed è così che nega quelli che sono i due pilastri su cui si fonda una possibile fenomenologia⁷.

E quandanche volessimo chiamare fenomeno l'apprensione primordiale di realtà, la stessa non ricadrebbe in una manifestazione diretta del logos e, pertanto, il suo oggetto non sarebbe direttamente noetico, né potrebbe essere ridotto all'interno di un quadro meramente noetico⁸. Come sappiamo, infatti, l'atto originario da cui dipende ogni ulteriore atto intellettuale si configura come una *noergia*: di cosa si tratta?

1. La *noergia* dello "stare" nella realtà

La trilogia sulla *Intelligenza senziente* si chiude con una domanda sul "sapere": dopo quasi mille pagine il filosofo basco non esita a riconoscere la propria "dotta" ignoranza. Conosco poco «di ciò che è reale. Ma, nonostante questo, sono trattenuto costitutivamente nella realtà. In che modo? È il grande problema umano: sapere stare nella realtà»⁹. Le battute finali di un'opera così vasta, complessa, profonda e articolata rappresentano un'ulteriore apertura al sapere e alla realtà, un'apertura che è insieme la grande domanda dell'uomo alla quale Zubiri non vuole sottrarsi. Egli sa bene che ogni atto intellettuale lascia l'essere umano in uno "status" intellettuale, uno stato dell'intelligenza stessa, e tale stato non si configura in un'affezione psicologicamente determinata, bensì in un "rimanere" in ciò che si è conosciuto: è – commenta Zubiri – «un rimanere del reale e un rimanere dell'intellezione»¹⁰. Questo rimanere è ciò che si definisce con il nome di "sapere" che, pertanto, non si presenta come una nuova intellezione, bensì in quanto "stato intellettuale": uno stato coniugato non al passato, come nelle sue forme originarie, ma nei termini della conclusività¹¹.

In tal modo, il sapere assume tre possibili tipologie, desunte direttamente dai modi dell'intellezione stessa: «stare nella realtà, stare in ciò che il reale è realmente, stare comprensivamente nella realtà»¹².

⁷ «¿Cabría mantener una filosofía fenomenológica que dejase de lado la primacía metafísica del sentido? Me parece imposible un análisis intencional que no se mueva en el orden del sentido y, sin análisis intencional, no hay fenomenología posible. Si Zubiri niega la originalidad filosófica del sentido –este es el núcleo invariable de su crítica a la fenomenología– y coloca en ese lugar un ergon, si se afirma el carácter derivado del acto intencional (logos), si se rechaza la primacía del ámbito consciente, parece que se están negando los supuestos fundamentales que hicieron posible la fenomenología» (A. Pintor-Ramos, *En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri*, in «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», XXI (1994), pp. 282-283; A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad: las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, p. 335).

⁸ Cfr. A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad*, cit., p. 331.

⁹ IS, p. 1351.

¹⁰ IS, p. 1341.

¹¹ Al termine di una analisi dettagliata delle varie forme, lessicali e linguistiche, con cui può darsi il termine "sapere" (cfr. IS, pp. 1341-1345), Zubiri riconosce che «la radice di *scire* [...] è ciò che più si avvicina a questo stato intellettuale concluso che consiste nel rimanere intellettivamente trattenuto nel reale dal reale come tale» (IS, p. 1345).

¹² IS, p. 1349.

Sembra che l'intero articolarsi dell'intellezione trovi nello "stare" il proprio compendio finale: ci si dovrà domandare, pertanto, quando tale concetto ha assunto, nella lunga storia filosofica dell'autore, particolare interesse.

Sebbene sia nel saggio su *El ser sobrenatural: Dios y deificación en la teología paulina* che è possibile rinvenire tale idea per la prima volta – riferito alle idee ontologiche della filosofia greca¹³ – è all'interno del corso su *Filosofía primera* (1952-53)¹⁴ che Zubiri introduce il concetto di stare come originario rispetto all'avere e all'essere: «L'essere e l'avere, l'è e il c'è (essere ed esistere), si fondano onticamente e radicalmente sullo "stare" nella realtà. E l'articolazione di questo fondamento è proprio il momento di presentazione. Ciò che esiste, è. L'avere e l'essere si fondano sullo stare»¹⁵. Nel contesto della discussione intorno al carattere di ciò che è dato, il filosofo suggerisce che questo può avere carattere di dato, cioè, di nota del mondo fisico, e non essere una mera presenza oggettiva, come nel caso del *Vorhanden* heideggeriano. E questo è possibile soltanto se si pensa al "dato" non nei termini dell'esistenza ma dello "stare".

Il dato ha un verbo che lo esprime adeguatamente: il dato è giustamente ciò che "esiste". E ciò che esiste, in quanto esiste, per lo meno nella misura in cui mi è accessibile, si fonda propriamente sul mio stare nella realtà. Perché stare nella realtà non è qualcosa che inizia, ma sono le cose che iniziano a essere in essa; cioè comincia a essere dato. L'"esistere" si fonda sullo "stare": l'avere si fonda sullo stare¹⁶.

È un cambio concettuale importante, tanto da essere ripreso in alcuni passaggi dei corsi degli anni successivi dedicati al problema dell'uomo. Si fa sempre più chiara la consapevolezza di una preminenza del carattere fisico dello "stare" rispetto alle posizioni ontologiche di Heidegger. Anzi, tali posizioni troveranno una loro possibile spiegazione solo a partire da tale originario momento dello "stare". Di cosa si tratta?

Nella terza lezione del corso già richiamato, Zubiri introduce lo "stare" nel momento in cui si considera il carattere reale dei giudizi e della stessa intenzionalità. In che modo il giudizio è termine di ciò che giudica? Di fronte alla soluzione fenomenologica per la quale è nell'intenzionalità che è possibile trovare la chiave per codificare il giudizio, Zubiri individua nell'*ergon* del *voũç* quel carattere di atto che ha l'intelligenza nel suo "stare" nelle cose, nel mondo. Ed è qui che appare per la prima volta l'espressione *noergia*, come termine che unisce fisicamente *noesis* e *noema*.

Lo stare nella realtà, di conseguenza, è una realtà tanto fisicamente reale quanto possono essere il bicchiere d'acqua o io che sto vivendo. Se si vuole proseguire nel cammino di dare nomi greci più o

¹³ NHD, p. 412; trad. it. cit., p. 278: «Buena parte de las ideas ontológicas de los griegos se inspiran en el modo de ser de las cosas materiales. Su ser consiste en "estar". En primer lugar, en el sentido de "estar ahí", encontrarse efectivamente. De aquí que la "estabilidad" sea el carácter plenario del ser; donde estabilidad significa el carácter abstracto de lo que "está"».

¹⁴ Il corso è stato pubblicato in tre volumi a cura di E. Vargas. Cfr. X. Zubiri, *Filosofía primera*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, vol. I, 2021, vol. II, 2022, vol. III, 2023 (d'ora in poi FP e, in numero romano, il volume). Per una prima analisi si veda il lavoro prezioso di F. Danel Janet, *La primera idea de noergia: una genealogía hacia la 'Filosofía Primera' de 1952*, in «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», XXXVI (2009), pp. 531-563.

¹⁵ FP I, p. 577: «El ser y el haber, el es y el hay, se fundan óntica y radicalmente en el "estar" en la realidad. Y la articulación de ese fundamento es precisamente el momento de presentación. Lo que hay, es. El haber y el ser se fundan en el estar».

¹⁶ FP I, p. 577: «El dato tiene un verbo que lo expresa adecuadamente: el dato es justamente lo que "hay". Y lo que hay, en tanto que hay, por lo menos en la medida en que me es accesible, se funda precisamente en mi estar en la realidad. Porque estar en realidad no es algo que comienza, sino que comienzan las cosas a estar en ella; esto es, comienza a ser dato. El "hay" se funda en el "estar"; el haber se funda en el estar».

meno modernizzati a queste strutture, si dovrà dire che proprio ciò che fa in modo che tutta questa descrizione dell'intenzionalità riesca ad arrivare alla sua struttura radicale, non è l'insieme di noesis e noema, ma qualcosa di primario e radicale: l'esecuzione fisica dell'atto, che con una parola, un neologismo di origine greca, chiamerei *noergia*¹⁷.

Noergia tradurrebbe il momento di esecuzione fisica dell'atto intellettuale che abbraccia radicalmente e originariamente sia la sua sintassi sia la sua semantica. Non più una intenzionalità fenomenologica, bensì la realtà nel suo momento fisico. Una realtà che potrebbe anche essere intesa come "intenzionale", sebbene a una condizione: quella di non ricadere nelle trame della coscienza intenzionale dal sapore husserliano:

La *noergia* è uno stare fisico e non meramente intenzionale o, se voi volete, è la realtà fisica dell'intenzionalità. Per questo la *noergia* è intelligenza e non coscienza. La coscienza è il carattere di questa intenzionalità; è altra cosa; ma ciò che propriamente abbiamo con questa *noergia* è giusto l'intelligenza nel senso prima definito, vale a dire, come una versione verso la realtà¹⁸.

Nella *noergia* si consuma il divario tra coscienza intenzionale e atto intellettuale: quest'ultimo pensato non più in termini "riflessivi", bensì in termini di esecutività. Ed è qui che – se si vuole – è possibile che la *noergia* zubiriana possieda, nei concetti di intenzionalità husserliana, di presenza heideggeriana e di esecutività orteghiana, il suo triplice punto di partenza¹⁹. E tuttavia – occorre ricordarlo chiaramente – è proprio nel carattere noergico che si rinviene tutta la distanza di Zubiri dai suoi interlocutori, a iniziare da Heidegger, come giustamente rilevato da F. Danel²⁰.

La *noergia* costituisce, così, il carattere esecutivo dell'atto intellettuale, un atto originario che ha a che fare con la realtà che sta, e nella quale sto «essendo esecutivamente in essa, e non semplicemente essendo una specie di stimolo intenzionale verso le realtà che non sono io»²¹.

Si consideri, tuttavia, che l'atto intellettuale in questione non possiede alcun carattere della realtà stessa, né suppone che a eseguirlo sia un soggetto: è unicamente un *ergon* del *voũs* in funzione di una realtà data impressivamente. Di conseguenza, «questa identità del momento di "realtà" tanto nel sentire umano quanto nel suo primordiale *inteligir*, è ciò che si esprime con il termine "impressione di realtà". Questo significa che la struttura mentale radicale

¹⁷ «El estar en la realidad, por consiguiente, es una realidad tan físicamente real como puedan ser el vaso de agua y yo que estoy viéndolo. Si se quiere seguir por la vía de dar nombres griegos más o menos modernizados a estas estructuras, habrá que decir que justamente lo que le falta a toda esta descripción de la intencionalidad para tocar a la estructura radical, es no el envolver noesis y noema, sino algo primario y radical: la ejecución física del acto, que con un vocablo, neologismo, de origen griego, yo llamaría *noergia*». Questo testo, così come i successivi, non sono presenti nell'edizione Vargas di *Filosofía primera*, per cui si fa riferimento al testo meccanografico presente nell'archivio: AXZ, 0059003, p. 28.

¹⁸ «La *noergia* es un estar físico y no meramente intencional o, si ustedes quieren, es la realidad física de la intencionalidad. Por esto, la *noergia* es inteligencia y no es conciencia. La conciencia es un carácter de esa intencionalidad; es otra cosa; pero lo que radicalmente tenemos en esa *noergia* es justamente la inteligencia en el sentido antes definido, a saber, como una versión hacia la realidad» (*Ibidem*).

¹⁹ Cfr. D. Gracia, *Un siglo de filosofía española. Unamuno, Ortega, Zubiri*, in J.A. Nicolás, H. Samour (a cura di), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Granada, Comares, 2007, p. 44.

²⁰ Cfr. F. Danel, *El poder y el poderío: la noergia de Zubiri frente a Heidegger*, in J.A. Nicolás, R. Espinoza Lolas (a cura di), *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 385-467.

²¹ «Estando ejecutivamente en ella y no simplemente siendo una especie de disparadero intencional hacia realidades que no soy yo» (AXZ, 0059003, p. 27).

dell'esperienza sensibile è intelligenza senziente o sentire intelletivo»²². Fin qui il corso del 1952-53 e, rimandando all'ottima analisi che Danel ha proposto nel saggio già citato, crediamo sia necessario rivolgersi alla trilogia sull'intelligenza per poter approfondire quali siano le conseguenze di tale posizione concettuale.

L'insistenza analitica offerta nell'opera sulla *Intelligenza senziente* ci svela la dimensione noergica, superando l'analitica fenomenologica attraverso un'analitica della fatticità noologica – come suggerisce Jesús Conill²³ – dell'attualità della realtà nell'intelletto, vale a dire, della *noergia*. Zubiri è attento a non cadere all'interno del lessico fenomenologico: il fatto fondamentale dell'impressione non la caratterizza mai come apparire, darsi o mostrarsi, né usa modi del darsi, dell'intenzionalità, della correlazione, ecc.

Come sappiamo, infatti, la funzione primaria dell'intelligenza non è quella né di concepire né di giudicare, bensì di apprendere la realtà. Per Husserl, l'intenzionalità ha due momenti: un momento noetico e un momento noematico. Per Zubiri, come già sappiamo, questi momenti hanno senso solo a partire dal momento noergico. Di più: l'attualizzazione è noergica. Se l'intellezione è definita come mera attualizzazione del reale nell'intelligenza senziente, l'intellezione non può che essere tutta noergica:

L'unità intrinseca di affezione reale, alterità di realtà e forza di realtà, è ciò che costituisce l'unità dell'apprensione di realtà. È un'unità dell'atto di apprendere. Non è, come dirò più avanti, una mera unità noetica-noematica di coscienza, ma un'unità primaria e radicale di apprensione. In quest'apprensione, proprio per essere tale, stiamo nell'appreso. Si tratta, pertanto, di uno "stare". L'apprensione è per questo un ergon, tanto che forse potrebbe chiamarsi *noergia*. [...] Il noema e la noesis non sono momenti intellettivi primari. Ciò che è radicale è un divenire di "attualità", un divenire che non è né noetico né noematico ma noergico²⁴.

A differenza della descrizione fenomenologica che parte da una "epochè" e riduce il fenomeno al suo carattere intenzionale, il filosofo basco cerca di dare una descrizione fenomenologica non intenzionale, nella quale proprio ciò che è escluso nella riduzione husserliana – vale a dire il carattere di realtà del mondo naturale – diventa il nucleo centrale dell'analisi sull'intelligenza. Zubiri sa bene che per potersi affrancare dal pensiero tanto di Husserl quanto di Heidegger, dovrà attenersi a una mera descrizione dell'atto intelletivo insieme a una rigorosa determinazione della struttura dell'intellezione. Tale analisi condurrà a un'affermazione inedita: la dissociazione tra sentire e *inteligir* non ha alcun fondamento fattuale. L'unico fatto, ci dice, è che il sentire umano e l'intellezione non sono due atti numericamente diversi, ciascuno compiuto nel proprio ordine, ma costituiscono due momenti di un unico atto di apprensione senziente del reale: è l'intelligenza senziente.

La filosofia classica ha opposto sempre l'intelligere al sentire. [...] così come non concettualizzò cosa sia formalmente intelligere, non concettualizzò nemmeno cosa sia formalmente sentire, per quanto quella presunta opposizione sia rimasta nell'aria. [...] La filosofia classica ha confuso il sentire con il puro sentire, e per questo ha concettualizzato l'opposizione tra sentire e intelligere. Non è così. La

²² FP I, p. 75: «Esta identidad del momento "realidad", tanto en el sentir humano como en su primario inteligir, es lo que expresa el término "impresión de realidad". Eso significa que la estructura mental radical de la experiencia sensible es *inteligencia sentiente* o sentir intelectivo».

²³ «Zubiri ofrecería una peculiar analítica de la facticidad de carácter noológico y metafísico, más radical que la analítica fenomenológica y que la analítica hermenéutica, o al menos complementaria de las hermenéuticas de la facticidad en sus diferentes versiones actuales, ya sean de carácter ontológico (Heidegger), ético (Gadamer), genealógico (Nietzsche) y hasta económico (Albert)» (J. Conill, *Facticidad, intelección, noergia*, in «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», XXXVI, 2009, p. 219).

²⁴ IS, pp. 125-127.

prova sta nel fatto che vi è impressione di realtà. L'impressione di realtà, in quanto impressione, è sentire. Ma per essere di realtà è intelligere²⁵.

Qualunque sia la concettualizzazione della sensazione e dell'intelligenza, lungo tutta la storia della filosofia, l'atto intellettuale è stato considerato successivo a quello sensibile. L'intelligenza ha certamente bisogno dei sensi come punto di partenza e, tuttavia, per conoscere cosa sia una cosa nella sua realtà, occorre andare al di là dei sensi, occorre trascenderli. È questo il compito di una noologia che voglia descrivere rigorosamente l'atto del conoscere intellettivamente: giungere non a una teoria dell'intenzionalità ma a un concetto descrittivo – e insieme metafisico – che spieghi quella passività esperienziale che “accende” l'intelligenza umana, senza che quest'ultima fuoriesca dalla realtà. L'atto intellettuale è certamente attivato dall'esterno, da qualcosa che lo precede: è insito in esso una certa relazionalità che non dipende dal soggetto che conosce. E, d'altra parte, il carattere della realtà non può essere pensato solo come qualcosa costituito dal soggetto, un noema correlato a un tipo peculiare di noesis.

La realtà è innanzitutto appresa come realtà: non è una mera rappresentazione. Apprendiamo la realtà immediatamente, unitariamente e direttamente: la apprendiamo in sé e da sé. Ciò che è caratteristico dell'apprensione primordiale della realtà risiede nel fatto che essa presuppone l'inizio di ogni apprensione della realtà. È questa la radice della conoscenza: un divenire dell'attualità che non è né *noesis* né *noema*, ma un divenire noergico in ciò che apprendiamo nell'impressione, la realtà stessa del reale.

Per questo, l'intellezione è lo stare presente nell'intelletto: è *attualità*. Ciò che è appreso intellettivamente (dovremmo dire “intelligito” per usare il termine esatto) è sempre appreso nella formalità del *de suyo* come qualcosa che è “in proprio”. E questa formalità è un *prius* rispetto all'apprensione. Il reale appreso è reale prima di essere appreso; il reale, essendo intellettivamente conosciuto, sta presente, è attuale. L'intellezione attualizza il reale nella sua stessa formalità di realtà, ma la realtà rimane, cioè continua a poggiare su se stessa. Il fondamento o l'essenza dell'intellezione senziente è che nell'attualità della cosa e dell'*inteligir* si attualizzano intellezione e oggetto appreso intellettivamente (*inteligido*) come due realtà diverse.

L'unità di intelligenza e di sentire è l'unità stessa di contenuto e formalità di realtà. Intellezione senziente è apprensione impressiva di un contenuto in formalità di realtà: è proprio l'impressione di realtà. L'atto formale dell'intellezione senziente è, ripeto, apprensione impressiva della realtà. I sensi non danno il sentito “a” l'intelligenza, ma stanno sentendo intellettivamente. Non c'è oggetto dato “a” l'intelligenza, ma oggetto dato “in” l'intelligenza stessa²⁶.

Nell'apprendere si attualizza, pertanto, ciò che si apprende, ma tale attualità è un mero stare presente. Ciò che è appreso diventa attuale e questo divenire non è né noetico né noematico, bensì noergico, così che nell'apprensione stia presente l'appreso e noi siamo in ciò che è appreso.

Tale apprensione della realtà possiede una anteriorità rispetto a qualsiasi altro atto intellettuale e in essa si apprende la realtà del reale: è ciò che Zubiri denomina *apprensione primordiale della realtà*.

²⁵ IS, pp. 143-145.

²⁶ IS, p. 151.

2. La *noergia* dell'attualità: archeologia di un concetto

L'apprensione impressiva di qualcosa come reale è intellesione senziente, e la caratteristica di questo qualcosa – che è stato appreso come reale e che, quindi, è stato appreso intellettivamente (*inteligido*) – è di stare presente nell'apprensione impressiva. Ebbene, «questo stare presente consiste formalmente in uno stare come mera attualità nell'intelligenza senziente. L'essenza formale dell'intellesione senziente è questa mera attualità»²⁷. Per poter comprendere appieno cosa significhi il concetto di attualità è necessario tornare “archeologicamente” al corso di *Filosofia primera* degli anni 1952-53.

Partendo dal carattere noergico dell'intelletto, Zubiri afferma che «l'intelligenza compie l'atto, e non è semplicemente una “noesis” che contiene un “noema”, un *intentum*. L'*ergon* di quel *voũς*, in primo luogo, sarà un “fare”, un rendere presente la realtà»²⁸. Di cosa si tratta?

Nella *noergia* è possibile rinvenire tre momenti: «Noi stiamo nella realtà, l'uomo reale sta in essa e, infine, anche il suo modo di essere è reale, è realmente uno stare»²⁹. Questi tre momenti hanno un'unità interna che è la realtà dello stare: «Stando “realmente” nelle cose è il modo attraverso cui le cose ci danno la loro impressione della realtà. Il fare è uno stare, dicevo, e questo stare è il carattere non intenzionale ma fisico e noergico dello stare: stiamo veramente nella realtà»³⁰.

Lo stare non è, dunque, qualcosa che è definito da una relazione spaziale, non è un attuare sulle cose e non è neanche un'azione: «Il carattere radicale non è propriamente essere azione, ma semplicemente essere atto, puro atto, pura attualità. L'uomo sta reduplicativamente, in modo reale, nelle cose puramente e semplicemente perché questo stare è costitutivamente uno stare attualmente, una pura attualità, la formale attualità dello stare»³¹.

Come si vede, l'attualità appare anzitutto in riferimento all'atto, pur con la specificazione di “atto puro”. Ebbene, in questa attualità, intesa come atto puro, «consiste il carattere non specifico dell'intelligenza; è un modo radicale: è lo stare aperti alle cose» e, grazie a tale attualità, che è realmente stare nella realtà, «tutto ciò in cui stiamo, in un modo o nell'altro, ci appare delimitato da un carattere di realtà»³². L'attualità, tuttavia, non è un'elaborazione soggettivista della realtà: l'intelligenza non fa nulla affinché le cose le appaiano come reali, poiché l'attualità non è azione: «l'unica cosa che accade alle cose in questo puro atto del mio stare in esse è semplicemente che rimangano attualizzate e si attualizzino proprio nel loro carattere di realtà»³³, così che le cose assumano formalmente questa attualità

²⁷ IS, p. 215.

²⁸ FP I, p. 110: «El *ēpyov* de ese *voũς*, por lo pronto, será “hacer” presente a la realidad».

²⁹ FP I, p. 111: «estamos en la realidad, el hombre real está en ella y, además, su modo de estar es también real, es realmente un estar».

³⁰ FP I, pp. 111-112: «Estando “realmente” en las cosas es cómo las cosas nos dan su impresión de realidad. El hacer es un estar, decía, y ese estar es el carácter no intencional sino físico y noérgico del estar: estamos realmente en la realidad».

³¹ FP I, pp. 113-114: «el carácter radical no es propriamente *ser acción*, sino simplemente *ser acto*, puro acto, pura actualidad. El hombre está reduplicativamente, de una manera real, en las cosas, pura y simplemente porque ese estar es constitutivamente un estar actualmente, una pura actualidad, la pura, la formal actualidad del estar».

³² FP I, p. 116: «todo aquello en que estamos, en una u otra forma, se nos presenta como orlado de un carácter de realidad».

³³ FP I, p. 117: «lo único que les pasa a las cosas en ese puro acto de mi estar en ellas es simplemente que se quedan *actualizadas*, y se actualizan precisamente en su carácter de realidad».

dimensionale, che è il carattere della realtà³⁴. In questo modo, oltre all'attualità dell'atto, abbiamo anche l'attualità che le cose acquistano nell'intellezione.

L'intelligenza ha, nondimeno, una seconda dimensione: «Nella sua prima dimensione, l'intelligenza è semplicemente un atto, l'atto di stare nella realtà. Nella seconda [...] è azione; eseguo l'azione di vedere la realtà»³⁵. Ebbene, in questa prima dimensione *inteligir* è un'impressione della realtà, mentre nella seconda è una espressione della realtà. Ed è in questa seconda dimensione che avviene l'intenzionalità, anche se tale intenzionalità emerge costitutivamente dal tentativo attuale e fisico di esprimere ciò che la cosa ha di reale³⁶.

Due dimensioni: una attuale e l'altra "attiva"; ed è in questa seconda che avviene, propriamente, l'intellezione. È qui che l'intelligenza vede la sua realtà: nella prima dimensione, infatti, l'intelligenza non fa altro che stare nella realtà, non «conosce intellettivamente nulla, ma è capace di rendere intelligibile tutto ciò che le si fa presente»³⁷. Ma attenzione: l'intelligenza, nello stare nella realtà, si incontra in essa. Si tratta certamente di due dimensioni, o meglio, come dirà lo stesso Zubiri, di un atto e due azioni:

Non è vero che il mio modo di incontrarmi con questo bicchiere d'acqua sia vederlo; la verità è che lo vedo perché mi sono incontrato con il bicchiere d'acqua. L'atto, dunque, in cui consiste lo stare nella realtà, in un certo modo, si prolunga e si iscrive tra due azioni: una compiuta in me, che è di iniziare a incontrarmi con questo bicchiere d'acqua, e l'altra che eseguo io, e non solo che si esegue in me, vale a dire, l'atto di vederlo³⁸.

Ebbene, l'unità fisica di queste due azioni insieme all'atto di stare nella realtà, è ciò che costituisce il radicale carattere noergico dell'intelligenza.

Torniamo ora a *Intelligenza senziente*: l'intera descrizione dell'atto intellettuale si basa sull'idea che l'intellezione è formalmente pura attualizzazione del reale nell'intelligenza senziente. Per poter approfondire la natura dell'intellezione, occorre, quindi, soffermarsi sul concetto di attualità e sulla sua funzione all'interno della stessa conoscenza intellettuale.

Zubiri vuole innanzitutto richiamare l'attenzione sul significato che questo termine ha tradizionalmente assunto nella storia del pensiero filosofico: l'attualità è la natura di un atto di qualcosa³⁹. E, tuttavia, questo significato di attualità è del tutto impreciso e inappropriato: se, infatti, l'atto è la pienezza della realtà di qualcosa, la realtà attuale rappresenta la pienezza ontologica di quella realtà. Ed è ciò che Zubiri chiama *attuità* (*actuidad*). L'attualità è, invece, propria del carattere di atto di una cosa reale. A differenza dell'attuità,

³⁴ Cfr. FP I, p. 122: «En ese mi estar formal y actual en ellas, ellas cobran formalmente esa actualidad dimensiva, que es el carácter de realidad, y precisamente eso es lo que la inteligencia, en su otra dimensión, ve y efectivamente expresa en las ideas que ve en las cosas *reales*».

³⁵ FP I, pp. 130-131: «En su primera dimensión, la inteligencia es simplemente acto, el acto de estar en la realidad. En la segunda (y de esto no hay la menor duda) es acción; yo ejecuto la acción de ver la realidad».

³⁶ Cfr. FP I, pp. 198-199: «Ahora nos preguntamos, segunda cuestión: ¿en qué consiste este tipo de acción que hemos llamado comprobación? Por lo pronto, lo que hay que decir es que es una probación, una acción que real y efectivamente yo estoy realizando. Todo lo que puede haber de intencionalidad en esa acción será un mero ingrediente suyo, pero como acción es un intento, y porque es intento tiene intencionalidad. Es un intento real y efectivo de realización de una realidad objetual en una realidad física».

³⁷ FP I, p. 146: «la inteligencia no entiende nada, pero es capaz de hacer inteligible todo lo que se le presente».

³⁸ FP I, pp. 138-139: «No es verdad que mi manera de encontrarme con este vaso de agua sea verlo; la verdad es que yo lo veo, porque me he encontrado con el vaso de agua. El acto, pues, en que consiste estar en la realidad, en cierto modo, está prolongado e inscrito entre dos acciones: la una, ejecutada en mí, que es empezar a encontrarme con este vaso de agua, y, la otra, que ejecuto yo, y no solamente que se ejecuta en mí, que es verlo». Cfr. anche FP I, pp. 395-397.

³⁹ Su questo, cfr. P. Ponzio, *Verità e attualità. La filosofia dell'intelligenza in Xavier Zubiri*, Bari, Pagina, 2007.

l'attualità è il carattere attuale: si dice che una cosa ha più o meno attualità, che una cosa ha una maggiore o minore attualità, alludendo a «una sorta di presenza fisica del reale».

Ecco qual è il carattere costitutivo dell'attualità: una presenza fisica. In un testo del 1981, *Reflexiones teológicas sobre la eucaristía*, Zubiri suggerisce un'ulteriore definizione di attualità: «L'attualità è sempre il carattere di una realtà rispetto a un'altra, e questo rispetto è la “presenza” di qualcosa in qualcosa»⁴⁰. Un tale carattere di presenza non indica però solo un rapporto estrinseco di una cosa con un'altra, ma riguarda anche il rapporto intrinseco mediante il quale la cosa si rende presente. Qualcosa si fa presente a partire dalla sua realtà: *sta presente*. Questo stare presente proprio del reale non ha il suo carattere radicale nel concetto di “presente”, bensì nel concetto di “stare”. È l'essere presente (la *presentità*, come suggerisce Zubiri) a fondarsi sull'attualità, non il contrario: «L'attualità non è uno stare “presente”, ma uno “stare” presente»⁴¹. La presenza è qualcosa di fondato sull'attualità. Per questo, dunque, tutto il reale è presente per sé, e non secondo le note di ciascuno. L'essenza dell'attualità consiste, quindi, nello stare presenti a se stessi essendo reali.

Come l'attualità accade nell'intellezione? In cosa consiste? Secondo Zubiri, tutta l'intellezione è attualità e ogni appreso intellettivamente (*intelegido*) è presente nell'intellezione, cioè, è attuale. Non è che attua, ma gode dell'attualità. La conoscenza e la chiarificazione dell'attuazione delle cose nell'intellezione sarebbero possibili solo a partire dalla loro attualità intellettuale, mentre l'attuazione, sia della cosa conosciuta, sia dell'intelligenza, ha a che fare con la produzione dell'intellezione, un'intellezione che è in sé attualità, uno stare presente. E Zubiri ritiene che questa non sia una teoria, ma un fatto verificabile in qualsiasi atto dell'intelletto.

Si tratta di un'intellezione e, pertanto, l'intelligito è sempre appreso nella formalità del “da sé”, come qualcosa che è “in proprio”. Questa formalità è, come ho appena finito di ricordare, un prius rispetto all'apprensione. Di qui risulta che il reale appreso è reale prima di essere appreso; cioè, il reale sta presente allo stare intelligito, sta in attualità⁴².

La struttura dell'intellezione in quanto attualità consiste nel fatto che in ogni atto intellettuale abbiamo una realtà che è attuale, e in tale attualità ci sta presente. Cosicché in ogni intellezione vi sono tre momenti: quello dell'attualità, quello della presentità e quello della realtà.

In primo luogo, è necessario indicare il fatto che l'attualità non è né relazione né correlazione. Nell'apprensione “vedo dei muri”, non si stabilisce un rapporto tra la visione e i muri; al contrario, il rapporto è qualcosa che si instaura dopo aver visto i muri. La visione è, quindi, qualcosa di antecedente alla relazione: è un'attualità nella quale sto vedendo una parete. Più che di relazione, occorrerebbe parlare di rispettività: «niente è intellettivamente attuale, se non rispettivamente a un'intellezione»⁴³.

In secondo luogo, la questione dello stare presente. Non è sufficiente affermare l'identità tra attualità e presentità, fondando l'attualità stessa sulla presentità. Al contrario: è l'attualità che fonda lo stare presente delle cose. L'errore in cui si potrebbe incorrere, secondo Zubiri, è lo stesso di Berkeley, per cui l'essere si dà nell'essere percepito. Da questo punto di vista, essere percepito significa avere un essere, e questo essere consisterebbe nella pura

⁴⁰ Su questo, cfr. P. Ponzio, *Cosa-sentido e cosa-realidad. Xavier Zubiri e la meta-fisica della realtà*, in «Quaestio. Annuario di storia della metafisica» (2018), 18, pp. 325-342.

⁴¹ IS, p. 225.

⁴² IS, p. 223.

⁴³ *Ibidem*.

presentità. Tuttavia, risponde Zubiri, il presente del percepito è già un secondo momento rispetto al momento di attualità. Il presente, infatti, è tale per essere attuale nella percezione, e si percepisce solo “stando attuale”.

Infine, il problema del legame tra attualità e realtà. Realtà e attualità costituiscono, infatti, i due momenti di ciascuna intellesione. Due momenti non identici dal punto di vista strutturale: l'attualità, in effetti, è sempre della realtà, rimanda alla realtà intellettivamente appresa, tanto che mentre l'attualità è sempre attualità della realtà, la realtà non è realtà dell'attualità, cioè, la realtà non è fondata attualmente.

Nell'intelletto, quindi, l'attualità è uno stare presente del reale. È la pura attualità dell'appreso (*intelegido*) nell'intellezione senziente. Ciò che si è appreso, nel suo contenuto, rimane come qualcosa “in proprio”. Questo rimanere chiarisce, secondo Zubiri, il significato di pura attualità: quest'ultima, infatti, non consiste in nient'altro che nel rimanere dell'appreso nell'intellezione. In questo modo Zubiri può giungere a indicare il carattere dell'unità formale dell'intellezione senziente: «Nell'intellezione senziente è attuale, cioè, sta presente, la realtà dell'intellegito (*intelegido*)»⁴⁴. Questa è l'unità dell'essere presente di una cosa e dell'essere presente dell'impressione di realtà: è lo stesso stare, la stessa attualità. Cioè, l'attualità dell'intellezione è la stessa di ciò che è appreso. È una realtà unica in due cose reali diverse. Vedendo una cosa reale, vedo realmente una cosa: «La realtà del mio proprio atto di intellesione senziente è attualizzato nella stessa attualità della pietra: questo è il modo in cui sto in me»⁴⁵. Da questo punto di vista, apprendere intellettivamente (*inteligir*) qualcosa in modo senziente significa conoscere la realtà stessa del mio atto. Non è un ritorno delle cose all'io, né nei termini medievali di una *reditio in se ipsum*, né in quelli moderni di un'introspezione. Non si tratta di un ritorno perché si è già in se stessi. Per il semplice fatto di star sentendo la realtà di qualunque cosa, già si sta in se stessi. Le due realtà attualizzate, intellesione e appreso (*intelegido*), sono unite in un'unica realtà numerica. È ciò che Zubiri chiama comunità di attualità, una comunità che si sviluppa in tre momenti, tra i quali il primo – denominato “con” – introduce la costituzione del carattere della soggettività nell'intelletto senziente. La struttura comune dell'attualità è, quindi, co-attualità: la cosa reale, infatti, nell'essere consapevolmente conosciuta, rimane senzientemente “co-appresa” con la stessa intellesione senziente. Questo co-apprendere costituisce ciò che possiamo chiamare coscienza: «Coscienza è co-attualità intellettiva dell'intellezione stessa nella sua propria intellesione. Questo è il concetto radicale di coscienza. L'intellezione non è coscienza, ma ogni intellesione è necessariamente cosciente precisamente e formalmente perché l'intellezione è “co-attualità”; intellettiva ma co-attuale»⁴⁶.

Nel definire il termine coscienza Zubiri, quindi, vuole sgombrare il campo dai facili errori e dalle riduzioni della coscienza a mera introspezione, o estensioni della coscienza come atto originale dell'uomo. Ciò che invece risulta interessante sottolineare è la radicalità del momento di co-attualità che fonda la coscienza nel suo essere coscienza “in” e nel suo essere coscienza “di”, tanto che è possibile parlare della coscienza – coscienza sensibile – anche per quanto riguarda l'atto impressivo di stimolazione proprio degli animali.

Infine, l'attualità ha un ultimo carattere che occorre approfondire: il suo essere trascendentale. Se infatti la realtà è una formalità data nell'impressione della realtà, e tale impressione è un'attualità aperta, rispettiva, allora l'attualità non può che essere

⁴⁴ IS, p. 237.

⁴⁵ IS, p. 239.

⁴⁶ IS, p. 245.

trascendentale, cioè formalmente aperta. La trascendentalità non è un momento concettuale dell'intelletto, né costituisce il reale come oggetto. D'altra parte, è trascendentale perché «l'intelligenza senziente rimane aperta alla realtà nella stessa apertura nel modo in cui il reale stesso è aperto in quanto realtà. È l'apertura della realtà quella che determina l'apertura stessa dell'intellezione senziente. E per questo, ripeto, l'intellezione senziente stessa è trascendentale»⁴⁷. Questo carattere trascendentale dell'intellezione fa sì che l'intelligenza senziente sia aperta a ogni altra intellezione. Ogni possibile intellezione «logica» ha il suo fondamento in questa trascendentalità in quanto rispettiva apertura dell'intellezione senziente. È il ruolo noergico dell'intellezione senziente che si estende alle co-attualizzazioni proprie del logos e della ragione.

3. La noergia del logos: l'evidenza

Il logos, secondo Zubiri, attualizza il carattere di ambito che la realtà mostra, grazie al quale la cosa è data “tra” altre cose, e lo è “per” altre, cioè in loro funzione. Questo è il motivo per il quale una descrizione dei fatti dell'intelletto è vera sulla base di una constatazione evidente, intesa come attualità coincidentiale tra la direzione scelta (le semplici apprensioni) e le esigenze della realtà nel campo⁴⁸. È qui che si determina la verità dell'affermazione e si dà evidenza alla verifica. Si tratta, come scrive il filosofo basco, di un'apprensione mediata, nella quale non si apprendono più le cose nel loro essere *de suyo*, bensì nella loro varietà o, meglio, nella loro differenza: l'attualizzazione del *logos* è un'attualizzazione differenziale non per la molteplicità delle apprensioni, ma per il carattere duale dell'apprensione. Non si tratta di fondere due apprensioni o di comporle: la dualità non consiste in due o più apprensioni primordiali, ma in un'unica apprensione duale. Del resto, apprendere la realtà di una cosa a partire da qualcosa di già appreso significa rendere presente qualcosa che già c'era nell'apprensione precedente: «l'apprensione duale è “una” apprensione ma è apprensione alla luce di qualcosa precedentemente appresa»⁴⁹. L'enunciato viene portato a un tentativo di constatazione nel quale si attualizza come vero a seconda che la cosa realizzi effettivamente l'opzione interpretativa prescelta: è una visione mediale per la quale la cosa reale realizza B e non C. In che modo discernere ciò che la cosa è tra le varie direzioni possibili, vale a dire, cos'è ciò che determina la realizzazione di una determinata semplice apprensione della cosa reale? Tale determinazione è attuata dall'esigenzialità della visione: «l'esigenzialità che determina quale o quali delle semplici apprensioni rimangano escluse, e quali sono quelle che si realizzano, è l'esigenzialità di una visione»⁵⁰. La visione, cui fa riferimento Zubiri, è una visione non più immediata (come nell'apprensione primordiale), bensì “mediata” dalla cosa reale stessa; è una *visione esigita* da essa.

È ciò che si denota con il termine *e-videnza*. L'evidenza rimanda come principio alla exigenzialità della visione: l'evidenza è, anzi, propriamente visione esigenziale. L'evidente è che A sia B e non C. In questo modo, l'evidenza è esclusivamente un momento del giudizio, «principio determinante dell'intellezione mediata, del *logos*». Con questo non si vuole dire che ogni giudizio è per sua natura evidente; anzi, il giudizio non ha evidenza, ma giudica in

⁴⁷ IS, p. 253.

⁴⁸ Sul “campo”, cfr. P. Ponzio, *Verità e attualità*, cit., pp. 115-118.

⁴⁹ IS, p. 461.

⁵⁰ IS, p. 667.

evidenza, giudica cioè nella linea dell'evidenza che è allo stesso tempo "linea di esigenza". Anzi, la forza dell'esigenza, il suo carattere di necessità, procede direttamente da questa esigenza: «non si tratta della necessità con cui un predicato conduce a un soggetto, o della necessità con cui un soggetto conduce a un predicato, ma si tratta della necessità con cui una cosa reale e concreta (necessaria o contingente) attualizzata medialmente nella mia intellesione, determina la mia affermazione di essa»⁵¹.

Dunque, innanzitutto, il carattere "mediato": l'evidenza è sempre ed esclusivamente un momento del giudizio, un momento dell'affermazione, vale a dire, un momento che suppone un'intellessione che ha altrove il suo principio determinante. Essa è sempre evidenza di realizzazione "esigita" dalla cosa reale: la cosa appresa in apprensione primordiale di realtà è più che evidente, perché la sua attualizzazione non dipende dal suo essere determinato in un giudizio affermativo, ma dall'attualizzazione stessa del reale che fonda la stessa determinazione⁵². E questo implica che ogni evidenza sia sempre un momento di giudizio. Certamente vi potranno essere giudizi privati di evidenza, ma mai giudizi "carenti" di evidenza: ogni giudizio, pertanto, è sempre nella "linea" dell'evidenza⁵³. Non solo: in tale linea esigenziale necessaria, l'evidenza assume quel carattere di libertà proprio di ogni semplice apprensione la cui realizzazione implica una "libera creazione". Per sua natura l'evidenza non può che essere caratterizzata da una possibilità tutta dipendente da una linea tracciata all'interno di uno spazio di libertà: «il movimento intellettuale va verso una cosa ma partendo da un'altra. Orbene, quest'altra cosa è liberamente eletta: per intelluire ciò che è un uomo in realtà posso partire da un animale, da un raggruppamento, da una forma, ecc.»⁵⁴. Ma posso anche formulare giudizi non veri, eppure – secondo Zubiri – ugualmente realizzati all'interno della "linea esigenziale", pena l'impossibilità di scoprirne la stessa falsità⁵⁵.

Tale momento di esigenzialità implica alcuni aspetti che specificano il ruolo dell'evidenza nelle formulazioni dei giudizi affermativi. Un primo carattere è dato dal carattere mediale dell'evidenza:

la maggioranza delle nostre affermazioni evidenti sono fondate le une sulle altre, per esempio attraverso il ragionamento. E in questo senso, codeste evidenze non sono mai immediate ma mediate. Ma si pensa sempre che in una o in un'altra forma, tutte queste evidenze mediate risalgano a certe evidenze fondamentali, e in questo senso primarie. E di queste si dice che sono evidenze immediate. Non penso sia così: non vi è a rigore nessuna evidenza immediata⁵⁶.

⁵¹ IS, pp. 681-83.

⁵² Nell'apprensione primordiale di realtà, infatti, la e-videnza di una cosa non proviene dalla cosa, ma è la cosa in se stessa. Questo fa dire a Zubiri che «l'evidenza è un succedaneo dell'apprensione primordiale. Evidenza è determinazione: apprensione primordiale è attualizzazione» (IS, p. 671). Cfr. P. Ponzio, *Note sull'idea di evidenza: Zubiri versus Descartes*, in A. Trupiano, A. Vitale (a cura di), *Il vincolo del reale. Percorsi di riflessione a partire da X. Zubiri*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2019, pp. 25-36.

⁵³ IS, 673.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ IS, pp. 673-75: «Se io dico "Dio ha una malattia", questa è un'affermazione assolutamente libera, ancora di più, è un'affermazione arbitraria, ma non per questo cessa di essere un'affermazione. L'affermazione arbitraria non sarebbe neanche in linea esigenziale; precisamente per questo è arbitraria. Tuttavia, riflettiamo per vedere se è così. Nell'affermazione arbitraria, se ciò che si afferma (chiamiamolo "soggetto") è una realtà (o da se stesso o per postulazione) allora il giudizio non è arbitrario in ordine all'evidenza, ma è semplicemente un giudizio falso, il che è un'altra cosa. Della verità ci occuperemo più in là. Il giudizio falso è anche nella linea della determinazione esigenziale: precisamente per questo posso scoprire che è falso. Ma se il soggetto non è reale, né è posto come reale, allora non vi è neanche arbitrarietà in ordine all'evidenza, ma in ordine all'affermazione stessa. La sua arbitrarietà consiste nell'essere una mera combinazione di idee (Dio, malattia, avere)».

⁵⁶ IS, p. 677.

Ogni evidenza è sempre appoggiata su di un “mezzo”, sulla realtà che rimane l’unico vero e solo “dato” da cui ha origine tutto il percorso della conoscenza. La realtà è data in apprensione primordiale, mentre l’evidenza è qualcosa di conseguito a partire da essa. È – per usare le stesse parole del filosofo basco – uno “sforzo” che si compie quando si conosce una cosa reale attualizzata in distanza: «l’evidenza non è mai un dato ma un conseguimento»⁵⁷. È questo uno “sforzo” sempre dinamico che testimonia non solo dell’atto predicativo del soggetto ma anche del movimento in atto del reale. Non si tratta di una “dialettica dell’essere” quanto di un’esigenza stessa del reale che determina il dinamismo dell’essere: «è il dinamismo della realtà che “esige”, e non il dinamismo della realtà che “è”»⁵⁸. Tale movimento è, pertanto, fortemente selettivo: tra le tante semplici apprensioni l’esigenza ne discerne una o alcune che si realizzano nella cosa reale già appresa primordialmente. È un carattere necessitante dell’attualizzazione mediale: ogni cosa concreta, sia essa contingente o necessaria, attualizzata medialmente nell’intellezione, determina l’affermazione su di essa. Di qui consegue il carattere di “esattezza” proprio dell’evidenza: ogni semplice apprensione implica un *exigere*, un affermare con esattezza, e ogni evidenza ha sempre il valore dell’essere esatto. Si tratta di un’esattezza non logica, bensì di altro segno, una costrizione esigenziale. È tutto il sapere che per essere tale, per essere intelletto, possiede un’esattezza commisurata all’intellezione differenziale della scienza di cui la stessa intelletto si occupa.

Tutto il dinamismo proprio dell’evidenza possiede, proprio per il suo carattere esigenziale, un carattere noergico, anzi, l’evidenza è in sé noergica, poiché non si tratta di un «mero “essere così”, ma di un’apprensione dello “stare essendo”»⁵⁹.

Tutta la funzione noergica dell’evidenza dipende da questa posizione metafisica dell’attualità propria dell’intelligenza senziente che si ri-attualizza nel logos: è uno “star essendo” della cosa reale nella sua attualità. Pur ricordando che in spagnolo la funzione del vocabolo “stare” è differente rispetto all’uso in altre lingue neolatine come l’italiano, Zubiri rimarca con forza la contrapposizione lessicale tra “essere” e “stare”, privilegiando la presunta transitorietà dello “stare”, rispetto alla – anche qui, presunta – profondità dell’“essere”, in virtù del carattere fisico e attuale dello “star essendo”. E al fine di avvalorare la sua tesi, si preoccupa di ricordare quanto lo stesso Descartes afferma rispetto all’evidenza con cui inizia tutta la noologia della modernità occidentale, il *cogito*, che possiede al suo interno proprio l’esigenza dello stare, come attività dell’io che pensa: «Ciò che è chiaro non è che quello che io reputo sia “pensare”, ma il fatto che “sto” pensando. La frase di Descartes, pertanto, non deve tradursi “penso, dunque esisto”, ma “sto pensando, dunque esisto”. Questa frase è un giudizio inalterabile, ma lo è per la forza noergica dello “stare”»⁶⁰.

Per comprendere questa analisi del cogito cartesiano occorre, tuttavia, riprendere quanto era già emerso nelle lezioni del corso del 1969-70 su *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*⁶¹. Nelle pagine dedicate al filosofo francese, Zubiri sembra voler prendere le mosse da quanto espresso da Martin Heidegger nel suo *Nietzsche*⁶², soprattutto

⁵⁷ IS, p. 679.

⁵⁸ IS, p. 679.

⁵⁹ IS, p. 685

⁶⁰ IS, p. 687.

⁶¹ Edite da Antonio Pintor-Ramos e pubblicate a Madrid da Alianza Editorial nel 1994. Cfr. l’edizione italiana X. Zubiri, *I problemi fondamentali della metafisica occidentale*, a cura di F. Marrone, Bari, ed. di Pagina, 2023.

⁶² Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1994, pp. 881-893.

rispetto alla traduzione della formulazione canonica del *cogito* nel «cogito me cogitare»⁶³. Tuttavia, a ben guardare, ciò che più interessa non è la trasformazione del greco *hypokeímenon*, inteso *tout-court* come *subjectum*, quanto la sottolineatura della funzione dell'io che interviene due volte: una volta come pensiero pensato e un'altra come pensiero pensante: «Se chiamiamo *pensiero pensato* ciò che si trova nella subordinata (“che penso”), allora l’“io penso” con cui inizia la frase potremmo chiamarlo *pensiero pensante*: il pensiero pensante che pensa, appunto, il pensiero stesso come pensato»⁶⁴.

Ora, si domanda Zubiri, in quale delle due proposizioni è possibile riscontrare quella certezza di cui parla Descartes? Certamente, non può trattarsi del pensiero pensato, perché ciò che l'io pensa potrebbe essere del tutto falso. E, in realtà, nel momento in cui si erge il *cogito* nella “Seconda Meditazione” cartesiana, l'io non può che pensare il dubbio, vale a dire, non ha alcuna certezza della veridicità del contenuto del suo pensiero. Pertanto, la certezza inconcussa di cui ci parla Descartes non può che essere quella relativa al pensiero pensante. Per quanto riguarda il cosiddetto “pensiero pensato” Zubiri rileva che qui si tratta dell'attualità del pensiero: dire “penso che io penso” significa dire “io penso che sto pensando”. Tutta la forza dell’“ergo”, nella formulazione canonica del *cogito ergo sum*, ricade pertanto nell'attualità dello stare. Qui il carattere del pensiero pensante sembra andare in secondo piano, a vantaggio dello “star pensando”: uno stare che per il suo carattere noergico tiene conto, da una parte, dell'attualità del pensiero recuperando, dall'altra, anche l'ambito di realtà. La filosofia cartesiana, in questo modo, non opererebbe nell'ambito del pensiero evidente o dubbio, ma in quello attuale e reale⁶⁵.

Non solo: lo stesso io del pensiero pensante, proprio per il suo essere *intuitus*, assume i caratteri della e-videnza: è una visione di quello che sto pensando, tanto che il cogito cartesiano, «Il cogito me cogitare non è, di conseguenza, un “penso che penso”, ma un “sto vedendo che sto pensando”»⁶⁶. Di qui la messa in questione dell'io nella sua funzione: scartando ogni possibile identità logica tra l'io pensante e l'io di ciò che è pensato, Zubiri propone l'individuazione «dell'identità dello stare: è *stando* come “sto” pensando e come “sto” vedendo che “io sto” veramente ed effettivamente pensando»⁶⁷. L'accesso dell'uomo all'io non è un'intuizione ma la condizione di una realtà, di uno stare che sta intuendo e sta vedendo ciò che sta pensando. Da questo punto di vista più che di intuizione occorrerebbe parlare di una riflessione che giunge al proprio oggetto attraverso quell'unica realtà che costituisce lo “stare”.

4. La noergia della ragione: fundamentalità dell'intellezione

Come sappiamo, al pari dell'affermazione e dell'evidenza, anche la ragione senziente è un modo noergico di riattualizzazione dell'apprensione primordiale di realtà⁶⁸. Essa si

⁶³ «Ciò che durante il rappresentare, che si rappresenta ogni volta qualcosa, giace già costantemente dinanzi al rappresentare è il rappresentante stesso (*ego cogitans*) a cui tutto il rappresentato viene portato dinanzi, cioè si fa presente andando a esso e ritornandovi (*re-praesentare*)». E quindi, «ciò che propriamente giace» nel rappresentare (il *cogito*) è lo stesso «soggetto» rappresentante (cfr. *ivi*, p. 890). Sul *cogito* cartesiano e Heidegger, cfr. R. De Biase, *L'interpretazione heideggeriana di Descartes. Origini e problemi*, Napoli, Guida, 2005, in part. il cap. III.

⁶⁴ X. Zubiri, *I problemi fondamentali*, cit., p. 91.

⁶⁵ «Contrariamente a quel che pretende Descartes, il pensiero con cui egli opera non è precisamente il pensiero in quanto certo o dubitabile, ma il pensiero in quanto attuale, in quanto realtà» (*ivi*, p. 92).

⁶⁶ *Ivi*, 93.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Cfr. IS, p. 1017.

configura con una forza propria che si impone coercitivamente nell'intellezione senziente. Il rigore del ragionamento è allora un'espressione noetico-noematica di questa forza che porta con sé tutta la dimensione noergica con cui si impone la realtà in cui già stiamo impressivamente situati. Questo è il motivo per il quale, secondo Zubiri, «il problema della ragione 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»⁶⁹.

Qui, nel terzo libro di *Intelligenza senziente*, la dimensione noergica della ragione non viene enunciata direttamente: sembra, anzi, che Zubiri voglia lasciare sullo sfondo la questione dedicandosi all'analisi della ragione nei termini di "fondamento". Tuttavia, come scrive F. Danel, nel gioco tra un'origine impressiva e un fondamento razionale «parece solvente reconocer que en la propia noología se encuentra, impensadamente, la posible radicalización noérgica del fundar»⁷⁰, che è ciò che permetterebbe di distinguere la ricerca di un fondamento ulteriore rispetto alla natura dell'attualizzazione di realtà. Lo dice espressamente il filosofo nello specificare quale sia la realtà di cui si occupa la ragione: «"La" realtà, infatti, sta qui attualizzata, sta qui presente, non come lo sono "le" realtà, cioè come realtà-oggetto, ma sta attualizzata ed è presente in se stessa e formalmente come realtà-fondamento, o se si vuole come fondamento reale»⁷¹. Lo stare della ragione è, pertanto, di segno differente rispetto allo stare del logos e dell'impressione di realtà: è uno stare fondamentando.

La realtà non sta attualizzata ora né come nuda realtà né come realtà-oggetto, ma sta attualizzata fondamentalmente. La realtà sta attualizzata adesso come reale, ma il modo della sua attualità è "fondamentare", non è "stare" né in sé né in "ob". Per questo la chiamo realtà-fondamento. Non è, ripeto, una relazione aggiunta al suo carattere di reale, ma è il suo modo intrinseco e formale di stare essendo reale⁷².

Star-fondamentando: è questo il modo attraverso cui la ragione va al di là dell'intellezione della realtà, senza – peraltro – uscire da essa: è un cammino che la ragione attraversa dispiegandosi dall'apprensione primordiale e dal logos. Per Zubiri fondamento è ciò che dà al fondato il proprio carattere di realtà da se stessa, in modo che tale realtà fondata si realizzi per e nella realtà-fondamento. Ma attenzione: è la realtà che «ci fa stare nella ragione»⁷³. Il nuovo modo di intelletione, la nuova attualizzazione noergica, è stare nella ragione. La realtà determina questa nuova forma di intelligenza: stare nella ragione è imposto noergicamente dalla realtà. E tuttavia, questo "stare nella ragione" costituisce un ambito bifronte: da una parte l'imposizione della realtà a far stare la ragione nella profondità del reale, e dall'altra l'impossibilità di determinare in alcun modo il contenuto dell'intellezione razionale. Si attua in questo modo, secondo Zubiri, una unità paradossale:

Se stare nella ragione è qualcosa di imposto dalla realtà, il suo contenuto razionale non lo sarà mai; non è imposto qualunque sia la struttura "fondamentale" del reale. Di qui risulta che l'unità delle due

⁶⁹ IS, p. 1017.

⁷⁰ F. Danel, *Fundación: última radicalización noérgica de la inteligencia sentiente*, in «Arbor», CXCII (2016), 780, p. 13.

⁷¹ IS, p. 953.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ IS, p. 1033.

facce dell'imposizione della realtà sia l'imposizione necessaria di qualcosa che è ciò che è non-necessariamente. Quest'unità paradossale è proprio la *libertà*⁷⁴.

La libertà costituisce, pertanto, un termine che realizza la dinamica singolare tra una realtà che mi impone di stare nella ragione e una ragione che liberamente concepisce il contenuto delle sue intellezioni: è una sorta di "imposizione della libertà" da parte della realtà, che conferisce all'intellezione razionale il carattere essenziale della creatività. La ragione è *creazione libera*, una creazione consustanziale alla realtà. Di cosa si tratta?

L'esperienza libera si costituisce in una modificazione libera del contenuto di ciò che è stato in precedenza oggetto di intellezione. Si tratta, chiaramente, di una modificazione non della realtà fisica, per esempio, di una cosa, ma della modificazione della sua fisica attualità intellettuale⁷⁵. Non si tratta di un'esperienza fittizia o immaginaria, poiché l'esperienza libera implica sempre la realtà sin dall'origine, costituendo non tanto una libertà di realtà, ma una realtà di libertà. E non si tratta neanche di un'esperienza ideale: la ragione zubiriana non crea oggetti ideali, la sua libera creazione ricade sulla realtà nella sua profondità.

Il carattere libero di questa costruzione non consiste nel concepire liberamente l'essere reale: ciò che è libero è la realizzazione di un contenuto in quanto contenuto del reale, realizzazione di qualcosa che ha piena libertà rispetto al contenuto della realtà campale. Tale costruzione rappresenta ciò che Zubiri definisce con il termine postulazione. Non si tratta di creare un modello, quanto di costruire un sistema di postulati come quello della geometria. L'intero sistema geometrico può essere definito come un sistema nel quale si postula che lo spazio campale abbia nella sua realtà profonda determinati caratteri molto precisi. Ma è nella fisica che si ha l'esempio più evidente, quando a una prima idea secondo la quale l'universo sarebbe stato un grande organismo nel quale i suoi diversi elementi costituivano sistemi di simpatia e antipatia, subentrò l'idea galileiana che postulava nella realtà cosmica una struttura matematica. Un sistema di postulati, dunque, è sempre un enorme sforzo razionale che ha spazi di grande fecondità, fornendo all'uomo letture globali di strutture reali complesse.

È questo il modo attraverso cui si perviene alla verità razionale che è, insieme, verità incontrata e compiuta, e che si distingue nettamente dalla verità reale che si configura, nel pensiero di Zubiri, come ratifica. «Verità è puramente e semplicemente il momento della reale presenza intellettuale della realtà»⁷⁶, un momento di mera attualizzazione del reale. Ora, invece, la verità razionale "incontrata e compiuta" nell'esperienza richiede un contatto con le cose reali: ciò che si cerca nella probazione fisica è un'apprensione primordiale all'interno del campo che dia o tolga ragione all'abbozzo dell'intellezione razionale. L'esperienza ha bisogno dell'apprensione di realtà poiché «la verità razionale consiste formalmente nella reversione a quell'apprensione primordiale, dalla quale, in ultima istanza, non si è mai usciti»⁷⁷: tutto ciò che si trova nel cammino intellettuale della ragione è, allora, noergicamente radicato "in" e verificato "da" l'impressione della realtà.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ «Così, per esempio, si prende l'intellezione di qualcosa che campalmente è "corpo", e si modificano liberamente molti suoi caratteri, privandolo per esempio del colore, riducendo la sua dimensione, la sua forma, ecc. Con questa modificazione il corpo è "corpuscolo". La prova di libera modificazione dell'attualità del contenuto già appreso è ciò in cui consiste formalmente l'esperienza libera. L'esperienza libera si muove, dunque, nell'attualità della fisica realtà stessa. E la libertà di questo movimento riguarda il suo contenuto, un libero movimento sostenuto nel principio e nel canone del previamente intelligito» (IS, p. 1049).

⁷⁶ IS, p. 329.

⁷⁷ IS, p. 1309.

Ciò comporta, d'altra parte, la possibilità che tutto il sistema concettuale della ragione, il nostro mondo, possa crollare nel momento in cui una verità reale si impone noergicamente, indipendentemente dagli "abbozzi" che l'essere umano ha voluto creare, pensare o credere su un determinato aspetto del reale. Lo "scontro" di una verità reale con quanto abbiamo delineato costringe, così, la nostra intellesione – a volte anche drammaticamente – a modificare tutti gli "schemi concettuali", per ripartire da un nuovo sistema di riferimento delineando nuove possibilità, nuovi abbozzi.

Il pensiero ha una tessitura essenzialmente esperienziale, deve sempre affondare i piedi nella realtà e deve essere sempre soggetto al peso noergico che le cose reali manifestano, con le loro aporie capaci di mettere in assoluta tensione gli abbozzi più solidi attraverso le vicissitudini dell'esperienza personale, sociale e storica dell'essere umano. E, tuttavia, l'esperienza della ragione è un momento critico con cui si fornisce una chiave di lettura del reale indagato che rompa il cerchio della reversione esperienziale: è questo lo "scontro" noergico in cui il reale dà verità (*verdadea*, dirà Zubiri) dando o togliendo ragione, determinando un nuovo punto di partenza (un sistema di riferimento) di abbozzi razionali.

In questo senso, l'adesione alla verità reale è un criterio dell'intellesione, grazie al quale la realtà ci dà la ragione per pensare in un modo o nell'altro, intervenendo nella struttura dell'intellesione in modo duplice: da una parte, come momento terminale dell'esperienza, uno – per così dire – "shock noergico" con la verità reale, nel quale si stabilisce un primo criterio di riferimento e di valutazione delle interpretazioni dell'intellesione; dall'altra, come sistema di riferimento costituito in funzione di questo impatto con la verità reale. Il sistema di riferimento è la riattualizzazione razionale di questa realtà che funge da istanza, tale da rendere possibile che vi sia un criterio di riferimento per interpretazioni e abbozzi, e possa svolgere il compito propriamente critico che le è stato assegnato. È vero che senza realtà non c'è istanza critica, però, al contempo, senza ragione non c'è funzione critica che se ne appropri, come suggerisce J.A. Nicolás⁷⁸.

Ora, non appena la ragione si appropria della realtà come istanza critica per svolgere con essa la sua funzione critica, la realtà sembra impoverirsi e, con essa, la sua capacità di dare o togliere ragione. Per quale motivo? Perché la realtà primordialmente attualizzata è sempre un "datum" da sé, *hic et nunc*, mentre nella ragione è riattualizzata in un sistema di riferimento rispetto al reale in quanto tale. La cosa reale, in quanto istanza critica, è proposta – nell'essere abbozzo di possibilità – come qualcosa di valido per tutti. E la ragione adempie alla sua funzione critica, riattualizzando la concrezione del reale: essa permette un'esperienza con la quale sviluppare un sistema concettuale, idee, concetti, linguaggio, ecc. E tutto questo a detrimento del reale dato nella prima apprensione di realtà. In effetti, il momento razionale finisce per essere, da una parte, «più ricco dell'intellesione primaria, più ricco dell'apprensione primordiale»⁷⁹, perché comprende l'intero dispiegarsi logico-storico del movimento della conoscenza. Ma d'altra parte, essa è anche più povera "di realtà", costituendo sempre una delle possibilità che il reale potrebbe dare di sé, e in questo senso «è essenzialmente inferiore all'intellesione primaria»⁸⁰, succedanea a essa.

Eppure, la condizione che Zubiri assegna al cammino della ragione rappresenta il momento di profondità dell'intelligenza senziente: la sua attualità, lo star essendo del reale, è ora un "fondamentare". Star fondamentando è però una "competenza divina": «il modo

⁷⁸ Cfr. J.A. Nicolás, *La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano*, in «Cuadernos salmantinos de filosofía», XXVI (2009), p. 241.

⁷⁹ IS, p. 1307.

⁸⁰ *Ibidem*.

primario in cui (se si vuole usare l'espressione) per l'uomo "c'è" Dio, è il fondamentare stesso; meglio ancora: dal punto di vista umano, la deità è lo stare fondamentando», scriveva il filosofo in *Natura, Storia, Dio*⁸¹.

E tuttavia, l'uomo partecipa di questa fundamentalità, attraverso il carattere noergico dell'intellezione. Quando, infatti, apprendiamo il reale, la realtà supera sempre trascendentalmente il suo contenuto concreto, precede il suo contenuto specifico, e la *noergia* altro non è se non questa precedenza della realtà nell'ordine della realtà stessa. Tale carattere noergico dell'intellezione rende possibile il potere del reale: «Le cose reali non consistono soltanto nell'intrinseca necessità della struttura del loro contenuto e della forza perché questo contenuto si impone secondo la sua formalità; consistono anche nel veicolare trascendentalmente il potere stesso del reale, la dominanza della formalità sul contenuto»⁸².

L'analisi dell'apprensione di realtà scopre così un livello trascendentale noologico – la formalità di realtà –, in cui si iscrive il potere del reale e che servirà da base per riformulare la questione della re-legazione nelle esposizioni successive a *Natura, Storia, Dio*, e, in maniera speciale in *Uomo e Dio*⁸³, dove il livello del potere del reale è sempre più fondamentale per caratterizzare la re-legazione in quanto "esperienza"⁸⁴. Poiché la re-legazione è re-legazione al potere del reale, «la fundamentalità avviene nella re-legazione al potere del reale» ed è in questa re-legazione al potere del reale che «l'uomo fa esperienza del potere del reale e, di conseguenza, fa l'esperienza della realtà stessa come potere»⁸⁵. Diventa così evidente il "carattere esperienziale" della re-legazione. E, tuttavia il potere del reale essendo in sé enigmatico conduce a quello che Zubiri chiama "problema della fundamentalità" che spinge l'essere umano verso una soluzione "personale". Si tratterà, come suggerisce Zubiri, di una opzione che, pur nella negazione o indifferenza, pervade la vita di ogni essere umano. Il lasciarsi vivere e la volontà di vivere «definiscono un'unica volontà, una volontà di vivere che potremmo chiamare penultima: è la penultimità della vita. È volontà di vivere, però lasciandosi condurre da quel che sarà il fondamento»⁸⁶. Al di là delle considerazioni circa l'ultimità o penultimità della vita, è interessante soffermarsi sul carattere proprio della volontà di fundamentalità che non coincide mai con una mera volontà di verità teoretica quanto con una costitutiva *volontà di vivere*, la quale si dispiega nel processo intellettuale e nell'opzione. In questo modo viene superato il pericolo di considerare l'accesso alla deità come mera conoscenza di Dio. Ciò che è evidente in questa forma di dispiegamento della volontà di fundamentalità è che il processo intellettuale non viene abbandonato: «la volontà di fundamentalità è essenzialmente volontà di ricerca»⁸⁷. In nessun momento la ricerca della fundamentalità è un salto nel vuoto: si tratta sempre di un'opzione radicata all'interno di un processo intellettuale nel quale la verità è sempre attuale. Come emerge nel processo intellettuale? Per alcuni l'intellezione di questo potere è in funzione di una fundamentalità assoluta, per altri si tratta di un fatto, di un mero fatto: «è il puro fatto del potere del reale». Ora, conclude Zubiri, «risolvere il problema della

⁸¹ NHD, p. 441; trad. it. cit., p. 263.

⁸² IS, p. 291.

⁸³ Cfr. X. Zubiri, *L'uomo e Dio*, a cura di P. Ponzio, A. Savignano, Bari, ed. di Pagina, 2013, p. 66.

⁸⁴ Su questo, cfr. 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», LXXV (2019), 286, pp. 1169-1187; Id., *L'uomo e il problema di Dio. Luigi Giussani e Xavier Zubiri*, in C. Di Martino (a cura di), *Vivere la ragione. Saggi sul pensiero filosofico di Luigi Giussani*, Milano, Bur, 2023, pp. 425-443.

⁸⁵ Ivi, p. 67.

⁸⁶ Ivi, p. 199.

⁸⁷ Ivi, p. 197.

fondamentalità della vita con il puro fatto significa *eo ipso* che il fatto del potere del reale è una interpretazione»⁸⁸: è un modo di giungere al termine del processo intellettuale riguardo al problema del potere del reale. Qui si apre, per dirla con J. Conill, un livello di pensiero per il quale «se puede comprender mejor la posición de Nietzsche y dialogar con él, puesto que constituye un referente ineludible en el pensamiento contemporáneo, en especial, por su relevancia para las filosofías de la facticidad»⁸⁹.

In ogni caso, qualunque sia l'opzione di fondamentalità che l'essere umano scelga, rimane l'idea di una re-legazione come ultimità fondante dell'esperienza umana che porta ad approcci noologici differenziati al problema teo-logico, contribuendo – in ogni caso – a comprendere l'ordine trascendentale della realtà, a partire dal carattere noergico del potere del reale nell'intellezione senziente.

⁸⁸ Ivi, p. 201.

⁸⁹ Cfr. J. Conill, *Facticidad, intelección, noergia*, cit., pp. 230-231. Cfr., anche, J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 193-197; Id., *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006.