

«...E QUINDI USCIMMO A RIVEDER LE STELLE»:
NUOVA VISIONE DEL REALE E NUOVO LESSICO
FILOSOFICO IN ORTEGA E ZUBIRI

Gianni Ferracuti

Abstract: Starting from the new idea of reality set forth by Ortega y Gasset in the *Meditaciones del Quijote*, Xavier Zubiri carries out an analysis of reality as such and formulates a vocabulary suitable for its rigorous description.

Keywords: Ortega y Gasset, Zubiri, Radical Reality, Respectivity, Intramundane Metaphysics.

* * *

1. Il punto di partenza: l'io-circostanza

Scopo del presente articolo è chiarire il significato dei principali termini usati da Xavier Zubiri nell'esposizione del suo pensiero, mostrando come essi costituiscano un lessico – molto meno complesso di quanto potrebbe apparire a una prima lettura – adeguato alla descrizione accurata di una nuova visione della realtà inaugurata con la fenomenologia realista di Ortega. Si tratta di termini ed espressioni a volte derivati dal linguaggio standard spagnolo, costruiti per indicare elementi di realtà, non concetti astratti, per cui chiarirne il significato in un ordine appropriato consente già di esporre i punti essenziali del pensiero zubiriano. In sede introduttiva mi soffermo su alcuni termini introdotti da José Ortega y Gasset perché, essendo anch'essi indicatori di realtà, rivelano il nuovo livello dell'analisi filosofica, da cui prende le mosse anche Zubiri.

L'attenzione al lessico ha sempre caratterizzato la filosofia, ma è possibile che in Spagna essa sia stata maggiore perché nel suo percorso storico il Paese era rimasto estraneo all'evoluzione della teoresi moderna, di cui non aveva né assimilato né elaborato il linguaggio. È molto interessante, per illustrare questo punto, ricordare una nota che Ortega inserisce in un suo testo del 1913, *Sobre el concepto de sensación*, comunicando una certa difficoltà nel trovare l'equivalente spagnolo di *Erlebnis*: «Aprovecho esta ocasión para pedir auxilio en una cuestión terminológica a los que se interesan por la filosofía española, si, como yo creo, filosofía española significa sólo la filosofía explicada en vocablos que sean para españoles plenamente significativos»¹. In questa occasione afferma che, dopo una lunga ricerca per trovare un vocabolo già esistente nella lingua, ha dovuto rinunciare e cercarne uno nuovo:

Se trata de lo que sigue: en frases como “vivir la vida”, “vivir las cosas”, adquiere el verbo “vivir” un curioso sentido. Sin dejar su valor de deponente toma una forma transitiva significando aquel género de relación inmediata en que entra o puede entrar el sujeto con ciertas objetividades. Pues bien, ¿cómo llamar a cada actualización de esta relación? Yo no encuentro otra palabra que “vivencia”. Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo, que entra a formar parte de él, es una vivencia. Como el cuerpo físico es una unidad de átomos, así es el yo o cuerpo consciente una unidad de vivencias. Como toda palabra nueva, reconozco que ésta es mal sonante. Sin embargo, existe ya en composiciones

¹ J. Ortega y Gasset, *Sobre el concepto de sensación*, in Id., *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1986, vol. I, p. 256, nota 1.

como convivencia, pervivencia, etc., y sigue formas análogas. Así, de existir, existencia, de sentir, sentencia.

Bisogna riconoscere che la traduzione è ottima, certamente migliore dell'italiano *vissuto* che, come participio passato, ha questa connotazione cronologica un po' fuorviante; si tratta, inoltre, di un dato significativo perché proprio la nuova concezione realista passa attraverso una riconsiderazione dell'*Erlebnis*. Non è casuale che l'attenzione alla terminologia precisa si ritrovi nella parola forse più importante nel pensiero di Ortega: *circunstancia*. Si tratta di una parola comune, benché usata quasi sempre al plurale, *circunstancias*, che viene introdotta nelle *Meditaciones del Quijote* assegnandole esplicitamente un significato tecnico che la differenzia nettamente dall'uso generico rintracciabile in testi precedenti:

El hombre rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo.

¡La circunstancia! ¡*Circum-stantia*! ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor!²

L'assunzione come termine tecnico avviene mediante il richiamo all'etimologia, che serve anche a spiegare l'uso in forma singolare: *-stantia* indica la pluralità delle cose, e *circum-* la loro collocazione *intorno* alla persona vivente (questa caratterizzazione spaziale avvolgente è molto importante); dunque, il termine è composto da due parti, ciascuna delle quali contribuisce al significato finale, svelato al termine di una complessa analisi fenomenologica. Va anche notato che *stantia* è la premessa per il frequente uso del verbo *estar* nei testi filosofici di Ortega e Zubiri. In spagnolo la distinzione tra *ser* (essere) ed *estar* (stare) è ben marcata, pertanto consente di accantonare frequentemente l'uso di *essere* (verbo che in filosofia è ormai solo fonte di ambiguità) e dire con espressione rigorosa che le cose *stanno... stanno lì (están ahí)*, si trovano appunto nella circostanza – *intorno* a colui che osserva. Ciò fornisce una nota elementare ma di assoluta importanza, vale a dire che le cose *stanno* anche dietro le spalle – perciò non le vedo. Inoltre, come è noto, *circostanza* è il termine con cui Ortega sostituisce l'husserliano *mondo*: acquisire piena coscienza delle proprie situazioni è dunque il compito primario dell'uomo che *sta* nel mondo, come tutto il resto che lo circonda, ovvero è un ingrediente della circostanza, *stando* al centro delle cose. Ora, la circostanza richiede che se ne estraiga il significato, ovvero è, in prima battuta, mistero – il mistero delle cose mute che ci stanno intorno:

Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su logos. Y como espíritu, logos, no son más que un "sentido", conexión, unidad, todo lo individual, inmediato y circunstante, parece casual y falto de significación³.

Siccome le cose ci *stanno intorno*, il senso del reale in cui siamo immersi è accessibile solo in forma prospettica: per quanto limitata sia la circostanza, la si può osservare solo un pezzo alla volta ed è l'intelligenza che, unendo le varie vedute, produce una visione: «¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?»⁴. L'uomo *sta* in mezzo alle

² J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, in Id., *Obras completas*, vol. I, cit., p. 391.

³ Ivi, pp. 320-321.

⁴ Ivi, p. 321.

cose circostanti, che sono quelle che si trovano *qui* ed *ora*, dunque quanto a conoscere può conoscere l'intero universo, ma deve partire da qui e da ora, da un luogo che è fisico, storico, culturale, linguistico; a questo luogo deve dare un significato, o meglio ha bisogno del significato del suo trovarsi in questo luogo *per poter capire chi è colui che vi sta*:

Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre⁵.

Dopo questa complessa premessa si giunge alla frase che sarà il punto di partenza nella costruzione sistematica del pensiero orteghiano e al tempo stesso non sarà mai un principio astratto, trattandosi della pura descrizione di una situazione di fatto: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo»⁶. Si cita sempre la prima parte della frase, ma forse la seconda è più importante. Salvare la circostanza è un'espressione che fa pensare al lessico fenomenologico; Ortega intende: «“salvar las apariencias”, los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea»⁷.

Inizialmente, *salvare le apparenze* fa riferimento al principio platonico, testimoniato da Simplicio, secondo cui la spiegazione delle vere cause dei fenomeni deve avvenire mediante teorie scientifiche (nella fattispecie astronomiche) in accordo con l'apparenza degli stessi. Il tema torna nella scuola di Marburgo e in fenomenologia; Ortega lo intende come una subordinazione della spiegazione al fatto: il fatto è *salvato* quando è inserito in una rete di significati che lo rende sensato e comprensibile; questo determina una gerarchia in cui il fatto è il valore primario e la spiegazione è la teoria che si subordina all'immediatezza. Questo salvataggio è inevitabile perché è al tempo stesso un *salvare sé stessi*. Come scrive Ferrater Mora:

La circunstancia en este sentido es lo que el sujeto vive como situación vital, y dentro de ella se halla el mundo. El mundo físico u orgánico se incorpora de este modo a la circunstancia humana, como ingrediente suyo. No es legítimo identificar circunstancia y mundo físico u orgánico. De hecho, lo que llamamos el sujeto humano o el yo es, junto con la circunstancia, un “ingrediente” de una realidad más radical, llamada por Ortega “mi vida”⁸.

Ferrater connette la nozione di *circunstancia* con un nuovo modo di vedere la realtà da parte di Ortega, modo nel quale il tradizionale significato del termine *essere* viene stravolto. Poiché l'immediato è trovarsi nella circostanza nella quale *stanno* le cose, l'aspetto primario (quindi il problema radicale) non è ciò che le cose *sono* (*son*, verbo *ser*) ma il fatto che esse *están ahí* – ovvero, in spagnolo, non *lo que es*, bensì *lo que hay* – ciò che c'è: *hay*, da *haber*, nel suo uso impersonale che indica esserci, trovarsi, essere presente, ma anche *l'aver*, nel senso del dare e dell'aver nella contabilità, il patrimonio che si possiede. Scrive ancora Ferrater, citando il *Comentario al Banquete de Platón* di Ortega:

Ortega dice: “Este carácter en que, por lo pronto, consiste el mundo – su ser-me – y, consecuentemente, el estar radicalmente referido a mí, me llevó, hace más de treinta años, a buscar otro término con que designarlo, ya que el vocablo ‘mundo’ había significado siempre en filosofía ‘lo

⁵ Ivi, p. 322.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, s.v. “Salvar las apariencias”, Buenos Aires, Sudamericana, 1964.

que no consiste en referencia a mí (o Yo)'. Lo llamé circunstancia. Tiene, además, esta palabra otra ventaja. El conjunto de lo que nos está afectando y nos está importando – positiva o negativamente – y en afrontar lo cual consiste nuestra vida de cada instante, es lo que el hombre cualquiera llama 'las circunstancias' o 'la circunstancia'. O sea: el mundo es quien se da en la circunstancia (no la circunstancia en el mundo); el mundo consiste en la circunstancia"⁹.

Il mondo come *ser-me* indica l'aspetto primario, immediato, che ci offrono le cose. *Ser* è l'infinito del verbo essere: *esser-mi*, nel senso di essere per me – nell'immediatezza, l'albero è per me ciò che mi fa ombra, mi dà un frutto... è ciò che faccio con esso pragmaticamente. Nella situazione vitale l'io sta con le cose facendo qualcosa con esse: la luce è ciò che mi illumina, il cibo è ciò che mi nutre; pertanto la situazione vitale espressa nell'*Io sono io e la mia circostanza* va intesa in senso eminentemente realistico. A prima vista questo sembrerebbe implicare una ambiguità nel termine "io". Infatti, nella frase l'*io* compare due volte e, se usassimo una trascrizione in simboli algebrici, si avrebbe: $a=a+b$: una contraddizione formale, pur essendo evidente da un lato che la circostanza (un albero, ad esempio) non è *io*, e dall'altro lato che all'*io* è impossibile esistere senza l'altro da sé (ad esempio, l'ossigeno dell'atmosfera). La contraddizione si scioglie se si considera che il termine *io* indica due realtà distinte: il primo *Io* (che scrivo in maiuscolo) è la persona reale, in carne e ossa, a cui capita di soffrire di mal di denti, per dirla con Unamuno; il secondo *io* è un elemento presente in un *Erlebnis* che l'*Io* reale sta analizzando: ad una riduzione fenomenologica risulta che nel proprio vissuto, nel boschetto dell'Escorial in cui ambienta la sua meditazione, Ortega può affermare: *sono io e l'albero, io e il ruscello, io e il canto dell'oropendola... io e le cose intorno, in definitiva io e la circostanza*.

Ora, nell'orteghiana interpretazione realista della fenomenologia, questo vissuto è una *descrizione di realtà* perché, invece di mettere tra parentesi la questione del realismo dell'oggetto presente nello specifico contenuto mentale di un *Erlebnis*, Ortega si concentra sull'*io* – sul soggetto – che è presente in ogni contenuto mentale e al quale tali contenuti appartengono. Nell'*io* dell'*Erlebnis* la persona reale "Ortega" riconosce sé stessa; non solo, ma per procedere all'analisi fenomenologica, l'Ortega reale ha dovuto compiere un'*operazione* – ha dovuto smettere di occuparsi dell'albero per passare ad occuparsi della riflessione, compiendo dunque una serie di atti. Proprio perché opera e agisce, l'Ortega reale, in carne ed ossa, è un *ser ejecutivo*, un *essere operante*¹⁰; in quanto operante, è reale; in quanto reale, conferma il carattere di realtà dell'*io* riconosciuto nell'*Erlebnis* e conferma

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Nel *Diccionario de la Real Academia* la voce *ejecutar* significa *poner en obra algo; realizar operaciones*, da cui *operante*. Si veda anche F. López Frías, *La interpretación orteguiana de la fenomenología. El yo como lo ejecutivo*, in «Convivium. Revista de Filosofía» (2000), 13, pp. 91-108. Sull'*io* operante cfr. J. Ortega y Gasset, *Ensayo de estética a manera de prólogo*, in Id., *Obras completas*, vol. VI, pp. 247-264; G. Ferracuti, *L'invenzione del Novecento: le Meditazioni sul Chisciotte di Ortega y Gasset e la nuova idea di realtà*, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste, 2020, <https://amzn.to/3Ebe0kD>; G. Ferracuti, *José Ortega y Gasset e il modernismo: cento anni di Meditazioni sul Chisciotte*, in «Studi Interculturali» (2014), 2, pp. 7-38, www.interculturalita.it; G. Ferracuti, *Le radici moderniste delle Meditaciones del Quijote di Ortega y Gasset*, in G. Cacciatore, C. Cantillo (a cura di), *Omaggio a Ortega a cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte (1914-2014)*, Napoli, Guida, 2016, pp. 125-150; G. D'Acunto, *La metafora come parola esecutiva*, in «Studi Interculturali» (2014), 2, pp. 39-51, www.interculturalita.it. Per un'introduzione generale al pensiero di Ortega e bibliografia basica, G. Ferracuti, *José Ortega y Gasset. La libertà inevitabile e l'assente presenza del divino*, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste, 2021, <https://amzn.to/3HGIFrY>. Sulle implicazioni metafisiche del nuovo realismo, in ordine al tema dell'essere, G. Ferracuti, *Ortega e la fine della filosofia*, in G. Cacciatore, A. Mascolo (a cura di), *La vocazione dell'arciere: prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2012, pp. 163-201.

altresì il carattere di realtà delle *circum-stantia* con cui esso opera e interagisce. “Io sono io e la mia circostanza” è dunque la descrizione della condizione reale della persona vivente.

Questo chiarisce la coerenza della frase orteghiana circa il termine *io*, ma al tempo stesso mette in crisi sia il concetto tradizionale di *essere* (che ora viene inteso in forma di operatività), sia il rapporto dell’*io* con il *mondo*, ovvero con ciò che *non* è riferimento a me, ciò che io *non* sono; in termini più gravi, mette in crisi la distinzione tra soggetto e oggetto. Ma torniamo al *circum-*, alle cose che circondano. Si è detto che tali cose sono reali – e appunto ne ignoriamo il significato. Il carattere circondante, avvolgente, del reale rimarca immediatamente che l’*io* (ogni io, ogni persona) è un frammento della realtà complessiva. La condizione reale e il punto di partenza del conoscere non è la presenza di un io e, a distanza, un mondo che occorre studiare; è bensì il trovarsi dentro una totalità, un Tutto, come sua parte o frammento.

Non è possibile seguire ora tutte le implicazioni, nel pensiero di Ortega, di questa concezione in cui il soggetto è immerso nell’oggetto, per così dire; è invece il momento di introdurre alcune considerazioni sul pensiero di Zubiri. Zubiri, infatti, assume come punto di partenza proprio la concezione orteghiana del reale (dove *reale* è appunto inteso non come oggetto idealmente proiettato a distanza come un *positum*, ma come una totalità includente il soggetto che con essa interagisce: una *realtà radicale* identificata con la vita umana, la *mia* vita).

2. L’io si osserva nella circostanza

In Zubiri l’individuo umano è una *realtà personale*, in primo luogo per la sua intelligenza, grazie alla quale «si confronta con le cose e con se stesso in quanto realtà»¹¹. Ciò vuol dire, nel lessico zubiriano, che l’uomo non solo si rende conto che una cosa *c’è* (che davanti a me, nel mio ambito, *c’è* un albero o un fuoco – *lo que hay*, in spagnolo), ma comprende anche che questa cosa è *reale* e che questo carattere di realtà appartiene a tutto ciò che esiste, compreso egli stesso.

Nelle *Meditaciones del Quijote*, Ortega aveva compreso che la circostanza si presenta all’*io* prospetticamente come un’interpretazione – *ma interpretazione di realtà*, non mera rappresentazione – nella quale alcuni tratti dipendono da chi osserva e altri dipendono dalla realtà osservata: i frassini del boschetto dell’Escorial cambieranno posizione rispetto all’osservatore che si muove ma il loro colore non sarà influenzato dal movimento. Questo conduce, in Zubiri, all’operazione di individuare le caratteristiche che l’oggetto possiede come sua proprietà: è, nel suo lessico zubiriano, il *de suyo*. Comprendendo se stesso come realtà, l’uomo si considera «non solo come realtà dotata di certe proprietà che gli appartengono di per sé [*de suyo*], ma appare anche come appartenente a se stesso, cioè alla sua stessa realtà»¹².

Il carattere di realtà, comune all’*io* e alla circostanza, determina che tanto l’oggetto quanto il soggetto (uso questi termini per mera praticità) possiedano ciascuno delle

¹¹ X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, a cura di A. González, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1993, p. 30. Sulla concezione zubiriana della persona cfr. J. Antúnez Cid, *La intersubjetividad en Zubiri*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2006; P. Ascorra Costa, R. Espinoza Lolas, *En cuerpo y alma en Zubiri...Un problema filosófico-teológico*, in «Pensamiento», LXVII (2011), 54, pp. 1061-1075. Relativamente ai temi della filosofia di Zubiri trattati nel presente saggio, cfr. G. Ferracuti, *Physis: l’origine e le differenze*, Trieste, Mediterránea-Centro di Studi Interculturali, 2021, <https://amzn.to/3YbZIII>.

¹² X. Zubiri, *El problema filosófico...*, cit., p. 31.

proprietà (nel senso reale di ciò che possiedono, ciò che appartiene loro in proprio). La proprietà di un oggetto è ciò che esso ha *di suo*, e non come attribuzione interpretativa che il soggetto vi proietta dall'esterno.

Ogni persona, oltre a essere reale, appartiene a sé stessa, e proprio in questo *appartenersi* consiste l'essere persona. Grazie a ciò, l'individuo non si trova nel mondo come una pietra tra le altre pietre, o come un oggetto naturale tra gli altri, ma sta dentro la realtà, che gli si presenta attraverso le cose che lo circondano: sapersi come *sé stesso nella realtà* appartiene costitutivamente alla persona e non è una condizione acquisita nel corso del tempo. Usando un'altra espressione, forse più abituale, diremmo che l'individuo è installato nella realtà, tuttavia non come un ente statico, bensì come un ente *inquieto*: con le sue azioni, che vengono sempre compiute in una circostanza concreta, traccia il cammino della sua vita, che non è predeterminato nel modo in cui per un astro è predeterminata l'orbita da percorrere: la vita umana si costruisce *con* le cose, *con* gli altri uomini, *con* sé stessi. Questa preposizione *con* indica un ingrediente costitutivo e ineliminabile dell'individuo.

In Ortega il cammino che costruisce la vita personale avviene attraverso la scoperta di un progetto vitale o *vocazione* (termine usato dal pensatore spagnolo) che viene indicato tecnicamente con la parola *quehacer*. Si tratta ancora di un termine tratto dal linguaggio standard dove indica, genericamente, un dovere, una cosa che *bisogna fare* (in spagnolo *tener que hacer*, forma standard per indicare obbligazione). Il *quehacer* è dunque ciò che la persona deve fare nella circostanza. Ma questo dover fare non è predeterminato, bensì deve essere deciso dalla persona stessa; pertanto, nella circostanza, che è sempre problematica, agevolante per certi versi e ostacolante per altri, il *quehacer* è un problema: bisogna allora intenderlo come una domanda – non nel senso di *tener que hacer* (perifrastica che indica obbligazione), ma come domanda rivolta a sé stessi: *¿qué tengo yo que hacer?* che cosa debbo fare? Qualunque sia l'azione che ne scaturisce, essa nasce dall'interiorità del soggetto e costruisce la sua personalità. Nascendo dal soggetto, evidentemente non nasce dal nulla, bensì da qualcosa (da un *chi*) che il soggetto è – in Zubiri il *chi* equivale al suo carattere costitutivamente personale dell'individuo, ovvero la *personeidad* (personeità). Personeità non è la personalità, la quale si acquisisce o si manifesta nel tempo, ma è l'originaria costituzione ontologica dell'uomo come persona, ovvero la sua radicale configurazione come essere unico.

In Zubiri, in ogni atto umano è presente «la dimensione sottile dell'io che compie questa azione»¹³. Nello scrivere, ad esempio, non c'è solo l'atto di scrivere, ma c'è anche l'«io sto scrivendo», l'*io* che scrive; l'atto di scrivere produce un testo; compiere *io* l'attività dello scrivere determina, oltre che il testo, il *mio modo di essere attuale*, la *mia* realtà, che è la mia persona: sono scrittore. In questa descrizione, il verbo *essere* non ha alcun valore ontologico, ma si limita a indicare che ogni vita umana si presenta come io operante: l'io che scrive, che parla, che cammina... ogni atto configura l'*io* che lo compie – un *io* che, dunque, si trasforma nel corso della sua vita: ciascuno è sempre sé stesso, o *lui stesso (él mismo)*, ma non è mai *la stessa cosa (lo mismo)*.

La configurazione che ognuno acquisisce o modella nel corso della sua vita è la *personalità*, una conformazione che *realizza*, nel senso di rendere reale, la caratteristica radicale della *personeità*: «L'io si afferma di fronte a ogni possibile realtà: sono Io stesso di fronte a tutto il resto, incluso di fronte a Dio, ma non nel vuoto, bensì compiendo una serie

¹³ Ivi, p. 33.

di atti in cui si va configurando in modo irrimediabile e senza alcuna perdita possibile la figura del mio essere»¹⁴.

L'io è rivolto (*está vertido*) a ciò che sta facendo (ad esempio, io scrivo), in vista di ciò che della sua realtà personale si realizza attraverso tale atto: *essere rivolto a qualcosa* è l'*actitud* (letteralmente = atteggiamento, non attitudine). In modo provvisorio, si può considerare l'*actitud* come un atteggiamento o disposizione vitale, non nel senso di un semplice stato psicologico, bensì come tendenza a manifestare la propria realtà personale (la *personèità*, o *personità*) attraverso i propri atti: atteggiamento è il modo in cui ciascuno si dispone ad agire in vista dell'io che sta modulando, manifestando o realizzando; più in generale, è il modo in cui ognuno è rivolto o disposto verso la realtà.

Il *Diccionario de la Real Academia* fa derivare *actitud* da *acto*, latino *actus*. Zingarelli propone per *attitudine* il tardo latino *aptitudine*, da *aptus*, adatto, nel senso di atteggiamento, modo di fare, punto di vista; oppure *actitudine* da *actuare*, nel senso di predisposizione verso particolari attività. Palazzi, nel primo senso dà come sinonimi: *inclinazione*, *vocazione*. Ritengo che Zubiri mantenga una stretta connessione tra *acto* e *actitud*: *actitud* è la radicale, costitutiva, disposizione che determina la maniera dell'*actuar*, cioè dell'operare e del compiere *actos* di una certa qualità piuttosto che di un'altra.

L'*actitud* si collega alla *personèità* e quindi alla vocazione personale. Nel linguaggio zubiriano, tale disposizione radicale verso la realtà è detta *versión*. *Versión* è da intendersi come neologismo semantico e sostantivo astratto del verbo *verter* (lat. *vertere*), di cui in questo caso interessano le accezioni: versare, sboccare. Ho proposto come traduzione: *essere rivolto (estar vertido)* alle cose. Semplificando, il modo in cui l'uomo si volge verso le cose dipende dalla sua disposizione d'animo o vocazione. È appena il caso di precisare che essere rivolto verso la realtà implica un coinvolgimento maggiore del semplice *essere aperto* al reale. Qui, indubbiamente, la concezione orteghiana della vocazione rappresenta un precedente importante, anche se è probabile che la descrizione di Zubiri raggiunga un maggior grado di precisione e utilizzi una terminologia che non comporta, quasi come in un riflesso automatico, il richiamo di nozioni metafisiche estranee all'analisi fenomenologica.

Adottando un altro punto di vista, se ogni atto umano è, per Zubiri, «ordinato essenzialmente»¹⁵ a configurare il proprio essere personale, ovvero alla propria autorealizzazione, allora «l'intera vita dell'uomo ha un carattere missivo»¹⁶. Con ciò non si allude a una particolare vocazione che un individuo si senta di dover realizzare, ma si vuol dire che la vita stessa «è costitutivamente missione»¹⁷, una missione consistente appunto nel configurare o realizzare nel corso della propria vita il proprio io personale: inevitabilmente, ciascuno compie (nella circostanza data) la missione di personalizzarsi a partire da una radicale e costitutiva *personèità*, ovvero da un radicale e proprio *me stesso*, diverso dal *me stesso* degli altri individui; se il progetto vitale è unico per ciascuno, bisognerà pur porre la domanda: chi ha progettato il mio progetto vitale? chi ha progettato me? O, con formula apparentemente paradossale: chi ha progettato ciò che io sono nella modalità del non esserlo ancora?

Con ciò si è sommariamente descritta la struttura dell'io-circostanza guardandola dal versante che dà verso l'io: l'io opera con gli elementi della circostanza, con essi costruisce la sua vita, in essi trova agevolazioni od ostacoli per realizzare un progetto che possiede di

¹⁴ Ivi, p. 36.

¹⁵ Ivi, p. 37.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

suo. Possiamo analizzarla anche nel versante che dà verso le cose, le quali si presentano all'io come problema ed enigma. Qui il punto di partenza è che, nell'essere io e la mia circostanza, le cose sono attualizzate alla mia coscienza da un atto di apprensione.

3. L'io osserva le cose

Per Zubiri l'apprensione (*aprehensión*) di una cosa *non* è in primo luogo un atto di coscienza (la coscienza non compie alcun atto), ma è il rendersi conto (*darse cuenta*) della cosa. Nondimeno, è possibile rendersi conto di qualcosa solo perché, previamente, la cosa è stata *presentata alla coscienza* (Zubiri dice: attualizzata alla coscienza): io mi rendo conto che davanti a me c'è un albero perché io compio atti coscienti (e questa è una caratteristica che l'individuo possiede *de suyo*) e perché previamente i sensi presentano alla coscienza (attualizzano nella coscienza) l'albero, l'alterità del quale è un momento strutturale, ineliminabile dell'*aprehensión*. L'apprensione è un momento *fisico*; la cosa, in quanto appresa, presenta dei dati: ad esempio, dati che si riferiscono all'albero in quanto appreso (osservato); si può specificare che non si esce mai dall'apprensione e tuttavia si resta sempre dentro la realtà – l'*albero appreso* è la forma della realtà-albero portata alla mia coscienza dalla sensazione nella modalità peculiare alla mia conformazione biologica (apprendo l'albero reale nella *formalità di realtà* dell'apprensione umana)¹⁸. Pertanto il fatto radicale è l'intellezione senziente della realtà: la riunione in un unico atto di intelligenza e sensazione. Ora, la cosa-albero presente nell'apprensione possiede delle caratteristiche sue (ad esempio la durezza della corteccia), cioè caratteristiche che vengono apprese come appartenenti alla cosa, che le possiede «in proprio»: l'intensità di un colore, la temperatura di un liquido, si presentano come *proprietà* della cosa colorata o del liquido e non come caratteristiche che *noi* attribuiamo alla cosa stessa.

Che una caratteristica appartenga di suo (*de suyo*) alla cosa in quanto appresa, significa anzitutto che non deriva dal soggetto, bensì è stata recepita da lui in un atto di presentazione alla coscienza. Il «di suo» della cosa è appreso, è contenuto nell'apprensione stessa. La realtà (la formalità di realtà) ha dunque delle caratteristiche proprie, che Zubiri chiama *note*: sono ciò che ci è *noto*, ci *notifica* la cosa stessa – *nota* è nell'uso zubiriano un participio passato. Il freddo appartiene al ghiaccio perché l'apprensione ci rende *noto* che esso è freddo: il freddo è dunque una *nota* del ghiaccio, ovvero le note costituiscono l'insieme di tutto ciò che la cosa ha *di suo*, di per sé.

Le note non sono disposte casualmente, bensì manifestano l'unità della cosa: *un* albero reale si dispiega nelle sue note. In questo senso, e ricordando che l'albero rientra nella totalità del reale – nel Tutto – di cui è un frammento, l'insieme delle note di una cosa costituisce un sistema, cioè una struttura unitaria. Tutte le notizie che abbiamo dell'albero ci mostrano che esso non è un assemblaggio caotico di parti sconnesse, ma è un sistema organico di note reali dinamiche, persistente nel tempo conformemente al suo dinamismo, vale a dire, l'albero è *sostantivo*, è una *sostantività* (*sustantivo, sustantividad*), cosa molto diversa dalla sostanza aristotelica.

¹⁸ Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Zubiri, 1991. Anche l'animale apprende la realtà, ma con una formalità diversa: la apprende come stimolo. La formalità di realtà è diversa dalla formalità di stimolo. Per un animale, almeno nella nostra concezione generale, le cose si presentano come stimolo e attivano un comportamento di risposta: il fuoco brucia, quindi l'animale scappa; anche per l'uomo il fuoco brucia, però l'uomo si rende conto che brucia per le sue caratteristiche proprie, cioè perché la sua realtà consiste nel bruciare: ciò che la cosa ha di stimolo dipende dalla sua realtà.

Nell'ontologia classica l'albero è un *ente*, e si presenta il problema dell'essere dell'ente; in Zubiri l'albero è un sistema sostantivo (fisico) di note dinamiche nella formalità di realtà: una pietra, un vegetale, un animale... sono forme di realtà. Se dico che un oggetto è *di ferro*, *ferro* indica un insieme di note caratteristiche di un minerale e il verbo *essere* usato nella frase identifica o denomina tali note: in Zubiri, prima si ha apprensione della realtà (formalità di realtà), poi si riconosce che tale realtà "è" ferro, legno, acqua... sicché a fondamento del Tutto non c'è *l'essere della realtà*, come nella metafisica classica, bensì c'è la *realitas in essendo*: la fluenza del reale attivo per se stesso secondo le sue modalità; in altri termini l'"è" definisce le note che il sistema sostantivo possiede di suo. A mio parere, dentro questa prospettiva l'"è" risulta semplicemente una copula grammaticale senza alcun valore ontologico, ma Zubiri, in verità, mantiene una posizione un po' ambigua, soprattutto nella sua riflessione più matura.

Comunque sia, tornando al sistema sostantivo, appare evidente che ogni sostantività ha la propria forma di realtà: un vegetale può essere un lichene o un pino, e il pino può essere più o meno alto, ecc.; non solo, ma anche sistemi sostantivi analoghi presentano diversi modi: "questo" cane è diverso dagli altri, "questo" albero è diverso dagli altri, ecc., una pietra ha le sue note di durezza, colore, impermeabilità... Tenendo presente questa differenziazione, si può dire che nel reale c'è la *tale* pietra, che c'è il *tale* cane, la *tale* cosa, ecc. Filippo è *quel tale* diverso da Mario: questa superba banalità consente di definire una caratteristica fondamentale: la *talità* (*talidad*). Ogni cosa si presenta come *la tal cosa*; ogni sostantività si presenta come il tal modo di realtà, ovvero è reale a modo suo: *esser tale* è il modo di essere *reale*, intendendo sempre che "reale" non è una mera astrazione concettuale, ma un momento fisico recepito nell'apprensione. Ogni sostantività appartiene a suo modo alla realtà, è reale a suo modo, è per così dire "piantata" nella realtà.

Se esistono altre forme di realtà, è evidente che il concetto di talità non coincide con il concetto di realtà: quest'ultimo è, per così dire, più vasto: la cosa tale è "reale": pertanto la realtà totale è più della mera talità. Questo è un passaggio molto delicato del pensiero di Zubiri, perché basta poco per perdere la concretezza del realismo conquistato nell'io-circostanza e ritrovarsi in un labirinto di meri sviluppi verbali. Se, parlando in modo informale, si dice che un albero è *materia*, e anche un cane è *materia*, nel senso di fisicità o materiale fisico, si sa bene che albero e cane sono diversi materialmente, ma non per questo si immagina una materia astratta la cui consistenza fisica sarebbe ipotetica. La stessa cosa vale per il carattere di realtà: ogni cosa, così come è, è reale nel suo modo di realtà, che non è l'unico né esaurisce la realtà dell'universo; dunque, *realtà* significa qualcosa di *più* di *quel* modo di realtà: proprio perché la cosa è concreta a modo suo, in questa concretezza c'è *più* (*más*) della sua mera talità. Questo *più* che caratterizza la realtà *simpliciter*, nella sua fisicità, viene tecnicamente designato da Zubiri come *trascendentale*.

Ogni cosa, in quanto reale, è "più" del mero contenuto delle sue note. Chi apprende tante cose insieme, ad esempio nella visione di un paesaggio, le apprende *unitariamente* come appartenenti tutte alla realtà, cioè come componenti di un'unica realtà. Ciò vuol dire che in ciascuna cosa, che è reale a modo suo, il momento di realtà è *aperto*: aperto a tutto il resto. Il "più" del sistema sostantivo è l'apertura della talità al Tutto e alla *realtà in quanto tale*: la trascendentalità è il *momento fisico di comunicazione tra le cose*.

Questa comunicazione non è una nozione concettuale: non avviene tra una cosa concreta e un'astratta idea di realtà, bensì tra una cosa reale e altre cose reali. L'albero non comunica con il concetto di realtà, ma con il concreto terreno o con il concreto sole per la funzione clorofilliana. Comunicazione è molto più di un incontro o una giustapposizione tra due

realtà, una accanto all'altra ma separate: è un vero e proprio *sbocco* (*versión*) di una cosa nelle altre. Zubiri lo indica con l'espressione dell'*estar vertido*: l'albero *está vertido* al terreno; da qui il sostantivo astratto *versión*. *Verter* è un verbo che significa versare, riversare, ma "*estar*" *vertido* non è una normale forma passiva, non è un *ser vertido*, essere versato. *Estar* indica qui, come quasi sempre in Zubiri, il *modo* in cui una cosa sta nel mondo, cioè indica le caratteristiche fisiche della cosa. Allora, tra le caratteristiche fisiche della cosa albero c'è il suo *dare verso* (*estar vertido*) il terreno (scarterei la traduzione *essere rivolto*, per non usare il verbo essere). Neppure si tratta di un *riversarsi* nel terreno come se esso fosse un prolungamento dell'albero; piuttosto, tra l'albero e il terreno c'è un momento di comunicazione reale, analogo forse alla comunicazione tra un fiume e il mare in cui sbocca. In questo senso si può dire che l'albero *sbocca* nel terreno, che vi *está vertido* e pertanto è influenzato dalla sua composizione chimica, come lo è dal clima, dall'altitudine, ecc. Non si tratta di mera giustapposizione.

Zubiri nega con forza che questa comunicazione o interconnessione tra le cose sia pensabile in termini di una relazione. Infatti la relazione presuppone che due termini preesistenti entrino in rapporto tra loro, così come due persone che prima non si conoscevano, o due animali che si incontrano casualmente, o un albero che viene piantato in un giardino troppo assolato; lo sboccare di una sostantività in un'altra ha caratteristiche del tutto diverse. Dice Zubiri per illustrare la sua idea: se la natura producesse orologi, produrrebbe di colpo tutti i pezzi del loro meccanismo, già intrecciati insieme – vale a dire che produrrebbe l'ingranaggio A e l'ingranaggio B fatti apposta per funzionare insieme. Così l'albero piantato nel terreno adeguato e con il clima opportuno, sopravvive, diversamente si secca. Questo è molto diverso da una relazione che interviene a posteriori tra sostantività autonome, che non sono state pensate come parti di un'unica totalità. Zubiri fa riferimento a una interconnessione radicale tra sostantività, ciascuna delle quali, nella sua interezza, è di per sé *parte* del Tutto. Se le cose ci sembrano in relazione, è perché a priori erano già incastrate tra loro. Non accade che prima ci siano le singole cose, e poi l'una sbocchi nelle altre, ma al contrario, ciascuna cosa è di per sé, radicalmente, sboccante nelle altre. La comunicazione è una caratteristica fisica essenziale di ogni sostantività. Semmai bisognerà evitare, in questa prospettiva, di pensare in termini finalistici, immaginando l'intelligenza divina che progetta e crea ciascuna cosa al fine di connetterla con il Tutto: questa può essere un'idea assolutamente vera e indiscutibile, ma non è un'evidenza fenomenologica; si tratta infatti di una spiegazione che fa intervenire un elemento metafisico, mentre invece Zubiri vuole intenzionalmente attenersi a una descrizione strutturale delle realtà fisiche che integrano il Tutto. Si tratta di una forma di fenomenologia realista con cui cerca di costruire una *metafisica intramondana* – ovvero derivare dall'apprensione la conoscenza delle strutture portanti della realtà.

Tornando all'*estar vertido*, bisogna allora trovare un'espressione che eviti ambiguità che richiamerebbero filosofie del passato e magari anche antichi equivoci. È noto che, se il terreno è troppo secco, un certo tipo di alberi non sopravvive: dunque, *rispetto* all'umidità del terreno è dato sapere in anticipo se l'albero si sviluppa o muore – ovvero esiste una *rispettività* (*respectividad*) tra l'albero e il terreno, come tra la temperatura del pianeta e le condizioni della vita, tra l'idrogeno e l'ossigeno, e via dicendo: ogni sostantività, così come è, è *rispettiva* a un contesto senza il quale non potrebbe esistere.

Rispettività (*respectividad*) è il fatto che ogni cosa reale è costitutivamente una parte dell'universo ed è fatta come parte, per essere parte del Tutto. La rispettività di tutte le cose è dunque il mondo, l'unica realtà veramente sostantiva nel senso più pieno del termine. Le

cose intramondane, sboccano le une nelle altre, non godono, come abbiamo visto, di sostantività piena e incondizionata ma sono sistemi di note con limitata autonomia.

Il Tutto, articolato al suo interno e tuttavia rigorosamente unitario, è la pienezza della realtà: solo il Tutto è la totalità del reale. Ora è chiaro perché nell'apprensione della talità la realtà in quanto tale appariva come un *più* (la realtà è più della talità). Questo permette di specificare ulteriormente un aspetto dell'apprensione del *de suyo*. Le note che la talità possiede di suo vengono apprese come una costellazione o sistema in formalità di realtà: dunque, tali note appartengono alla presentazione (all'attualizzazione della cosa alla coscienza attraverso i sensi), ma al tempo stesso rimandano a un *prius* rispetto all'apprensione, *prius* che eccede la formalità di realtà che viene appresa: il rinvio al *prius* è il carattere di realtà che l'apprensione attesta previamente a ogni nostra interpretazione.

Si può infatti parlare di una *rispettività esterna*, cioè di ogni sostantività rispetto alle altre, e di una *rispettività interna*, cioè di ogni nota della sostantività rispetto alle altre del sistema in cui è inserita (per esempio, l'altezza del collo della giraffa è in *rispettività interna* con il sistema circolatorio che deve portare il sangue fino al suo cervello). Inoltre io credo che si possa parlare di rispettività in un terzo senso: tutte le note del sistema sostantivo, in quanto conosciute apprensivamente, sono rispettive alla realtà stessa del sistema, indipendentemente dalla mia apprensione.

Le cose *stanno* (*están*) tra loro in rispettività, nella struttura rispettiva che è il mondo, inteso come unità reale delle cose reali. La cosa sta nel mondo, cioè vi “sta” presente. Questo star presente è la sua *attualità* (*actualidad*). La parola ha lo stesso senso di quando diciamo ad esempio che i virus sono oggi di attualità, cosa che non erano nel secolo scorso, nonostante fossero già esistenti come realtà in atto. L'attualità è un mero “stare” nel mondo, presentemente. Proprio perché *ci sta*, o *sta qui*, la cosa *sta* davanti a noi (al soggetto), in quanto l'apprensione ci ha attualizzato le sue note, mostrandoci che di per sé¹⁹ esse costituiscono un sistema, una costellazione immersa in un mondo. Le note notificano una realtà unitaria, vale a dire che *esiste* una realtà unitaria manifestata attraverso molteplici note e come tale appresa da noi, dicendo ad esempio che una certa sostantività “è” il ferro. Proseguendo ancora nell'analisi, si constata – sempre attraverso le note, per esempio la nota del movimento o della trasformazione – che nella rispettività le cose non si trovano nel mondo staticamente, bensì attivamente. Il mondo è attivo, la rispettività è attiva, ogni cosa è in funzione di altre cose reali: ad esempio la luminosità di una stella è in rapporto con la sua temperatura. Questo “essere attivo in funzione di” è la *funzionalità* del reale. Funzionalità non è sinonimo di causalità, al contrario, ha molti modi e la causalità è solo uno di questi. La funzionalità è un concetto più vasto; ad esempio, saltare è un atto causato dalla volontà di un individuo, ma l'altezza del salto è in funzione delle sue doti atletiche: la volontà causa il salto, ma non ne determina l'altezza; viceversa, le doti atletiche determinano l'altezza, ma non causano il salto; tuttavia il salto è in funzione della volontà e delle doti e, in definitiva, della necessità dell'individuo. La funzionalità del reale si esprime nel *carattere attivo del mondo*, che è attivo *di suo*, e di conseguenza nel carattere attivo delle singole cose. Questo carattere attivo è il divenire.

Nella concezione di Zubiri non c'è il soggetto che possiede una sostantività, ma la sua struttura essenziale sostantiva, pertanto non c'è nulla che nel divenire permanga immobile, non c'è un elemento sottostante su cui scorra il cambiamento. Anzi, a cambiare è l'intera struttura, in quanto è attiva di suo. Nelle condizioni imposte dalla rispettività, una ghianda

¹⁹ C'è una piccola difficoltà traduttiva nel fatto che in spagnolo *de suyo* può essere sia plurale sia singolare.

cambia fino a diventare di suo una quercia: non è questione di essere attuale ed essere potenziale, nozioni prive di senso senza l'idea del soggetto. La struttura, l'essenza, è attiva per sé stessa e produce qualcosa *da sé* stessa: nel lessico di Zubiri, la ghianda *dà di sé* una quercia.

Dare di sé è la traduzione inevitabile di *dar de sí*, espressione spagnola tratta dalla lingua standard, dove significa produrre, fruttificare; si usa ad esempio per indicare un capitale che produce, *da de sí* un certo interesse. Zubiri ne fa un termine tecnico, con una scelta molto felice, perché il verbo “dare” conserva il suo valore attivo e richiede un complemento oggetto (come se si dicesse: dare *qualcosa* di sé); però l'oggetto dato è l'intero soggetto, l'intero *sí* che, tirandosi fuori dalle sue viscere, si presenta in una forma nuova. Inoltre, la preposizione spagnola *de* è ambigua, corrispondendo tanto all'italiano *di* quanto a *da*; pertanto include anche la provenienza di ciò che viene dato: viene *dato di sé e da sé*. In italiano, per indicare un'eccellente *performance* di una persona, diciamo che ha *dato il meglio di sé*; di un altro, diciamo che *ha dato di sé* ciò che poteva: si tratta esattamente di questo, ma fuori da un contesto antropologico. La *performance* della ghianda è la quercia.

Il dare di sé delle sostantività avviene nella rispettività: in ultima analisi, *ad essere propriamente attivo è il mondo*, il Tutto. È il mondo a trasformarsi attraverso il dare di sé di ogni sostantività, attivato proprio perché la sostantività sta nel mondo, fisicamente, rispetto alle altre in cui sbocca. La trasformazione dell'intero mondo passa dunque attraverso la trasformazione che ogni cosa dà di sé nella rispettività, traendola da ciò che le appartiene, da ciò che ha in proprio, di suo. È un dinamismo cosmico, intrinseco al mondo, attraverso cui si snoda ciò che Zubiri chiama, felicemente, la «creazione evolvente».

4. L'io si coglie come realtà

Abbiamo dunque visto entrambi i versanti che ci offre l'io-circostanza: quello che interroga l'uomo su sé stesso, sul suo progetto di vita, e quello che presentano le cose in quanto enigma. Sembra opportuno vedere cosa succede sintetizzando questi due versanti, perché anche la persona umana è una sostantività, anche le sue note presentano un *più*, vale a dire un radicamento nella realtà – anche *io* sono una *realitas in essendo*, e dunque cosa determina questo mio sboccare, *estar vertido* nella realtà?

Orbene, *la realtà* ha il potere di determinare *il mio* essere fisico, la mia sostantività. Però la formalità di realtà che caratterizza l'uomo è anzitutto la sua capacità di porsi dinanzi all'intero reale, di esserne in un certo senso staccato, *ab-soluto*. Ed è la realtà stessa a determinare questo carattere di absolutezza, sia pure limitata e non completa come quella divina (dice Zubiri che, mentre Dio è realtà *assolutamente* assoluta, l'uomo è *relativamente* assoluto, dove la relatività fa riferimento al limite, non a una relazione). La persona deve *fare* progressivamente sé stessa: in ogni azione configura la sua realtà. Questo configurarsi non è una scelta che potrebbe anche non essere compiuta, ma appartiene al modo d'essere umano, ovvero è il dinamismo intrinseco alla sostantività umana; l'individuo, dunque, è vincolato al potere del reale che lo possiede. Questa legame col potere del reale è chiamato da Zubiri *religazione* (*religación*). L'uomo si realizza grazie alla sua religazione al potere del reale.

La sostantività umana, nella sua talità, oltre ad essere *la tale realtà*, ed essendo *più* della talità, come ogni altra cosa dell'universo, ha la caratteristica di comprendere, nel suo radicamento al reale, *la realtà in quanto tale*: l'uomo apprende le note di un albero, le

capisce come costellazione, capisce che l'albero è fisico e sta nella rispettività, e in più coglie attraverso l'apprensione della realtà-albero anche la realtà in quanto tale, ovvero la trascendentalità della realtà che trabocca da ogni singola sostantività. Questo stare della persona di fronte alla *realtà in quanto tale*, e non solo davanti a una somma di singole cose, costituisce il suo carattere di relativa assolutezza. Questo carattere non appartiene alla sfera delle decisioni libere, ma è determinato dal Tutto a cui la persona è religata (*estar religado*).

Ora, proprio perché la talità rimanda trascendentalmente a un *più*, a una realtà che è più del mero essere "tale", dobbiamo dire che il potere di ciascuna cosa *appartiene alla realtà in quanto tale* e non alle cose prese singolarmente. È un aspetto che si presenta all'analisi come *enigma*, ma ciò non toglie che *stiamo* e siamo vincolati, religati al potere del reale, che pure vediamo come un potere enigmatico: la realtà in quanto tale è per me un enigma perché io sono relativamente assoluto da essa e non di meno sono reale. In quanto assoluto, debbo determinare la mia vita; in questo senso sono costitutivamente proteso *verso* questo enigma, ne ho consapevolezza, so che sono religato ad esso. In altre parole, la persona dà verso (*está vertida*) la realtà nel senso che dà verso questo enigma di un reale che lo costituisce e al tempo stesso lo assolutizza in modo limitato. «*La realtà [si presenta] come qualcosa che non sono io – il mio Io –, ma che, nonostante non sia Io, e sia quanto di più altro da noi, dato che ci fa essere, costituisce paradossalmente ciò che è più nostro, perché ciò che ci fa è [farci] essere nella figura del nostro proprio essere*»²⁰.

L'impossessamento [*apoderamiento*] ad opera del potere del reale non è una relazione nella quale ciascuno, già costituito come realtà, entra con il potere del reale. L'impossessamento è un momento costitutivo della realtà personale. Si è realtà personale grazie a questo impossessamento. Ma questo impossessamento è paradossale, perché nell'impossessarsi di noi, ci lascia stare costitutivamente sciolti "di fronte" a ciò che si è impossessato di noi²¹.

Le caratteristiche di questa condizione «*definiscono la actitud radical, e questa actitud radical la chiamo religación*»²². *Actitud* è, come si è visto, atteggiamento o disposizione, dunque *religación* è il radicamento di ciascuna persona – con la sua radicale disposizione d'animo o vocazione – nel Tutto, nella realtà; ogni persona vi si trova radicata nella prospettiva della propria realizzazione personale: la religazione è il mio essere *vincolato* al reale, «*è il legame [ligadura] alla realtà in quanto realtà per [para] essere*»²³.

Secondo il *Diccionario de la Real Academia*, *religación* è l'azione o l'effetto del *religar*, termine a sua volta definito come *volver a atar* (legare di nuovo), *ceñir más estrechamente* (cingere strettamente), *volver a ligar un metal con otro* (legare di nuovo un metallo con un altro), tutti significati che interpretano la parola come *re-ligar* (*ligar* è, basicamente, legare, unire, allacciare). Però il termine latino *religatio*, più pertinente con il presente caso, significa semplicemente *vincolo*. In «Introduzione al problema di Dio», Zubiri scrive:

L'uomo non è una cosa come le altre, ma è una realtà strettamente personale. Come tale è costituito da qualcosa di "suo", pertanto qualcosa che è posto di fronte a tutto il resto del mondo in forma, per così dire, "assoluta". Ne deriva che i suoi atti siano, *velis nolis*, l'attualizzazione di questo carattere assoluto della realtà umana. Non altro è ciò che chiamiamo ultimità. Orbene, questa ultimità non è semplicemente qualcosa in cui l'uomo "sta", ma qualcosa in cui l'uomo deve stare per essere ciò che è

²⁰ Ivi, pp. 39-40.

²¹ A. Ferraz Fayos, *Zubiri: el realismo radical*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1995, pp. 204-205.

²² X. Zubiri, *El problema filosófico...*, cit., p. 40.

²³ *Ibidem*.

in ciascuno dei suoi atti. Ne deriva che l'ultimità ha un carattere fondante²⁴.

L'uomo è esonerato dal comportamento automatico del meccanismo stimolo-risposta. Di fronte allo stimolo, provvede a una valutazione ed elabora una risposta in relazione ai suoi progetti, determinando egli stesso l'uso delle possibilità storiche. Questo è il suo carattere assoluto – ovviamente non in senso pieno – che non può essere inteso come un'ipotesi teorica, ma come una struttura reale della sostantività umana: assoluto non è un singolo atto umano; piuttosto, qualunque atto umano poggia su questa caratteristica, la presuppone e l'attualizza nel comportamento concreto. L'ultimità dell'uomo è, insomma, un'assolutezza alla quale la persona concreta è religata di fatto e di diritto. Grazie a ciò, la persona è libera: «La religazione non è altro che il carattere personale assoluto della realtà umana, attualizzato negli atti che essa compie»²⁵.

La religazione non è qualcosa cui l'uomo *arriva*, piuttosto qualcosa che egli è, da cui *viene*, su cui poggia, come su un carattere attivamente fondante la sua realtà personale. *Deità* [*deidad*] è il nome che viene dato (forse generando una certa ambiguità) al carattere assoluto della persona, in quanto attivo fondamento di tutti i suoi atti; si noti bene: un carattere fisico, reale e oggettivo. Questo non implica immediatamente il passaggio dalla *deidad* a Dio in senso proprio, ma dato il suo carattere reale

La deità ci rimanda così alla “realtà-deità”; se si vuole, alla “realtà-divina”. È la deità come carattere di una realtà ultima: la realtà-deità come causa prima. Questa primarietà è ciò che chiamiamo divinità. In quanto tale, questa realtà è causa prima non solo della realtà materiale, ma anche delle realtà umane in quanto dotate di intelligenza e volontà. È pertanto una realtà intelligente e volente in senso eminente. La sua primarietà è di ordine intelligente e volente. E in quanto prima, questa realtà è oltre il mondo, proprio per poterlo fondare come realtà trascendente e assoluta. La deità non è che il riflesso speculare della sua trascendenza divina²⁶.

Il passaggio dalla relativa assolutezza all'assolutezza assoluta probabilmente è discutibile. Ad ogni modo, tutte le cose sono reali, ma nessuna è “la” realtà: la realtà non è una cosa in più, ma è il potere che determina fisicamente ciascuna cosa, è il fondamento di ogni realtà: è il potere *assolutamente assoluto*, presente formalmente nelle cose, costituendole come tali. Dice Zubiri che Dio non è trascendente *alle* cose, ma trascendente *in* esse. La presenza operante e costituente di Dio nell'uomo è la *dimensione teologale* della persona; analogamente, l'esperienza dell'assolutezza e della religazione al potere del reale è *esperienza teologale*. Il potere del reale manifesta Dio come potere nelle cose. Zubiri sta bene attento a distinguere le cose, il potere del reale e Dio: non sono nozioni equivalenti. Il potere del reale nelle cose in quanto fondamento immediato della mia relativa assolutezza è la *deità* (*deidad*): si tratta di una nozione strettamente descrittiva, che non fa appello a nessun argomento di fede.

²⁴ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1987 (cito dalla mia traduzione italiana: *Natura, Storia, Dio*, Palermo, Augustinus, 1990, p. 245).

²⁵ Ivi, p. 246.

²⁶ Ivi, pp. 246-247.